

Temas y problemas de antropología sociocultural

María de los Ángeles Gallegos Ramírez
Agustín Hernández Ceja
Coordinadores



Universidad de Guadalajara



Temas y problemas
de antropología
sociocultural



Humanidades

Temas y problemas de antropología sociocultural

María de los Ángeles Gallegos Ramírez
Agustín Hernández Ceja
Coordinadores

Universidad de Guadalajara
2024

Este libro fue dictaminado favorablemente mediante el método doble ciego por pares académicos y financiado por el Programa a la mejora en las condiciones de producción SNII (PROSNII, 2024).

301
TEM

Temas y problemas de antropología sociocultural / María de los Ángeles Gallegos
Ramírez, Agustín Hernández Ceja, Coordinadores

Primera edición, 2024

Zapopan, Jalisco: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias
Sociales y Humanidades, Unidad de Apoyo Editorial

ISBN 978-607-581-464-3

1. Antropología. 2. Violencia – Aspectos sociales – México. 3. Juventud y violencia. 4. Desarrollo de recursos hidrológicos. 5. Problemas sociales. 6. Restauración urbana. 7. Gentrificación – Guadalajara. 8. Abastecimiento de agua – Aspectos económicos. 9. Niño Fidencio – 1898-1938 – Culto. 10. Guadalajara – Vida religiosa y costumbres. 11. Comunidad homosexual – Guadalajara, Jalisco. I. Gallegos Ramírez, María de los Ángeles, coordinadora. II. Hernández Ceja, Agustín, coordinador. III. Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad de Apoyo Editorial.

Primera edición, 2024.

D.R. © Universidad de Guadalajara

Centro Universitario

de Ciencias Sociales y Humanidades

Unidad de Apoyo Editorial

Av. José Parres Arias 150, San José del Bajío,

C.P. 45132, Zapopan, Jalisco.

ISBN 978-607-581-464-3

Impreso y hecho en México

Edited and made in Mexico

Índice

Notas sobre la práctica antropológica y los estudios actuales desde y sobre la región <i>María de los Ángeles Gallegos Ramírez</i> <i>Agustín Hernández Ceja</i>	9
Tres fragmentos etnográficos sobre las “guerras del agua” en el Occidente de México <i>Daniel Fernando Vázquez Sosa</i>	19
Soberanía alimentaria: prácticas hacia la autodeterminación <i>Eduardo Jair Mendoza Villanueva</i>	51
¿Existe un lenguaje de la gentrificación? <i>Tania Fernanda Aguilar Silva</i>	75
El impacto del panorama de violencia en las experiencias emocionales <i>Shehila Victoria Rodríguez Rea</i>	91

El sexo y la homosociabilidad: configuración de las moralidades sexuales en la comunicación entre hombres gais de Guadalajara, México <i>Miguel Soliz</i>	109
Cartografías lésbicas en Guadalajara <i>Luisa Fernanda Orozco Valera</i> <i>Bárbara Priscila Miranda González</i>	143
Lo sagrado ante el sufrimiento: religiosidad y percepción del dolor en el culto al Niño Fidencio <i>Renato Adrián Castillo Franco</i>	159
Cuando yo era joven creí que las peñas iban a durar para siempre. Un ejercicio etnográfico en torno a una práctica de recuperación urbana de los espacios de difusión de la trova en Guadalajara, México <i>Adrián Espiritu Chávez</i>	175
Acerca de los autores	195

Notas sobre la práctica antropológica y los estudios actuales desde y sobre la región

María de los Ángeles Gallegos Ramírez
Agustín Hernández Ceja

*

Existen múltiples formas de aproximación al conocimiento del hombre, a su sociedad y producción cultural. Quienes participamos en una comunidad académica, adquirimos tradiciones en las formas de pensar y estudiar al otro, a uno mismo. Tradiciones que nos influyen y nos hacen orientar nuestras primeras exploraciones sobre la realidad que vivimos y los seres que nos rodean. Como si fuera un rito de paso (Van Gennep, 1986), aprendemos a mirar, a preguntarnos sobre el entorno que nos circunda, a buscar respuestas sobre nuestra existencia, bienestar y felicidad, entre otros aspectos. El rasgo principal de la antropología para construir el conocimiento de una sociedad, es el trabajo de campo y su método por excelencia, la etnografía: obtención, integración e interpretación de datos obtenidos de forma directa a través de la permanencia prolongada en los sitios de estudio, la observación de las prácticas socio-culturales y el diálogo constante con los sujetos del lugar.

En el trabajo de campo aprendemos a vivenciar la vida del otro, sus alegrías y tristezas, frustraciones y logros, su espiritualidad e inseguridad desesperanzadora. Pero ¿cómo vivenciamos al otro?, ¿de qué forma nos damos cuenta de su vida interna? Pues tratando de ver y conocer aquello que vive, de ponernos en su lugar como si coincidiéramos con él. Por supuesto, en esta actividad te-

nemos ciertas limitaciones. Sin duda, lo más cercano que podemos vivenciarlo es desde nuestra posición y experiencia. Por ejemplo, al ver sufrir al otro de frío o ansiedad, identificamos que es su sufrimiento y no el nuestro; así que mi reacción no es un grito de dolor, sino una palabra de consuelo o una acción de ayuda (Bajtín, 1995), pues existe en nosotros la memoria de esas experiencias.

La o el antropólogo como estudioso del hombre y su sociedad, se acerca de manera íntima a sus semejantes. Según sus intenciones y personalidad, busca una empatía con el otro para conocerlo, para explicar las diferentes formas de ser y de producción cultural que permiten su existencia. De igual manera, intenta tomar distancia de sí mismo para evaluar su personalidad, lo que en no pocas ocasiones trasciende en un cambio radical de sí mismo y de sus actos éticos en la vida y en su profesión.

Cuando la o el investigador establece un diálogo con el otro con el fin de profundizar en un tema cualquiera, y requiere la expresión individual, algunas veces el otro asume la voz de un colectivo que supone comparte una misma visión del mundo; es decir, de un *nosotros*. Y si, además, se le pide que exprese su punto de vista sobre alguna persona ajena o diferente a la que entiende o incluye en ese *nosotros*, también lo hace identificándola como miembro de una comunidad distinta; esto es, de los *otros*.

¿Cómo entendemos la noción de comunidad? Pues como “un nosotros”. Esta categoría trasciende las del *yo* y *tú* para integrarlas en una sola: *nosotros*. Nos dice Lucien Goldman que: “entre los hombres es posible una relación distinta a la que media entre el *yo* y el *tú*, una relación de comunidad a la que llamaremos el *nosotros*, que es expresión de una acción común sobre un objeto físico o social” (1985: 27). La idea del *nosotros* como una categoría que expresa las relaciones entre *yo* y *tú*, también la comparten filósofos como Martin Buber y Gabriel Marcel (Gutiérrez Sáenz, 1995: 200), o bien, antropólogos como Victor Turner (1988: 132).

Esta idea nos lleva a la noción de comunidad, la cual, en términos instrumentales, posibilita la interrelación de quienes se suponen sus miembros, de manera relativamente independiente a la estructura jerárquica y de diferenciación interna prevaleciente. La comunidad se concibe como un conjunto de relaciones “horizontales”, generando con ello un sentido de pertenencia e identidad

que, como todo proceso social, se encuentra inserto en el devenir histórico y, por tanto, no debe concebirse de manera estática sino en transformación permanente (Anderson, 1993). En tal dirección, la o el antropólogo trabaja en principio, con sujetos colocados en tanto integrantes de un grupo, de una comunidad.

Por otra parte, la comunidad se encuentra arraigada al espacio que ocupa y, en esa medida, el estudioso de lo social, no puede obviar dicha dimensión. La delimitación de un espacio de estudio conlleva la observación y el análisis de relaciones sociales económicas, políticas, culturales, espirituales, etcétera, que dan identidad a un grupo determinado: desde un terruño o *matria* (González, 1984), hasta una región. Este último término se ha discutido tanto en su definición como concepto y como enfoque teórico-metodológico.

Así, estudiosos de distintas disciplinas han presentado aproximaciones teórico-metodológicas encaminadas al estudio de la región, por ejemplo: los biólogos la refieren como nichos ecológicos o ecosistemas particulares; los economistas, privilegian la organización de los recursos, de la producción de bienes materiales y de la población; los planificadores, centran su atención en regiones económicas y sus diferencias de desarrollo; los geólogos, hacen hincapié en la formación histórica de los territorios y los factores fisiográficos; y, los antropólogos, se aproximan a ella como el espacio vivido (De la Peña, 1981: 47), en el que además, se dan relaciones “verticales” o de poder.

Roberts (1980) afirma que tanto la región como la identidad, se forjan mediante las imposiciones de una clase social dominante, que busca expandir su propia base material, imponer su visión del mundo y que ejerce control sobre la administración de los recursos y la política local para promover sus fines. Su manera para diferenciar una región de otra se sustenta en la forma de producción que predomina localmente. Concibe, pues, la región en los mismos términos de comunidad: como “un conjunto de relaciones ‘horizontales’ que constituyen el orden social y político en el que se sustenta la actividad económica. El contraste se da en los encadenamientos verticales que vinculan una localidad a la economía nacional o internacional” (Roberts, 1980: 13). Sin embargo, las relaciones horizontales se dan entre unidades semejantes, sean ellas comunidades locales, grupos domésticos, parentela o cofradía; mientras que las relaciones verticales se dan con instituciones como la Iglesia, el Estado (De la Peña, 1981:

43), y entre clases sociales. Entonces, una región es dinámica, sus posibilidades de expansión dependen de que otras áreas productivas se vinculen con el área regente de la red productiva o comercial. De manera inversa, una región desaparece cuando no es capaz de ordenar en torno suyo, procesos culturales, productivos o comerciales de áreas que pertenecen a su red. Así, el mismo Roberts señala que una región incluye localidades rurales y urbanas, y coincide con uno o varios límites administrativos (Roberts, 1980: 14).

Igualmente, en su interior, la región está modelada también, por un conjunto de relaciones de poder que delinea los marcos de acción y explicación del mundo de los sujetos que la conforma, por lo que es preciso reconocer el hecho de que quienes en ella actúan son sujetos histórica y socialmente situados. Tal reconocimiento no solo es necesario en términos interpretativos, sino que los propios sujetos se autodefinen y se colocan en la realidad de acuerdo al lugar que suponen tienen en la escala social, tanto al interior de su grupo inmediato como en relación con otros grupos que comparten sus espacios de interrelación.

* *

Con estos supuestos generales, en la actualidad, el estudio de la sociedad y la cultura regional, desarrollado desde la región, se ha centrado en el análisis de problemáticas que, desde la perspectiva de las y los jóvenes antropólogos, son urgentes de analizar y comprender, dada la complejidad de la sociedad en la cual les ha tocado vivir, y cuando pareciera que, con la persistencia de la tendencia hacia globalización económica y la homogeneización cultural, los límites entre regiones tendieran a diluirse.

Ante la necesidad de delimitar las nociones y los conceptos que les colocan frente a los procesos sociales y culturales que se analizan, existe por fuerza, una preocupación ético-política para el abordaje de la realidad estudiada. Lo anterior en el entendido del valor que el conocimiento tiene para la construcción y la transformación del mundo, y sin sacrificar, desde luego, el interés por formular marcos teórico-metodológicos que abonen a las diferentes ramas del saber antropológico.

De esta manera, observamos en los estudios sobre la región determinadas tendencias, derivadas, en parte, del énfasis que los planes de estudio universi-

tarios ponen en la formación de las y los nuevos antropólogos, de las condiciones reales para realizar trabajo de campo y del acceso al terreno; pero, más importante aún, de las preocupaciones que las y los nuevos investigadores tienen, resultado de una sociedad convulsa marcada por la violencia y por la crisis económica, moral, ecológica, sanitaria, laboral, energética, con un presente y un horizonte de futuro que se les develan fracturados e inciertos.

Ante tal panorama, la dramática situación que vivimos en un mundo que se desmorona, conmina a realizar una reflexión crítica, sensata y responsable. En tal dirección, la investigación antropológica que efectúan las nuevas generaciones en esta área disciplinar, busca hacer frente al cúmulo de despropósitos de la sociedad en que vivimos y responder a la exigencia de una toma de posición al respecto de sus agravios, injusticia, desigualdad, dolor, muerte, y de tantas catástrofes repetidas; pero sobre todo, desde una postura ética que les permite observar la realidad sin reducirla a un objeto, y asumiéndose como sujetas y sujetos que al analizarla y comprenderla, coadyuvan a su transformación.

Sin duda, el ejercicio de una crítica constante, exige la construcción de un conocimiento humanístico y social que permita desplegar la imaginación y potenciar las capacidades; pero, sobre todo, de aquel que da la posibilidad de modificar el mundo. Así, la producción de conocimiento antropológico en la región y sobre ella, se conecta también, con determinadas posiciones ético-políticas y con sus problemas. El trabajo de investigación lo realizan, pues, sujetas y sujetos colocados desde su realidad e involucrados con las problemáticas que estudian.

Por otra parte, de manera coincidente, y no obstante la multiplicidad de fenómenos analizados, observamos cómo en los estudios sobre la sociedad regional, nociones y conceptos como los de comunidad, identidad, cultura, región, entre otros, mantienen su valor para elaborar descripciones e interpretaciones detalladas de dicha sociedad, y nos proveen de elementos para entender su dinámica.

* * *

Situados desde ese lugar para la reflexión, hemos decidido mantener nuestro compromiso con la comunidad de antropología de nuestra Universidad, para difundir el conocimiento sobre la sociedad que en ella se genera. De allí que en

este nuevo volumen¹ presentemos un conjunto de trabajos que las jóvenes investigadoras e investigadores vienen realizando, egresados todos del programa de Licenciatura en Antropología del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara.

Temas y problemas de antropología sociocultural presenta formas de hacer antropología, de conocer de manera particular y directa las voces de quienes viven y dan vida a las *matrias* y regiones de Jalisco, del Occidente de México y del país. El trabajo de campo y la etnografía como estrategia vital de conocimiento, ofrecen una lectura y análisis de la sociedad en sus múltiples y diversas dimensiones, bien sobre la crisis del agua y los recursos naturales, gentrificación, violencia, género y sexualidad en ciudades como Guadalajara, hasta estudios sobre devociones religiosas y construcción del dolor, y el arte y la cultura musical como la trova.

De este modo, Vázquez Sosa analiza la confrontación de diferentes actores en lo que denomina las “guerras del agua” existentes en el Occidente de México. Enfrentamientos que adquieren tonalidades distintas, como señala el autor, en la búsqueda del control de los cuerpos hídricos. Lo anterior lo realiza a partir de material etnográfico recabado en tres localidades de la región: Temacapulín y San Pedro Itzicán, Jalisco, y Cantiles, Nayarit.

Mendoza Villanueva discute cómo el concepto de soberanía alimentaria gana relevancia en la comunidad académica y se expresa en movimientos sociales mediante prácticas que van planteando el camino hacia la autodeterminación de los pueblos, transformando los mercados alimenticios y la economía. Su examen gira en torno a la manera como se manifiesta dicha soberanía en la zona indígena de Pueblo Viejo, Momostenango en Guatemala, y en dos espacios más, ubicados en el área periurbana de Guadalajara y Tonalá en Jalisco, México.

¹ Véanse: Hernández, Gallegos y Guevara (2021). *Las rutas de la antropología en Jalisco*, Universidad de Guadalajara, en <http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/kiosko/2021/Las_rutas_de_la_antropologia_en_Jalisco_22.pdf>, y Hernández y Gallegos (2023). *Perspectivas antropológicas sobre el campo, la ciudad y las instituciones*, Universidad de Guadalajara, en <http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/kiosko/2023/perspectivas_antropologicas_sobre_el_campo.pdf>.

Aguilar Silva, por su parte, explora el lenguaje construido y utilizado por los agentes que promueven y enfrentan los procesos de gentrificación que tienen lugar en la ciudad de Guadalajara, Jalisco. En específico en su Centro Histórico y algunas colonias aledañas que han sufrido cambios estructurales y materiales derivados de proyectos de intervención urbana en los últimos años.

Rodríguez Rea analiza, desde la perspectiva de la sociología de las emociones, la antropología de lo cotidiano y la antropología de la violencia, cómo el aumento y la normalización de la violencia impacta en nuestra cotidianidad, ya que se encuentra en la base del funcionamiento del sistema capitalista actual. Su interés se centra de manera específica, en comprender la situación de violencia generalizada que se vive en México y las formas como impacta en las experiencias emocionales de las jóvenes mexicanas.

Soliz examina, desde una perspectiva histórica y cultural de la sexualidad, las moralidades y valores sexuales ideales al interior de la comunidad *gay* tapatía. Ello, a través del trabajo etnográfico y el análisis de contenido de conversaciones informales dadas de manera directa y tecnológicamente. Se enfoca en particular, en los comentarios sexuales originados en la homosociabilidad que entrelaza el mundo digital y el cotidiano. Así, expone los temas sexuales destacados sobre los que los hombres *gais* hacen chismes y burlas, y devela los criterios sobre los cuales se fundamentan las distintas posturas morales sobre el sexo en ese grupo social.

Orozco Valera y Miranda González retoman la experiencia de mujeres que tienen relaciones erótico-afectivas con otras mujeres en diversos espacios de socialización en Guadalajara, para destacar cómo con sus prácticas construyen o se apropian de espacios que les permiten desplegar y reforzar su identidad. En ese sentido, subrayan el valor que estos tienen en la historia de las mujeres no heterosexuales para evidenciar otras maneras de vivir la sexualidad y contribuir a la diversidad de cartografías sexuales de la ciudad.

Castillo Franco aborda la relación existente entre dolor y religiosidad. Nos muestra el significado que aquél tiene en el ámbito religioso, en específico en la cosmovisión judeocristiana. Lo anterior, con el objeto de discutir que, no obstante, sea un fenómeno fisiológico, también es un hecho social, pues se ve afectado por las creencias religiosas. Toma para su análisis las características del

“dolor fidencista”, entendido como las prácticas y creencias del culto al Niño Fidencio en el noreste del país.

Por último, Espíritu Chávez realiza un acercamiento etnográfico y autoetnográfico en torno a su experiencia en un espacio de difusión y performatividad de la música de trova en la ciudad de Guadalajara, Jalisco. Su espacio de observación se centró en un ciclo de conciertos de cantautores que constituyó un esfuerzo por preservar la memoria de las llamadas “peñas folclóricas” y crear nuevos espacios de difusión de ese género musical en la ciudad.

Como se puede apreciar, las problemáticas abordadas son variadas y distintas también, las perspectivas para su análisis; lo que, sin duda, amplía la mirada y nos ofrece un mapa representativo de los temas, problemas y formas de abordaje, elaborado por las y los jóvenes investigadores que trabajan desde la región. Estamos seguros que la multiplicidad de miradas y los asuntos que se discuten aquí, contribuyen a la comprensión de la realidad social y cultural, al tiempo que abonan al desarrollo de nuestra disciplina. Confiamos en que el presente texto resulte de interés a las lectoras y los lectores a quienes va dirigido: el estudiantado del programa de antropología y todos aquellos que desean conocer la sociedad y la cultura regionales.

Bibliografía

- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bajtín, M. (1995). *Estética de la creación verbal*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Buber, M. (1995) *¿Qué es el hombre?* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- (1995). *Tú y yo*. Madrid: Caparrós Editores.
- De la Peña, G. (1981). “Los estudios regionales y la antropología social en México”. En *Relaciones*, núm. 8. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Goldman, L. (1985). *El hombre y lo absoluto. El dios oculto*. España: Península.
- González y González, L. (1984). *Pueblo en vilo*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Gutiérrez Sáenz, R. (1995). *Historia de las doctrinas filosóficas*. Ciudad de México: Esfinge.

- Hernández Ceja, A., M. A. Gallegos Ramírez y M. E. Guevara Zárraga (2021). *Las rutas de la antropología en Jalisco*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara. Disponible en: http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/kiosko/2021/Las_rutas_de_la_antropologia_en_Jalisco_22.pdf
- Hernández Ceja, A. y M. A. Gallegos Ramírez (2023). *Perspectivas antropológicas sobre el campo, la ciudad y las instituciones*. Guadalajara, Jal., Méx.: Universidad de Guadalajara. Disponible en: http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/kiosko/2023/perspectivas_antropologicas_sobre_el_campo.pdf
- Linton, R. (1956). *Estudio del Hombre*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Roberts, B. (1980). “El estado y sus regiones en América Latina”. En *Relaciones*, núm., 4. Zamora, Mich., Méx.: El Colegio de Michoacán.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.
- Van Gennep, A. (1986 [1909]). *Los ritos de paso*, Madrid: Taurus.
- Voloshinov, V. (1992). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. España: Alianza.

Tres fragmentos etnográficos sobre las “guerras del agua” en el Occidente de México

Daniel Fernando Vázquez Sosa

Introducción

“En Guadalajara no hay sequía, hay saqueo”, fue una de las consignas gritadas con mayor fuerza por la conglomeración reunida el 14 de agosto de 2021 en la localidad de Temacapulín en Cañadas de Obregón, Jalisco. Ese día Andrés Manuel López Obrador volvía a visitar la población alteña tras haber prometido, tiempo atrás, que no sería inundada. Una a una, las personas de los poblados de Temacapulín, Acasico y Palmarejo pasaron frente a la audiencia y al presidente para expresarles su sentir: la defensa seguía firme, pero exigían que se les devolviera la paz, ¿por qué tenían que comprometer sus vidas y mantenerse a la defensiva por más tiempo?

A sus pies se extendía una alfombra de aserrín pintado con la leyenda: “Pueblos vivos”. Eso me recordó todas aquellas pancartas que nos rodeaban. Habitantes, activistas, representantes comunitarios, políticos y académicas de diferentes lugares del estado de Jalisco, se habían reunido ahí para escuchar una sentencia esperada desde hace años, con la esperanza de que se dieran pistas de que todavía era posible que los pueblos en resistencia de México, podían obtener el respeto a sus derechos humanos y la dignidad de permanecer en sus hogares; sin la preocupación de ser otra víctima más del “progreso”, como había sucedido con El Ciruelo trece años antes.

Desde luego, había presente gente de otras luchas para apoyar a los temacapulinenses. Yo había tenido la oportunidad de ir de nuevo a Temaca en *raite*, acompañado de un par de defensoras de Tesistán, a quienes conocí gracias a los y las vecinas de El Retiro, personas con las que se involucró la antropóloga Tania Aguilar para dar cuenta de su oposición a los proyectos de intervención en dicha colonia y el Parque Morelos en Guadalajara. Decidí alejarme del toldo de donde se encontraba la mayoría de la gente, y me dediqué a tomar fotografías de las lonas pintadas e impresas con sentencias y denuncias dirigidas al presidente y a los medios de comunicación presentes: “No a la privatización del agua”, “¡Ayuda!”, “No al corredor industrial y turístico. En declaratoria de emergencia sanitaria. Cerro del Chiquihuitillo”, “¡Bienvenido amlo, a cumplir su palabra de *no inundar* las tres comunidades!”, “Desabasto de agua: ¿es sequía o saqueo?, ¿existe ‘escasez’ o derroche?”, “Poncitlán: ¡Sí a la declaratoria de emergencia sanitaria!” y otras más que acompañaban los gritos y las anécdotas.

Mientras platicábamos y escuchábamos a las demás personas, lo primero que noté al estar de vuelta en Temaca, fue un mural pintado por sus habitantes en la fachada de una casa cercana a la plaza principal: en una pared de fondo blanco, la lluvia cae sobre la tierra, representada como una mujer-montaña de la que brotaban cultivos de maíz y chile de árbol, pero también el pueblo en el valle y un crucifijo coronando lo alto de otra montaña; en la parte inferior, con letras mayúsculas, el mensaje “CON AGUA TODO SIN ELLA NADA”, remataba la obra artística.

El mensaje que transmitía era poderoso y devastador considerando el contexto: el agua como elemento de vida y enraizamiento social, cultural y ecológico. Era el mismo que se utilizaba por parte del gobierno mexicano, los negocios transnacionales y las inmobiliarias en distintos puntos del país para atacar y poner en duda el derecho de las personas a continuar viviendo. En este caso, se trataba de la posible inundación de Temacapulín en pos del proyecto hidráulico interestatal. Aun cuando el agua era vida para el pueblo, también podría ser la causa de su desaparición.

Fotografía 1.
El agua y la mujer-montaña.



Fuente: Autor/a desconocido/a. Fotografía propia. Trabajo de campo en Temacapulín en Cañadas de Obregón Jalisco. 14 de agosto de 2021.

Contextualizar las “guerras del agua” en México

A partir de la organización en torno a la visita presidencial, la mezcla de consignas y la representación de ese mural —que es uno de tantos plasmados en la localidad—, comprendí que estaba presenciado expresiones de dos culturas diferentes del agua: una centrada en el futuro del desarrollo “nacional” y otra correspondiente con el ritmo de la vida cotidiana de “pequeñas” localidades (Shiva, 2016 [2002]). Por lo tanto, el primer modelo al “cuidar el bienestar” de una mayoría, volvía legítima su intervención e impacto sobre estos barrios, rancherías, localidades y ejidos; al mismo tiempo que dentro del discurso promotor del desarrollo se usa a estos mismos como una excusa para implementarlos. La extrañeza, la ignorancia y la falta de interés por otras formas de concebir el desarrollo, el bienestar o la vida digna de los pueblos por parte de las autoridades

del gobierno estatal y federal, representadas en instituciones como la Comisión Nacional del Agua (Conagua), Comisión Federal de Electricidad (CFE), la Comisión Estatal del Agua Jalisco (CEAJ), entre otras, ha ocasionado que cuando las personas se niegan a aceptar los planes de modificación o intervención, se las considere como opositoras a la mejora de las condiciones de vida nacionales y, por tanto, se las presenta como enemigas del progreso.

Sin embargo, lo que estaba observando ese día al ver tantas luchas concentradas en un mismo sitio, fueron los indicios de un problema más profundo basado en la explotación de los recursos y el desenvolvimiento de un proyecto político-sociocultural escindido del agua como dadora de vida y de la naturaleza como ser viviente.¹ Pienso, ¿es casualidad que esta clase de proyectos y los recursos que se necesitan para el progreso siempre se encuentren en lugares “pequeños” o donde habitan poblaciones “precarizadas”? ¿Cuál es la razón por la que se insiste en representar a las localidades “en estado de precariedad”, cuando uno de los problemas es la falta de infraestructura y oportunidades, así como el abandono sistemático por parte del gobierno? ¿Acaso hemos llegado al momento en que los procesos de modernización, capitalismo y globalización no dieron los resultados esperados a las elites de nuestro país y ahora quieren arrebatar la riqueza natural que rechazaron en un primer momento? O, por el contrario, ¿se trata de una confirmación de la efectividad y alcance de estos procesos en nuestros días?

Son muchas las preguntas que me he formulado desde esa última visita a Temacapulín, pero, en este momento, quiero reflexionar acerca de la pertinencia que tiene para el Occidente de México la idea de *guerras del agua*:

¹ Con esta afirmación no pretendo idealizar ni romantizar una concepción sobre el agua, me refiero a distintas perspectivas que permiten configurar de modos distintos las relaciones dadas entre los seres y el entorno. En este caso particular, identifico un vínculo estrecho entre una óptica extractivista y capitalista, con la consecuente explotación del agua, bajo la lógica de que se trata de un recurso utilizable para la obtención de otros beneficios y la satisfacción de sus usuarios.

Guerras globales, con culturas y ecosistemas diversos que comparten la ética universal del agua como una necesidad ecológica y que están peleados con la cultura corporativa de la privatización, la avaricia y el cercamiento del agua comunal. De un lado de estas pugnas ecológicas y guerras paradigmáticas se encuentran millones de especies y de personas que buscan agua suficiente para su sustento. Del otro, se encuentra un puñado de corporaciones globales, [...] ayudadas por instituciones globales como el Banco Mundial, la Organización Mundial de Comercio (OMT), el Fondo Monetario Internacional (FMI) y los gobiernos del G-7 (Shiva, 2016 [2002]).

Considero que esta noción nos puede ofrecer un panorama más amplio sobre lo que ocurre con el agua y las formas de vida vinculadas a ella en nuestros respectivos contextos. Para concretar mi reflexión, recurriré a los casos de San Pedro Itzicán, Cantiles y Temacapulín, tres localidades en las que realicé trabajo de campo como parte de un equipo que llevó a cabo diferentes peritajes antropológicos. La intención es mostrar cómo se interrelacionan sus experiencias de conflicto y resistencia, posibilitando la localización de sus casos en un horizonte espaciotemporal que da cuenta de los modelos de relación existente entre las personas, su entorno y el agua.

Por supuesto, dichos horizontes “espaciotemporales” no se encuentran perfectamente definidos, ni se tratan de “bloques” o “etapas” de un proceso histórico. Sin embargo, analíticamente, pueden ser demarcados a través del seguimiento de cambios materiales e inmateriales que reconfiguran las relaciones de las personas con el agua. Por ejemplo: en el estudio histórico de Ávila y González García (2012), se analizan los cambios en los medios de abastecimiento urbano de agua durante el porfiriato en la ciudad de Guadalajara, y cómo estos repercutieron en la forma de organización, consumo y significación del agua, al transitar de un sistema de recolección y captación dependiente de fuentes naturales, pozos y mercedes, hacia uno basado en conexiones hidráulicas. Lo último se vio reflejado en las asociaciones que se hicieron entre la disposición eficiente y continúa del recurso, con nociones de salud, clase, civilización y moralidad, enmarcadas en un proyecto particular de “modernización”, que trastocó directamente la relación entre los habitantes, las fuentes de agua y otros entornos:

La permanencia del agua en la ciudad también cambió la relación entre la ciudad y el campo, ya que las necesidades de abasto urbanas fueron prioritarias y afectaron la disponibilidad en las zonas rurales al aprovecharse sus fuentes. Con la adopción del sistema de abasto moderno no fue posible la convivencia entre diferentes formas de abasto, al contrario, se propició una insaciable competencia por las fuentes naturales, en la que se privilegiaron las necesidades de la ciudad (Ávila y González García, 2012: 15).

Además de causar modificaciones sobre la visión integral del agua como parte de la naturaleza, hacia una más mecánica y funcional, que la objetualiza como recurso de consumo; también produjo sociedades categorizadas como “modernas” y otras que no, a partir del acceso al agua.² Tal clasificación se extrapoló sobre las personas con o sin acceso a estos nuevos sistemas. Así pues, un horizonte puede ser definido de múltiples maneras de acuerdo a las rutas y genealogías entabladas a partir de un elemento determinado. En este caso, la idea de guerras del agua resulta pertinente porque nos invita a prestar atención a los tipos de uso que se da al recurso desde dos perspectivas definidas: una basada en el consumo de sustento; y, otra, en el consumo de mercantilización y extractivismo. Pero, sobre todo, problematiza el aparente aislamiento de cada caso existente en nuestro país, ayudándonos a comprender que se trata de una cuestión generalizada, en la cual la agenda comercial de corporaciones e instituciones obtiene preferencia sobre la satisfacción de las necesidades básicas de seres con menor o nula capacidad de adquisición en el mercado global.

La confrontación de modelos culturales del agua debe ser entendida como una relación asimétrica que no se reduce únicamente a su acceso, sino que también involucra la distinción de tipos de conocimiento hídrico y de formas de

² Desde luego, los cambios en la infraestructura del agua, su disposición y saneamiento fueron uno de varios rubros que pertenecieron e impactaron en el proceso de modernización. Considero que, al ser un elemento fundamental en la vida de las personas, el cambio en la percepción sobre él, conllevó afectaciones en una multiplicidad de ámbitos, fracturando los ritmos de vida establecidos hasta ese momento.

entender al mundo. Un ejemplo puede ser el conocimiento desarrollado por los habitantes de San Pedro Itzicán sobre la “memoria” del agua.

Cuando los niveles del lago bajaron críticamente a finales del siglo XX e inicios del siglo XXI, se promovió por parte de distintas instituciones, la construcción de infraestructura para el saneamiento del agua en el terreno seco que antes se encontraba sumergido. Lo anterior, a pesar de que los pobladores de San Pedro Itzicán insistieron en que cuando el lago se recuperara, las instalaciones se verían inundadas. Dicha advertencia se descartó porque el personal de las instituciones encargadas de la obra, consideraba que los habitantes carecían de conocimientos para sustentar su postura; impresión que pronto mostró ser errónea ya que tiempo después, las palabras de las personas se volvieron realidad: el agua aumentó sus niveles, provocando la mezcla de las aguas negras con las del lago recién recuperado. En ese sentido, los horizontes que nos permite identificar la construcción de contextos a partir de la relación con el agua, también nos ayuda a vislumbrar el surgimiento de especialistas que pautan y controlan su acceso:

con la adopción del sistema moderno de abasto, los científicos y expertos en la materia se convirtieron en actores centrales: su opinión estaba validada por la ciencia y la tecnología, no por las creencias y supersticiones. Así, la relación que la sociedad moderna y urbana construyó con el agua estuvo mediada por la tecnología, el gobierno y el conocimiento científico (Ávila y González García, 2012: 17).

Así, los tres casos que pasaré a contextualizar enseguida no son inertes, pues se tratan de circunstancias dinámicas. Contextos no, contextualizaciones.³

³ Producciones que van siendo articuladas por los conocimientos de las y los antropólogos. Idea retomada de la Dra. Luz Nereida Pérez Prado, comunicación personal dentro de las sesiones internas del Seminario Permanente de Corporalidades.

San Pedro Itzicán

Ubicada en la región Ciénega de Jalisco,⁴ a la orilla de la ribera de Chapala, y protegida por el relieve del Eje Neovolcánico, San Pedro Itzicán, localidad del municipio de Poncitlán, Jalisco, es conocida porque la gente está muriendo por fallas renales; a tal grado que para mediados del año 2019, tenía la segunda tasa más alta del mundo de personas con este padecimiento (El Informador, 25/05/2019; *Mexico News Daily*, 13/01/2020; Ramírez *et al.*, 04/05/2021).

Esta población se ha enfrentado junto con otras de la ribera, a la polución derivada de la descarga de contaminantes provenientes principalmente de desechos industriales y agropecuarios (De la Mora Orozco 2001; López Hernández, Ramos Espinosa y Carranza Frsaer, 2007; Bautista Ávalos *et al.*, 2014; González *et al.*, 2018). Hecho reportado por lo menos, desde la década de los noventa del siglo pasado,⁵ y relacionado con afecciones respiratorias, gastrointestinales, de la piel, crónico-degenerativas, etcétera (McJunkin, 1980 citado en De la Mora Orozco, 2001). Todo ello vinculado con la presencia de metales pesados, fertilizantes, pesticidas, entre otros (León Vizcaíno *et al.*, 1990 citado en De la Mora Orozco, 2001).

En particular, la contaminación del lago de Chapala se concretó en la aparición de enfermedades en los habitantes de la ribera y en la presencia de sustancias tóxicas en sedimentos, semillas de cultivo, peces y aves (González *et al.*, 2018).⁶ En San Pedro Itzicán hubo un despunte de las enfermedades rena-

⁴ Una de las doce regiones del estado de Jalisco, que se compone a su vez de nueve municipios: Atotonilco el Alto, Ayotlán, Degollado, Jamay, La Barca, Ocotlán, Poncitlán, Tototlán y Zapotlán del Rey.

⁵ Aunque hay registros hemerográficos del año 1970 sobre la creciente preocupación por el tratamiento de aguas negras del lago de Chapala y sus afluentes, lo que indica que se trata de una problemática gestada tiempo atrás (*El Informador*, 09/12/1970).

⁶ En el caso de las aves se han identificado en sus plumas metales pesados como Plata (Ag), Arsénico (As), Cromo (Cr), Cadmio (Cd), Cobre (Cu), Mercurio (Hg), Plomo (Pb) y Titanio (Ti). De ellos, la mayor presencia era la de Cromo vinculada con “aguas residuales de industrias de curtiduría, metalurgia, pinturas, cerámicas, textiles, fungicidas, ladrillos y pigmentos” (Förstner, 1981 citado en González *et al.*, 2018: 219), que puede “causar tras-

Mapa 1.
San Pedro Itzicán.



Fuente: Elaboración propia a partir de Google Maps. En el mapa puede apreciarse la cabecera municipal de Poncitlán ubicada a 10.2 km de distancia aproximada de San Pedro Itzicán, de lado izquierdo se puede ver Mezcala y de lado derecho Chalpicote, dos de las localidades con las que tienen cercanía los habitantes de San Pedro Itzicán.

les, agudizadas por la deficiencia del servicio médico, de transporte, carreteras, drenaje y tratamiento de aguas; factores que reducían la posibilidad de que las personas recibieran atención adecuada por carecer de ellos en la localidad o de que pudieran trasladarse a otros lugares en su búsqueda.⁷ Con estos anteceden-

tornos endocrinos, reproductivos y malformaciones congénitas; además de ser un potente carcinógeno (Manjula *et al.*, 2015, y Sfakianakis *et al.*, 2015, citados en Álvarez Bernal *et al.*, 2018: 219).

⁷ Fue hasta 2017 que la Secretaría de Desarrollo e Integración Social (sedis) donó la primera camioneta para que los y las enfermas renales de San Pedro Itzicán pudieran llegar a los hospitales de atención (inexistentes en la localidad), motivados por el reconocimiento del

tes sobre la contaminación del lago de Chapala, rastreados por lo menos desde los noventa del siglo pasado y con diez años pidiendo ayuda sin respuesta de parte del Ayuntamiento de Poncitlán para tener agua potable,⁸ se decidió interponer una demanda en contra del Gobierno Municipal el 23 de julio del 2012, la cual derivó en la solicitud —por parte de los especialistas jurídicos— de determinar si la gente de la localidad puede ser reconocida como indígena o no.

La posible certificación de los habitantes de San Pedro Itzicán como comunidad indígena, en conjunto con la negligencia sobre las afectaciones de la prolongada emergencia sanitaria —no declarada— en la localidad, desembocó en la negación de responsabilidad por parte de las autoridades municipales. A tal grado, que uno de los contra-argumentos presentados para deslindarse de la situación, consistía en culpabilizar a los habitantes de la localidad de sus enfermedades renales como consecuencia del consumo indiscriminado de bebidas alcohólicas y azucaradas, a pesar de la clara presencia en el agua del lago de Chapala de elementos tóxicos como Cromo (Cr), Plomo (Pb), Cobalto (Co), Arsénico (As), Cobre (Cu), Magnesio (Mg), Metilmercurio (CH₃Hg⁺), entre otros.⁹

Alrededor de la polución del lago de Chapala, las enfermedades renales en San Pedro Itzicán y la mala infraestructura de saneamiento y alcantarillado municipal se encuentran diversos intereses político-económicos de por medio, lo

gobierno sobre las dificultades de traslado y sus repercusiones, pero el énfasis se concentró en el aspecto económico como un “apoyo” para “que la gente no tenga que gastar más dinero en transporte y esto permita que puedan atender su necesidad médica y clínica” (*El Informador*, 23/05/2017).

⁸ Es decir, con las condiciones suficientes para su consumo sin perjuicios para la salud y calidad de vida.

⁹ Las consecuencias de la presencia de elementos tóxicos en el agua varían dependiendo de su concentración, de la altura de la cuenca y de la estación del año. Sin embargo, se asocia con el surgimiento de enfermedades, contaminación de la sangre, leche materna, etcétera. Además, cuando se usa para siembra, la presencia de metales pesados puede trasladarse del agua a las cosechas; sucede lo mismo con los pescados que logran sobrevivir en el agua contaminada. En ambos casos, la ingesta de cultivos o pesca puede exponer a sus consumidores a situaciones de riesgo.

que refuerza la noción de guerras del agua; sobre todo porque se fundamentan en una percepción comercial, extractivista y excluyente del agua. Entre los intereses mencionados, los pobladores señalan que la falta de respuesta y acción efectiva de los niveles municipales y estatales sobre la regulación y aplicación de sanciones sobre todas las industrias situadas en las orillas del río Lerma-Santiago que descargan residuos ilegalmente, tienen que ver con negocios y tratos a discreción entre el gobierno y el sector empresarial, por lo que difícilmente creen que su situación vaya a cambiar. De igual modo, varios habitantes de la localidad sostienen que el daño a los cuerpos de agua y sus cosechas, son actos deliberados para asesinar a los pobladores y forzarlos a irse para posteriormente, adueñarse de la zona y comercializarla;¹⁰ incluso, se indicó que un político construyó una casa en una de las partes más altas de la localidad y que cada cierto tiempo intenta convencer a la gente de vender sus terrenos.

Para los habitantes de San Pedro Itzicán, el valor del agua radica en su capacidad como principio para relacionarse con el campo, la pesca y arraigarse con su propio territorio.¹¹ Por ejemplo: uno de los entrevistados nos narró que el terreno donde se encuentran actualmente el lago y San Pedro Itzicán era un lugar desértico, así que por mucho tiempo no hubo pobladores ni asentamientos hasta que, posteriormente, un señor que deambulaba perdido por el desierto, decidió cavar el suelo con la esperanza de encontrar algo de beber; de inmediato, empezó a fluir agua de manera interminable, empezando a formar las islas del lago y distanciarlas de las orillas, así surgió el lago de Chapala, habitaron los peces y la tierra desértica se convirtió en un vergel permitiendo que se establecieran los

¹⁰ A pesar de que estas impresiones puedan parecer carentes de sustento, hay varios elementos que las respaldan, aunque por cuestiones de espacio, ahondaré en ellas en un texto posterior.

¹¹ Si bien la pesca y agricultura también tienen finalidades económicas, son de menor escala y se enfocan en el autoconsumo. Muchas de las personas de la tercera edad de la localidad recuerdan, por ejemplo, que sus abuelos todavía podían subsistir de los recursos del lago y el campo, pero con la contaminación se dio el inicio a la inserción laboral monetaria en fábricas y construcciones.

pueblos de la ribera.¹² Como podemos apreciar, es evidente que la percepción y manera de relacionarse con el agua de las y los pobladores de San Pedro Itzicán da sentido a su lugar como pueblo de la ribera y a la relación entablada con la vida rural y pesquera, a pesar de que esta última se ha visto mermada tanto por la desaparición de las uniones y cooperativas de pescadores, como por los efectos de la contaminación sobre los peces.

Para muchos habitantes de San Pedro Itzicán resultaba difícil de entender cómo era posible que, teniendo tanta agua dulce a su disposición, ya no podían hacer uso de ella. Tampoco podían recurrir con confianza a la pesca y cosecha debido al riesgo de consumir residuos contaminantes en los pescados o el cultivo. En su momento, se crearon programas paliativos como las “Jornadas de Abasto de Productos del Mar” ante la “insuficiente producción de pescado [...] y a su deficiente calidad originada por los desperdicios que son vertidos al vaso lacustre” (*El Informador*, 01/04/2000), para que los y las habitantes de Chapala pudieran tener a bajo costo, el pescado de vuelta en su dieta. Sin embargo, no hay registros disponibles de que llegara a San Pedro Itzicán para auxiliarlos.

El hecho de que las personas de la ribera tuvieran que recibir apoyo para comprar pescado del mar a bajo costo, no es poca cosa, si tomamos en cuenta que la actividad pesquera era una de las bases del consumo local en el lago. Lo anterior implica que la gravedad de la contaminación incorporada en los peces era tan alta como para que se elaboraran proyectos por parte del gobierno, para evitar su consumo. Asimismo, es una muestra de la repercusión que tuvo en la vida cotidiana de las personas al empujarlos a comprar un recurso que otrora fuera gratuito. Si bien, en lugares como Chapala, la vida económica asalariada y el uso del dinero era común, algunas personas mayores de San Pedro Itzicán nos comentaron que fueron estas situaciones las que obligaron a que muchos habitantes comenzaran a trabajar por dinero, y que la sugerencia de evitar el pescado del lago, beber su agua o irrigar las cosechas con ella se naturalizara.

No obstante, la restricción sobre el consumo de estos recursos resultaba complicada de mantener para todas las personas de la localidad debido a las condiciones económicas y materiales con las que tienen que subsistir, impidiéndoles

¹² Entrevista del 9 de noviembre de 2018, San Pedro Itzicán, municipio Poncitlán, Jalisco.

tener siquiera la opción de evitar su ingesta, ya que los peces son un recurso al que pueden recurrir cuando no tienen dinero; mientras que la cosecha es escasa porque no todas las personas tienen tierras, ni todas las tierras son fértiles ya, como consecuencia de los daños ambientales. En cuanto a la ingesta del agua del lago, uno de los temas más difíciles para sus habitantes es que dejar de beberla supone tener que comprar agua embotellada, y esto no les resulta posible a todos porque su costo suele ser muy elevado; de tal modo que todavía hay quienes la ingieren de los grifos y fuentes termales. Ello se ha vuelto otro argumento que se ha intentado utilizar como recurso para justificar la problemática de salud de las y los habitantes de la localidad, cuando en realidad es obligación del gobierno y sus instituciones, asegurar el tratamiento y la potabilidad del agua para que su consumo no tenga repercusiones en la vida de las personas.

El discurso sobre las problemáticas del agua del lago de Chapala y su relación con las enfermedades renales de los habitantes de San Pedro Itzcán es múltiple de acuerdo a las instituciones académicas y de gobierno que lo emiten. Sin embargo, esta polifonía de intereses y preocupaciones ha producido un ambiente de profunda confusión entre las personas de la localidad, para algunos está claro que sus problemas provienen de la contaminación del lago de Chapala, mientras que, para otros, tiene que ver con cuestiones de alimentación, incluso, hay quienes piensan que la problemática ya no existe. Esta diferencia para comprender qué sucede en la localidad es fomentada por los distintos actores que han intervenido en el lugar, y la información que brindan a los y las habitantes. Un ejemplo es el uso constante de la noción de “multidimensionalidad” para dar una explicación a la situación encontrada en San Pedro Itzcán, la cual es la conjunción de múltiples factores, y no solo de uno: el que desencadenó la emergencia actual; pero que sirve como recurso para absolver a las instituciones al desplazar la importancia que tiene la contaminación del lago de Chapala sobre las enfermedades renales hacia otros factores.

No obstante, lo anterior no significa que la lucha para denunciar la contaminación del lago de Chapala, la crisis de las y los enfermos renales, así como la reivindicación de la identidad indígena en la localidad, no exista. Por el contrario, se han organizado para recurrir al uso de procesos jurídicos; protestas públicas en la ciudad de Guadalajara; fortalecido las redes de cooperación con

otros movimientos sociales; y, realizado acciones para fomentar la conciencia de su historia. Resulta clara la presencia de dos formas de relación con el agua en tensión: aquella relacionada con el uso comercial (para uso de producción industrial y agropecuario) y utilitaria (para depositar desechos químicos y orgánicos), que la desvincula de los sentidos de pertenencia, arraigo y sustento, devastando el ambiente y la vida de quienes dependen del lago.

Cantiles

A diferencia de San Pedro Itzicán, el ejido de Cantiles, ubicado en el municipio de Santa María del Oro al sur del estado de Nayarit,¹³ acobijado por los cerros de la Sierra Madre Occidental y próximo al río Santiago, es uno de los afluentes principales que llegan al lago de Chapala.

Se compone de varias rancherías entre las que destacan Agua Zarca, Los Cantiles, Real de Acuitapilco, La Brea, La Mesa de las Yeguas, Platanitos y Salsipuedes, siendo la penúltima la que alberga la casa ejidal; es decir, es el punto donde suelen tomarse decisiones sobre las tierras y otros asuntos del territorio. Aunque, en conjunto, todas las personas que habitan en las rancherías del ejido son conocidas por sus negociaciones colectivas, conflictos y protestas en contra de los efectos ocasionados por la presa Leonardo Rodríguez Alcaine, “El Cajón”, de la Comisión Federal de Electricidad (CFE); así como por las denuncias hechas en contra de las promesas incumplidas por el personal de dicha institución.

Esta obra de ingeniería hidráulica tiene como antecedentes los estudios realizados en 1961 para aprovechar el agua del río Santiago y, posteriormente, los diagnósticos geológicos, de factibilidad e impacto ambiental en el período 1980-1994, con los cuales se logró empezar las labores de pre-construcción en 1995. No obstante, las actividades fueron suspendidas debido a la falta de pre-

¹³ El estado de Nayarit agrupa sus 20 municipios en 6 regiones: Sur, Sierra, Norte, Centro, Costa Sur y Costa Norte. Esta última se definió a partir del Plan Estatal de Desarrollo 2011-2017, aunque en algunos textos es omitida considerando solo las primeras 5. Específicamente, la Región Sur se compone de los siguientes municipios: Ahuacatlán, Amatlán de Cañas, Ixtlán del Río, Jala, Santa María del Oro y San Pedro Lagunillas.

Mapa 2.
Platanitos en el ejido Cantiles.



Fuente: Elaboración propia a partir de Google Maps. Se muestra la ranchería de Platanitos resaltada con rojo. Es la ranchería principal del ejido y al norte de ella puede apreciarse en color arena junto a la cuenca de Río Santiago la ubicación de la presa Leonardo Rodríguez Alcaine.

supuesto y es hasta el año 2000 cuando entra de nuevo en el panorama de las obras públicas contempladas; iniciando en 2003 y en el 2006 se llena el embalse, justo al término del sexenio de Vicente Fox (Montalvo Méndez, 2009: 35-36). Los hechos que volvieron significante a El Cajón para los habitantes de la zona aledaña, activistas y académicos, no fueron su importancia o su capacidad energética, sino las consecuencias que podían observarse y preverse tanto para las personas como para el entorno, entre ellas:

la inundación de 3,942 hectáreas (Kothari *et al.*, 2012), de las cuales se estima que 719 pertenecían al ejido Cantiles, esto provocó la pérdida de áreas de agostaderos [tierras donde el ganado pasta] y cultivos agrícolas cerca del río, así como de terrenos con plantas silvestres y de cubierta forestal, a ello se sumó la alteración del medio fluvial, cuyo ecosistema se transformó de lotico a lenticó [es decir, de aguas fluidas a estancadas] (CFE, 2002) (Pelayo Pérez y Gasca Zamora: 8).

Aunado a lo anterior, se encontraban efectos de largo plazo que todavía en 2018 y 2019 eran evidentes mientras visitábamos el ejido y de los cuales se puede rastrear su origen. La tesis de Mónica Montalvo Méndez (2009) y los artículos de Mariana Pelayo Pérez (2019; 2020) son un testimonio de ello: muchas de las descripciones hechas sobre el ejido y sus rancherías eran similares a las situaciones que nosotros presenciábamos; incluso, en algunos casos se habían agravado, como fue la falta de agua y electricidad para los habitantes de Cantiles. El agua seguía sin llegar a los domicilios de los habitantes a pesar de su cercanía con la presa, por lo que la gente se bañaba a jicarazos o lavaba la ropa sobre piedras a modo de lavaderos, acarreando agua.¹⁴ Mientras que la electricidad era exigua en las casas y, prácticamente, inexistente para el alumbrado público; además de que su costo era sumamente elevado, forzando a las personas a reducir su uso. Más crítico aún, era que la luz de las farolas se les cobraba directamente a ellas, por lo que habían optado por romper o quitar las bombillas para que no se viera reflejado en sus recibos.

Si bien, puede parecer que estas situaciones son inconexas con la relación establecida entre el entorno, los seres y el agua y/o de los conflictos identifica-

¹⁴ Es necesario mencionar que la inaccesibilidad al agua se traduce en diferentes desigualdades, situaciones de vulnerabilidad y riesgo con base en el género. La gestión y el trabajo del agua para su uso doméstico se comprendida en rancherías como Platanitos como una labor de las mujeres por lo que no se problematizaba el que niñas, ancianas o mujeres embarazadas tuvieran que encargarse de la limpieza de la ropa de todos sus familiares. Durante una de las visitas de campo observé cómo una mujer en sus últimas semanas antes del parto, cargaba, frotaba y colgaba la ropa de su padre, hermano y esposo a pesar del gran peso que suponía.

dos por la noción de las guerras del agua, en realidad no es así. El Cajón es un megaproyecto cuya realización y funcionamiento se encuentra fundamentado en la imposición de un sistema de vida incompatible con quienes ahí se arraigan; el cual se camufló a través de negociaciones, diálogos y promesas sobre la adecuada reparación de daños en tanto que se trataba de un intercambio de las tierras que les pertenecían a sus habitantes, con las necesidades que buscaba solventar el proyecto para su concreción. No obstante, como desde una de las perspectivas implicadas se trataba solo de un trato comercial y no de un vínculo de corresponsabilidad, el juego y abuso de las necesidades de las personas del ejido se utilizó como recurso para lograr su objetivo.

De ese modo, se prometió la rehabilitación de veintidós bordos que servían para contener el agua captada de la lluvia; el mejoramiento de cincuenta viviendas dentro de los terrenos del ejido; la construcción de una represa con desarenador que incluiría un tanque de almacenamiento interconectado por una línea de conducción; la rehabilitación, operación y mantenimiento de un sistema de abastecimiento de agua para uso doméstico, que incluiría la instalación de fotoceldas para el equipo de bombeo; la colocación de un corral para manejo de ganado equipado con báscula y trampa; el mejoramiento genético y la entrega de cinco vaquillas por ejidatario; la generación de empleos para los habitantes del ejido, en particular la contratación de cinco hijos de los ejidatarios como personal de la plantilla de la central hidroeléctrica; y, por último, la construcción de terracerías, revestimiento y sello del camino Real de Acuitapilco a Platanitos por un total de quince millones de pesos.

Sin embargo, el cumplimiento de los acuerdos se realizó sin pensar en los habitantes del ejido, ya que en realidad se buscó resolverlos para registrarlos como concretados. Montalvo Méndez (2009), por ejemplo, menciona que la cfe entregó la bomba para distribución de agua, pero se descompuso rápidamente y no volvió a ser reparada, lo que pudimos constatar durante trabajo de campo. Es decir, en un período aproximado de doce años no hubo un seguimiento por parte de la institución con el debido mantenimiento de los acuerdos hechos. Asimismo, otros, como la contratación de los habitantes del ejido, no se llevaron a cabo debido a que se les exigió un nivel de escolaridad que no cumplían y sobre el cual no se habló con anterioridad. Así, los supuestos beneficios que trae-

ría el embalse (acceso al agua, energía eléctrica, trabajo, incursión en la pesca, mejoras para el ganado y la agricultura), auspiciados con el estandarte del agua, en realidad solo sirvieron como una estrategia de convencimiento basada en las carencias que requerían subsanar para que los ejidatarios aceptaran la obra.

De hecho, en el mismo trabajo de Montalvo Méndez (2009) se menciona que el temor a que cfe incumpliera sus negociaciones con los habitantes de Cantiles, fue lo que evitó que ellos apoyaran a la localidad de El Ciruelo; población inundada en su totalidad. La importancia dada a los tratos y el cumplimiento de palabra fue lo que empeoró todo para los ejidatarios, pues en ningún momento pensaron que habría huecos o efectos contraproducentes en lo asegurado con la CFE: se les proporcionó infraestructura endeble y de alto costo que modificó su entorno, sin capacidad para mantenerla o utilizarla; se iba a mejorar su economía pero solo si contaban con los requisitos que se les exigían; tendrían acceso a la pesca pero pronto sería controlada duramente; se les reparó un camino por el cuál no tendrían permiso para pasar más; y, sobre todo, los efectos ocasionados cambiaron todo lo que conocían tiempo atrás.

En este caso, la noción de guerras del agua se expresa a través del ejercicio de poder que tienen las instituciones sobre “pequeñas poblaciones” cuando ostentan el control de los cuerpos de agua y sus recursos derivados, explotando las necesidades de sustento y cuidado de las personas hasta que ya no son necesarias; a lo que se suma la devastación profunda de la relación entre ellas y el entorno, dejándoles en un espacio intermedio donde su territorio no vuelve a ser el mismo, a la vez que se les impide obtener los beneficios de la aspiración vendida.

El ejido de Cantiles, en general, y la ranchería de Platanitos, en particular, son emplazamientos que nos muestran las consecuencias que tiene la construcción de megaproyectos hidráulicos, o grandes presas, sobre el medio ambiente, la salud, la economía, las emociones, la organización social, la violencia y las configuraciones territoriales a escala local y regional. Poblaciones que experimentaron el proceso de planeación, construcción y funcionamiento de El Cajón sin ser inundados o desplazados en su totalidad, como sucedió con otros poblados. Además, nos permite generar cuestionamientos acerca de los procesos de relacionalidad de las personas con otros seres y el entorno, en tanto la cercanía

y presencia del agua en sus vidas fue incorporada e incrementada de manera drástica, adquiriendo una relevancia sin precedentes.

La presencia cercana y el aumento del agua en la vida de los ejidatarios devino de un proceso de modernización y aprovechamiento de recursos naturales, cuya intención era aumentar la producción energética nacional. Lo anterior, tuvo como consecuencia la reconfiguración vertiginosa del paisaje y los modos de vida, fracturando paulatinamente el basamento agroganadero del ejido y la permanencia de las técnicas locales para trabajar la tierra, como en coamil. Asimismo, se le dio mayor relevancia a actividades y recursos no previstos, como la pesca, y se incrementó la dependencia del trabajo asalariado y la inserción de actores externos¹⁵, con los cuales inició un proceso de competencia por el uso y manejo de los recursos. En tal dirección, el agua aquí operó como un mecanismo de cambio en la vida de los ejidatarios y, enseguida, como instrumento de sujeción por parte de los actores foráneos; trayendo consigo la introducción de un modelo de desarrollo orientado a la generación de consumo, trabajo y mano de obra para el mismo, en malas condiciones, mal pagados y, en ocasiones, en situaciones de inseguridad.

Para comprender esto, es necesario apreciar que la alteración sobre los flujos del agua tiene consecuencias para el equilibrio ambiental, ya que a pesar de que los ecosistemas son dinámicos, los cambios que acontecen suelen ocurrir de manera gradual. De tal modo que si son intervenidos, las afectaciones ocasionadas pueden salirse de control, sobre todo si las modificaciones ocurren de golpe, ya que se produce un desfase entre el entorno, los seres y los procesos relacionales existentes, pues se irrumpe en la sincronía establecida entre ellos hasta el momento. Por eso es que la percepción instrumental del agua deriva en un pensamiento más amplio que la objetualiza y concibe como un elemento aislado del entorno, enfocando todos los esfuerzos en acapararla y utilizarla como un recurso con fines de producción y acumulación de capital, a tal grado

¹⁵ Estos fueron en un inicio habitantes de los poblados cercanos con los que se disputaban los recursos, sin embargo, posteriormente llegaron actores vinculados con el narcotráfico y comercializadoras de pescado que acapararon los recursos y volvieron mano de obra barata a los pescadores.

que se pierde de vista que es un elemento integral del ambiente que puede desestabilizar otros elementos como el clima y el suelo.

Durante una de las entrevistas a los ejidatarios, por ejemplo, se mencionó que, debido a la construcción del embalse, la humedad y la temperatura habían incrementado, provocando que diferentes especies de plantas y árboles murieran modificando la fertilidad del suelo; así como desplazando y reduciendo la población de venados que solían cruzar el ejido. De tal modo que fue necesaria la inserción de semillas de cultivo modificadas y el cambio de dieta del ganado por pastura vitaminada, cuando las tierras de cultivo se vieron afectadas. Estos efectos colaterales de la manipulación irreflexiva de los flujos de agua, repercutieron en la vida sostenida hasta el momento por los ejidatarios, empujándolos a nuevas actividades, cambiando su economía y catalizando su movilidad hacia otros municipios urbanizados, como la cabecera municipal de Santa María del Oro y Tepic. De esta manera, se generó una dependencia de las nuevas circunstancias provocadas por la acumulación de agua en un territorio donde antes era menor. Para ilustrar un poco la diferencia que tuvo lugar sobre el territorio, basta mencionar que, con anterioridad, en algunos puntos, los habitantes del ejido podían cruzar a pie o en mula, así como encontrarse para comerciar con los vecinos de las localidades, a los cuales en la actualidad solo es posible verles si cruzan en lancha o rodean por tierra el embalse.

Para explicar la configuración socioambiental elaborada alrededor de los cuerpos de agua Pelayo Pérez y Gasca Zamora (2004) también se enfocan en el caso de El Cajón, retomando el concepto de *territorio hidrosocial*, con el cual analizan la conjugación social y natural de la infraestructura hídrica, los cuerpos de agua, la delimitación político-administrativa que surge a través de regulaciones jurídicas e instituciones, así como los usos materiales y simbólicos del agua de la cuenca (pág. 4). Esta perspectiva les permite entender

la territorialidad hidrosocial como medio y resultado de las prácticas sociales materiales y simbólicas, considera que las formas que asumen los recursos —hídricos—, para la producción y reproducción social, resultan tan importantes como los códigos, significados y valoraciones subjetivas que determinan formas

distintas de concebir y organizar los espacios de vida y de trabajo, que giran en torno a tales recursos (Pelayo Pérez y Gasca Zamora, 2019: 4).

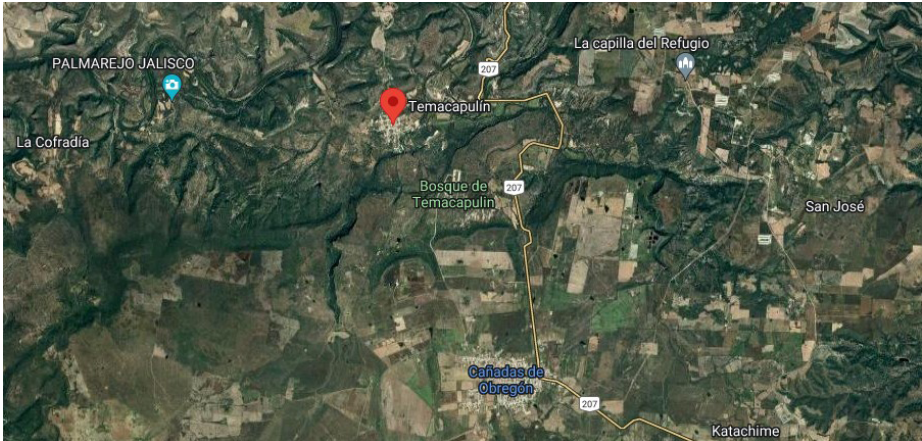
De tal forma, la noción resulta complementaria a la de guerras del agua (donde se diferencian dos modelos de relación con el agua), ya que vuelve plausible la comprensión de dos formas de plasmar los territorios alrededor del agua. O sea, si sostenemos que efectivamente existen dos o más modelos de culturas del agua que disputan su acceso, también sucede esto con la forma como se articulan materialmente sobre el territorio. De ahí que resulte mucho más comprensible por qué las relaciones entre seres, entornos y agua se ven trastocadas. Lo más importante de estos aspectos es que si la experiencialidad alrededor del agua puede materializarse sobre el entorno, entonces las maneras de dotar de sentido a las relacionalidades pueden brindarnos elementos para comprender sus bases filosóficas y materiales.

Temacapulín

La historia del conflicto entablado entre el desarrollo de la presa “El Zapotillo” y los pobladores de Temacapulín, se originó debido a que se buscaba inundar sus hogares y desplazarlos para poner en funcionamiento el megaproyecto. Esta localidad se encuentra en una hondonada protegida por un alto muro de piedra —la peña o peñita— de la Mesa de la Pastoría en la parte accidentada de Cañadas de Obregón, uno de los doce municipios que constituyen la región Altos Sur¹⁶ del estado de Jalisco. Se trata de un lugar pedregoso del Eje Neovolcánico cuyo cañón es bañado con las aguas del río Verde en la cuenca hidrológica Lerma-Chapala-Santiago, por lo que pertenece al mismo cuerpo de agua que San Pedro Itzcán y Cantiles. Pero a diferencia de los otros dos, Temacapulín puede considerarse un caso exitoso dentro de los conflictos hídricos de las guerras del agua, sin que ello signifique que no tuvieran afectaciones graves en el proceso.

¹⁶ En orden alfabético: Acatic, Arandas, Cañadas de Obregón, Jalostotitlán, Jesús María, Mexticacán, San Ignacio Cerro Gordo, San Julián, San Miguel el Alto, Tepatitlán de Morelos, Valle de Guadalupe y Yahualica de González Gallo.

Mapa 4. Temacapulín.



Fuente: Elaboración propia con Google Maps. Se puede apreciar la localidad de Temacapulín en la parte superior de la imagen y la cabecera municipal de Cañadas de Obregón en la parte inferior, se distinguen por la diferencia entre las planicies de Cañadas y el terreno irregular de Temaca.

El caso de Temacapulín nos muestra otra arista de las guerras del agua y sirve como ilustración del diseño sociocultural que conlleva la conformación, resignificación y revitalización de la territorialidad basada en el énfasis de la relación entre seres, agua y entorno pues sus habitantes sin importar edad, género o residencia lograron señalar lo trascendental del vínculo entre agua, tierra, arraigo y vida, así como denunciar a gobiernos, instituciones y otras organizaciones como actores con intereses propios que se oponen directamente al derecho de los pueblos a vivir sin temor a que se les despoje de sus asentamientos solo por encontrarse en las inmediaciones de los recursos que desean extraer.

Por supuesto esto no sucedió de un día al otro, sino que conllevó todo un proceso de aprendizaje en el cual el primer reto fue comprender qué estaba sucediendo y cómo tenían que organizarse ante la problemática que, sin saberlo, enfrentarían durante dieciséis años aproximadamente. “El Zapotillo” al igual que “El Cajón” es un megaproyecto hidráulico, con la diferencia de que su uso

está dirigido para el abastecimiento urbano e industrial de las ciudades de Guadalajara, Jalisco y León, Guanajuato, en lugar de preverse exclusivamente para la generación de energía eléctrica. El convenio para su realización se firmó en el año 2005,¹⁷ aunque los antecedentes que sirvieron como base para su planeación pueden rastrearse en “los estudios hidráulicos para aprovechar las aguas del río Verde [...] desde la década de los ochentas [del siglo pasado] y fueron reconsiderados a partir de 1997” (Lezama Escalante, 2018: 73-74). En el año 2007 fue modificado el diseño original del embalse que contemplaba una cortina de 80 metros de altura, plasmándose en un proyecto con un acueducto de ciento cuarenta kilómetros, una cortina de 105 metros de altura y una extensión a inundar aproximada de cuatro mil quinientas hectáreas que sumergiría los emplazamientos de Temacapulín, Acasico y Palmarejo.

No obstante, la amenaza de inundar Temacapulín se presentó desde un inicio. En la obra coordinada por Cárdenas Ayala (2018) se recolectan los testimonios de distintas personas temacapulinenses y dan cuenta de la incredulidad que sintieron cuando fueron los últimos en enterarse de la obra a través de los medios de comunicación:

EC: ¿Cómo se enteraron ustedes de eso, de la presa?

M: Pues mire, aquí, por los medios de comunicación y luego vino un señor que se llama Esteban de Esesarte, y me platicó a mí, dije ‘son mentiras’, pero sí, luego vimos que sí era cierto, por él y por los medios nos dimos cuenta.

[...]

E: Yo trabajaba para un diputado y me mandó a avisarles. Trabajaba para Manuel Villagómez. Y andábamos metidos en el rollo de la presa San Nicolás allá en Teocaltiche. Y cuando aquella presa se canceló y dijeron “se hace el Zapotillo”, un ingeniero que es originario de Yahualica y que se llama Porfirio Ruvalcaba vio sus mapas y dice “se van a inundar 3 poblaciones con esta presa”. Siendo

¹⁷ Tras la cancelación de otros dos proyectos de ingeniería hidráulica: la presa de San Nicolás y la presa de Arcediano (Lezama Escalante, 2018).

que Ramírez Acuña acababa de decir que con esta presa no se iban a inundar poblados ni tierras aptas para cultivos, etcétera (Cárdenas Ayala, 2018: 15-16).¹⁸

La omisión de información acerca del proyecto y sus impactos, así como la falta de comunicación con los habitantes de la localidad desencadenó que estos interpusieran demandas en contra de la obra, logrando que el 11 de junio de 2014 el Juzgado Primero de Distrito en Materia Administrativa y del Trabajo emitiera una orden judicial para suspenderla de manera provisional (Lezama Escalante, 2018: 74). Sin embargo, antes y después de la decisión del juzgado la relación que se dio entre los agentes institucionales y los temacapulinenses fue discordante; por un lado, El Zapotillo era parte de un *continuum* de otros proyectos hidráulicos fallidos y una expresión del enfoque nacional centrado en la implementación de magnas obras para extraer y comercializar los recursos hídricos, por lo que se asumió que al tratarse de una zona con una reducida cantidad de población no encontrarían oposición para lograr su cometido; mientras que por el otro, los habitantes de Temacapulín no entendían por qué no se les había tomado en cuenta y por qué no existía disposición alguna por parte del estado jalisciense y sus instituciones para rediseñar el proyecto de manera que no tuvieran que dejar los hogares de toda su vida y la de sus antepasados, por lo que llegaron a la conclusión de que para el gobierno ellos no importaban y, por lo tanto, debían defenderse.

A pesar de todo, la contraposición de intereses se expresó de manera desigual debido a que las relaciones de poder entabladas también lo eran. Durante el conflicto fue común que el gobierno recurriera a prácticas como consultas públicas en las que se recolectaban firmas para argumentar que los pobladores de la localidad estaban de acuerdo con la obra, se realizaron negociaciones individuales con algunos habitantes para que vendieran sus casas provocando fracturas internas en la población, se cooptó a uno de los primeros representantes de la localidad y se hicieron promesas por parte de los líderes políticos estatales que no se cumplieron.

¹⁸ El fragmento fue modificado acotando los nombres con fines expositivos.

A su vez, a nivel municipal, el gobierno de Cañadas de Obregón interrumpió los apoyos y el mantenimiento a Temacapulín con el argumento de que no se podían destinar ingresos a un pueblo destinado a permanecer bajo el agua, por lo que muchos de los cambios realizados para mejoras fueron financiados por los habitantes, así como por los hijos ausentes a través de las remesas enviadas desde distintos puntos de Estados Unidos. Otros actores que reforzaron la presión e intimidación durante el conflicto fueron los propios residentes de Cañadas de Obregón que solían hacer comentarios a los temacapulinenses sobre la inevitable inundación o criticándolos por su empeño en permanecer ahí, así como los trabajadores del megaproyecto, de los que se reportó que trabajaban en horarios inadecuados para intimidar y ponerlos nerviosos.

Dentro de este panorama de incertidumbre y tensión por el conflicto hídrico, los hombres y mujeres de la localidad se organizaron para dar a conocer su situación dentro de redes nacionales e internacionales dirigidas a la protección del agua como el Movimiento Mexicano de Afectados por las Presas y en Defensa de los Ríos (MAPDER), en el caso de México; también lo hicieron concediendo conferencias y charlas en foros e instituciones educativas, a través de medios de comunicación y en ellas siempre recalcaron que su objetivo era proteger los pueblos de Temacapulín, Acasico y Palmarejo, no oponerse al megaproyecto como tal.

Entonces el primer argumento que nosotros dijimos: está bien, que hagan la presa pero que no perjudique a Temaca, ustedes sabrán cómo le hacen, pero que no nos perjudiquemos nosotros. Y la gente [de las instituciones] decía: “el agua no se le niega a nadie”, y la gente decíamos “llévense el agua a León, a Guadalajara... llévense el agua a dónde quieran... no se le niega a nadie... el agua ahí está, llévensela...”. (Cárdenas Ayala, 2018: 19).

No obstante, la insistencia por lograr que la cortina obtuviera los 25 metros adicionales de altura no cesó, ya que con ellos se aseguraba en el discurso institucional que el agua beneficiara en mayor cantidad a los jaliscienses. Esta “preocupación” provenía de que la planificación del megaproyecto se orientaba principalmente en proveer el recurso al estado de Guanajuato y, posterior-

mente, a recuperarlo de regreso una vez que fuese tratado (Lezama Escalante, 2018), por lo que el incremento propuesto suponía que la cantidad de agua añadida podría destinarse directamente a los habitantes de Jalisco, previniendo que carecieran de su acceso y remediando las problemáticas inmediatas de la demanda en alza del recurso. El estado de urgencia y emergencia que se promulgaba justamente era el instrumento primordial para justificar la pertinencia del megaproyecto y soslayar los métodos utilizados para conseguir su ejecución; de manera simultánea, se utilizaba para enfatizar la importancia del manejo del agua por parte del estado para lograr su distribución entre la gente, negociar el intercambio de recursos y formar alianzas con otros actores que apoyaran sus intereses, tal como se hizo con otros municipios alteños.

El hecho de que el agua fuera el elemento central sobre el cual se buscaba obtener el control, resultó un tema recurrente que era reforzado en el discurso institucional de los agentes promotores de El Zapotillo —estatales y municipales tanto de Jalisco como de Guanajuato—, por los medios de comunicación e incluso por los vecinos de Cañadas de Obregón, quienes aludían al egoísmo de los temacapulinenses por oponerse a la distribución del agua y sus respectivas mejoras para una mayoría sin rostro, en un momento no definido ya que:

De acuerdo a los términos de la licitación, el consorcio ganador se comprometía a invertir el 30% del coste total, recuperable mediante la concesión del 100% de las ganancias derivadas del uso, manejo y distribución del agua en León por un período de 25 años. En la práctica, este tipo de concesión implica una forma de privatización de la operación de los servicios de agua (Lezama Escalante, 2018: 74).

Sin embargo, los habitantes de la localidad se apropiaron del uso de este elemento y la relación que mantenían con él para revertir los sentidos que se le endilgaba a su lucha de resistencia. A través del uso expresiones gráficas como murales y mantas, además de consignas, manifestaciones, actos performáticos¹⁹

¹⁹ Como manifestaciones cargando cruces en representación de sus muertos durante el período de protesta (Cárdenas Ayala, 2018) y el montaje con cajas de cartón para representar

y la promoción ecoturística se integraba el agua para representar su conexión con la localidad, su historia, así como su propia identidad como pueblo para indicar que también tenían el derecho a ese recurso que los enraizaba en Temacapulín. Defendían el sentido de vida que contenía el agua y, por ende, al hacerlo denunciaban su uso por parte del estado y demás promotores del megaproyecto como estrategia para arrebatarlas.

De hecho, algo destacable de la localidad es la gran presencia que tiene el agua en contraste con los paisajes áridos que se encuentran antes y después de llegar a ella. El pueblo no solo tiene cerca el flujo del río Verde, también suele tener lluvias copiosas que generan corrientes por las calles y la caída de una cascada desde el muro de piedra, además de contar con aguas termales que se usan para esparcimiento y con fines medicinales, por lo que sus habitantes enfatizaron la posible pérdida ecológica que significaría concretar la presa. La abundancia de este recurso les ha permitido tener agua potable sin costo alguno tanto para su consumo como para el uso doméstico y de las parcelas familiares, modificando el sentido de lo que puede considerarse una buena forma de vivir para los y las temacapulinenses.

La apropiación consciente del agua implicó la reconfiguración del lugar que tenían las personas en Temacapulín, es decir, les hizo darse cuenta de forma explícita que el estilo de vida que poseían estaba fuertemente vinculado con dicho recurso: su recreación, tradiciones, subsistencia, cuidado y vivienda estaban sostenidos por ese elemento. Esto provocó, por un lado, que adquirieran un fuerte sentido de pertenencia arraigado en el territorio debido las condiciones específicas que tenía y, por el otro, la relación con su entorno dio nuevos sentidos a su identidad toda vez que notaron que fuera de la localidad era poco o nada parecido a lo que experimentaban, de tal modo que pudieron reconstruir su historia a través de un pasado común imbricado con sus antepasados y la presencia indígena²⁰ en la zona, así como reforzado por memorias más cer-

El Zapotillo, el cual era destruido por los y las niñas temacapulinenses a través del lanzamiento de globos de agua (diario de campo 7 de febrero de 2019).

²⁰ Principalmente reivindicada bajo la figura de Francisco Tenamaztle y los acontecimientos de la Guerra del Mixtón. No obstante, el vínculo con la indigenidad en Temacapulín es

canas en los veneros, las aguas termales y el río que en la actualidad buscan transmitir a las generaciones de adolescentes e infantes locales, en circulación o retorno migratorio.²¹

El profundo conocimiento que han desarrollado los habitantes sobre la importancia del agua en sus vidas, les ha posibilitado una mirada más amplia sobre las relaciones con el entorno vegetal, faunístico y geológico que usan en su vida cotidiana, también para prever posibles consecuencias si se generan alteraciones, así como para promulgar su conservación. En ese sentido, el caso de Temacapulín sirve claramente para identificar cómo la relación con el agua constituye una forma específica de ser/estar en el mundo que se posiciona dentro de las guerras del agua para hacer frente a los modelos de extractivistas que buscan acaparar los cuerpos de agua, articulando territorialidades hidrosociales fuertemente definidas.

Consideraciones finales

A pesar de su trascendencia, no fue la relación con el agua la que logró los resultados obtenidos para la lucha de resistencia de los y las habitantes de Cantiles, San Pedro Itzicán o Temacapulín. Sí, claro que tuvo una gran relevancia para las personas y brindó elementos fructíferos para el proceso de auto-reconocimiento interior de los poblados en distintas escalas, pero en términos pragmáticos no tuvo injerencia dentro del ámbito jurídico ni sobre sus procesos.

sumamente poroso y es manejado de manera discursiva por sus habitantes para referir a un pasado “inmemorial” que legitima su derecho sobre el territorio, pero con el cual no se identifican en el presente por lo que resultó muy común que en entrevistas mencionaran que sus antepasados lo eran y ellos no.

²¹ El nivel de migración en la localidad es muy alto tanto dentro como fuera de México siendo el destino principal Estados Unidos. Es una práctica tan común que muchos jóvenes (principalmente los hombres) viajan en períodos vacacionales con sus parientes asentados para trabajar e incluso obtener pareja. Sin embargo, al interior de Temacapulín se busca fomentar el vínculo con el terruño y que se respete tal como es, rechazando modificaciones que puedan alterar su ritmo de vida.

¿Por qué lo anterior no fue posible si el trabajo de campo que realizamos estaba estrechamente interconectado con el lugar del agua dentro de los contextos de vida de las personas? Si como hemos visto, la relación que establecen los seres con el agua da cuenta de lo que sucede con el entorno, el ser/estar en el mundo de los pueblos, sus expresiones materiales y simbólicas ¿por qué el análisis jurídico se decanta por aspectos tales como la identidad, memoria y territorialidad para comprender los conflictos emergentes entre localidades e instituciones?

En este trabajo, resultó sorprendente notar que pertenecían al mismo cuerpo de agua: Cantiles en las inmediaciones del río Santiago cuya desembocadura termina en el lago de Chapala, donde se asienta San Pedro Itzicán, y que se extiende hacia Temacapulín bajo el nombre de río Verde. La ubicación de las tres localidades no puede ser separada de los conflictos acontecidos en ellas, de hecho, nos dan indicios de que una misma situación general está teniendo lugar frente a nuestros ojos, esto son las guerras del agua. Una noción para conceptualizar una situación profunda con implicaciones graves en torno a dos o más modelos culturales de concebir y relacionarse con el agua y el entorno, en la que los modos de ser/estar en el mundo y las formas de vida de los seres se ven implicados y en riesgo ante el avance del capitalismo global y su respectiva forma de instrumentalizar los recursos de la naturaleza para extraerlos y comercializarlos.

Sin embargo, su visibilidad es reducida debido a que los tres casos son vistos como individuales en los que no existe una vinculación con la situación general en la que se encuentran insertas. Además, la relación con el agua pasa a ser un elemento inexistente pues desde el ámbito jurídico se la objetualiza como un recurso o bien dentro de la óptica territorial; un elemento sobre el que deben expresarse prácticas culturales e históricas específicas —como la pesca— desde la perspectiva de la identidad y, en la memoria, como un receptor de eventos que puede ser recreado en cualquier otro punto ya que carece de las especificidades de lo relacional.

Así pues, el agua no se encuentra contemplada como un elemento articulador. Por supuesto, esto no implica para nada que la visión macro que nos permite tener la relacionalidad del agua no nos sirva. La contextualización que he

venido haciendo pone en relieve diferentes puntos que se vuelven fundamentales en este ejercicio de ir y venir entre lo teórico y etnográfico, tan característico de la antropología.

En primer lugar, al optar por la delineación de una contextualización más que de un contexto nos hemos acercado a las situaciones que llevaron a las personas de las tres localidades a involucrarse dentro de los juicios de amparo y a establecer la genealogía de hechos que facilitaron los conflictos acontecidos, rastreando sus primeros indicios entre las décadas de los sesentas y setentas del siglo pasado en el caso de San Pedro Itzicán y Cantiles, mientras que en la de los ochentas para Temacapulín; permitiéndonos notar el emergente contacto entre los dos modelos de relacionalidad con el agua involucrados en los amparos.

En segundo, uno de los aspectos que nos deja dicha contextualización es justo el traslape entre sentidos de (pos)modernidades y escalas glociales, porque apunta hacia los efectos o consecuencias que derivan de él como uno de los focos dónde centrar nuestra atención. El tercer punto, es la relevancia que cobra la relación que se da entre los seres y el entorno expresada por la conjugación entre las nociones de guerras del agua y territorios hidrosociales, ya que una nos habla de las concepciones simbólicas y filosóficas que dan lugar a un determinado ser/estar en el mundo y la segunda de su materialización espacial y práctica para concretarla.

Bibliografía

- Ávila, P. y González García, A. R. (2012). “Agua para las ciudades en el porfiriato. El caso de Guadalajara, México”. En *Revista de El Colegio de San Luis*, Vol. 2 N° 4.
- Cárdenas Ayala, E. (2018). *Temacapulín: una historia desde dentro*. Ciudad de México: Cámara de Diputados.
- Bautista Ávalos, D. *et al.* (2014). “Aplicación del modelo SWAT para evaluar la contaminación por fuentes difusas en la subcuenca del lago de Chapala, México”. En *Revista internacional de contaminación ambiental*, Vol. 30, N° 3.

- De la Mora Orozco, C. (2001). *Evaluación de la calidad del agua en el lago de Chapala durante 1996-1997*. (Tesis de Maestría). Guadalajara, Jal., Méx.: Universidad de Guadalajara.
- El Informador* (9 de diciembre de 1970). “A Guadalajara le urgen medidores y purificadoras de las aguas negras”. En *El Informador*.
- El Informador* (20 de enero de 2000). “Programa de ocho puntos. Esperanza para Chapala y 250 millones de pesos”. En *El Informador*.
- El Informador* (1 de abril de 2000). “Especies del lago son insuficientes y de baja calidad. Llevan Jornadas de Abasto de Productos del Mar a colonias populares de Chapala”. En *El Informador*.
- El Informador* (23 de mayo de 2017). “Entrega Sedis unidad de transporte a San Pedro Itzcán”. En *El Informador*.
- El Informador* (25 de mayo de 2019). “Poncitlán acumula 2 mil 180 enfermos renales”. En *El Informador*.
- González, D. et al. (2018). “Biomonitoreo de metales pesados en plumas de aves acuáticas residentes del lago de Chapala, México”. En *Revista internacional de contaminación ambiental*. Vol. 34, N° 2.
- Lezama, E. (2018). “Los costes sociales del proyecto de la presa El Zapotillo: el caso de Temacapulín”. En *Agua y Territorio*, No. 12.
- López-Hernández, M., M. G. Ramos-Espinosa y J. Carranza Fraser (2007). “Análisis multimétrico para evaluar contaminación en el río Lerma y lago de Chapala, México”. En *Hidrobiológica*, Vol. 17.
- Mexico News Daily (January 13, 2020). “This Jalisco community has highest rate of kidney disease in the world”. En *Mexico News Daily*. Disponible en: <<https://mexiconewsdaily.com/news/highest-rate-of-kidney-disease-in-the-world/>>.
- Montalvo Méndez, M. (2009). *Nos agarraron verdes. El proceso de negociación por la construcción de la presa El Cajón*. Ciudad de México: UAM.
- Pelayo Pérez, M. B. y J. Gasca Zamora (2019). “Reconfiguración de un territorio hidrosocial tras la construcción de la presa El Cajón, Nayarit”. En *Región y Sociedad*. Año 31.

Ramírez, A. L. *et al.* (4 de mayo de 2021). “Crisis socio-hídrica en San Pedro Itzicán” en *ArcGIS StoryMaps*. Disponible en: <<https://storymaps.arcgis.com/stories/00c572d474df4504a6ab13500dcaf31e>>.

Shiva, V. (2020 [2016]). *Water Wars. Privatization, Pollution, and Profit*. Berkeley: North Atlantic Books.

Soberanía alimentaria: prácticas hacia la autodeterminación

Eduardo Jair Mendoza Villanueva

Introducción

El concepto de “soberanía alimentaria” surgió durante las reflexiones de la Vía Campesina¹ en la Cumbre contra el Hambre de la FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura) en 1996. En este evento, se discutieron temas relacionados con la accesibilidad a los alimentos, dando prioridad a la toma de decisiones de los pueblos, países o naciones en lo que respecta a las políticas de producción alimenticia agrícola. El objetivo era establecer un mercado internacional más justo, donde los aspectos económicos, ecológicos y sociales tuvieran un mayor peso frente a las políticas del mercado neoliberal.

Este concepto ha evolucionado en las últimas dos décadas y ha sido adoptado por organizaciones campesinas, ONG y movimientos sociales. Su objetivo es restablecer la participación de los pueblos en la toma de decisiones respecto a las políticas capitalistas actuales y en las que, aspectos como la salud, la sostenibilidad de la tierra y el cuidado de la naturaleza han sido ignorados, dejando como única preocupación de los líderes mundiales el aumento de sus ganancias en el mercado internacional. Según Marcos Filardi (2019), la soberanía alimentaria

¹ La Vía Campesina es un movimiento que agrupa organizaciones que representan a millones de campesinos, productores, mujeres, pueblos sin tierra, indígenas, migrantes y trabajadores agrícolas.

“defiende el derecho colectivo de los pueblos a definir libremente sus políticas, prácticas y estrategias de producción, distribución y consumo de alimentos”.²

En la investigación que presento a continuación, haré referencia a la soberanía alimentaria, como una práctica social en la que las personas ejercen por medio de esta, el derecho humano a la alimentación adecuada, a la vez que hacen uso de las políticas públicas para realizar acciones concretas que están dentro de la normatividad jurídica de las constituciones mexicana y guatemalteca —en este caso—, dado que dichas naciones aceptaron la alimentación como un derecho humano,³ modificando algunos de sus artículos.⁴ Así pues, abordaré desde esta perspectiva —para mantener la objetividad— las experiencias que tuve al trabajar en tres lugares específicos: el primero, la Granja el Abuelo, en el terreno de la familia Elías Yoxóm, en Pueblo Viejo, Guatemala; el huerto en la azotea de la Casa Fogata, en Guadalajara, Jalisco; y, el tercero, el espacio del Semillero Zoque, en Tonalá, Jalisco. Cabe mencionar que utilicé varios métodos de investigación de la antropología basados en la investigación cualitativa, como por ejemplo, la entrevista etnográfica, específicamente la entrevista informal —basándome en el Método de la Secuencia de la Investigación, desarrollado por el antropólogo James Spradley—, y también la observación participante, utilizando la descripción que Schensul y LeCompte dan sobre esta: “es el proceso de aprendizaje a través de la exposición y en el involucrarse en el día a día o las actividades de rutina de los participantes, en el escenario del investigador” (Schensul y LeCompte, 1999: 91).

Es importante destacar que algunas de las prácticas e información presentadas en esta investigación se llevaron a cabo durante la pandemia de covid-19.

² Entrevista a Filardi en <<https://www.biodiversidadla.org/Documentos/Entrevista-a-Marcos-FilardiSoberania-alimentaria-derecho-a-la-salud-y-resistencia-bacteriana>>.

³ El derecho a la alimentación adecuada, es incorporado como un derecho humano, en el artículo 25° de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

⁴ México firmó en 2011, el reconocimiento del derecho humano a una alimentación adecuada y, a partir de este hecho, modificó los artículos 4° y 27° de la constitución política. Por su parte, Guatemala también aceptó este reconocimiento modificando los artículos 51°, 96° y 99°, de su constitución política.

Esta situación me proporcionó una comprensión más profunda de la agricultura, ya que en los lugares donde me incorporé a trabajar con las personas del campo, nos dedicamos a cultivar diversas hortalizas. Esto nos permitió encontrar formas de manejar las crisis provocadas por la pandemia, tanto desde un punto de vista económico —al producir una parte de nuestros propios alimentos— como psíquico-emocional y físico —manteniéndonos activos y en constante trabajo—. De esta manera, cambiamos el lema “quédate en casa” por “pásala en el huerto”.

Y como vimos, la pandemia de covid-19 puso de manifiesto las complejidades de los problemas relacionados con la alimentación y todo lo que implica. Pues según informes de la ONU,⁵ las naciones más “pobres”, principalmente en los continentes de África y Asia, así como algunas en América Latina, experimentaron un aumento significativo en los niveles de hambruna mundial. Esto evidencia que en estas naciones, la mayoría de los alimentos producidos se destinan a la exportación en lugar de satisfacer las necesidades alimentarias básicas de la población. Lo cual constituye una violación del derecho humano a una alimentación adecuada.

Por otro lado, esta investigación pretende, por medio de las experiencias, la información y los conocimientos obtenidos de cada lugar en el que realice trabajo de campo, ser un objeto de interés antropológico, puesto que la alimentación como tema social, entra en la llamada crisis civilizatoria porque, como dice la antropóloga argentina Aguirre:

se da en todos los frentes, a nivel global y local, porque abarca procesos tanto materiales como simbólicos, que ninguna otra especie sufrió y que son propios de los humanos y de esta alimentación particular que tenemos no se caracteriza por comer nutrientes sino comida [...] La alimentación de cualquier grupo humano pone en juego todas las instituciones sociales, porque implica la producción, distribución y consumo de bienes y símbolos que legitiman qué y por qué puede comer cada quién (2004: 1, 22).

⁵ Revisar noticias de la ONU en la página: < <https://news.un.org/es/story/2021/07/1494232> >.

Por lo cual, el tema de la soberanía alimentaria dará de qué hablar en los próximos años y, dentro de la Antropología podría situar nuevas directrices, por ejemplo en los temas de antropología de la alimentación o en antropología rural. Pues desde la mirada antropológica, podrían plantearse alrededor de la alimentación, las problemáticas actuales como: la migración, la apropiación de tierras por parte del narco (por ejemplo la situación de despojo que se sufre en el campo en Michoacán donde se cultiva limón y aguacate); problemas en la salud relacionados al consumo de ciertos “alimentos”; la situación actual del cambio climático; las movilizaciones sociales campesinas e indígenas por la defensa de la naturaleza, etcétera.

El derecho humano a una alimentación adecuada: una realidad frustrante y el papel de la soberanía alimentaria

En el Folleto informativo N° 34, publicado por la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH por sus siglas en inglés) el mes de abril del año 2010, se describe por el CESCR (Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales) cómo es que debería de llevarse a cabo el derecho humano a una alimentación adecuada: “se ejerce cuando todo hombre, mujer o niño, ya sea solo o en común con otros, tiene acceso físico y económico, en todo momento, a la alimentación adecuada o a medios para obtenerla” (Naciones Unidas, 2010: 3).

Y, el relator especial de Las Naciones Unidas lo describe como:

el derecho a tener acceso, de manera regular, permanente y libre, sea directamente, sea mediante compra en dinero, a una alimentación cuantitativa y cualitativamente adecuada y suficiente, que corresponda a las tradiciones culturales de la población a que pertenece el consumidor y que garantice una vida psíquica y física, individual y colectiva, libre de angustias, satisfactoria y digna” (Naciones Unidas, 2010: 3).

Vemos pues, cuatro puntos importantes que destacar de este derecho: primero, disponibilidad de alimento, es decir, que el alimento sea suficiente para abastecer la necesidad de la población. Segundo, que la población tenga acce-

so físico y económico al alimento, de manera que este se encuentre físicamente al alcance de todos, como también debería estarlo a un precio justo para que todos puedan comprarlo. Tercero, la alimentación tiene que ser adecuada, tanto cuantitativamente como cualitativamente y culturalmente, lo que supone que el alimento tiene que ser nutritivo y haber lo suficiente para que cubra las calorías requeridas de una población sana, a la vez que cumpla con las preferencias hereditarias y disponibles de cada lugar. Cuarto y último, la garantía de que hay y habrá alimento, donde la sustentabilidad de la tierra permita asegurar el abastecimiento de alimentos a las generaciones tanto actuales como venideras.

Ahora bien, si consideramos que la disponibilidad de alimentos debería estar al alcance de la población, surge la pregunta: ¿por qué países como México y Guatemala, que han firmado acuerdos para garantizar este derecho, muestran un aumento en los niveles de hambruna mundial? Existen varias respuestas a esta pregunta.

En su mayoría, los campos agrícolas están produciendo productos destinados a la exportación y al consumo animal, lo que indica que no se está priorizando satisfacer la necesidad de alimentos. Esto ha llevado a una especialización productiva regional, donde los productos alimenticios se destinan, principalmente, a mercados fuera de la región.

Ejemplos en México son la producción de aguacate y, más reciente, las frutas *cherry* y el agave. Estos cultivos ocupan una gran proporción de las tierras agrícolas y se exportan en su mayoría. En Guatemala, por otro lado, tenemos el caso del banano, el azúcar y el algodón. Este último se utiliza principalmente para la industria textil guatemalteca y luego se exporta como ropa. Sin mencionar que la producción de estos cultivos requiere una gran cantidad de tierra, además de millones de litros de agua y el uso de agroquímicos para acelerar el crecimiento de las plantas. Esto resulta en el deterioro y la erosión del suelo, lo que a su vez provoca sequías e inundaciones, poniendo en riesgo a la población.

El derecho a una alimentación adecuada enfrenta grandes desafíos: accesibilidad física y económica a los alimentos: en muchos mercados locales, los productos alimenticios provienen de geografías lejanas, lo que aumenta los costos debido al transporte. Esto, lamentablemente, deja a gran parte de la población sin acceso a alimentos básicos. Los salarios mínimos —es decir, el poder adqui-

sitivo de la población— apenas alcanzan para sobrevivir día a día, lo que agrava aún más la situación. Varios tópicos se deberían de considerar:

- *Conservantes y alteraciones.* Los alimentos importados a menudo se tratan con conservantes para evitar la descomposición durante el transporte. Estos conservantes pueden tener efectos secundarios en la salud de los consumidores, sin mencionar los riesgos asociados con colorantes y saborizantes industriales.
- *Cantidad y cultura.* Aunque se espera que la alimentación sea cuantitativamente y culturalmente adecuada, la producción agrícola se centra en productos para exportación. Esto afecta la disponibilidad de ingredientes locales y puede aumentar los precios, dejando a los consumidores más pobres con cantidades insuficientes para su dieta diaria.
- *Elección de alimentos y sus consecuencias.* Es válido cuestionar qué alimentos seleccionamos, ya que nuestra elección no siempre es libre. Los productos disponibles en los mercados son determinados por empresarios e inversionistas. A menudo, estos actores priorizan sus ganancias, incluso a expensas de los productores agrícolas, quienes reciben pagos insuficientes.

El impacto de la producción agrícola en el medio ambiente y la alimentación: la producción agrícola a gran escala tiene consecuencias significativas para el medio ambiente y la seguridad alimentaria. La agricultura masiva contribuye al calentamiento global. Además, el uso de agrotóxicos y pesticidas, como el glifosato, afectan tanto a los agricultores como al ecosistema. La expansión de campos agrícolas a menudo implica la deforestación de selvas y bosques, lo que no solo reduce la biodiversidad sino también afecta la calidad del suelo y la disponibilidad de agua, pues la liberación de desechos tóxicos y metales pesados, como plomo, mercurio, arsénico, cadmio y uranio, los contamina; lo que pone en riesgo el suministro de agua potable y afecta la salud de las comunidades.

Vemos pues, una violación del derecho humano a una alimentación adecuada, y por lo tanto a las constituciones políticas de las naciones implicadas. En este contexto, surge la pregunta: ¿existe algún organismo internacional que

supervise el cumplimiento de los acuerdos establecidos? La respuesta es afirmativa. El Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, en 1999, mediante la Observación General N° 12, decretó las obligaciones de los Estados para garantizar el cumplimiento de los acuerdos. Sin embargo, los grandes capitalistas son los verdaderos responsables de las políticas de mercado internacional y nacional.

Teniendo este panorama, la soberanía alimentaria adquiere una relevancia trascendental, pues aunque las políticas internacionales y nacionales no han sido efectivas, esta, mediante sus prácticas —como la agroecología— además de la integración de los conocimientos ancestrales que poseen los pueblos indígenas y campesinos sobre la agricultura y la salud, así como las redes de apoyo, han facilitado la transformación de los modelos político y económico locales; comenzando desde abajo y horizontalmente, a través de la organización de personas bien informadas sobre sus derechos, quienes, mediante prácticas concretas que se ajustan a las normas jurídicas correspondientes, fomentan la creación de cooperativas y mercados locales. Lo que conduce a precios justos tanto para productores como para consumidores, poniendo los productos alimenticios al alcance de la mayoría, además, son de calidad; cuya producción no pone en riesgo la naturaleza. Y de esta manera, se reivindica el derecho humano a una alimentación adecuada.

Trabajo de campo

A continuación, presentaré casos distintos en los que se ejerce la soberanía alimentaria a través de la agricultura orgánica; en los cuales, se destacan prácticas que en el marco de la normatividad constitucional de México y Guatemala, están reivindicando el derecho humano a una alimentación adecuada.

También es importante comentar que en cada uno de los lugares de trabajo, identifiqué características particulares que ayudarían a comprender la categoría de “identidades ecológicas” de la que habla la antropóloga colombiana Ulloa:

analizar el proceso de construcción de identidades ecológicas requiere que la idea de identidad no sea vista como una categoría fija, sino como un proceso relacional y en negociación con identidades que han sido históricamente conferi-

das por otros. De esta manera, la construcción de identidad es una negociación entre la historia, el poder, la cultura y las situaciones específicas (de acuerdo con categorías de clase, sexualidad, género, raza o religión) en las cuales se está dando. Las identidades tienen que ser analizadas como relacionales y no como la emergencia histórica de entidades categóricas (2011: 6).

Y dichas características serán fundamentales para responder “desde dónde” y “quiénes” están llevando a cabo la soberanía alimentaria a través de sus prácticas y teniendo plena consciencia del “por qué” y “para qué” de la situación. Ilustrando cómo, a pesar de las diferencias en el entorno y las circunstancias, la soberanía alimentaria puede ser ejercida reivindicando el derecho a una alimentación adecuada a través de la participación colectiva.

Situación del caso Granja el Abuelo, en Pueblo Viejo, Momostenango, Guatemala

En noviembre de 2019, tuve la oportunidad de visitar un pequeño caserío conocido como Pueblo Viejo, ubicado en el municipio de Momostenango, en el departamento de Totonicapán, en el altiplano occidental de Guatemala. Este lugar alberga a aproximadamente a 2600 habitantes, según las autoridades del caserío: “la mayoría de los cuales pertenecen a la etnia maya-quiché”. Este caserío es conocido como “la cuna de Momostenango”, ya que de aquí surgieron los primeros pobladores que fundaron el municipio.

Pueblo Viejo es un lugar de carácter rural, ahí el clima es frío, donde aún se conservan algunas áreas boscosas. Entre estos bosques, los habitantes practican la agricultura, siendo el maíz el cultivo predominante en la región. También se desarrollan actividades como la artesanía en madera, creación de bordados y ropa a base de lana, junto con la crianza de animales.

En ese caserío, Elder⁶ junto con su familia me acogieron como voluntario, con el objetivo de ayudar en diversas tareas relacionadas con la agricultura, en

⁶ La familia Elías Yoxóm, a la que pertenece Elder, me concedió permiso de hacer uso de su nombre e imagen en el presente trabajo. También es preciso aclarar que Elder es mi informante principal.

la Granja el Abuelo,⁷ en dónde han desarrollado todo un espacio con huertos en los que cultivan hortalizas, plantas medicinales, aromáticas y otras que sirven como alimento para los animales que crían ahí mismo. También, han creado filtros que sirven para reutilizar el agua que utilizan en casa, usándola para el riego; así como captadores de agua de lluvia. Tienen espacios donde hacen composta y vermicultura (composteo mediante la utilización de lombrices).

En verdad todo muy fascinante, pero volviendo a la soberanía alimentaria y el derecho humano a una alimentación adecuada, es preciso, ahondar en la historia del por qué y el cómo es que se fundó la escuela intercultural “Granja el Abuelo”. Comenzaré contextualizando que en el año 2014, el gobierno guatemalteco intentó impulsar la llamada “ley Monsanto”,⁸ la cuál buscaba privatizar las semillas de maíz criollo y todas sus variantes, así como la del frijol y la calabaza, entre las de otros cultivos. Sin embargo, la mayoría de los agricultores guatemaltecos se opusieron a esta propuesta y lograron revertirla.

La realidad era que Monsanto pretendía utilizar estas semillas para “mejorarlas” y luego vender las nuevas semillas que fueron modificadas genéticamente. Estas crecerían por medio de la utilización de un paquete completo de agroquímicos, que incluían herbicidas y plaguicidas y que serían vendidos por separado, para supuestamente “facilitar el trabajo” a los agricultores.

Para tener una idea más clara, Ritterman señala que:

América Latina es un área clave para la expansión de la agricultura genéticamente modificada (GM). El herbicida Roundup de Monsanto, con el glifosato como su ingrediente activo, se rocía en grandes cantidades como parte esencial del modelo transgénico. Dado que la mitad de los ingresos de Monsanto proviene de sus productos Roundup, tiene una inversión significativa destinada a garantizar la seguridad y eficacia del glifosato (2014: 4).

⁷ Esta es un espacio que se integró a la Red de Escuelas Interculturales por la Soberanía Alimentaria (REISA), véanse sus páginas en Instagram y Facebook.

⁸ Véanse las noticias sobre dicha ley en la página electrónica del Ministerio de Agricultura, Ganadería y Alimentación (MAGA): <<https://maga.gob.gt>>.

Ahora bien, a Pueblo Viejo, llegaron los paquetes de estas nuevas semillas de mano del Ministerio de Agricultura, Ganadería y Alimentación (MAGA), argumentando que al usarlas junto con los agroquímicos, los agricultores tendrían una serie de ventajas, como por ejemplo, un maíz con un grano de mayor tamaño, más estético y resistente a las plagas, tanto de insectos como de hongos u otras plantas, que crecen en los cultivos de forma natural. Haciendo que algunos habitantes de la zona aceptaran dicha propuesta.

Tal es el caso de un vecino de la zona sur del caserío, al cual entrevisté y quién me contó que le habían propuesto sembrar la semilla de maíz conocida como “Monsanto” y, al aceptar, le dieron un paquete de fertilizantes, diciéndole que viera los resultados, y si le convenía, él tendría que ir a comprarlos la próxima vez que los necesitara —con los cuales tendría que rociar la tierra—. Lo que le dio como resultado, en los primeros tres años, que obtuviera mazorcas de casi el triple del tamaño que las anteriores pero, lo que al principio fue alegría, se convirtió después en una pesadilla, pues cuando quiso sembrar otros cultivos sin usar los agroquímicos —durante la temporada en que no se siembra maíz— estos, ya no crecían, ni tampoco los quelites (plantas que salen naturalmente en la tierra y son comestibles), por lo que la dieta de él y su familia cambiaron, a la vez que su economía se vio afectada, pues tuvo que comprar alimentos que anteriormente se producían en su terreno.

Durante este tiempo, Elder, quien se graduó como ingeniero agrónomo, pretendía utilizar parte de las tierras de su familia destinadas a la siembra de maíz para sembrar vegetales que brindaran nutrientes a la tierra que estaba en ese momento en “descanso”⁹ y que a su vez sirvieran como alimento para la familia. Pero al momento en que se enteró de lo que pasaba con su vecino y de lo que se pretendía con la ley Monsanto, decidió, junto con otras personas, comenzar una red a la que llamaron en aquel entonces: Red de Educadores Independientes por la Soberanía Alimentaria (REISA) y que pretendía más allá de informar sobre lo ocurrido —para no caer en la trampa— a las familias campesinas e indígenas del caserío, primeramente cuidar aquello que sus ancestros les habían hereda-

⁹ La época en que la tierra está en descanso dicen los campesinos de pueblo viejo, es cuando no es el tiempo de sembrar maíz.

do: las semillas y especialmente, las del mal llamado maíz criollo. Pues Elder había estado investigando cuánto tiempo hacía que sus ancestros venían pasando las semillas del maíz de generación en generación y concluyó que las semillas de sus familiares tienen alrededor de 300 años, hasta donde pudo rastrear.

Lo que me hizo pensar en aquel entonces que el proyecto que pretendía el gobierno de Guatemala con la ley Monsanto fracasó, no solo por las protestas de los campesinos, sino que fue también por el orgullo de los campesinos —en su mayoría indígenas mayas—, quienes defendían el tesoro heredado por sus antepasados. Profundizando sobre el tema de la importancia de las semillas para los pobladores campesinos de Pueblo Viejo, comparto aquí una reflexión del “Grupo Semillas”:¹⁰

desde cuando las primeras poblaciones humanas crearon la agricultura, las semillas se han constituido en un componente fundamental de la cultura, de los sistemas productivos, de la soberanía y la autonomía alimentaria de los pueblos, y son un eje de conexión e interacción entre los agricultores y agricultoras con la biodiversidad y sus territorios ancestrales. Las semillas, son un patrimonio colectivo de los pueblos, consideradas como un don o un bien sagrado, que es el resultado del trabajo colectivo y acumulado de cientos de generaciones de agricultores, que las han domesticado, conservado, mejorado, criado, intercambiado y utilizado desde épocas ancestrales; y las actuales generaciones las hemos recibido en préstamo de nuestros antepasados, para que se las entreguemos a nuestros hijos (2010:1).

Así pues, una forma de actuar frente a la problemática de las semillas genéticamente modificadas “Monsanto”, se dio dentro de la “Granja el Abuelo”, en la que se realizó un mapeo del caserío de Pueblo Viejo, implementando después, el banco de semillas. Organizado tanto por zonas como por familias, debido a las características únicas de la región, puesto que en el caserío existen tres periodos de siembra al año, y donde se ha observado que una semilla solo

¹⁰ <https://www.semillas.org.co/apc-aa-files/5d99b14191c59782eab3da99d8f95126/semillasbiencomunfinal_compressed-1.pdf>.

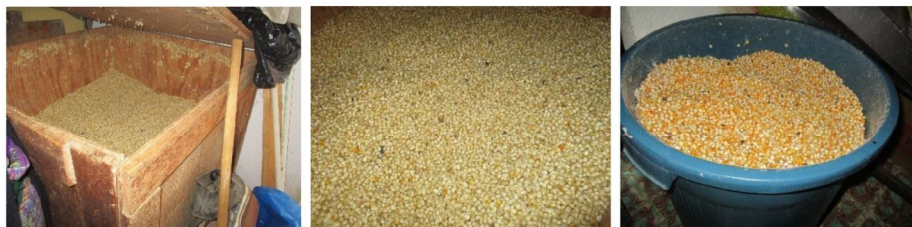
prospera si se siembra en la misma zona de donde se originó, es decir, esta no logra crecer en otras partes.

Además, la organización por familias permite la interacción entre las distintas familias de las mismas zonas, facilitando la creación de estrategias para la protección de las semillas. De manera que no solo se preservan las semillas, sino también se mantiene viva una parte importante de la herencia de los ancestros en Pueblo Viejo.

Vemos pues como la organización colectiva —en este caso los campesinos mayas-quiché de Pueblo Viejo— por medio de la práctica del cuidado de las semillas han hecho valer su derecho humano a una alimentación adecuada.

Imagen 1.

Semillas seleccionadas por Elder y sus familiares, para ser plantadas en la temporada de siembra de maíz.



Fuente: Archivo personal del autor.

Pero no solo eso, sino que hoy en día, la “Granja el Abuelo” funge como una escuela intercultural, pues ahí se comenzaron a dar talleres sobre la importancia del cuidado de la tierra y el agua en la producción alimenticia conformando una red de apoyo en crecimiento que va más allá del caserío y que se ha ido extendiendo en otros departamentos de Guatemala. La cual sigue llamándose REISA, pero ahora significa: Red de Escuelas Interculturales por la Soberanía Alimentaria.

También, en la “Granja el Abuelo”, se comenzaron a comercializar vegetales y semillas que ahí mismo se producen a través de K’aslik Organics, su propia marca de canastas de productos orgánicos para el consumo.

Imagen2.

Diseño de la marca de productos orgánicos de la familia Elías Yoxóm.



Fuente: Archivo personal del autor.

Elder me cuenta que él ve la agricultura que hace con su familia como una agricultura campesina, en tanto que, sus abuelos campesinos e indígenas quichés, han sido quienes les han transmitido gran parte de los conocimientos agrícolas, basados en la observación del entorno, así como de la utilización de las fases lunares para una mejoría en los resultados.

Imagen 3.

Compañeros de la Granja el Abuelo en una de las parcelas de producción de hortalizas y donde se usa el agua reciclada.



Fuente: Archivo personal del autor.

Otro aspecto crucial a tener en cuenta es la escasez de agua que vive Pueblo Viejo. Pues la temporada de lluvias es el único periodo en el que se puede sembrar en abundancia, coincidiendo con la temporada del maíz. Por lo tanto, se han estado organizando para recolectar el agua de lluvia, a la vez que, reutilizan mediante los filtros, el agua que les llega de la red y que, primeramente se utilizó para tareas del hogar.

Tabla 1.
Cuadros concluyentes informativos del espacio Granja el Abuelo.

Lugar	Principales características.	Prácticas de soberanía alimentaria.
<ul style="list-style-type: none"> Granja el Abuelo, Pueblo Viejo, Momostenango Departamento de Totonicapán, Guatemala. 	<ul style="list-style-type: none"> Zona rural e indígena. Organización familiar. Conocimientos ancestrales campesinos. 	<ul style="list-style-type: none"> Agricultura campesina. Agroecología. Comercialización y autoconsumo de alimentos orgánicos. Cuidado de la tierra. Cuidado del agua. Circulación de información sobre los derechos civiles y humanos en materia de producción alimentaria.
Iniciativas	Retos	Resultados
<ul style="list-style-type: none"> Integración a la red REISA como una escuela intercultural agrícola. Producción de hortalizas. Venta de canastas de productos orgánicos. Bancos de semillas. 	<ul style="list-style-type: none"> Banco de semillas por zonas y familias. Integración de más familias quichés para la producción de hortalizas en sus parcelas. Captación de agua en mayor cantidad para el temporal de sequías. 	<ul style="list-style-type: none"> Conexiones con otras escuelas interculturales, colectivos y ONG. Integración de nuevos proyectos en la granja. El camino hacia la sustentabilidad alimenticia.

Fuente: Elaboración propia.

Estas estrategias benefician a las familias, tanto al ahorrar en el costo del servicio de agua potable, como también les proporciona reservas para las temporadas de sequía. A pesar de los desafíos, esta granja está demostrando su soberanía alimentaria a través de prácticas concretas; encontrando formas de superar las crisis y de implementar planes funcionales para la comunidad, todo ello gracias a su organización, asegurando un futuro sostenible para su comunidad.

Situación del caso Semillero Zoque, en Tonalá, Jalisco, México

Durante el 2020 y en plena pandemia de covid-19, estuve trabajando en el espacio del “Semillero Zoque: Miguel Domínguez Cordero”,¹¹ ubicado en el municipio de Tonalá, Jalisco. Este espacio que fue creado en 2001 a partir de una iniciativa familiar, por una pareja de zoques originarios de Chapultenango, Chiapas. Originalmente, el espacio fue destinado para la siembra y la convivencia. Sin embargo, con el tiempo, se ha transformado gradualmente en un lugar donde se practica la agricultura orgánica, con el objetivo de producir hortalizas y plantas utilizadas en la gastronomía zoque.

Gracias a esto, el espacio del semillero, también funge como un lugar de encuentro para los llamados *zoques urbanos*,¹² quienes han compartido sus saberes, reforzando sus lazos y tradiciones en otra geografía. Este pretende en sus entornos ‘regresar a la tierra’, consolidándose como un lugar de siembra que busca construir la autonomía alimentaria y promover la salud autónoma (Domínguez, 2020).

Durante el tiempo que estuve colaborando en el “Semillero Zoque” junto a personas pertenecientes al pueblo zoque, diseñamos gran parte del espacio, basándonos principalmente en técnicas agroecológicas y en los saberes de los campesinos zoques. Llegando a crear un microclima dentro del espacio, propicio para que crecieran los vegetales utilizados en su mayoría en la gastronomía zoque.

¹¹ Véase la página electrónica: <<https://fortinodr.com.mx/semillero-zoque-gdl-2020/>>.

¹² Los zoques urbanos son una comunidad de indígenas originarios del municipio de Chapultenango, Chiapas, México, que han migrado a la ciudad de Guadalajara, Jalisco, México desde la década de 1960 (Domínguez, 2014: 4).

Imagen 4.

Camas sembradas con vegetales utilizados en los platillos zoques, en el espacio del Semillero Zoque.



Fuente: Archivo personal del autor.

A pesar de que este espacio está ubicado en una zona semiárida, se formó un oasis de biodiversidad. Pues en el área en donde están los árboles frutales y, también en dónde se encuentran las camas de siembra, es posible observar una variedad de aves, insectos, hongos y vegetación —que se ha reproducido de forma natural— y que son indicadores de que la regeneración de la naturaleza está en nuestras manos.

Conscientes de la escasez de agua que se vive en la zona donde se encuentra el Semillero Zoque, creamos captadores de agua de lluvia; reprodujimos filtros de agua, que se instalaron en algunas zonas del espacio, esto con el fin de darle doble uso al agua que llega de la red de agua potable. También, parte de la construcción que llevamos a cabo dentro del semillero, fue hecha con materiales propios de la zona y basándonos en modelos de construcción compatibles con la naturaleza.

De esta manera, dentro del Semillero Zoque se visualiza la responsabilidad que se tiene hacia el cuidado de la naturaleza como una respuesta proactiva a una de las problemáticas de la zona, por ejemplo, el desabasto de agua.

Otro aspecto que denota la importancia de lo que se lleva a cabo en el espacio son los talleres y charlas que se han dado. Estos han sido sobre temáticas re-

Imagen 5.

Parte de la construcción de la cocina y el piso de uno de los espacios del Semillero Zoque.



Fuente: Archivo personal del autor.

lacionadas con la agricultura campesina e indígena; las artes del pueblo zoque, como lo son la pintura, el muralismo y el cine; la gastronomía de distintos pueblos. Por lo cual, no solo se ha convertido en un centro de producción agrícola sino también, un lugar donde se promueve el derecho a una alimentación adecuada a la vez que se preservan y practican las tradiciones y saberes ancestrales.

Se podría decir que el objetivo del Semillero Zoque es promover una educación popular a través de la enseñanza de la agroecología, la creación artística y la colaboración intercultural. En donde se busca trazar un camino hacia la autodeterminación de los pueblos.

Como parte de esta concientización dentro del espacio, se encuentran pequeños homenajes que reflejan el posicionamiento del lugar. Uno de estos está en la zona de almácigos —en donde se germinan las semillas— y ha sido nombrada como Samir Flores, en honor al campesino, comunicador, compañero, activista social, indígena náhuatl, quien luchó por la defensa de su territorio y fue asesinado el 20 de febrero del 2019 en Amilcingo, Morelos.

Como podemos observar, el Semillero Zoque está profundamente comprometido con la soberanía alimentaria. Este compromiso se manifiesta en acciones concretas, con las que se busca alcanzar la autonomía alimentaria teniendo

Tabla 2.
Cuadros concluyentes informativos del espacio del Semillero Zoque.

Lugar	Principales características	Prácticas de soberanía alimentaria
<ul style="list-style-type: none"> Semillero Zoque, en Tonalá, Jalisco. 	<ul style="list-style-type: none"> Encuentros de saberes indígenas y campesinos. Zona periurbana. Espacio abierto al público interesado en general. 	<ul style="list-style-type: none"> Producción de alimentos vegetales, principalmente los utilizados en la gastronomía Zoque. Conservación y cuidado del agua, así como también de la naturaleza. Charlas informativas y talleres relacionados con la autonomía alimentaria.
Iniciativas	Retos	Resultados
<ul style="list-style-type: none"> Lazos de colaboración. Impartición de charlas y talleres. Vinculación directa con la población cercana y lejana. Acercamiento a las artes y la gastronomía zoque. Intercambio de semillas entre los zoques urbanos. Banco de semillas. Apertura del espacio para que las personas puedan enterarse de lo que sucede en cuanto a temas de agroecología y soberanía alimentaria. 	<ul style="list-style-type: none"> Autonomía alimentaria. Creación de farmacia viviente. Estancias artísticas. Proyección de cine reaccionario. 	<ul style="list-style-type: none"> Se ha producido alimentos de la gastronomía zoque desde el año 2020. Se han hecho encuentros de compartición de saberes indígenas y campesinos, sobre agricultura y salud. Se han proyectado los primeros filmes relacionados con las luchas que aún están vigentes. Se han invitado a artistas del pueblo zoque para que hagan muestra de su arte. Se han dado talleres y charlas de diversas temáticas.

Fuente: Elaboración propia.

una conexión directa con la comunidad; reconociendo a las personas que, con gran humildad, han compartido sus saberes, sus luchas, sus maneras de organizarse; convirtiéndose en nuestros maestros.

Situación del caso Casa Fogata, en Guadalajara, Jalisco

En Guadalajara, Jalisco, es común —con el creciente aumento en los alquileres de las viviendas en el centro de la ciudad— que entre varias personas (conocidas o no tanto) se alquile una casa. Como también, asignar nombres a esta, siendo inspirados en anécdotas, personajes, ideologías y más.

Muchas de estas casas son espacios donde los residentes, se llaman entre sí, *roomies* o compañeros de cuarto, compas, hermanos, etcétera, y que comparten no solo el espacio en el que cohabitan sino también, un poco de su vida cotidiana. Pues bien, en este contexto nace Casa Fogata en el año 2018. Ubicada en la colonia Reforma —una de las zonas más conflictivas de la metrópoli de Guadalajara—, y donde tuve la oportunidad de vivir.

El nombre para la vivienda que alquilamos surgió en una ocasión en la que decidimos asar pescado en la azotea. Todos nos unimos (sin conocernos bien)

Imagen 6.

Una de las reuniones en Casa Fogata.



Fuente: Archivo personal del autor.

para preparar el fuego y la comida; y en ese proceso, nos dimos cuenta de que cada uno de nosotros aportaba algo único para que aquella comida saliera de la mejor manera. Luego, mientras disfrutábamos de la comida —en la azotea— y observábamos el fuego, envueltos en el ambiente grisáceo de la ciudad, le dimos nombre a nuestro hogar: Casa Fogata.

Éramos un grupo de jóvenes viviendo juntos, con la ilusión de crear —en lo que era nuestra casa— un espacio que tuviera algún sentido social y no solo fuera un lugar donde llegábamos a descansar de las rutinas típicas de la vida urbana: trabajo, universidad, calle, fiesta.

Sin embargo, a medida que nuestra casa iba tomando nuestra personalidad, nos comenzamos a organizar para realizar algunos eventos. Estos, más allá de proporcionar un ambiente festivo, tenían la intención de compartir, no solo con nuestros amigos, sino también con la gente del barrio, algunas de las cosas que sabemos hacer y que nos gustan, por ejemplo: música, huerto, comida y artesanía a través de talleres. De esta manera, Casa Fogata pasó de ser simplemente una vivienda, a convertirse en un espacio cultural, de intercambio y participación.

Con el paso del tiempo, surgió lo que llamamos “Círculo de reflexión y acción”. Que se trataba de una serie de reuniones —los martes por la tarde— en las que discutimos problemáticas sociales que nos afectaban directamente, de modo que para concluir —desde nuestras posibilidades— planificábamos la manera de accionar ante estas.

Una de estas discusiones se centró en la contaminación alimentaria, así que decidimos —como una acción a nuestro alcance— construir un huerto en la azotea para cultivar alimentos vegetales saludables y plantas medicinales. Al principio, organizamos actividades para vender algunos productos y con las ganancias comprar tierra. También solicitamos macetas, cajas, lonas y otros materiales que nos ayudarían a adaptar nuestro espacio para el huerto. Luego, estudiamos temas sobre huertos, preguntamos a nuestros familiares e invitamos a personas que trabajaban cultivando hortalizas, campesinos u otras personas bien informadas y que, nos proporcionaron su ayuda. Así logramos nuestro proyecto “Huerto en la azotea”.

Imagen 7.

Algunas de las hortalizas cultivadas en el huerto de la azotea de Casa Fogata.



Fuente: Archivo personal del autor.

Paralelamente al huerto en la azotea, creamos un pequeño vivero, al que llamamos “Viverón”. En él, reproducimos plantas aromáticas, medicinales, y cactáceas, tanto para venderlas como para el uso de los residentes e invitados de la casa.

Con el paso de los meses, nuestro espacio comenzó a destacar en la ciudad.¹³ Decidimos abrirlo al barrio, organizando talleres sobre horticultura; pasando documentales y creando un compostero comunitario. La idea siempre fue que el barrio se llenase de huertos:

no aisladamente sino teniendo en cuenta las relaciones y sinergias que se producen entre ellos, como el único modo de incidir de manera efectiva en una regeneración urbana ecológica, que debería ser la siguiente gran revolución urbana (Morán y Hernández, 2011: 2).

Hoy en día, Casa Fogata continúa en su camino hacia la soberanía alimentaria, compartiendo semillas, aprendiendo de otros y estableciendo vínculos con otras casas y colectivos de la ciudad, con el objetivo de lograr autonomía tanto en la alimentación como en la economía.

¹³ Véanse las páginas en Facebook e Instagram: Casa Fogata y @Casa_Fogata.

Tabla 3.
Cuadros concluyentes informativos del espacio del Casa Fogata.

Lugar	Principales características	Prácticas de soberanía alimentaria
<ul style="list-style-type: none"> • Casa Fogata, en la Zona Metropolitana de Guadalajara, Jalisco. 	<ul style="list-style-type: none"> • Zona urbana. • Casa alquilada entre varias personas. • Espacio donde se llevan a cabo eventos culturales. 	<ul style="list-style-type: none"> • Producción de vegetales comestibles, así como de plantas medicinales. • Compartición de semillas. • Charlas y talleres sobre agricultura orgánica.
Iniciativas	Retos	Resultados
<ul style="list-style-type: none"> • Huerto y vivero en azotea. • Eventos culturales. • Compartición de saberes. Talleres y charlas sobre distintos temas. • Redes de apoyo. 	<ul style="list-style-type: none"> • Comedor comunitario a base de lo cultivado en el huerto. • Creación de escenario para artistas diversos. • Dinámicas que involucren al barrio. 	<ul style="list-style-type: none"> • Participación de vecinos en las jornadas de huertos urbanos. • Creación de Jueves de Pánico Escénico. • Compartición de comida.

Fuente: Elaboración propia.

Conclusión

La soberanía alimentaria, manifestada a través de diversas prácticas, tácitamente incita a la autodeterminación, haciendo valer el derecho humano a una alimentación adecuada —y otros más— mediante la organización colectiva de las personas. Pues la alimentación es un tema que abarca múltiples problemáticas como lo son las económicas, ecológicas, climatológicas y sociales del mundo contemporáneo.

Personalmente elegí este tema porque, a través de la agricultura —más que nada campesina e indígena— he trazado un camino con las redes de apoyo y personas que han aportado un profundo cambio de vida, hacia “otro mundo posible”.

Bibliografía

- Aguirre, P. (2004). *Ricos flacos y gordos pobres: la alimentación en crisis*. Buenos Aires: Capital intelectual.
- Alianza por la Agrobiodiversidad. (s.f.). *Semillas nativas y criollas: bien común de los pueblos*. Recuperado de <https://www.semillas.org.co/apc-aa-files/5d99b14191c59782eab3da99d8f95126/semillasbiencomunfinal_compres6sed-1.pdf>.
- Bertran Vilà, M. (2010). “Acercamiento antropológico de la alimentación y salud en México”. En *Physis. Revista de Saúde Coletiva*, 20.
- Cardozo, N. C., A. L. Landriel y B. R. Peletay (2020). “Autogestión y economía social y solidaria en el contexto de la pandemia de COVID 19”. En *Observatorio Social sobre Empresas Recuperadas y Autogestionadas*, (16). Recuperado de: <<https://observatorioess.org.ar/2021/09/16/autogestion-y-economia-social-y-solidaria-en-el-contexto-de-la-pandemia-de-covid-19/>>.
- Gravante, T. (2019). “Prácticas y redes de autonomía alimentaria en la Ciudad de México: un acercamiento etnográfico”. En *Revista Inter disciplina*, 7(19).
- Heinisch, C. (2013). “Soberanía alimentaria: un análisis del concepto”. En F. Hidalgo, P. Lacroix y P. Román (eds.), *Comercialización y soberanía alimentaria*. Quito: SIPAE.
- Jusidman-Rapoport, C. (2014). “El derecho a la alimentación como derecho humano”. En *Revista Salud Pública de México*, Vol. 56, sup. 1. Recuperado de: <https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0036-36342014000700013>.
- Morán Alonso, N. y A. Hernández Aja (2011). “Historia de los huertos urbanos. De los huertos para pobres a los programas de agricultura urbana ecológica”. En: *I Congreso Estatal de Agricultura Ecológica Urbana y Periurbana. Elche, España*. Recuperado de: <https://oa.upm.es/12201/1/INVE_MEM_2011_96634.pdf>.
- Pineda-Lozano, J. E. et al. (2020). “El derecho humano a la alimentación: factor sustentable para la salvaguarda de la salud en la población mexicana”. En *Revista Cubana de Alimentación y Nutrición*, 30(2).

- Ritterman, J. (2015). “América Latina y Monsanto”. En *Mundo Siglo XXI, Revista del CIECAS-IPN*, No. 35, Vol X.
- Roa, C. E. C., C. Pacheco y R. López (2017). “Erosión hídrica, fundamentos, evaluación y representación cartográfica: una revisión con énfasis en el uso de sensores remotos y Sistemas de Información Geográfica”. En *Gestión y Ambiente*, 20(2).
- Rueda, F. D. (2014). “Zoques urbanos en Guadalajara, Jalisco, México: migración, racismo y prácticas culturales en el hogar”. En *Revista Nuestra América*, 2(4). Recuperado de: <<https://www.jstor.org/stable/48697835>>.
- Ulloa, A. (2001). “El nativo ecológico: movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia”. En *Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia*.

¿Existe un lenguaje de la gentrificación?

Tania Fernanda Aguilar Silva

Introducción

En el presente trabajo analizo el lenguaje construido y utilizado por los agentes que promueven y enfrentan los procesos de gentrificación que tienen lugar en algunas ciudades de México y el mundo a través de medios de comunicación masiva, principalmente la prensa. Me enfoco en el caso de Guadalajara, en particular en su centro histórico y en algunas colonias y barrios aledaños en los que se observan cambios estructurales, materiales y de dinámicas sociales, ligados a proyectos específicos de intervención urbana. Como veremos, estos no se reducen únicamente a la capacidad de modificar el espacio en su organización material y configuración estética, sino que, por medio de usos situados del lenguaje, tienen como objetivo producir la justificación del porqué hay que intervenir y la intención de convencer a la gente de sus puntos de vista. Es decir, el lenguaje de y sobre la gentrificación no se limita a la comunicación, sino que incita a la acción de las personas en favor de ideas determinadas o en contra de ellas.

En ese sentido, la ciudad y los designios urbanistas e ideológicos que se proyectan sobre ella, incluidos aquellos sobre cómo debe ser, verse o vivirse, se vuelven de especial importancia para comprender cómo es construida por las personas que la habitan o hacen uso de ella en momentos históricos y socioculturales determinados. Así, hay que entender que los principales promotores del proceso de gentrificación, pertenecientes a sectores como el inmobiliario, también son habitantes de la ciudad, lo que supone atender el hecho de que existe una diversidad de actores urbanos (y por lo tanto de proyectos para moldearla),

y que su capacidad para repercutir sobre los cambios que se implementan en la ciudad es asimétrica.

Para situar la relación entre ciudad y lenguaje que exploraré a lo largo de este capítulo, me gustaría recuperar una cita de Fernanda Melchor:

[la ciudad es] el campo en donde las historias se crean y se reproducen. Y es también el lugar en donde mueren. Las historias se extinguen porque la ciudad, escenario de la realidad, es silente a pesar del bullicio: no puede contarse a sí misma, no puede contar nada en absoluto. A las historias, como ya lo señaló Sartre, no las cuenta la realidad, las cuenta el lenguaje humano, la memoria (2013).

Establecer un nexo entre ciudad y lenguaje, me permite pensar cómo la ciudad también es producida por distintos grupos y agentes a través de medios in-materiales como el lenguaje, y la importancia de analizar qué, cómo es definida y en qué momentos, pues ello nos puede brindar más información sobre las relaciones de poder existentes, así como las tensiones y convergencias entre agentes que tienen lugar simultáneamente en esta producción.

Niveles de análisis: discurso y acción

Guadalajara es una ciudad que ha experimentado diversas transformaciones a lo largo de su historia: ampliaciones territoriales, migraciones, conflictos armados, etcétera. Desde luego, junto con estos cambios la vida de las personas también se ha visto afectada, tanto por el establecimiento de normas, reglamentos y leyes para habitarla de determinada manera, como por la propia especificidad que adquieren ciertos proyectos y procesos de cambio.

Si tomamos en cuenta que “las ciudades están formadas por ideas, tanto como por cosas” (Sudjic, 2017: 39), podemos identificar la interrelación entre cómo se constituye la ciudad a partir de proyectos particulares de pensarla, de valores asociados a cómo debería ser y quiénes pueden vivir en ella, así como en la constitución de políticas concretas que intervienen en su actuar o el mantenimiento de desigualdades; sin omitir la variedad de formas en que las personas se la apropian y transforman en su vida cotidiana.

Otro de los niveles importantes para identificar cómo se está conformando la ciudad, es el relacionado con la esfera pública, manifestada en los medios de comunicación como la prensa, en los que son expresadas las ideas de actores múltiples que dialogan y discuten respecto de lo que sucede en la vida social del día a día en estos espacios. El lenguaje ocupa un lugar primordial como elemento a partir del cual se intenta negociar e imponer ideas sobre la realidad percibida, como trataré de mostrar más adelante. Desde luego, el que existan elementos desiguales en la circulación de información, acceso y manejo de la esfera pública, no exime que las personas con menos poder dentro de la relación social, no puedan utilizarla de forma estratégica para sus fines o para producir sus propias explicaciones acerca de lo que ocurre en el mundo (Briggs, 2004).

Entre los años de 2018 y 2021 reuní algunas notas periodísticas que me pudieran ser útiles para dar cuenta del proceso de aparición —y posterior desenvolvimiento— de dos megaproyectos que el Gobierno, en sus escalas municipal, estatal y nacional, intentó implementar en el Centro de Guadalajara en dos momentos distintos: la Villa Panamericana (2007-2009) y la Ciudad Creativa Digital (2012-presente).¹ Al sistematizar las notas recolectadas, me di cuenta que había ciertas palabras que se repetían, como si formaran parte de un discurs-

¹ Ambos megaproyectos implican la modificación especial y estructural a gran escala de la ciudad a partir de la construcción de torres departamentales para vivienda y edificios que contengan oficinas y otros negocios comerciales. El objetivo de lo anterior es atraer la inversión privada, la creación de *clústers* tecnológicos y, hasta cierto punto, la promoción turística de la ciudad. La Villa Panamericana se buscaba que fueran torres de departamentos que albergarían a los deportistas de los Juegos Panamericanos de 2011, para posteriormente venderlos a locales y extranjeros. La Ciudad Creativa es un proyecto que, aunque no se ha concretado, sí ha podido avanzar en su construcción y su desarrollo se encuentra siendo disputado entre gobierno, inmobiliarias y sociedad civil. Parte de la promesa de ambos megaproyectos incluía el convertir al Centro de Guadalajara en un espacio limpio, verde, funcional y seguro, como si los problemas actuales de suciedad, infraestructura deficiente e inseguridad no pudieran ser solucionados a menos que se desplace a los habitantes y usuarios actuales, y sin la necesidad de implementar la construcción de edificios y nuevos espacios públicos.

so predeterminado, tal como se indicaba de los objetos de observación metodológica emergidos de la relación lenguaje-sociedad (Dell, 1967: 633). Palabras como *rescatar*, *rehabilitar* o *recuperar* formaban parte de sus encabezados y contenidos, y describían la imperiosa necesidad de actuar lo más pronto posible, pero ¿cuál es la emergencia ante la que se motiva la acción? Ninguna de estas debe tomarse como resultado de una elección neutra, sino que está socialmente posicionada ante valores que buscan regir la interacción y acción de las personas con la finalidad de seguir las pautas de proyectos deseados.

Al estudiar las notas durante la escritura de mi tesis de licenciatura, no pude evitar formular preguntas que todavía me parecen relevantes como: ¿a quiénes llaman a la acción con el uso de estas palabras y enunciados en los periódicos? (Austin, 1996: 46) ¿Qué clase de acciones son las que se promueven y a quiénes benefician? ¿A quién se supone que representan y a quiénes *borran* de esa representación? (Irvine y Gal, 2009 citado en Landqvist, 2019: 726; Briggs, 2004).

Más allá de tratar de enlistar un conjunto de terminologías que aluden a la gentrificación, quiero ahondar en el hecho de que determinadas palabras tienen el poder de utilizarse como estrategias de convencimiento, consenso o llamados a la acción desde plataformas específicas, para la promoción de proyectos de política pública e intervención del espacio urbano; es decir, son *performáticas* o *performativas* (Austin 1996: 45). Esto significa que no buscaré únicamente asociar palabras a lo que denominamos como gentrificación,² sino que procuraré también analizar las implicaciones de usos que no son neutrales, para lograr una interpretación sobre aquello que busca habilitarse desde la prensa; la cual podemos considerar como una plataforma que adquiere y otorga legitimidad a las voces (Briggs, 1996) e ideas que reproduce, por lo que resulta comprensible que lo expresado en los periódicos tampoco sea desde una postura objetiva.

² En este capítulo me apoyaré de la definición de *gentrificación* que hacen Janoschka y Sequera (2014) al conceptualizarla como el proceso de mejoras y modificaciones que se hace en barrios o territorios con fines de embellecimiento, capitalización y recreación que hacen grupos externos para reconfigurar espacios locales, y que está asociado con el desplazamiento forzado de los habitantes del lugar intervenido.

En este caso, las proyecciones sobre cómo mejorar el espacio a través de edificios, torres departamentales y negocios novedosos en Guadalajara implicaba, además de la modificación de los espacios conocidos para sus habitantes, la implementación de discursos sobre la llegada de una serie de beneficios que serían “accesibles” para las personas, pues todo lo puesto en esos planes se trataba de “una representación de las aspiraciones de los habitantes de la ciudad”, y los deseos de crear una “ciudad futura, más verde y más humana” (Pacheco, 15/08/2007; Morán Gutiérrez, 2010).³

La situación anterior podría sonar ideal, excepto cuando tomamos en cuenta que parte de las responsabilidades del Ayuntamiento de Guadalajara y del gobierno estatal es procurar el bienestar de sus habitantes al asegurar la calidad de sus servicios e infraestructura. En ese sentido, ¿por qué la promesa de una ciudad habitable y funcional se convierte en un aliciente para aceptar los cambios propuestos por estos megaproyectos?, ¿por qué debe hacerse con la intervención de la inversión privada? Desde mi perspectiva, es posible apreciar que se trata de un intercambio en el que la operación libre de los megaproyectos se convierte en una condición para el ejercicio de las labores del estado —municipal y estatal— hacia sus habitantes. El bienestar estatal conseguido a través de la gentrificación, el aseguramiento de que, a través de la desaparición de lo “viejo”, llegue lo “nuevo” para limpiar, embellecer y mejorar la ciudad.

No obstante, un detalle que no se puede pasar por alto es que tanto el Estado, los megaproyectos, la ciudad y sus habitantes son constructos históricos, políticos y socioculturalmente situados, de tal manera que el uso colectivo y abstracto de estos términos puede velar los intereses e imaginarios particulares que en ellos se vierten y que, por lo tanto, impulsan formas específicas de acción. Así, la idea de un “nosotros” aparenta totalidad y quien lo lea en un discurso puede considerarse participe del enunciamiento, cuando desde otro ángulo es posible que no esté siendo contemplado.

Dentro de este proceso también es posible problematizar, a través del lenguaje, cuál es la concepción de “ciudad” que se tiene desde distintas *semiosferas* de sujetos (Lotman, 2002 citado en Landqvist, 2019: 725) y a qué tipo de

³ Véase el Anexo 1.

ciudadano o habitante ideal se apela, pues muchas de estas notas daban cuenta de los planes para llevar a cabo la “revitalización” o el “replamamiento” de Guadalajara y estos iban de la mano con atraer a *nuevos habitantes*, de preferencia a “jóvenes con ingresos familiares de entre los dieciocho a los veinticinco mil pesos mensuales”, como fue sugerido por el entonces Presidente Municipal de Guadalajara, Alfonso Petersen Farah (2007-2009) durante la presentación oficial del primer megaproyecto llamado Villa Panamericana (*El Informador*, 07/07/2007).

Es crucial comprender qué entienden y asocian los actores con las palabras que emplean; es a partir de las palabras que se entrevé el mundo sociocultural que habitan y para quién se encuentra disponible. Una ciudad pensada para los “jóvenes” en el discurso de un mandatario excluye de entrada, a todos aquellos que no pertenecen a este grupo de edad. Me lleva a preguntarme sobre cómo se construye la categoría de jóvenes y qué características se les atribuyen, ¿qué pasa con los jóvenes que no llegan a tener esos ingresos? No dejan de pertenecer a la categoría (según edad), pero sí al tipo de jóvenes que bienvenidos para habitar estos espacios.

Si confrontamos la “realidad” del discurso con la vivida cotidianamente, podemos notar cómo se articula un desfase que nos lleva al terreno de lo político —en tanto configuración de relaciones de poder—: no es que la ciudad no se piense para los jóvenes, sino que ambos términos son movilizados con fines concretos para sectores con características sociales, económicas, educativas, profesionales e incluso raciales determinadas. La cuestión es qué ocurre en ese proceso con quiénes no cumplen esos rasgos y cómo afecta su lugar en la ciudad.

Semiosferas e ideologías del espacio, la ciudad y lo urbano

Tal como he venido desarrollando hasta el momento, uno de los riesgos latentes en el uso de las palabras es considerar que estas son neutras y que siempre significan lo mismo para todas las personas de manera inalterable, pues de este presupuesto se elimina el acto consciente que implica utilizarlas. Desde los estudios sociolingüísticos y semióticos se han problematizado las implicaciones de determinados discursos sobre la vida social y cultural de las personas, e, incluso, han identificado que se deben problematizar las selecciones e intenciones que

hay detrás de su uso; así como la manera en que socialmente ciertos términos son asociados a otros para articular relaciones de aparente sentido común —sol con fuego y calor, por ejemplo—. No obstante, las elecciones léxicas, su intencionalidad y articulación en discursos más amplios responden tanto a momentos históricos específicos como a intereses de orden ideológico que producen actores, identidades y acciones que son “coherentes” con los otros dos. De ahí que conceptos como migración e ilegalidad se hayan relacionado en y a partir de contextos sociopolíticos particulares, que no han sido los mismos a lo largo de la historia y que no representan iguales procesos (Morales Hernández, 2023).

El caso del lenguaje de la gentrificación no es una excepción, su vinculación con la “ciudad”, lo “urbano” y el propio “espacio” no es auto-explicativa ni comprensible de forma homogénea por más evidente que nos parezca, por lo que una veta de análisis importante para el caso de Guadalajara, es preguntarnos qué significa la palabra gentrificación para sus habitantes, con qué otros términos y prácticas lo relacionan, además de la pertinencia de su uso o eliminación en algunos momentos. Para los fines de esta contribución, dicha veta no se profundizará, sin embargo, me enfocaré en lo que anteriormente se nombró como *semiosfera* y que alude precisamente a los contenidos ideológicos depositados en las selecciones e intenciones de las palabras que dan sentido y estructuran discursos más amplios.

Esta asociación entre palabras como “gentrificación”, “recuperación” y “ciudad” puede conceptualizarse de múltiples maneras, para mí es comprensible desde la *indexicalización*; es decir, “la relación entre categorías, valores y conceptos de un nivel social macro con un micro nivel de textos y lenguaje” (Landqvist, 2019: 725). De manera más sencilla, lo que se expresa con la idea de *indexicalización* es que, en la articulación de palabras, cada una de ellas apunta a las otras gracias a un sostenimiento mutuo de valores y significaciones, y por su capacidad de relacionar lo macro con lo micro. Asimismo, se hace entendible que un uso particular puede ser orientado en función de lo que se sabe que implica en contextos más generales, por lo que un actor puede performar el manejo aparentemente experto de ciertos temas o posturas políticas con base en la adecuación de su repertorio léxico dentro de distintos contextos.

El aspecto anterior es imprescindible para terminar de redondear aquello que es entendido como semiosfera:

un *centro* identificable con límites difusos, cambiante de manera constante y representado diferentemente en diferentes individuos [...] El *núcleo* semiótico puede ser comparado con cómo los sitios analíticos en este espacio cultural son organizados, esto es, el mundo conceptual en el cual los individuos están localizados (Landqvist, 2019: 725).

Para el caso que me interesa, que es el lenguaje de la gentrificación, la semiosfera nos ayuda a identificar cuáles son sus centros léxicos y cómo a partir de ellos se indexicalizan otros significados, conceptos y valores por parte de las personas que utilizan discursos relacionados tanto en la esfera pública como en la apropiación de la vida cotidiana, adaptándose a contextos para reproducir ideologías y promover acciones específicas. Esto implica la existencia de diversas formas de comprender la gentrificación en clave cultural tanto a nivel individual como en escalas más amplias, que pueden ir de agrupaciones hasta discursos estatales.

Esto se puede ejemplificar a partir del caso de los habitantes de la colonia Santa Tere, quienes en uno de los diferentes grupos de *Facebook* que hay del barrio, han expresado su rechazo al arrendamiento de viviendas por los “jóvenes” y “extranjeros”, a quienes se acusa de ser los principales culpables de que la colonia se esté “gentrificando”. Tal argumento responde a un razonamiento simple: debido a que el barrio se ha vuelto popular para jóvenes y extranjeros, los dueños de las viviendas optan por arrendar cuartos en lugar de la casa completa, a un costo más elevado, considerando los ingresos de ambos grupos, lo que ha vuelto más difícil que personas de otros sectores puedan vivir ahí. De igual forma, los negocios comienzan a modificarse en función de los gustos de la nueva clientela, lo que genera un aumento en productos y cambios estéticos que desplazan lo “tradicional” y a segmentos enteros de la población, toda vez que este proceso del aumento de costos de vida se concatena con lo que sucede en colonia aledañas como la Americana, creando corredores para habitantes en función de su ingreso económico.

Otro caso sobre el entendimiento de la gentrificación sucede en El Retiro, un barrio cercano al Centro Histórico de Guadalajara, donde este fenómeno se relaciona directamente con el “embellecimiento” de la ciudad y la construcción de torres departamentales. Si bien las y los vecinos del barrio saben que tales intervenciones se dirigen a personas con otros ingresos económicos, la idea de gentrificación tiene mayor relación con la infraestructura y los servicios que les son proveídos. En varias de las juntas semanales organizadas por el comité vecinal, se relacionaba la gentrificación con un problema latente sobre el acceso al agua, pues el gobierno municipal al querer construir complejos habitacionales de tipo vertical, no estaba contemplando brindar mayor recurso hídrico a la zona, sino que se planeaba distribuir la misma cantidad existente entre habitantes y personas recién llegadas; de la misma manera, el servicio de recolección de basura que ha sido reportado de manera recurrente por su inconstancia, tampoco se había pensado como un punto a tratar ante la llegada de más personas, lo que aumentarían la cantidad de basura para manejar. En ese sentido, la gentrificación está vinculada con dimensiones y actores institucionales, en lugar de grupos poblacionales particulares como ocurría en Santa Tere.

Ahora bien, por su connotación negativa, la palabra gentrificación junto a la de “financiarización” se han excluido activamente de las planeaciones de intervención urbana en la ciudad de Guadalajara. En el caso de actores gubernamentales, promotores urbanos, empresarios y agentes inmobiliarios esto se vuelve visible cuando optan por otros términos como “recuperación”, “rehabilitación”, o “refundación” de la ciudad, como paso a explicar a continuación.

Cómo “recuperar” una ciudad

Parte de las razones por las que considero importante prestar atención al lenguaje que se utiliza para promover ciertos proyectos en la ciudad, es porque no se trata de usos aislados, ni de significados absolutos o reducidos solo al contexto de Jalisco. Frases como “recuperar la ciudad” han sido utilizadas en diferentes medios como periódicos, artículos de opinión, cápsulas informativas e incluso discursos políticos; así como por distintos agentes pertenecientes a diferentes grupos y estratos. De acuerdo con la *Real Academia Española* (rae, 2023), “re-

cuperar” significa dos cosas: «volver a tomar o adquirir lo que antes se tenía» y «volver a poner en servicio lo que ya estaba inservible».

En el contexto de Guadalajara, ¿por qué debe recuperarse, tomarse nuevamente?, ¿de quién o de qué debe recuperarse?, ¿solo se limita a este significado el uso de la palabra “recuperar”? Si bien es cierto que ambas definiciones son aplicadas, también nos muestran una intención e imagen que tiene el gobierno de sí mismo para legitimar su poder sobre el territorio, para rendir cuentas a un sector de la población y para declarar un proceso de limpieza o higiene (espacial y social) en acción. Al respecto, en mi tesis de licenciatura comenté lo siguiente:

En específico, la idea de “recuperar” el espacio, fue uno de los estandartes más importantes para ambos proyectos, ya que aludía a toda un área que decayó a lo largo del tiempo, tanto en sus condiciones de infraestructura pública, de seguridad ciudadana y de habitabilidad social que, aunados a los proyectos de rescate a través de la promoción de nuevos espacios inmobiliarios, culturales y de trabajo, se convierte en la fórmula ideal para los procesos de gentrificación (Aguilar Silva, 2021: 60).

Para mí, *recuperar* remite a otras cosas más allá de “volver a tomar” o “volver a hacer funcional”, ya que puede apelar también a dimensiones emocionales, materiales, de memoria e, incluso, de arraigo de las personas, las cuales abonan a la construcción de distintos imaginarios sobre cómo es o debe ser la ciudad. La trampa aquí es pensar que se trata de proyectos exclusivamente racionales y definitorios, cuando siempre se encuentran en proceso y vivencia activa debido a su fundamento en relaciones sociales igual de dinámicas (Williams, 2015). De tal forma, la idea de “recuperar” la ciudad en sí misma promueve la visión de un objeto —la ciudad— que se ha detenido y que es necesario volver a poner a andar. Sin embargo, resulta contradictorio que los medios propuestos (en este caso los megaproyectos y las políticas públicas) para lograr tal objetivo buscan convencer a las personas de una meta que podrá finalizarse, de manera definida y estable: la ciudad ideal erigida para ser vivida de forma inalterable.

Como podemos apreciar, la idea de “recuperar” la ciudad, al igual que la de gentrificación, también supone una transformación del espacio urbano que im-

pacta en la vida de sus habitantes. No obstante, a diferencia de esta última que es indexicalizada con procesos “negativos”, como el aumento de costos de vida, reducción de espacios de vivienda, saturación de servicios o infraestructura, la “recuperación” alude a una acción que es necesaria en un contexto de decadencia para que el gobierno pueda seguir garantizando el bienestar de la población. Es decir, sin importar sus impactos y consecuencias sobre la construcción de la ciudad y sus habitantes, la “recuperación” de la ciudad se vuelve deseable incluso si comparte aspectos y relaciones medulares con la gentrificación.

Ahora bien, si cada individuo cuenta con un pasado propio ligado a los espacios que habita y significa en el mundo, en las ciudades u otros contextos, esta autoreferencia puede volverse el lente con el que se juzga el presente o futuro de las mismas, y por ello, no es casual que coexistan y entren en conflicto o tensión diferentes imágenes sobre cómo debe ser, verse o experimentarse una ciudad. En pocas palabras, la ciudad entra en un proceso de construcción múltiple que es movilizad por lo sentires, experiencias y recuerdos de las personas. Así, incluso, las partes con mayor poder dentro de las relaciones asimétricas, se encuentran impulsando formas ideales que responden a aspectos subjetivos que tienen sentido dentro de contextos más amplios; lo que significa que efectivamente estos actores quieren “recuperar la ciudad”. La problemática es que no supone un interés por los habitantes y las expresiones socioculturales que no se alinean con los intereses ideológicos que contiene dicha frase.

Precisamente porque el lenguaje no está reducido ni limitado al discurso, las formas en las que este puede ser objeto de análisis e interpretación, así como los medios a través de los cuales son expresados, dan cuenta de la demostración —o confesión— de los distintos marcos interpretativos y de significación social, ideológica y moral a partir de los cuales explicamos nuestra realidad y sobre la que actuamos en consecuencia. Por ejemplo, cuando los promotores inmobiliarios de proyectos de intervención urbana expresan que “hay que recuperar la ciudad”, el énfasis se hace desde el sentido de pérdida de un algo idealizado (la ciudad o un estilo de vida anterior) que debe rescatarse de manera urgente y, con dicha urgencia, el llamado a la acción se vuelve contundente, ¿quién podría oponerse explícitamente a una situación crucial? Esto hace que el llamado sea más poderoso porque de antemano prepara el terreno para que quienes disientan

con la acción propuesta, pasen a ser cuestionados por sus motivos o señalados como detractores: ¿quién no querría “una ciudad del futuro, verde y humana”?

La otra cuestión es que quién señala la urgencia puede autoproclamarse como la figura que en “realidad” ve el problema y cuenta con una manera legítima para resolverlo. Por otro lado, cuando los grupos de vecinos y sociedad civil, que resisten estos procesos dicen que “hay que recuperar la ciudad”, el énfasis se encuentra en su derecho a que su forma de habitarla sea respetada, pero usualmente su reclamo podrá ser demeritado en tanto que la “autoridad” para decir las cosas es socialmente construida y otorgada por medios institucionales y plataformas de la esfera pública con la capacidad de legitimar una determinada visión del mundo sobre otra.

Esfera pública y acción bidireccional

Para ir cerrando esta reflexión, otro aspecto importante es la capacidad de las y los actores sociales —dentro de una relación de poder desigual— de hacer uso de los discursos de la esfera pública a su favor. Aunque la situación de dominio de un grupo sobre la esfera pública pueda parecer completamente definida, en realidad no es así, ya que, por tratarse de una plataforma de fácil acceso, como la prensa, las personas reaccionan y actúan ante las ideas que son expresadas en ella. Son varios los grupos de defensores del territorio, el agua y la ciudad quienes han comentado que sus organizaciones comenzaron a articularse a partir de una noticia televisiva o periodística en la que se anunciaba una acción “inminente” por parte del gobierno, sus instituciones y sectores como el inmobiliario.

Un ejemplo claro de lo anterior, es el del Comité Vecinal El Retiro Parque Morelos, conformado en su mayoría por mujeres y hombres de la tercera edad, quienes, desde los primeros atisbos del gobierno municipal y estatal por intervenir su barrio con la Villa Panamericana, se organizaron para hacer frente a una decisión que consideraban no le correspondía tomar a los actores gubernamentales. En sus narraciones contadas durante entrevistas en trabajo de campo, señalaban de manera continua que la notificación de los cambios deseados por el gobierno les llegó por medio de noticias televisadas, anuncios en periódicos e incluso redes sociales y, eventualmente, por agentes que se presentaban domicilio por domicilio platicándoles lo que ocurriría.

No obstante, las noticias televisadas y periodísticas les brindaban información más completa que las que se les facilitaba en la interacción inmediata. Justo por esos medios se enteraron que el Parque Morelos, una de las pocas áreas verdes de gran extensión dentro de la ciudad de Guadalajara, estaba siendo contemplado para ser parte de las instalaciones de las Villas Panamericanas y, años más tarde, de la Ciudad Creativa Digital, volviendo incierto el acceso posterior de las y los vecinos a la alameda, lo que enseguida les alertó de las posibles consecuencias si dejaban continuar los megaproyectos.

Con el paso de los años, el Comité Vecinal se consolidó como una organización estructurada que realizaba acciones concretas presentándose en foros públicos para hacer de conocimiento general su problemática y sus necesidades, a tal grado que llegado el momento la Villa Panamericana fue trasladada a otra parte de la ciudad. Desde luego esto no quiere decir que la organización y su denuncia haya resultado libre de obstáculos o que se tratara de una expresión ideal sin conflictos internos; lo que deseo resaltar es que, a pesar de no poder controlar la producción y circulación de información en la esfera pública, sí lograron hacer uso de ella para planear cómo actuar ante los anuncios que se estaban realizando.

Claro que lo expresado en la prensa no se trataba de la planeación completa hecha por el gobierno, ni daba cuenta de todas las coaliciones establecidas entre el sector gubernamental, el empresarial y el inmobiliario, pero servía como una guía sobre la que las y los vecinos lograron trazar planes de acción ante escenarios hipotéticos y, al mismo tiempo, como fuente sobre la que identificaron temas sobre los que era necesario informarse para lograr contrarrestar las acciones municipales y estatales. De ahí que, en la actualidad, el Comité sea crítico y maneje información especializada sobre recursos forestales, hídricos, manejo de residuos y hasta gentrificación. La posibilidad de uso de la esfera pública y acción por parte de los actores situados en relaciones asimétricas, no borra las desigualdades, pero nos muestra cómo el manejo del lenguaje de la gentrificación puede ser utilizado de forma bidireccional: para promover ideologías y acciones en favor de la “recuperación” de la ciudad, y para denunciar sus implicaciones y generar organizaciones contrarias.

A manera de conclusión

En el caso seleccionado para reflexionar aquí, partí principalmente del hecho de que las personas pertenecientes a distintas clases políticas, económicas y académicas de Guadalajara, que ostentan el poder de incidir y decidir sobre las modificaciones materiales, estéticas y simbólicas que se harán en la ciudad, tienen el poder también de ir construyendo (instaurando, reforzando o reproduciendo) un lenguaje a partir de palabras y enunciados que sean útiles para la creación de imaginarios y prácticas ideales.

En ese contexto, la pregunta de ¿a quiénes llaman a la acción con el uso de estas palabras y enunciados en la prensa?, puede responderse en dos sentidos: el primero, que está dirigido a las personas de la clase económica-política involucrada en la toma de decisiones sobre la ciudad y que comparte (o no) el ideal de cómo debe ser Guadalajara. Por otro lado, estas palabras y enunciados también pueden servir como índices o advertencias para que individuos y grupos que podrían verse afectados, vean cómo se puede prevenir los posibles efectos de la gentrificación, pues esta puede asociarse a un lenguaje que es seleccionado y utilizado de manera estratégica.

En este caso, lo anterior se puede ejemplificar a partir del comentario de Petersen Farah sobre qué individuos son deseables para habitar estos nuevos espacios. Puede parecer que el ejercicio del lenguaje solo es hegemónico y a favor de quién tiene poder, pero no es así, se trata de un campo bidireccional del que todos los actores involucrados pueden ser partícipes y aunque no hagan uso de la voz explícita, sí pueden tomar los indicios de los mensajes para actuar en respuesta.

Anexo 1.

Presentación oficial del proyecto de la Villa Panamericana.



GUADALAJARA
GOBIERNO MUNICIPAL

Villa Panamericana

Proyecto Alameda

La implantación de la **Villa Panamericana / Proyecto Alameda**, en las inmediaciones del Parque Morelos representa una oportunidad única para la construcción de la ciudad futura: más verde, más humana y más adecuada a las aspiraciones de sus habitantes.

Beneficios sociales:

- Recomposición del tejido social de una demarcación urbana fuertemente arraigada en la historia de la ciudad.
- Repoblamiento de un contexto urbano rico en equipamientos para ser utilizados con mayor ventaja por la población.
- Contribuir a la integración, por medio de la Calzada Independencia, de las secciones oriente y poniente de la ciudad.

Beneficios urbanísticos:

- Primera acción significativa para llevar adelante una efectiva redensificación del centro histórico.
- Respeto integral y revitalización al Parque Morelos en todos sus aspectos.
- Incremento de espacios públicos y equipamientos en la zona.
- Preservación y reforzamiento del patrimonio construido existente.
- Incorporación al contexto urbano de un conjunto arquitectónico de gran calidad y con énfasis en la sustentabilidad.

Beneficios económicos:

- Generación y estímulo de actividades económicas con mayor valor agregado.
- Incremento del patrimonio urbano turístico.
- Potenciación de la actividad económica del centro histórico.
- Articulación con zonas comerciales como San Juan de Dios, Plaza Tapatía y Esteban Alatorre.

Fuente: Morán Gutiérrez, 2010.

Bibliografía

- Aguilar Silva, T. F. (2021). *La territorialización del espacio urbano: análisis del proceso de reapropiación comunal por el Comité Vecinal El Retiro “Parque Morelos” en Guadalajara, Jalisco*. [Tesis de Licenciatura en Antropología]. Guadalajara, Jal., Méx.: Universidad de Guadalajara.
- Austin, J. (1996). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós

- Briggs, C. L. (2004). "Theorizing Modernity Conspiratorially: Science, Scale, and the Political Economy of Public Discourse in Explanations of a Cholera Epidemic". En *American Ethnologist*, vol. 31, no. 2, 164-187.
- (1996). "The Politics of Discursive Authority in Research on the 'Invention of Tradition'". En *Cultural Anthropology*, vol. 11, no. 4, 435-469.
- Dell, H. (1967). "Why linguistics needs the sociologist". En *Social Research* 34(4).
- El Informador (07 de julio de 2007). Luz verde a Villa Panamericana en Parque Morelos: Ayuntamiento. *El Informador*.
- Landqvist, M. (2019). "Semiotic spaces in antidiscriminatory political discourse: Naming practices as indexes". En *Language in Society* 48, 721-743.
- Melchor, F. (2013). *Aquí no es Miami*. Ciudad de México: Random House.
- Morales Hernández, F. D. (2023). *Latin Americans in London. Language Ideologies and Discourses of Migration*. Berlin-Boston: De Gruyter Mouton.
- Morán Gutiérrez, H.M. (2010). *Negociaciones para la adquisición de los predios en el entorno del Parque Morelos. Proceso fallido de construcción de la Villa Oficial para los Juegos Panamericanos Guadalajara 2011*. (Tesis de Maestría en Política y Gestión Pública). Tlaquepaque, Jal., Méx.: ITE-SO. Consultado en: <<https://rei.iteso.mx/bitstream/handle/11117/3208/Hector%20Manuel%20Moran%20Gutierrez%2C%20Tesis%20Maestria%20en%20Politica%20y%20Gestion%20Publica.pdf?sequence=2&isAllowed=y>>.
- Pacheco, E. (15 de agosto de 2007). "Presentan oferta económica a vecinos del Parque Morelos". *El Informador*.
- Real Academia de la Lengua (rae) (2023). *Recuperar*. Diccionario de la Lengua Española Edición del Tricentenario. Consultado en: <<https://dle.rae.es/recuperar>>.
- Williams, R. (2015). "Structures of Feeling". En D. Sharma & F. Tygstrup (eds.), *Structures of Feeling: Affectivity and the Study of Culture*. Berlin, München, Boston: De Gruyter. Consultado en <<https://doi.org/10.1515/9783110365481.20>>.

El impacto del panorama de violencia en las experiencias emocionales

Shehila Victoria Rodríguez Rea

Reflexiones preliminares

El interés de mi investigación no forma parte de una lógica explicativa del fenómeno de violencia. Lo que me interesa es analizar la manera en que los sujetos la experimentan y cómo ello impacta en sus experiencias emocionales en el plano cotidiano.¹ Decidí optar por una perspectiva de género puesto que, aunque la violencia impacta a toda la población, afecta sobre todo a los grupos más vulnerabilizados,² de los cuales las mujeres forman una gran parte (Díaz y Melenotte, 2021: 29). La investigación busca partir de las experiencias emocionales que podemos encontrar en los discursos de las jóvenes, para así, ligar la experiencia individual a un fenómeno de carácter estructural. Considero que utilizar una aproximación antropológica y recuperar los testimonios, sirve para reconocer que no se trata únicamente de un estudio sobre “actores sociales” que presentan datos y sujetos abstractos, números o teorías. Este trabajo denuncia y visibiliza las voces y experiencias de las personas. Seres humanos que atraviesan el cotidiano gracias a su corporalidad y su emotividad. “Hoy, más que nun-

¹ Cabe destacar que no pretendo ligar la totalidad de experiencias emocionales de las personas al panorama de violencia. No busco negar las implicaciones individuales, historias familiares y sus particularidades.

² Justifico la utilización del término vulnerabilizadxs y no vulnerables puesto a que reconozco que la vulnerabilidad no es una característica intrínseca del sujeto, sino el resultado de factores exteriores que le posicionan en una situación de vulnerabilidad.

ca, vivimos en un mundo donde la sociedad elabora (y también mercantiliza) las emociones desde los cuerpos y los cuerpos desde las emociones” (Scribano, 2012: 96), que en este caso se encuentran permeados por un panorama particular de violencia que los vulnera.

La génesis de las reflexiones que dieron lugar a mi investigación remonta a un suceso ocurrido durante mis primeros años de universidad en 2018 en la ciudad de Guadalajara, Jalisco. Tras la desaparición de los tres estudiantes de la CAAV,³ frente a la magnitud de la violencia presentada y sobre todo, a la indiferencia e impunidad del Estado y sus representantes, los estudiantes de Antropología del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara, organizaron una asamblea en donde serían discutidos los problemas a los cuales la juventud mexicana es confrontada. Estos encuentros, así como las conversaciones que pude tener y presenciar, permitían acceder a testimonios sobre el impacto que la situación del país tenía en mis pares. Tiempo después realicé algunas entrevistas sobre la situación del país y el rol que eso tenía en la vida cotidiana de lxs jóvenes. Obtuve así testimonios como el de J,⁴ que reforzaron mi interés por el tema:

vivo con un miedo constante [...] pero no es solo por mí... me da muchísimo miedo que secuestren, maten, violen a personas que conozco. También está el trabajo [...] no puedes pensar a futuro [...] todo está bien caro y te pagan bien poquito, no sabes cómo lo vas a lograr (lo que te gustaría hacer) porque vives el día a día, ¿sabes? Pero es algo ya generalizado entre los jóvenes. *Somos esa ge-*

³ Daniel, Salomón y Marco, tres estudiantes de la Universidad de Medios Audiovisuales (CAAV), desaparecieron mientras realizaban una tarea para la universidad en la localidad de Tonalá, Jalisco. Tras varias manifestaciones que exigieron justicia a las autoridades, el 23 de abril sus restos fueron encontrados en recipientes disueltos en ácido. Este suceso brutal y deshumanizador impactó a Guadalajara y a gran parte de la población joven del país. Hasta el día de hoy sigue sin haber justicia.

⁴ Por respeto a la privacidad de las personas entrevistadas, a lo largo de mi trabajo me referiré a ellas utilizando únicamente iniciales.

neración que no sabemos cómo nos vamos a alimentar básicamente... o si vamos a regresar a la casa (entrevista, octubre 2021).

Lo que pude observar fue una juventud marcada por la incertidumbre —económica, de integridad física y moral—. Incertidumbre que impactaba los estados emocionales de mis compañerxs en el día a día. El testimonio de J, muestra que la también la precariedad laboral y la inseguridad económica tienen un rol importante. No obstante, el presente trabajo busca centrarse en particular, en la violencia y la incertidumbre que deriva de ella, ligada a los asesinatos y las desapariciones.⁵

Panorama de violencia en México

Antes de proseguir, considero necesario discutir el término de “panorama de violencia”, que en este trabajo será entendido como la realidad material que resulta del conjunto de los diferentes tipos y expresiones de violencia; así como sus repercusiones a nivel simbólico, ligadas a las acciones de un sistema político y económico que permite producir y reproducir esta realidad material.

Si bien la violencia ha existido desde los inicios de la humanidad, el desarrollo del capitalismo y de sus lógicas neoliberales, basadas en la explotación y el extractivismo, han aumentado las desigualdades hasta llegar a puntos críticos; volviendo a la violencia una herramienta que facilita la adquisición de capital. La apertura perversa de las sociedades que promueven la globalización, es la causa de injusticias y de modo indirecto, de los conflictos y la violencia (Bauman, 2007). “La economía ha colonizado todas las esferas de la vida y sometido la existencia entera a la exigencia de rentabilidad” (Jappe, 2017: 25). El historiador Pablo Piccato,⁶ que estudió la historia de la violencia en México, explica que los cambios en la economía, anudados a las desigualdades y a las

⁵ El marco geoespacial de mi investigación se centra en la zona metropolitana de Guadalajara. Debido a que Jalisco se ha vuelto el estado de la república con las cifras más altas de desapariciones, me resulta necesario considerar a las desapariciones como principales expresiones de violencia que trastocan a la población.

⁶ Ver Piccato, 2022.

nuevas actitudes de consumación, han creado las condiciones perfectas para que los criminales se vuelvan actores influyentes en la vida social. Los negocios ilegales que utilizan la violencia como herramienta principal, son ahora la forma más fácil y efectiva de acumular capital. Dichos actores han aumentado sus beneficios gracias al dinero proveniente del tráfico de personas, los levantamientos, las extorsiones y robo de tierras, entre otros (Gibler, 2015: 35). Bajo este prisma, “la destrucción del cuerpo se vuelve en sí mismo en el producto, en la mercancía [...] la muerte se ha convertido en el negocio más rentable” (Valencia, 2010: 16). La violencia pasa de tener una escala defensiva y local a complejizarse y volverse cuasi-industrial (Piccato, 2022). “El crimen parece ser la única oportunidad de hacer dinero y prestigio social dentro de una selva postmoderna, sin compasión por el más débil o el más justo” (Menéndez, 2011: 183).

La violencia en México ha alcanzado niveles preocupantes. La antropóloga Adèle Blázquez y otros investigadores, constatan que desde 2006, las cifras de las víctimas de violencia en el país son comparables, sino es que superiores, a la mayoría de los conflictos armados recientes. Con un balance superior al de Afganistán desde el año 2001 (Blázquez, 2022). Con la declaración de la guerra contra el narcotráfico del presidente Felipe Calderón, en 2006, las modalidades de la violencia se volvieron masivas, crueles y marcadas por su espectacularidad. De acuerdo con Díaz y Melenotte, las cifras muestran al menos 352,093 homicidios y 90,000 desapariciones entre 2006 y 2021 (Díaz y Melenotte, 2021: 13). Entre 2010 y 2015, los levantamientos aumentaron un 300% (Gibler, 2015: 32). Sin embargo, es necesario considerar que las cifras hablan únicamente de los casos registrados, por lo que no corresponden a las cifras reales.

En relación a la violencia de género, de los casos de muertes registrados en 2018, 3,752 era asesinatos de mujeres (Sanchez de los Monteros Arriaga, 2020). En la actualidad, México representa uno de los países de América Latina, después de Brasil, con las tasas más elevadas de violencia contra las mujeres. Se cuentan 10 feminicidios al día. Los casos de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez son un ejemplo que muestra la magnitud de las negligencias estatales en materia de género. En 2001, la Corte Interamericana de los Derechos Humanos condenó al Estado mexicano por negligencia y discriminación social y de género hacia las mujeres asesinadas (LASTESIS, 2021: 40). En los casos

de violencia de género, solamente un 10% de los feminicidios han tenido condenas penales (Taraud, 2022: 11). Según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), para finales de 2021 se registró un porcentaje de 77.1% de mujeres de más de 15 años —aproximadamente 30.7 millones— que han sido víctimas de violencia de algún tipo (INEGI, 2021).

Los datos presentados muestran un panorama de violencia preocupante que expone la incapacidad del Estado Mexicano de garantizar la seguridad, la integridad y la dignidad de la población. La carencia de respuestas institucionales, así como la indiferencia, permiten la continuidad de un régimen de violencia y un clima de terror. Otro aspecto que complejiza dicho clima son las acciones violentas —respuestas del Estado— ante la exigencia de justicia. A este respecto, un caso con gran cobertura mediática que atestigua un proceso de revictimización y violencia hacia las familias de las víctimas es el de Marisela Escobedo. Asesinada frente al palacio de gobierno al exigir justicia por el feminicidio de su hija Rubí Marisol Frayre Escobedo. Situación que no es aislada y está lejos de ser única. México ha sido denunciado por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) debido a los crímenes contra activistas de derechos humanos (ONU, 2023).

Necropolítica y los sujetos endriagos

La violencia es el resultado de las relaciones de poder, pues no puede explicarse sin tomar en cuenta las relaciones sociales y las jerarquías que implican. “La violencia es parte de los vínculos que unen y separan a las personas según su clase, su género o cualquier otra forma de distinción” (Piccato, 2022: 14). En ese sentido, resulta relevante retomar la tesis de Sayak Valencia (2010), quien sostiene que la lógica capitalista y la agenda neoliberal se traducen en un deseo de riqueza y acumulación de capital y mercancías. Un deseo difícil de alcanzar en contextos sociales marcados por la precariedad y las desigualdades sociales que este mismo sistema económico produce. Lo anterior crea un desajuste entre una identidad hiperconsumista impulsada por el proyecto neoliberal y una escasez de personas con poder adquisitivo suficiente para satisfacer el deseo de consumir. Valencia desarrolla entonces la noción de «sujetos endriagos»: sujetos que se enfrentan a un contexto cotidiano marcado por la yuxtaposición en-

tre la proliferación de mercancías y la exclusión del consumo. Como resultado, estos sujetos deciden utilizar la violencia como herramienta de empoderamiento, lo que les permite tanto adquirir capital como ser reconocidos como sujetos válidos para el sistema. La autora explica que las expresiones de violencia se convierten en estrategias de *necroempoderamiento*. Es decir, estrategias de violencia extrema que pretenden transformar sus situaciones de vulnerabilidad en oportunidades de acción, así como de autoafirmación que les hagan ganar reconocimiento y legitimidad económica. Citando a Bataillon:

nos movemos en un mundo inestable en el que las reglas del juego perjudican a “los de abajo” y, al mismo tiempo, los poderosos las modifican constantemente en su beneficio. De ahí la imperiosa necesidad de ser astuto. Hay que ser constantemente astuto para imponerse y conservar la posición (2015: 155).

Entonces, no son únicamente las personas en el poder quienes ejercen violencia, sino también aquellas que buscan adquirirlo. Del mismo modo, las expresiones de violencia como las desapariciones y los asesinatos, se vuelven una “performance de soberanía” (Stepputat, 2016)⁷. Dicho performance tiene como objetivo el control territorial, así como el surgimiento de contra poderes relativamente autónomos, que toman el control sobre el destino de los cuerpos muertos, lo cual afirma su poder (Melenotte, 2021:8). En tal dirección, Achille Mbembé desarrolla el concepto de necropolítica, el cual permite reflexionar sobre la producción masiva de la muerte. Inscribiéndose así, en una economía global de la violencia, donde ejercer el derecho a decidir la muerte de alguien se vuelve la prueba —y arma— de la máxima soberanía. El poder ahora implica decidir quién merece vivir y quién debe morir (Valencia, 2010: 142).

En el contexto mexicano actual, tras la declaración de la guerra contra el narcotráfico, podemos observar esta performance de soberanía a través de los actores del narcotráfico, pero también del Estado. Estas fuerzas se disputan el control del territorio mexicano, motivadas por factores económicos. La renovación de la violencia provocada por esa declaración ha tenido el paradójico efec-

⁷ Citado en Valencia, 2010.

to de difuminar los límites entre los legítimos titulares de la autoridad y ciertas organizaciones criminales. Por ende, otra complejidad que se anuda a la popularidad de la empresa de la violencia, son las imbricaciones complejas entre los diferentes tipos y expresiones de violencias, que vuelven difícil reconocer quién es el autor o la causa exacta. Citando a Piccato, “los mexicanos de hoy atravesamos cada jornada asediados por imágenes, temores y dolor causados por asaltos, homicidios y otras agresiones físicas y psicológicas que parecen venir al mismo tiempo de todas direcciones” (Piccato, 2022: 13). Para ilustrarlo, Gibler (2015) utiliza un informe del Parlamento mexicano que muestra que entre 2010 y 2015 de los secuestros registrados, el 30% estaban vinculados a narcos y el 22% a soldados y policías. Como lo explica Vallejo Flores, esta guerra de exterminación permite disfrazar los asesinatos políticos, las ejecuciones paramilitares, la justicia expeditiva, las extorsiones, los levantamientos y los asesinatos cotidianos (2021: 35). Lo cual vuelve sumamente difícil reconocer de dónde viene la violencia, aumentando la impunidad (Bataillon, 2015: 154).

Impunidad y violencia patriarcal

Como hemos podido constatar, la violencia se encuentra presente en la vida cotidiana, resultado de los diversos despliegues de sus expresiones espectaculares, así como por los vacíos causados por el silencio institucional, o bien, por los bombardeos mediáticos al respecto. El clima de violencia e impunidad que reina en el país, abre la vía a una banalización de la violencia ordinaria que se multiplica (Bataillon, 2015: 144). La banalización de la violencia no sería tan grande si no fuese por la impunidad que sostiene el sistema de justicia. De acuerdo con Jorge Chabat, la incapacidad de la Procuraduría General de la República es de un 95% (citado en Gibler, 2015: 36). Si bien, la dificultad de reconocer el origen de la violencia es un aspecto importante que impide dar justicia, la mayoría de los delitos no se investigan. Un artículo de *Human Rights* señala que cerca del 90% de los delitos no son denunciados nunca y menos del 16% son resueltos. Para el año 2021, se habla de un poco más del 1% de crímenes resueltos (*Human Rights Watch*, 2023). A ello se suman las reacciones y acciones de los representantes políticos que buscan minimizar la importancia de la violencia, e incluso a eludir la obligación de reparación para las familias de las víctimas

(Labrecque, 2013: 4). La impunidad ha alcanzado tal escala que, son las familias de las personas desaparecidas quienes conforman colectivos de búsqueda e intentan dar justicia.⁸ Lo anterior muestra de forma tajante, la ineficiencia del sistema de justicia en el país.

Ahora, si nos centramos en los casos de feminicidios y la violencia que impacta a las mujeres en general, podemos constatar el vínculo entre el sistema judicial, la impunidad y la instauración de un clima de terror que atraviesa a las mujeres. Dicho clima guarda un lazo estrecho con el sistema patriarcal. De acuerdo con Lagarde (2010), la violencia feminicida es el conjunto de acciones misóginas contra las mujeres que implican la violación a los derechos humanos, atentando contra su seguridad y poniendo su vida en riesgo (Labrecque, 2013: 2). Lagarde explica que el feminicidio puede producirse puesto a que las autoridades negligentes, descuidadas o en convivencia con los agresores, ejercen violencia institucional contra las mujeres, obstaculizando su acceso a la justicia. El feminicidio —y la violencia feminicida—, es entonces el resultado de la degradación y la separación de la justicia y del poder. El Estado se muestra incapaz de garantizar el respeto a la vida de las mujeres o de los derechos humanos. No se encuentra a la altura de la ley ni es capaz de hacer respetar, seguir y administrar la justicia, para así prevenir y erradicar la violencia que la causa. Por ello, “el feminicidio es un crimen de Estado” (Lagarde, 2010).

Del mismo modo, Taraud explica que la violencia feminicida es un crimen de masa, un crimen colectivo, un crimen de Estado con tendencia genocida, puesto a que ataca el conjunto del universo de las mujeres (Taraud, conferencia 2022). Esta violencia estructura un sistema de *écrasement*⁹ de las mujeres, que va más allá del plano material. En México, por ejemplo, vemos cómo los cuerpos de mujeres son transgredidos por violencias sexuales y sexistas, pero tam-

⁸ Existen numerosos ejemplos de grupos de búsqueda como las madres buscadoras. Para más información ver el libro colectivo, *Mexique, terre de disparu.est*, el que presenta diferentes investigaciones etnográficas centradas en los grupos de búsqueda y el proceso de resignificación, así como la denuncia de la crisis médico legal que atraviesa el país.

⁹ *Écraser* es un verbo en francés que quiere decir dominar, aplastar. No hay traducción exacta en español que tenga la misma carga simbólica, por ello decidí dejarlo en francés.

bién por violencias post-mortem que muestran un exceso de brutalidad, incluso después de haber sido asesinadas. Así, el mensaje que el sistema envía va más allá de la muerte y participa en la preparación y en el mantenimiento de la lógica que construye el sistema de destrucción del cuerpo de las mujeres, resultado de la implicación de sus dimensiones simbólicas. La deshumanización desmesurada influye en la instauración de un régimen de terror que permite —y a su vez protege— el sistema. La instrumentalización del cuerpo se vuelve una pieza más en el juego del sistema económico y político. En este sentido, Segato (2021) explica que los cuerpos de las mujeres se vuelven un territorio y una mercancía más a explotar, y, al mismo tiempo, el control de sus cuerpos se torna un medio para mantener de pie el sistema de destrucción de las mujeres; así como la manera de afirmar el poder de ciertos hombres frente a otros, demostrando su poder de dominación para ocupar el lugar del más fuerte, y mostrarse como válido. Estableciendo y engrandeciendo, así, la soberanía de los agresores. Los cuerpos de las mujeres son el vehículo mensajero en el que el poder soberano inscribe su marca. Tal poder necesita de una demostración pública, puesto que “el poder soberano no se afirma si no es capaz de sembrar el terror” (Segato, 2021: 71). De igual forma, el mensaje de dominación o bien, “la escritura sobre el cuerpo de las mujeres”, es producto de la impunidad, que a su vez lo sostiene, pues se entiende simbólicamente como la protección y el apoyo del Estado.

Desde el campo de la Antropología de la violencia podemos pensar en aportaciones como la de Taussig para nutrir el presente análisis, quien explica que el terror además de ser un estado fisiológico, es un hecho social y una construcción cultural que permite servir como mediador para los que sustentan el poder (1984: 468). Asimismo, argumenta que las culturas del terror se basan en el silencio y se nutren de él. Los detentores del poder necesitan la circulación de la información, o la ausencia de ella, para que la instauración de la incertidumbre les permita permanecer en su posición y seguir actuando de acuerdo con las estrategias económicas a gran escala, elaboradas por los amos y las exigencias de producción. Bajo esta lógica, la cultura del miedo se vuelve la herramienta clave para controlar a la población. El terror se instaura entonces, en el espacio entre la muerte y la vida cotidiana (Scheper-Hughes y Bourgois, 2004: 11).

Esta línea de pensamiento nos recuerda la dimensión simbólica de la violencia, evocada por Bourdieu. Podemos entonces reconsiderar sus implicaciones en un sentido más largo. En particular, la presencia de su fantasma en la vida cotidiana, observando sus implicaciones más discretas o incluso en cierta forma indirectas. La ventaja de una perspectiva antropológica en el análisis del fenómeno es principalmente el reconocimiento y el acceso a las diferentes dimensiones de la experiencia humana en vinculación a este. En el caso que me ocupa, la fragilización de la existencia, ligada a la incertidumbre fruto del panorama de violencia. Veena Das, trabajó desde la antropología del cotidiano/de lo ordinario, visibilizando las violencias sufridas por las mujeres de la India, a través de sus relatos del día a día, y denunciando la importancia de la experiencia ordinaria que puede encontrarse lejos de la espectacularización.

Cuerpos y emociones

“Lo que sabemos del mundo lo sabemos por y a través de nuestros cuerpos” (Scribano, 2012). Alastuey explica que “la naturaleza de las emociones está condicionada por la naturaleza de la situación social en la que las personas sienten” (2000: 15). La emoción es “la resonancia propia de un evento pasado, presente o por venir, real o imaginario, en la relación con el mundo del individuo. Es un momento provisorio nacido de una causa precisa” (Le Breton, 2004: 32). Siguiendo esta lógica, considero pertinente recurrir a la sociología de las emociones, ya que reconoce la importancia de las relaciones y contextos sociales en las experiencias emotivas y afectivas de los individuos. Scribano (2012) desde una perspectiva materialista y crítica, constata la importancia del cuerpo en la comprensión de las emociones. Elaboró conceptos tales como el de “tramas corporales”, que servirán como herramienta epistemológica en la comprensión y justificación del vínculo cuerpos/emociones. El autor rescata evidencias de la presencia de interacciones cuerpos/emociones reconocidas como un constructo social en la teoría social clásica. Retoma a La Mettrie, quien en 1748 escribía que “los diversos estados del alma (emociones) son, pues, siempre correlativos a los del cuerpo” (citado en Scribano, 2012: 97). Las tramas corporales implican el reconocimiento de tres dimensiones: biológica/orgánica, subjetiva (*self*/yo corpóreo) y los aprendizajes sociales. Al mismo tiempo, incluye los ejes de 1)

el cuerpo-en-tiempo, que sintetiza las vivencias y las experiencias que articulan lo individual a los procesos socio-históricos a través de los cuales el individuo se desenvuelve; y 2), *el cuerpo-en-el-espacio*, que representa los lugares en tanto posiciones, condiciones y disposiciones de acción de las cuales se compone la forma de conocer y sentir el mundo (Scribano, 2012). Entendemos entonces que cuerpo social se constituye con las estructuras sociales incorporadas por el cuerpo individual en relación a sus conexiones “en la vida-vivida-con-otros y para otros” (Scribano, 2012). Así, el cuerpo representa la conexión del sujeto con el mundo donde se desenvuelve. A través de este las impresiones del sujeto impactarán el intercambio con el contexto socio-ambiental. Esas impresiones configurarán las sensaciones —resultado y antecedente de las percepciones—, que darán a su vez, lugar a las emociones.

En tal dirección y partiendo del panorama de violencia en México, me he centrado en analizar cómo expresiones de violencia, como las desapariciones y los asesinatos, alteran la percepción de seguridad, instaurando un clima de incertidumbre, e impactan las experiencias emocionales del día a día. Me he enfocado sobre todo en estas expresiones debido a las implicaciones corporales de las mismas.

En relación con las desapariciones, el informe del Committee on Enforced Disappearances (CED, en sus siglas en inglés) de la ONU, señala que: “la desaparición de personas en México es un problema de todos: de la sociedad en su conjunto y de la humanidad en su totalidad” (Melenotte, 2021: 5). Las desapariciones “reconfiguran el orden social y fuerzan una temporalidad singular” (ONU, 2022), lo cual resulta en que los mexicanos aprenden a convivir con la violencia como parte de su vida cotidiana, rodeados de un peligro latente. Dicha temporalidad es creada no solo por las desapariciones, sino por todo el panorama de violencia extrema que afecta a los sujetos. Implica, por tanto, una percepción de inseguridad que se suma a la creación de espacios donde se aprende a sobrellevar la violencia. La población mexicana tiene que afrontar el hecho de que el contexto de violencia ha convertido al país en una “enorme fosa clandestina” (Melenotte, 2021). Paralelamente, el tratamiento mediático, la impunidad y las formas espectaculares de violencia, contribuyen al establecimiento de un sentimiento de inestabilidad y de inseguridad (Bataillon, 2015:

145). Duclos explica que las amenazas y la espectacularización de la violencia, mostradas por los medios, instrumentalizados, a su vez, por lo político, crean una cultura de la inquietud en donde las amenazas colectivas se presentan como un segundo plano en el que cada quien pueda nutrir sus propios sentimientos de inquietud, experimentados en el plano individual. (Duclos, 1996, citado en Klinger, 2010). Bajo este prisma es interesante abordar el trabajo de Martínez-Martínez y Martínez-Carreón (2020), quienes realizaron un estudio sobre el impacto de la crisis de seguridad y la percepción de inseguridad entre la población. Los autores explican que la percepción de inseguridad ha aumentado con los años, teniendo como efectos en la sociedad la reducción de la calidad de vida, el desgaste del capital social y de la felicidad. La percepción de inseguridad provoca cambios en la vida cotidiana de las personas, las cuales se ven obligadas a recurrir a estrategias, como evitar zonas conocidas como peligrosas, no viajar solas por la noche, enviar mensajes para confirmar que están de vuelta en casa, etcétera. Los resultados obtenidos por ellos muestran igualmente la relación entre estados emocionales, como la preocupación, el nerviosismo, la depresión y la tristeza, y la percepción de inseguridad, fruto del panorama de violencia. Su estudio mostró que las mujeres representan los sujetos que tienen una mayor tendencia a llevar a cabo acciones en respuesta a la percepción de inseguridad en su cotidiano. En este sentido, podemos pensar en el ejemplo de las “geografías del terror”¹⁰ (Oslender, 2008), pues es posible verificar lo anterior en una de las entrevistas que realicé algunos años después de las desapariciones mencionadas al inicio del presente trabajo. C, exalumna de la carrera de antropología, comentaba:

Me acuerdo cuando pasó, fue muy feo [...] había un coraje colectivo, inseguridad, pero también un miedo muy grande [...] yo no me podía mover sola, toda mi dinámica cambio [...] solo de acordarme me da cansancio mental, y al final del día yo lo traduzco mucho en cuestión de género (Entrevista enero, 2021).

¹⁰ Un concepto desarrollado para explicar espacios marcados por restricciones en las prácticas espaciales rutinarias, resultado del establecimiento de un régimen de terror.

A esta percepción de inseguridad se añade la forma en que los muertos son tratados por el sistema de justicia. En México, tal trato es claramente inhumano. Melenotte y Becerril (2021) constatan una crisis médico-legal en el país. La crueldad no solo está presente en la violencia utilizada en el momento del acto, sino que también, una vez que se encuentran los cuerpos. Para Gibler, la muerte en México es

una muerte sin nombre. Una muerte que se lleva a la vez quien eras y quien eres. una muerte que te expone frente al mundo como un simple testimonio de la muerte en sí misma. Lo único que queda es tu cuerpo. Estas restricciones pueden estar impuestas explícitamente por actores armados que prohíben a la población a acudir a lugares determinados, o pueden ser implícitas, dictadas por el miedo y un sentimiento de terror que hace que las personas decidan no acudir a ciertos lugares. Mutilado sobre un terreno vago, pendiendo de un puente sobre una autopista o encerrado en el cofre de un carro. Tu nombre es cortado, amputado, tirado y relegado al olvido. La única historia atada a tu cuerpo es la de tu muerte particular¹¹ (2015: 13).

Todos los días se encuentran cadáveres en un estado deplorable. Las víctimas son despojadas de toda humanidad. Sin embargo, como señala Menéndez, “no solo se mata, sino que se ‘marca’ al asesinado” (2012: 187). Los cuerpos destruidos sirven para lanzar un mensaje: “a ti también te puede pasar”. El Estado no solo no resuelve esta violencia, sino que contribuye a un proceso de revictimización. Para este, si te encuentran muerto es porque te lo merecías. La magnitud devastadora de la violencia, pero sobre todo la indiferencia con la que el gobierno la trata, hace que los mexicanos nos preguntemos cuánto vale la vida aquí.

Hay quienes piensan que el mundo es un acto perdido, donde la derrota, la pasividad y la aceptación de la miseria son un mandato y un estilo de vida. Que la vida vale lo que vale una noticia mal redactada del periódico, un carpetazo, una verdad histórica, un sueldo regular o el cansancio clínico de un Procurador Ge-

¹¹ Traducción propia del francés.

neral de la República. Sabemos bien que algunos piensan que no importamos, *que nos desaparecen porque es normal*, porque lo merecíamos o porque así lo quisimos (Comunicado, A lxs profesores, Asamblea de Antropología, 2018).

La incertidumbre y la inquietud

La reflexión anterior permite hacer la conexión con el concepto de inquietud. Klinger (2010) explica que la inquietud es un sentimiento que se intercala entre la confianza y la desconfianza de un mundo vivido como incierto, relacionado a problemáticas de conflicto y de riesgo. Es el resultado de la sombra de conflictos pasados o de peligros anunciados. Es un sentimiento relacionado a la vulnerabilidad del sujeto y muestra un trastorno común y una angustia compartida. La vulnerabilidad se instaura cuando el peligro es duradero y pesa como una amenaza casi permanente. Es principalmente la agitación, la aprehensión de lo incierto. Más que un rastro amnésico, el conflicto, la guerra o simplemente la destrucción, a veces estructuran directamente la experiencia (Klinger, 2010: 11). La raíz de la inquietud viene de la fragilidad del ser humano, condenado a la finitud y a la muerte. (Klinger, 2010: 19). Para ella, el miedo aparece en situaciones de fuerte inestabilidad, cuando el ser se encuentra en estado de alarma, obsesionado por el peligro. Frente a la hostilidad del medio, el temor se vuelve una emoción, una angustia. “una disminución del ser que le revela su condición precaria y su abandono” (Klinger, 2010: 24).

Nosotrxs, desde el miedo que nos genera salir a caminar por la calle, ante la posibilidad que nos levante, nos acosen, nos lleven a punta de cachazos a campos de trabajo, que ya no volvamos a ver a nuestras familias y a la gente que amamos, pensamos, ¿cómo llegamos hasta esto? De facto sabemos que el Estado es el que nos desaparece y nos condena, pero ¿quién lo permite? ¿Quién deja que nos lleven a nosotrxs, a lxs indígenas, a las madres, a las mujeres, a lxs campesinos, obrerxs, niñxs del país? ¿Quién cruza los brazos en lugar de cerrar los puños? ¿Quién permitió que se le escaparan las ganas de cambiarlo todo? (Comunicado de la Asamblea de Antropología, 27 de abril 2018)

No obstante, Klinger aborda un aspecto sumamente interesante en torno a la inquietud, y es que la inquietud implica una búsqueda por el restablecimiento de un equilibrio. La inquietud acompaña el existir y el actuar. Así, la inquietud puede ser un detonante que lleva a la acción. Cook y Kirk muestran un ejemplo de esto con el caso de las mujeres de *Greenham Common* en 1981 en Inglaterra. Frente a la incertidumbre y la amenaza latente de misiles, grupos de mujeres se organizaron para manifestar de manera pacífica y exigir el alto a la guerra. Convirtiéndose así sus sentimientos de pasividad, inercia e impotencia en acciones reales, mostrando el poder del colectivo, a través de acciones que se centraban en el amor, el cuidado y la cohesión social. En México podemos observar esto con los colectivos de búsqueda que constituyen comunidades del dolor en torno a un sufrimiento compartido. “Al actuar, se vuelven también comunidades de dignidad y de esperanza, por medio de la creación de lazos políticos y afectivos que se generan durante la búsqueda de personas” (Melenotte, 2021: 5).¹²

Conclusiones

Las reflexiones expuestas a lo largo de este trabajo, permiten cuestionar las condiciones materiales de vida bajo el sistema capitalista y sus lógicas neoliberales, reconociendo que dichas condiciones forjan un mundo simbólico que impactará el plano emotivo. Ahora bien, aquí presenté una primera parte de una investigación en curso, por lo que será necesario continuar y ampliar el diálogo. A pesar de la inquietud y el miedo que llegan a resultar de la incertidumbre propia del panorama actual, no son las únicas experiencias emocionales que existen. La segunda parte del trabajo buscará enfocarse en visibilizar otras experiencias emocionales que buscan regresar a una cohesión social, basadas en la solidaridad. Con ello, el foco central dejará de ser el miedo y la incertidumbre, para pasar a la respuesta de las personas frente a ello; es decir, los mecanismos utilizados para sobrellevar el día a día; aunque, evidentemente, sigue siendo importante pensar el carácter social de la incertidumbre, puesto a que permite reconocer las experiencias ligadas a ella como experiencias colectivas.

Para finalizar quiero citar a M:

¹² Traducción propia del francés.

Ser joven en México implica ser vulnerados y vulneradas [...] Ser joven en México implica dolor, carencia... que nos maten... que nos callen [...] (pero también) ser joven en México significa romper con lo obsoleto, construir, crear nuevas formas (Entrevista, diciembre, 2021).

Como se aprecia, el interés de este texto es visibilizar la complejidad del panorama y de las experiencias compartidas e individuales, viendo los diferentes contrastes que las atraviesan. No todo es pasividad frente a la incertidumbre. No todo es una visión negativa que implica derrota. Lo siguiente será conocer ¿qué acciones son llevadas a cabo?, ¿cómo se resiste en el plano cotidiano?

Bibliografía

- Alastuey, E. B. (2000). "La sociología de la emoción y la emoción en la sociología". En *Papers*, 62.
- Bataillon, G. (2015). "Les formes de la violence mexicaine au XXIe siècle". En *Problèmes d'Amérique Latine*, N°96-97.
- Bauman, Z. (2007). *Tiempos líquidos. Vivir en una época de la incertidumbre*. España: Modus Vivendi.
- Blázquez, A., (2022). *L'aube s'est levée sur un mort*. París: CNRS Éditions.
- Colectivo Lastesis (2021). *Quemar el miedo. Un manifiesto*. México: Planeta.
- Díaz P. y S. Melenotte (2021). "Nouvelles et anciennes disparitions en Amérique latine: du Chili au Mexique". En J. Becerril Aceves; Collectif Paris-Ayotzinapa; E. Corne; P. Díaz; L. López; S. Melenotte; N. Mendoza; M. Nucamendi; V. Vallejo Flores, *Mexique, terre de disparu.es*. París: Fondation Maison des Sciences de l'Homme.
- Gibler, J. (2015). *Mourir au Mexique. Narcotrafic et terreur d'État*. City Lights.
- Human Rights Watch (2023). *Informe mundial 2023*. México. Disponible en: <<https://www.hrw.org/es/world-report/2023/country-chapters/mexico>>.
- INEGI (2021). "Violencia contra las mujeres en México". Disponible en: <<https://www.inegi.org.mx/tablerosestadisticos/vcmm/>>.
- Jappe, A. (2017). *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción*. España: Pepitas.

- Labrecque, M. F. (2013). “État patriarcal et Féminicides au Mexique”. En *Academia*. Disponible en: <https://www.academia.edu/20043580/État_patriarcal_et_féminicides_au_Mexique>.
- Martínez-Martínez et Martínez-Carreón. (2020) Percepción de la Inseguridad y Bienestar Subjetivo en México. Una aproximación cualitativa. *Revista Ciencias Sociales*.169,207-220. <<https://revistacienciasociales.ucr.ac.cr/images/revistas/RCS169/10-MARTINEZ169.pdf>>.
- Melenotte, S. (2021). “Disparaitre au Mexique. De la nécropolitique aux mobilisations sociales”. En J. Becerril Aceves; Collectif Paris-Ayotzinapa; E. Corne; P. Díaz; L. López; S. Melenotte; N. Mendoza; M. Nucamendi; V. Vallejo Flores, *Mexique, terre de disparu.es*. París: Fondation Maison des Sciences de l’Homme.
- Menéndez, E. (2012). “Violencias en México: las explicaciones y las ausencias”. En *Alteridades*, nº22. México. UAM.
- ONU (2022). México: El oscuro hito de 100,000 desapariciones refleja un patrón de impunidad, advierten expertos de la ONU. OHCHR. <<https://www.ohchr.org/es/statements/2022/05/mexico-dark-landmark-100000-disappearances-reflects-pattern-impunity-un-experts>>.
- (2023). “La impunidad persiste en los crímenes contra las activistas de derechos humanos en México”. En *Noticias ONU*. Disponible en: <<https://news.un.org/es/story/2023/08/1523692>>.
- Piccato, P. (2022). *Historia mínima de la violencia en México*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Sánchez de los Monteros Arriaga (2020). “La violencia de género en México, ¿en qué vamos?” En *Revista Digital Universitaria*, 21. Disponible en: <https://www.revista.unam.mx/2020v21n4/la_violencia_de_genero_en_mexico_en_qu_e_vamos/>.
- Sandoval Vargas, M. (2022). *Desafíos para pensar el tiempo actual: o cómo incomodarnos de nuestras miserias*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Scribano, A. (2012). “Sociología de los cuerpos/emociones”. En *Revista Latinoamericana de Estudios Sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 10.

- Segato, R. (2021). *L'Écriture sur le corps des femmes assassinées de Ciudad Juárez*. París: Éditions Payot & Rivages.
- Scheper-Hughes, N. y P. Bourgois (2004). *Violence in War and Peace: An Anthology*. California: BlackWell Publishing
- Taraud, C. (2022). *Féminicides. Une histoire mondiale*. París: La Découverte.
- Taussig, M. (1984). "Culture of Terror—Space of Death. Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture". En *Comparative Studies In Society And History*, 26(3). Disponible en: <https://www-jstor-org.gore.univ-toulouse.fr/stable/pdf/178552.pdf?refreqid=fastly-default%3A%2F8469da9f8cd886c419650257533b52a8&ab_segments=0%2Fbasic_search_gsv2%2Fcontrol&origin=&initiator=&acceptTC=1>.
- Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore*. Madrid: Melusina.

El sexo y la homosociabilidad: configuración de las moralidades sexuales en la comunicación entre hombres gais de Guadalajara, México

Miguel Soliz

Introducción

La *sexualidad* humana puede expresarse de incontables formas: pensamientos, comportamientos, deseos, valores, creencias, actitudes, prácticas, relaciones, etcétera. Se trata de algo que siempre está en constante movimiento. El presente capítulo versa sobre sexualidad y justamente discute un tema impreciso. Muestra algunas de sus posibilidades y formas, atendiendo de manera particular, las experiencias de los hombres gais¹ sobre cómo viven su sexualidad y cómo gozan, sufren y norman el sexo.

¹ El término *gay* fue tomado del idioma inglés, y surgió como un mecanismo de autoadscripción de las personas homosexuales para escapar de las taxonomías peyorativas impuestas y confrontar colectivamente sus espacios (Pérez, 2001). Con la palabra *gay* los hombres homosexuales lograron hacerse de una identidad y aunque fue un término importado, se quedó en México y se extendió en muchos países latinoamericanos de habla hispana. Aquí utilizo la palabra *gay* para hacer referencia a esa identidad, sin embargo, sé que esta puede operar y expresarse de formas diversas, por ello utilizo también a lo largo del texto el término *gais*, considerando tal pluralidad, y lo escribo así atendiendo a las normas lingüísticas del español y a la castellanización que se ha hecho del término inglés *gay*.

La investigación la conduje bajo un enfoque histórico y cultural de la sexualidad,² lo que permitió relacionar el sexo con otros fenómenos sociales. En este caso se unen: chisme, burla y sexo, con la finalidad de comprender cómo se configura la sexualidad, entremedio de estructuras políticas e ideológicas en el curso de las interacciones cotidianas. Para aproximarme a examinar el chisme y la burla sexual como prácticas culturales y comunicativas que tienen un papel significativo en el control y ordenamiento del sexo entre la comunidad de hombres gais, me apoyé en los datos construidos a partir de la aplicación de dos técnicas: el análisis de contenido y la entrevista a profundidad. Dichas técnicas fueron guiadas por el método etnográfico en dos de sus formatos: digital y feminista, mismos que dieron luz a las explicaciones que dejan ver como se entrelazan el mundo digital y el mundo cotidiano.

El capítulo analiza los temas destacados sobre los que se hacen chismes y burlas sexuales en las conversaciones informales, ya sean estas en un encuentro cara a cara o mediadas por la tecnología. Además, examina las tendencias en la comunicación al poner la sexualidad como asunto central de la conversación y, por supuesto, se analizan los criterios sobre los que fundamentan las posturas frente a los contenidos sexuales expuestos.

² Para esta investigación retomo la perspectiva histórica porque reconoce que la sexualidad, a pesar de sus capacidades biológicas, se va configurando en la sociedad y en la historia (Rubin, 1989); es decir, para acercarse a comprender la sexualidad de los hombres gais, es necesario observar como esta se desarrolla en el curso de las interacciones sociales y cuáles son los significados culturales que se le atribuyen en determinado contexto. Lo anterior abre el campo sexual al análisis crítico, y permite pensar en la sexualidad de los hombres gais articulada con las estructuras política, económica y social de este momento histórico. Asimismo, posibilita el análisis de la relación entre sexo y poder, pudiendo con ello desentrañar distintos esquemas de dominación —económico, racial, moral, etcétera—, que configuran todo un sistema de estratificación sexual al interior de la comunidad *gay*. Desde esta perspectiva, es importante reconocer que, para abordar las relaciones sexuales, es necesario entender el contexto en el que se desenvuelven las relaciones de género y las especificidades simbólicas de clase, edad, raza y otras formas de organización de la vida social (Brigeiro, 2006).

Metodología

Los resultados son parte de una investigación cualitativa más amplia que problematiza el control social ejercido sobre la sexualidad de los hombres gais en espacios de sociabilidad —que fluyen entre la interacción *offline* y *online*—³ a través de mecanismos informales. De manera específica, analicé el empleo de chismes y burlas sexuales como estrategias que la misma comunidad homosexual emplea para la regulación de la práctica social, el ordenamiento de la sexualidad y el mantenimiento del orden moral.

En la investigación empleé el método etnográfico desde un enfoque digital y feminista (Pink, 2019; Castañeda, 2010).⁴ La etnografía digital me permitió acercarme a observar además de las interacciones sociales a través de la tecnología, el alcance y los límites que las prácticas culturales y comunicativas de chisme y burla sexual presentan en esos espacios virtuales, las reacciones de los participantes y la significación que ello tiene en la vida de los sujetos. Por

³ La presencia de las tecnologías de información y comunicación en la vida humana ha provocado grandes cambios en las relaciones sociales, entre ellos, el dejar de hacer distinciones entre la virtualidad y la realidad, así como la preminencia de interacciones mediadas tecnológicamente (Floridi, 2015). En razón de ello, cuando hablo de espacios de sociabilidad, en general me refiero a todos aquellos sitios en los que ocurren las interacciones sociales sin hacer una estricta distinción entre lo virtual y lo real.

⁴ Desde la propuesta de Sarah Pink (2019), la etnografía digital tiene como punto de partida la idea de que tanto los medios como las tecnologías digitales se han vuelto una parte imprescindible de la vida cotidiana. Lo interesante de esta perspectiva es que se enfoca en las relaciones existentes entre lo digital y los mundos materiales, sensoriales y sociales que habitan los sujetos, superando así el digital-centrismo y reconociendo la importancia que lo intangible tiene en lo digital. Por otra parte, para aproximarse a la experiencia subjetiva de la sexualidad, se retomaron algunos postulados de la etnografía feminista la cual rescata la experiencia subalterna, no exclusivamente la experiencia de las mujeres, sino en este caso, de hombres homosexuales, un grupo que representa una minoría y que se encuentran en condiciones desiguales. En el caso, la mirada está centrada en las diferencias de sexo y género de los sujetos, sin embargo, ello no significa que estos no experimenten otro tipo de desigualdades, por ejemplo, las referentes a su condición racial o su posición de clase.

su parte, la etnografía feminista me dio la posibilidad de problematizar la posición de los hombres gays desde sus propias estrategias, tránsitos y resistencias, para desde ahí abrir las experiencias vividas y construir las interpretaciones y explicaciones.

El método etnográfico adjunta una variedad de técnicas administradas durante un periodo de trabajo de campo. Como señalé antes, aquí destaco dos de ellas: el análisis de contenido y la entrevista a profundidad. La exploración de las prácticas culturales y comunicativas de chisme y burla sexual se realizó a través del análisis de contenido (Bardín, 1986; Krippendorf, 1997) de conversaciones en la red X⁵ y entrevistas a profundidad (Taylor y Bogdan 2008; Amezcua, 2015). Así, a lo largo del texto se encontrará una triangulación metodológica, que utiliza las dos recolecciones de datos para explicar por qué el sexo resulta un asunto de alto valor y cuáles son las moralidades sexuales predominantes en la comunicación entre varones gays.

En el caso de las interacciones sociodigitales,⁶ las categorías para el análisis se reconstruyeron a partir de las propuestas teóricas de López (1963) y Krippendorf (1997), en este capítulo se presentan tres de ellas: 1) *asunto*, categoría que hace referencia al tema o al asunto que se trata en el mensaje; 2) *di-*

⁵ El contenido que circula en la red social X se restringe por el límite de caracteres y duración en el caso de los videos (aproximadamente 280 caracteres para textos y 140 segundos para los videos) (Cao, 2021). Un *hilo* es una serie de posts conectados a un mismo perfil, ello permite conectar varios comentarios para ampliar el texto, ya sea para profundizar, proporcionar un contexto, o reunir opiniones.

⁶ Desde el inicio hice observación de las interacciones sociodigitales desde el anonimato y la descorporeidad. Creé una cuenta en la red social X con la única finalidad de curiosear cómo se originaban y se extendían tales prácticas. Traté de localizar la mayor cantidad de perfiles en X dedicados al “chisme”, al “bufe” y a exponer en esta esfera pública la intimidad del otro. De esta forma, una vez que entraba a la plataforma me aparecía el contenido creado por las cuentas rastreadas, las cuales sumaron un total de 49 perfiles desde los cuáles se produjeron las conversaciones. se logró construir un corpus compuesto de 106 hilos de *posts* que albergan en sus conversaciones una cantidad de mensajes de una riqueza discursiva que sirvieron para llevar a cabo el análisis de contenido.

rección, alude a la manera en que se trata el asunto; y, 3) *fundamento*, se refiere a los criterios que aparecen en el mensaje y que justifican una actitud de la comunicación. Una vez establecidas las categorías de contenido, el siguiente paso fue el aprovechamiento del material (Bardín, 1986) y posteriormente la cuantificación (Krippendorf, 1997), en este caso se trató de determinar la frecuencia o la extensión con que aparecen los contenidos.

Para el caso de las entrevistas a profundidad se diseñó una guía de preguntas, la cual se aplicó a una muestra construida (Driessnack *et al.*, 2007)⁷ de 14 hombres entre los 27 y 38 años de edad, mismos que comparten un identidad homosexual, pero sobre todo, que experimentaron el control social de su sexualidad desde una posición identitaria específica, deliberada y consciente, marcada por el sexo.⁸

Para lograr aproximarme a las personas que colaboraron en las entrevistas a profundidad, las herramientas digitales fueron de gran apoyo y, en relación con esto, la etnografía digital (Pink, 2019) y celular (Cruz, 2018) no solamente ayudaron a conocer los espacios virtuales de sociabilidad homosexual, sino también a establecer lazos de comunicación con los informantes.⁹ Al poner en

⁷ Según Martha Driessnack “en la investigación cualitativa los participantes son seleccionados por conveniencia de acuerdo con su experiencia sobre el fenómeno de interés (...) Los datos de los participantes seleccionados son considerados ricos en detalles y frecuentemente son considerados como descripciones densas o pesadas (...) el poder en investigación cualitativa se encuentra en la riqueza de la descripción y el detalle de las experiencias específicas, procesos sociales, culturales y narraciones” (Driessnack, 2007: 2).

⁸ Se debe advertir que cada una de las personas que fueron entrevistadas para llevar a cabo esta investigación tiene una historia de vida propia y unas experiencias muy particulares respecto de la manera de expresar y vivir su sexualidad. No obstante, el conjunto de las historias nos acerca al conocimiento cultural de una comunidad sexual que comparte, además de algunas características sociodemográficas, valiosos significados para el campo sexual.

⁹ La forma de contactar a cada uno de los sujetos fue mediante una invitación expresada por medio de un audio o mensaje de texto enviado a su red social. En los casos en los que se conservaba su número de teléfono celular se hizo por medio de WhatsApp y en otros fue a través de Instagram.

operación la técnica se siguieron las recomendaciones propuestas por Amezcua (2015),¹⁰ las entrevistas fueron grabadas y transcritas con el objetivo de analizar su contenido discursivo.

El análisis está orientado a indagar sobre los *temas* acerca de los que versan los mensajes intercambiados en la comunicación ocurrida en la sociabilidad (Simmel, 2002).¹¹ Asimismo, se analiza como esos temas son tratados en las conversaciones con el objetivo de conocer qué criterios justifican las posturas en los mensajes. Para lograrlo me enfoqué principalmente en examinar los contenidos morales en los discursos atendiendo a la idea de “comunicación moral” propuesta por Luckman (2000).¹² Los sujetos que forman parte de esta investigación, al participar de la interacción comunicativa en sus entornos cotidianos,

¹⁰ Primero, se identificó, con base en sus redes sociales a quiénes pudieran ser candidatos para la entrevista y también a quiénes nos enlazarían con otros posibles informantes, para ello fue necesario documentarse e indagar más sobre la comunidad homosexual y el contexto tapatío. Después, se elaboró un guion temático con preguntas abiertas con la finalidad de recordar asuntos importantes y orientar la entrevista. Enseguida, con ayuda de las tecnologías digitales, se programaron las entrevistas en convenio con los informantes, acordando en conjunto todas las cuestiones logísticas. Antes de cada entrevista se hacía una preparación de los recursos necesarios. Muy importantes en este caso eran el cuadernillo de notas y la grabadora de voz. Durante la entrevista, fue primordial mantener una escucha activa y motivar a las personas a hablar abiertamente sobre lo que consideraban relevante. Siempre se estableció una duración aproximada de la entrevista en función de las posibilidades del informante, en promedio las entrevistas duraron de 1:30 a 2:00 horas. Durante las entrevistas se realizó un registro del lenguaje no verbal que incluye gestos, señalamientos, risas, etcétera. De forma constante, se mantuvo un clima de respeto entre el investigador y los entrevistados, y se externó agradecimiento por su colaboración en la investigación. Por último, las grabaciones fueron transcritas con el objetivo de analizar su contenido discursivo.

¹¹ La sociabilidad representa una abstracción de la socialización, se presenta con un carácter de juego y por ello demanda la forma más fácil y transparente de efectuar la interacción; esa forma es la interacción entre iguales (Simmel, 2002).

¹² Su idea de comunicación es acotada a procesos que se fundamentan en sistemas de signos y que son esenciales para la transmisión de la moral y la organización de la vida en general.

comparten con otros todo tipo de contenidos morales: pueden ser objeto de moralización, pueden moralizar a otros o ser receptores de moralizaciones sobre terceras personas. Así, la moralización puede consistir en evaluaciones acerca de las acciones de los otros o del propio comportamiento. Según Luckmann (2000), las moralizaciones pueden ser positivas como cuando se ensalza o se elogia, o pueden ser negativas cuando se condena o se desaprueba un comportamiento. De acuerdo con esto, chismes y burlas sexuales se piensan como procesos comunicativos complejos que transmiten contenidos de alto valor sociocultural, y en ocasiones llenos de poder para influir sobre la vida del otro.

“Siempre, siempre, todas las pláticas terminan en sexo, siempre.” La sexualidad como asunto significativo en la sociabilidad homosexual

Para identificar el asunto de un mensaje y sobre todo definir cuando este se trataba de un chisme o una burla sexual, se recurrió a las definiciones sobre chisme y burlas que se hacen desde la teoría social,¹³ para determinar elementos característicos de estas formas de comunicación estandarizadas (Radcliffe-Brown, 1940) y socialmente reconocibles (Osborne, 2009).¹⁴ Para definir al chisme en las interacciones sociodigitales se retomaron tres de sus componentes principales:¹⁵ 1) la ausencia del sujeto quien es el objetivo del chisme en la conver-

¹³ Sobre chisme véase: Haviland, 1977; Rosnow, 1977; Einsberg, 1986 y Osborne, 2009. Para el caso de literatura sobre burla: Delamont, 1999; Shapiro *et al.* 1991; Keltner, 2001; Mills y Babrow, 2003, y Veale, 2004.

¹⁴ En ambos casos, tanto en los chismes, como en las burlas sexuales se puede apreciar el sentido colectivo de la comunicación, la circulación de referentes propios de una cultura sexual, así como la producción de valoraciones y juicios morales (Merry, 1984; Foster, 2004; Nemocón, 2013). Sin embargo, estas prácticas comunicativas presentan características particulares que les hacen reconocibles socialmente (Osborne, 2009). En razón de ello, primero me di a la tarea de identificar en los textos determinadas características que me ayudaron a definir si realmente el asunto en las conversaciones de los posts era el chisme y la burla sexual.

¹⁵ Con base en Merry (1984), Foster (2004), Nemocón (2013) y Rodríguez (2018).

sación; 2) la aparición de una evaluación o un juicio moral sobre la persona en cuestión o sobre una acción realizada por ella; y, 3) la presencia de referentes culturales compartidos por distintas disidencias sexuales, particularmente los que son propios de la cultura *gay*.¹⁶ Para el caso de la burla se determinaron algunos de sus componentes principales tales como: el humor, la agresión y el uso de marcadores extraoficiales.¹⁷

¹⁶ En total de conversaciones analizadas (106), las personas que fueron objeto de conversación estuvieron lejanas, o se privaron de escribir una respuesta. Únicamente en 6 de ellas la persona sobre la cual se ocupa el asunto estuvo presente en la conversación. Por otra parte, en la mayoría de posts se registró de manera clara un juicio moral, y solamente en 4 de los casos se mantuvo una posición neutra y no se identificó una valoración moral nítida. Finalmente, en todas las conversaciones aparecen referentes culturales compartidos por la comunidad homosexual, se utiliza, por ejemplo, una variedad lingüística propia, o lo que se conoce también como el “joteo” o habla rosa que incluye el hablarse constantemente en femenino, o utilizar determinadas entonaciones o palabras específicas del grupo como: “ellaaaa”, “comadre”, “grindera”, “bichuda”, “entrona”, etcétera. Además de referentes espaciales, sociales y simbólicos propios del grupo, los cuáles tienen que ver con la industria y a oferta cultural dirigida a ese grupo social, por ejemplo: lugares de esparcimiento, personajes televisivos, aplicaciones celulares, entre otros. Todo este tipo de referentes culturales facilita la comunicación entre ellos.

¹⁷ Desde la teoría, para que una interacción sea reconocida como burla es importante la presencia de “marcadores extra oficiales” también llamados “marcadores no registrados” (Keltner, 2001) o “indicadores no verbales” (Mills y Babrow, 2003). Estos marcadores “extraoficiales” son elementos que acompañan la provocación y que enmarcan el mensaje en una atmósfera de juego. Algunos ejemplos podrían ser: expresiones faciales, empujones suaves, énfasis exagerado; incluso la risa (Mills y Babrow, 2003). En este caso, en el que la comunicación es mediada por la tecnología, algunos de estos marcadores se adaptan a las formas que emplea la lengua en el internet y los usuarios buscan formas creativas para poder expresarlos.

Del total de casos analizados (106), se encontró que en la mayoría de las conversaciones había chismes y burlas, y el tema central fue el sexo¹⁸. Tales prácticas comunicativas pueden tener tanto elementos divertidos como hostiles, sin embargo, sobresalían insultos, agresiones y difamaciones relacionadas con la vida sexual. De esta forma, se infiere no solamente que el chisme y la burla son actividades comunicativas fundamentales para vida social (Fine y Soucey, 2005; Mills y Carwile, 2009), sino que, dentro de las conversaciones informales, las personas disfrutaban mucho cuando estos chismes y burlas tratan sobre sexo (Plante y Fine, 2017).

Las personas se deleitan con toda información que puedan recopilar o imaginar acerca de las actividades sexuales de los demás, particularmente los jóvenes gays. Al preguntarles en la entrevista cuáles solían ser los temas de conversación con sus pares y amigos, el sexo tuvo un lugar muy importante:

Sexo. Siempre, siempre, todas las pláticas terminan en sexo, siempre. Podemos empezar a hablar del chisme de la más draga (...) pero siempre, siempre en algún punto de la conversación terminamos hablando de sexo, ya sean experiencias, ya sean formas, etcétera (...) nos ponemos a platicar de los chismes de los amigos en común, que siempre son muy buenos. Y nos ponemos a hablar de temas que involucran a la comunidad: VIH, feminismo, cosas así, de repente hablamos mucho sobre esos temas (Wenceslao, 30 años, 07 de noviembre de 2021, Guadalajara, Jalisco).¹⁹

¹⁸ Aunque en este texto trato de diferenciar y esclarecer chismes y burlas para tener una mejor comprensión de ellas, la verdad es que, en las pláticas cotidianas, así como en las conversaciones de X aparecen mezcladas unas con otras en la comunicación.

¹⁹ Particularmente, como parte de la comunidad *gay*, me identifico con el relato expresado por Wenceslao, pues en varias ocasiones, mientras converso con mis amistades —mujeres y hombres homosexuales— reiteradamente caemos en cuenta de que la mayoría de nuestras conversaciones, sino es que todas, tienen como núcleo al sexo, incluso, cuando nos hallamos conversando sobre el tema en lugares públicos, nos percatamos del entorno, y en ocasiones disimulamos el tono y tendemos a bajar el volumen de la voz. Se infiere que este hecho se debe en gran medida al tipo de sociabilidad (Simmel, 2002) que se da entre iguales, y a la

El sexo como asunto de conversación es un contenido que causa mucho placer al momento de interactuar y pasar el tiempo conversando. Esto deja ver la importancia que tienen los chismes y burlas en la sociabilidad, pues a través de estas se transmite valiosa información que los hombres gays utilizan para aprender cómo vivir con esa identidad sexual en su cultura. Específicamente, estas prácticas comunicativas transmiten normas y pautas de comportamiento útiles para el aprendizaje social (Baumeister, 2004).²⁰

Se identificaron algunos de los usos instrumentales (Paine, 1967) que tienen estas particulares formas de relacionarnos. Por ejemplo: se puede gestionar la identidad del otro por medio del señalamiento de fallas, errores y características no normativas presentes en la vida sexual (Mills y Babrow, 2003) y también se puede levantar o arruinar la reputación sexual (Kniffin y Sloan, 2010). Véase a continuación 2 ejemplos:

*Ejemplo 1:*²¹

Virgin de la Mora

existencia de grados de sociabilidad (Elias y Dunning, 1992), pues cuando se comparten determinadas características identitarias la comunicación toma una forma más fácil y transparente. En ese sentido, la sexualidad se vuelve asunto preponderante de la sociabilidad, sobre todo, entre quienes detentan una identidad marcada por el sexo.

²⁰ Casi siempre el tema que se toca y la información que se detalla en las conversaciones es el gancho para llamar a otros a participar en las interacciones, lo cual resulta más eficaz cuando el asunto se trata de algo malo. De tal manera que las personas se muestran más interesadas en decir y escuchar cosas malas sobre los demás, porque es más ilustrativo aprender las normas escuchando historias sobre sus violaciones (Baumeister 2004).

²¹ En ambos *posts* se adjuntan fotografías que hacen referencia a la persona de la cual se está hablando, y en el caso del ejemplo 1, el *post* va acompañado también de fotografías desnudas, concretamente de su pene. El ejemplo núm. 1, el mensaje en principio se orienta a resaltar las habilidades sexuales del joven a quien se le considera “un verdadero semental” pues “coge riquísimo”, de igual modo, se elogia su atractivo físico “de lo mejorcito que tenemos en GDL”. Seguidamente se desapueba un comportamiento promiscuo al igual que la acción de tener relaciones sexuales en lugares públicos “le encanta el puterix y el cruising”.

MARCO:²² de *lo mejorcito que tenemos en GDL. Este si es un verdadero se-mental* hermanas. Aunque también le encanta la puterix y el cruising en el gimnasio. *Coge riquísimo, sorry mi amor pero tenía que hacerlo.*²³

Ejemplo 2:

Malvada Malvina

*Amigas no se olviden de contar todo lo que sepan de la bichienta esta, embajadora de la muerte, que se mete con hombre que tienen pareja solo para que la inviten a comer, ya con eso anda dando el culo a pelo.*²⁴

Ambos posts ponen al *sexo como un asunto relevante para la comunidad gay*. Se aprecia una disposición por compartir, pero también por recibir de vuelta información sobre la vida sexual de otros, pues también es una forma de entretenimiento mutuo (Rosnow, 1977; Kniffin y Sloan, 2010). Desde la perspectiva de Gatica (2020) lo que sucede en plataformas como estas no solo pone en juego el miedo a ser expuesto, sino también el morbo, el goce y el deseo de mirar la exposición de los cuerpos y particularmente los genitales, ya que ahí se provee información sobre tamaños y formas, incluso datos de contacto.

Muchos hombres gais disfrutan consumir este tipo de contenido, también porque trata sobre la vida sexual de gente que es conocida o cercana, por lo

²² En todos los ejemplos en los que aparecen nombres propios estos fueron cambiados por otro nombre con el propósito de proteger la identidad de usuarios de “X”. Esta misma acción se realizó con los ejemplos en los que aparecen datos personales.

²³ (Posteado por @laVirgindelaMor, el post adjunta 2 fotografías de la persona referida, y dos fotografías de un pene, recopilado el 26 de octubre de 2021).

²⁴ En ambos posts se adjuntan fotografías que hacen referencia a la persona de la cual se está hablando, y en el caso del ejemplo 1, el post va acompañado también de fotografías desnudas, concretamente de su pene. El ejemplo núm. 1, el mensaje en principio se orienta a resaltar las habilidades sexuales del joven a quien se le considera “un verdadero semental” pues “coge riquísimo”, de igual modo, se elogia su atractivo físico “de lo mejorcito que tenemos en GDL”. Seguidamente se desapueba un comportamiento promiscuo al igual que la acción de tener relaciones sexuales en lugares públicos “le encanta el puterix y el cruising”.

que estas plataformas pueden considerarse una red de comunicación local. En la mayoría de los casos el asunto alude a un comportamiento o práctica sexual que se considera perversa, o poco convencional dentro del grupo, y es en este tipo de sentencias donde podemos observar que el sexo además de ser materia de interés para la comunidad homosexual, es continuamente asunto de chismes y burlas que, por lo general resaltan atributos y características negativas o perversas de los homosexuales y su práctica sexual, dejando entrever la presencia de ciertos fines instrumentales, asimismo su capacidad para administrar conocimientos, negociar creencias y reglas culturales acerca del comportamiento social, evaluar actitudes o acciones ajenas y propias y generar valoraciones negativas o positivas sobre alguien (Rodríguez, 2018). Así lo relató Roberto, uno de los jóvenes entrevistados, quien compartió su opinión sobre los fines de estas plataformas digitales:

cuando te suben a esas plataformas te suben por varias razones. Una de ellas es para *desacreditarte*, para *echarte tierra*, para *decirte que con él no por x situación, o que con él sí*. (Para decirte) Que tan lejos se puede llegar con esa persona, que quien tiene sus redes sociales, su número personal, todo eso (...) empiezan a hacer un desfile de comentarios en donde dicen, a veces hasta 15 comentarios que coinciden con lo mismo, así de: “pues si se mueve rico, pero la tiene chiquita”, cosas así (risas) (...) No sé quién haya tomado el liderazgo de esas páginas que aparte te promueven ventas de drogas, de poppers y de orgías, se mezcla pues todo ese tipo de cosas que no son de mi agrado (...) había algunos que si *subían contenido un poco útil* porque te mencionaban cuando habían sufrido un asalto por parte de una persona que conocieron en redes sociales, en una plataforma de Grindr, y te decían que tenías que tener cuidado con esa persona porque los había asaltado, o que había gente que tenía VIH y no se protegía y así tenía sexo, entonces pues ya te prevenías. O de repente, gente que físicamente era muy atractiva y querían sacar más información de ellos y que tanto la armaban y así... y otra pues *desacreditar*, gente que no sabías ni quien era porque no tenían fotos tuyas en su twitter y se la pasaba *criticando, criticando y criticando* y ya después en esos mismos comentarios le ponía: que que guapo está”, que ojalá cogiera con él, pero que no porque él no era físicamente atractivo, gente

muchas veces llena como de muchos conflictos internos está ahí causando mucha cizaña. Entonces yo veo que las causas para subir ese tipo de contenido son variadas. (Roberto, 32 años, 24 de septiembre de 2021, Guadalajara, Jalisco)

El relato de Roberto ilustra muchas de las proposiciones aquí sugeridas. Desde su perspectiva, las prácticas de chismes y burlas que se suscitan en la comunicación por medio de la red social X tienen esa ambivalencia que les caracteriza y que también se les ha atribuido desde la teoría en cuanto a las funciones sociales que cumplen y las emociones que generan en las personas (Chávez y Vázquez, 2007; Osborne 2009). Aunque en ocasiones el contenido de los mensajes aparezca cargado de violencia y pueda ocasionar angustia y conflicto, es cierto que él ha encontrado también información que le entretiene y le causa gracia, así como otra que le ha resultado “útil” para conducir su práctica sexual de una manera más segura. De igual modo, aunque se reconocen ciertos objetivos instrumentales como la “desacreditación” o “destrucción” de una imagen social, es cierto que también estas plataformas constituyen *espacios digitales que acercan a la comunidad LGBT+* y, en ese sentido, la duplicidad de encontrar en estas prácticas comunicativas situaciones de hostilidad, desprestigio y difamación, pero también de amistad, camaradería y solidaridad. En su relato, Roberto identifica algunos objetivos instrumentales en este tipo de conversaciones como son: 1) distribuir información sobre la sexualidad de terceros; 2) criticar, “hablar mal” de una persona o de sus acciones; 3) moralizar, hacer una valoración —generalmente peyorativa— sobre la vida sexual de terceros; 4) desacreditar, “echar tierra” para ensuciar la imagen social de una persona; 5) exponer, poner en evidencia atributos, habilidades y deficiencias del otro como socio sexual; 6) crear un espacio que brinda a los hombres gais la convivencia entre sí y la posibilidad de establecer vínculos sexuales; 7) ofrecer información que deleite, entretenga o alerte sobre algunos riesgos a la comunidad; 8) mercantilizar, comprar y vender drogas que aumentan el deseo o potencian las relaciones sexuales.

Otro aspecto que podemos evidenciar en el relato de Roberto es que este fenómeno ocurre ineludiblemente en colectividad, es decir, es necesaria la participación de otros miembros de la misma comunidad que aportan información para lograr un “desfile de comentarios” que hablan sobre la vida sexual de otros,

y generalmente señalando aspectos negativos. Palabras como: “mordaz”, “negativo” y “cizaña” que utiliza Roberto en su respuesta acentúan esa dimensión perversa y cruel manifestada en los chismes y las burlas sexuales.²⁵

Los medios y las tecnologías digitales se han vuelto imprescindibles en la vida cotidiana (Pink, 2019) y, en ese sentido, la red social X se ha vuelto un espacio importante para las comunidades sexuales (Boyd y Ellison, 2007). X reúne a los hombres gais —y otras disidencias sexuales— del área metropolitana de Guadalajara posibilitando la interacción entre ellos y logrando la constitución de una comunidad virtual misma que participa de las prácticas culturales de chisme y burla sexual. De tal manera que la conversación sobre la vida sexual de otros se convierte en un fin en sí mismo logrando establecer vínculos comunitarios.

Lo interesante, es que lo que ocurre en estas plataformas virtuales no se queda únicamente allí en el ciberespacio, sino que cobra importancia en el día a día de los sujetos, es decir, los significados referentes a la sexualidad que circulan en X traspasan la barrera digital y se vuelven significativos para la vida cotidiana.²⁶

Los temas que sobresalen en los chismes y burlas sexuales en las interacciones en X son diversos, son cambiantes como lo es la sexualidad misma (Weeks,

²⁵ Comparto, que los 14 jóvenes que fueron entrevistados para esta investigación, repudian en su discurso este comportamiento, sin embargo, confiesan que en numerosas ocasiones ingresaban a X y visitaban estos portales para mantenerse informados. En mi experiencia, cuando platicaba sobre este asunto y compartía avances de la investigación, sorprendían dos cosas principalmente: una de ellas era el ingenio y la creatividad con la que detallaban el comportamiento sexual de los demás, y la otra, la cantidad de violencia que los posts podían albergar.

²⁶ El sexo es tema de las conversaciones cotidianas entre pares y amigos, y así como es usual hablar sobre lo que sucede en X y en otras plataformas digitales en el acontecer de la vida cotidiana, lo es también el hecho de incorporar la tecnología y las herramientas digitales a la sociabilidad y a las conversaciones que tenemos cara a cara. Las tecnologías, así como los productos que genera: fotografías, audios, videos, entre otros, se integran a nuestras conversaciones sexuales.

1998). Los he clasificado en 5 categorías de acuerdo a los contenidos temáticos y particularmente al asunto que tocan las valoraciones y juicios morales expresados en los mensajes. La primera 1) *práctica social*, alude a esos chismes y burlas orientados a evidenciar las prácticas sexuales. En la segunda 2) *estética corporal*, se agrupan aquellas conversaciones que hablan sobre características físicas en el cuerpo de los otros. 3) *La situación social*, reúne aquellos chismes y burlas en los que la provocación subraya específicamente una condición social del sujeto dentro de un contexto sexual. La cuarta 4) *Salud agrupa aquellos mensajes que hablan de prácticas sexuales que involucran algún tipo de riesgo para la salud física*. Por último, una quinta categoría 5) *Actitudes*, refiere a las conversaciones que ponen como asunto central de la provocación un comportamiento particular del sujeto. Así es como se clasificó el asunto de los chismes y burlas sexuales:

Tabla 1.

Temas sobresalientes en los chismes y burlas sexuales en las interacciones sociodigitales en X.

Categoría	Asunto del contenido
Práctica social	Habilidades y desempeño sexual; rol sexual; promiscuidad; prostitución, infidelidad, tecnologías, prácticas sexuales no convencionales.
Estética corporal	Dimensión corporal; rasgos genitales; rasgos faciales; color de piel; belleza/fealdad.
Condición social	Estrato económico; lugar de origen; lugar de residencia; trabajo/oficio; expresión sexo-genérica; edad; nivel educativo.
Salud	Prácticas de cuidado/ uso de condón; ITS-VIH-SIDA; uso de drogas.
Actitudes	Altivez; simpatía; seducción/ deseo sexual; expresividad; holgazanería.

Fuente: Elaboración propia.

Para ilustrar de manera clara la construcción de esta clasificación de los temas, se expondrá un ejemplo, en el que se analiza el contenido de los mensajes de los *posts*.

Ejemplo 3:

¡Dolor de huevos!

Que ridícula la Ramona *finjiendo ser todo un macho*, mana que no se te olvide cuando *andabas en Grindr mendigando verga a peluche*, y cuando trabajabas en el 12 y tenías un noviecito también *era pasiva y ambas se ponían el cuerno* porque ninguno quería ceder en ser activo... (emojis: sorpresa y callar).

Cancunx2: O sea que tiene el bicho?? (emoji: asombro)

Dolor de huevos!: pues no es por ser intrigoza mana pero hace no mucho tiempo *era flaquito flaquito, con su culito seco, cuando era ella muy darks, y ahora está rechonchita y dicen que los retrovirales engordan y ella solo a pelo coge...* pero no sé yo nomás digo mana.

EvandroCovidThe2nd: jajajaja igual la otra la Homero que es según bi y sextwittera y *tiene el ano más madreado que pelea de taxistas* (emojis: risas).²⁷

En el *ejemplo núm. 3*, en el curso de la conversación entre usuarios de X se tocan varios tópicos. De entrada, se califica al sujeto como “ridícula” por aparentar “ser todo un macho”, esta sentencia increpa de manera particular la expresión de género del objetivo y le adjudica una actitud que se cree constituye parte de su personalidad. Seguido, aparecen en el mensaje varias oraciones que moralizan la práctica sexual del sujeto, por ejemplo: “andabas en grindr” es una frase con la que se valora negativamente el uso de esta aplicación pues los hombres homosexuales que la utilizan son percibidos como “putas” ya que se asocia a menudo con la búsqueda de sexo casual e inmediato (Blackwell *et al.* 2015; Dhoest y Szulc, 2016; Ong, 2017; Solís, 2020).

Por otra parte, frases como: “mendigando verga a peluche” y “ella solo a pelo coge” moralizan el sexo anal penetrativo sin el uso del condón. También,

²⁷ Posteadó por @DolorDeHuevox el 26 de Octubre de 2021. El post adjunta fotografía de la persona referida.

puede apreciarse una valoración negativa del rol sexual pasivo, a la vez que este se presenta como causa de una práctica de infidelidad: “se ponían el cuerno porque ninguno quería ceder en ser activo”. Aparecen otras sentencias que hablan sobre la estética corporal del sujeto como: “flaquito” y “rechonchito” que aluden a la dimensión corporal del sujeto, o la expresión “culito seco” que recalca un rasgo de una zona erógena, todos estos adjetivos se asocian al “padeamiento” de VIH.

En la vida cotidiana, los temas sobre los que la comunidad *gay* hace chismes y burlas en torno a al sexo, no son distintos a los que vemos en X. Los entrevistados discurrieron sobre los aspectos físicos e identitarios que hacen a su sexualidad objeto constante de estas prácticas comunicativas. Oscar, quien en sus ratos libres se dedica a hacer contenido audiovisual educativo y de entretenimiento para la comunidad LGBTTT+, relata cómo esta actividad le ha causado ser blanco de críticas en el espacio virtual:

me criticaban hasta porque estaba chueco de la espalda. (...) tener que enfrentarme a burlas sobre mi cuerpo, tener que enfrentarme a hate por el simple hecho de subir cosas en internet, si te agüita. Hay personas que te critican por ser gay, por ser afeminado, por hablar como hablas. La verdad esos es como “ay si wey, si buga”, la verdad es que esos se me resbalan, los que me duelen son los de mi comunidad, de mis amigos. (Oscar, 27 años, 30 de enero de 2022, Guadalajara, Jalisco).

Oscar expresa haberse sentido juzgado por usuarios de internet por el tema de la apariencia de su cuerpo, por su identidad sexual, su expresión de género, y hasta por el sonido de su voz, revelando que los comentarios que más le afectan son los que vienen de su propio grupo social.

Ahora, en las interacciones cara a cara, los temas de chismes y burlas son similares. Otro de los entrevistados, compartió que muchas veces estando con sus amigos homosexuales, el tema de conversación era el sexo y particularmente su práctica sexual, razón por la que se ha sentido señalado y ha tenido que llegar a romper vínculos sociales:

Trato de alejarme de la gente muy pesada en la burla, que todo el tiempo quiera decirte que eres puta y que te encanta la verga, lo que sea, y que su tema solo sea ese, como tratar de humillarte, aunque sea disfrazado de broma todo el tiempo. He tratado de depurar en algún momento ciertas amistades así, por eso, si me he sentido atacado y señalado de eso, pero he tratado de alejarme. A lo mejor yo también puedo llegar a comentar algo, puedo bromear con eso, pero también trato de no ser pesado ni cargado. (David, 27 años, 7 de noviembre de 2021, Guadalajara, Jalisco).

Está claro que en las interacciones digitales como en las interpersonales, uno de los temas preferidos por la comunidad homosexual es el sexo, pero también como dejan ver los relatos y el contenido de los *posts* se disfruta mucho hablar de lo perverso, feo, enfermo, excesivo y fatídico que el sexo puede llegar a ser.

“Otra putita de Grindr”. Posturas y fundamentaciones de la moral sexual entre la comunidad *gay* tapatía

Dentro de la comunidad *gay* los chismes y las burlas continuamente resaltan aspectos negativos sobre la vida sexual de los otros. Sin embargo, también hay conversaciones y mensajes que sostienen posturas neutrales y otros que subrayan aspectos positivos sobre la sexualidad de terceros.²⁸

Se pueden encontrar posicionamientos neutrales de los usuarios respecto a un tema determinado. Generalmente estas posturas corresponden a mensajes que simplemente se dirigen a hacer preguntas o comentarios con la finalidad de aportar más información a la conversación; asimismo se encuentran los mensa-

²⁸ En la mayoría de los casos, los usuarios manifestaron una postura hostil frente al asunto (70.4 %), esto quiere decir, que en gran medida los juicios o moralizaciones tuvieron un carácter adverso, pues señalaron aspectos negativos en los sujetos y sus acciones. Esto también ayuda a entender porque la alta presencia de agresiones e insultos en los mensajes. Por otra parte, aunque en menor cantidad, se encontraron posturas a favor (16.3 %) que subrayaban aspectos positivos sobre la sexualidad de los otros. Finalmente, hubo también *posts* que mantuvieron posturas neutrales (13.3), es decir, que algunos usuarios participaban de la interacción sin hacer valoraciones positivas o negativas sobre el tema en cuestión.

jes que no están dirigidos hacia una persona o acción específica, es decir, son impersonales porque carecen de un sujeto gramatical; también se encuentran dentro de esta categoría el tipo de mensajes en los que no se localizó algún juicio de valor definido, sino que están más enfocados en cautivar a la audiencia y hacerlos partícipes de la comunicación. Un ejemplo de este contenido es el que se ve a continuación, un *post* que simula un cartel comercial en el que se ofrece un producto para blanquear el ano:

Ejemplo 4:

LA MADAME... (emoji: fuego)²⁹ SORAYA MONTENEGRO

CLAN TRANS, *trae para ti un maravilloso producto para casos extremos...*

Si tienes la máquina de churros más negra que Toñita de la Academia descuida, el CLAN TRANS te ofrece...

MIEL DE ABEJA REINA ZIPONA DEL HIMALAYA

DISTRIBUIDORAS OFICIALES, CONTACTA A LAS CHICAS DEL CLAN TRANS

Hoy domingo *ofrecemos a esta chica MIEL DE ABEJA REINA ZIPONA DEL HIMALAYA, para blanquear es cola.* INFORMES con las chicas del #Clan-Trans.³⁰

En este ejemplo, el contenido del mensaje parece ser a simple vista humorístico y seduce a la audiencia LGBT+. Aunque aparece una fotografía desnuda adjunta, no se revela la identidad del sujeto, ni se coloca un objetivo específi-

²⁹ El fuego se produce cuando algo está ardiendo. En redes sociales uno de los significados más comunes que tiene el uso del emoji de fuego es que una cosa o persona resulta atractiva.

³⁰ (Posteado por @AmaneradaTrans, recopilado el 25 agosto de 2021. El post adjunta una fotografía desnuda de un ano de tez morena, 2 imágenes de miel y abeja, así como fotografías de diversas celebridades y personajes que aluden a quienes integran el Clan trans). “Clan trans” es un nombre con el que se autodenomina a un grupo de cuentas de X que dicen hacer investigación sobre la comunidad *gay* en Guadalajara. Sin embargo, muchos de estos perfiles son los que se dedican a exponer la vida íntima y sexual de las personas homosexuales en dicho espacio.

co. Sin embargo, de manera tácita se pueden apreciar burlas raciales, particularmente sobre el color de la piel que no es blanca, la cual es susceptible de burla y desprecio. El mensaje exhorta a la comunidad *gay* a blanquear la piel de la zona anal —“culo”, “máquina de churros”— mediante el uso de la “miel de abeja”, a este respecto, se infiere que desde un estatus de supremacismo blanco se estigmatiza el color de piel morena y prieta, y que *la blancura* representa un valor privilegiado dentro de la cultura *gay* tapatía.

Hay otro tipo de mensajes que se colocan a favor del asunto y que destacan atributos o características positivas sobre la sexualidad de los otros. En este rubro se pueden identificar todo tipo de expresiones con un objetivo claro, que recalcan las aptitudes de los hombres homosexuales en el campo sexual, por ejemplo: aquellas moralizaciones que se fundamentan en prácticas sexuales que se encuentran dentro del límite de lo aceptable, en los atributos físicos y sociales considerados ideales, y hasta en determinadas actitudes que son valoradas positivamente. Véase el siguiente ejemplo:

Ejemplo 5:

Virginia de la Mora

(emoji: luz de coche de policía) CHACALITO PREPA 3 (emoji: luz de coche de policía)³¹.

Hermanas este *hermoso potrillo tiene 22* y no es de edad hijas. *Hace unos lavados de cazuela riquísimos y coge como dios griego*. Eso si hermostra si eres una gárgola mayor de 28 años ni lo sueñes porque le gustan jovencitas como yo para robarles la juventud.

³¹ El emoji de luz de coche de policía refiere a una sirena, un instrumento acústico utilizado por los vehículos de servicios como: ambulancias, patrullas policíacas o camiones de bomberos y genera un sonido muy fuerte. En el caso de los *posts*, el emoji de sirena es utilizado en dos sentidos: el primero de ellos es para simular tal ruido en la red social y lograr que el *post* llame la atención de una mayor cantidad de usuarios. Otro de los usos que tiene este ícono es el de alarmar, pues a través de este se advierte a la comunidad sobre la proximidad de una amenaza o peligro. En el caso específico del ejemplo V, el uso del emoji de sirena está relacionado con el primer significado explicado.

Virginia de la Mora: Está a unos pasos de prepa 3 y lo encuentran disponible por la noche. Coge muy rico, 10/10 besos hermoso.³²

Se puede apreciar en el *ejemplo núm. 5* un objetivo claro, un hombre al cual se le adjudican adjetivos como: “chacalito” y “potrillo” los cuales apuntan a una *valoración positiva de la edad y la expresión de género del sujeto*, puesto que este es joven y masculino. A la par, de manera implícita se desprecia lo viejo, lo opuesto a la juventud: “si eres una gárgola mayor ni lo sueñes”, “le gustan jovencitas”, “robarles la juventud”, estas expresiones indican que la juventud es un elemento valioso dentro de la cultura sexual homosexual. Por otra parte, expresiones como: “hermoso” y “tiene 22 y no es edad”, destacan positivamente aspectos estético-corporales del sujeto como son la belleza física y el tamaño del pene. Igualmente, se aprecia una ponderación de las habilidades sexuales del sujeto “hace unos lavados de cazuela riquísimos”,³³ “coge como dios griego”, “coge muy rico”, “10/10”. En ese sentido se infiere que el tener juventud, una expresión de género masculina, y un pene grande son valores significativos dentro de la comunidad *gay*.

Finalmente, existe otra tendencia en la que los mensajes se manifiestan en contra del asunto. A esta categoría se añaden todos aquellos mensajes destinados a señalar desfavorablemente a los sujetos, sus actitudes y sus acciones. Véase el siguiente caso:

Ejemplo 6:

La Marquezita GDL

Pues resulta que *esta mujer orejona* dio positivo al covid-19... así que si tú ya te metiste con este hombre, vete a hacer la prueba, sean responsables!!

³² (Posteado por @laVirgindelaMor, recopilado el 26 de octubre de 2021. El post adjunta 1 fotografía de la persona referida y una fotografía desnuda de un pene).

³³ El eufemismo “lavado de cazuela” es una manera coloquial entre la comunidad *gay* tapatía para nombrar al sexo oral sobre el área del ano.

Carlos González: *Tan mamona, toda inventada*, la vi esperando el camión y no se ve nada igual a sus fotos, súper chaparrita, el cuerpo nada que ver a sus fotos y en persona ya se ve algo grande.

Sherry Pie: JAJAJAJA mi querida álvarez, *PUTA ENANA DE MEDIO METRO. Están más grandes sus orejas que ella misma*. Tiene una hija por si no sabían la inventada esta. Hace unas semanas estaba de fiesta a más no poder. Ese Karma es cabrón. *BESOS puta enana del infierno*.

LeonelRips: ¡Qué miedo! Me estuvo mandando mensajes estos días (emoji: llanto). Que bueno que me dio flojera salir.

Dr. Lopez Gatell Bebé: No debemos de bajar la guardi, ni para el Covid, ni para la gonorrea.

Saran: ¡Viendo su cubre bocas “pro” que no sirve para nada, no me extraña!

Loco calenturiento: Yo por eso llevo aguantándome las ganas porque está cabrón.

Alberto G Ulloa: Por eso se tapa las orejas con el cubre bocas ja ja.

ACTIVE-GDL (emoji: gotas de sudor)³⁴: y con la gorra también (emoji: risa)³⁵.

El *ejemplo núm. 6* deja ver un poco del contexto que se vivió durante la contingencia sanitaria (año 2021), pues el meollo de la moralización y de lo que se está enjuiciando es la irresponsabilidad de tener relaciones sexuales mientras la sociedad enfrentaba la pandemia por covid-19. Aparecen mensajes de usuarios que declaran haber recibido mensajes del sujeto señalado para tener un encuentro, otro que expresa haberse aguantado “las ganas” de tener sexo por temor a contagiarse del virus, y uno más que invita a no “bajar la guardia” frente al covid-19 y las infecciones de transmisión sexual. Otros comentarios se encaminan a hacer *burla del aspecto físico del joven*, particularmente por su estatura baja y el tamaño de sus orejas. De igual forma, se reprueban ciertas actitudes de al-

³⁴ Este emoji puede ser utilizado para representar cualquier tipo de líquidos, incluyendo fluidos sexuales. En este caso particular, su utilización sugiere que la persona se desenvuelve con mucho empeño en su rol sexual como activo.

³⁵ (Posteado por @MarquezitaGDL, recopilado el 2 septiembre de 2021. El Post adjunta 3 fotografías de la persona referida).

tivez en el sujeto, por ello aparecen adjetivos como: “mamona” e “inventada” los cuales señalan una actitud arrogante y la pretensión de aparentar algo que no se es. Se critica también su apariencia etaria “ya se ve muy grande”.

Aquí, se observa en la conversación una tendencia a posicionarse en contra del asunto, y los juicios morales se tornan negativos. En este caso se califica negativamente la práctica sexual, el físico corporal y las actitudes del joven, dejando ver que, el llevar una práctica sexual consciente del riesgo, así como poseer juventud y altura corporal son atributos deseables al interior del grupo.

De igual manera, en las entrevistas a profundidad, los sujetos ratificaron que la mayoría de las veces estos espacios de sociabilidad virtual se conducen con mucha crueldad juzgando perniciosamente el ejercicio sexual de los hombres gays ocasionando un ambiente hostil en la red social, y ocasionando incomodidad y temor a los miembros de la comunidad LGBT+ que consumen este tipo de contenido, léanse los siguientes testimonios:

Los líderes de esas plataformas son *gente homosexual con una fiereza muy grande, muy carnívoras en el aspecto de juzgar (...)* en ese medio, como que uno toma el liderazgo, pero *es un liderazgo negativo en cuanto a crítica* y empiezan a provocar ese ambiente en las redes sociales (...) Diario veía sus publicaciones, pero *me causaba mucha incomodidad ver esa página, ver como destruían a otras personas y hablaban mal de ellos con una mordacidad letal*. Entonces a mí *me causaba mucha angustia, conflicto*, estar viendo ese tipo de páginas. Porque había otra que se llamaba la “Marquezita Gdl”, “Por puta grindr”, “grinderas Jalisco Guadalajara”, algo así, hay muchas, hay varias (...) Su objetivo es recolectar información de las personas o desacreditarlas. (Roberto, 32 años; 24 de septiembre de 2021, Guadalajara, Jalisco)

Acabo de verlo (sorprendido) en Twitter, en la de los hilos. Hay uno que se llama “Gay Grindr Guadalajara”, “gdl”, algo así, entonces suben todas las fotos, no sé si son todas las que le mandó a ese patán que está subiendo a la aplicación, entonces salen las fotos de cara y de lo que le haya mandado y las ponen, dice: “otra putita de Grindr”. Apenas lo cabo de seguir, hace una semana que lo encontré, y dije: “dios mío”, *que miedo que haya esto y qué necesidad, con qué objetivo, qué siga su puta vida*, pero bueno, eso, y pone algo como: “em-

pezó la cacería” ¿cacería de qué? Voy a tener sexo con alguien es todo, no tienes por qué promocionarlo en una plataforma, entonces tiene así el perfil, no sé si lo has visto, búscalo, *está horrible*. O sea, que exista es como ¿neta?, en realidad también entré para ver si no aparezco en algún momento (se ríe), por eso no paso mis fotos, por eso más miedo me dio. (César, 36 años, 4 de febrero de 2022, Guadalajara, Jalisco).³⁶

Los relatos de Roberto y César, exponen un empleo perverso de la red social X para exponer la vida sexual de otros, dejando ver los usos instrumentales que pueden tener los chismes y las burlas en las conversaciones sobre sexo, entre ellos la difamación y la denigración del sujeto. También se pone en evidencia el hecho de que las moralizaciones generalmente son de carácter negativo y es por ello que cautiva y a la vez alarma a la comunidad *gay*.³⁷

³⁶ El relato de César revela uno de los fines que tienen estos portales de X al utilizar el término “cacería”, a lo que él mismo se cuestiona “¿Cacería de qué?”. Desde luego, el uso de este término es metafórico y simboliza la vigilancia que existe por parte del propio grupo hacia la sexualidad de sus miembros, esta cacería supone una amenaza a la intimidad, una amenaza también a su imagen social. ¿Por qué habría de cazar a un hombre que goza de su sexualidad?, ¿por qué habría de cazar a un hombre que disfruta de su cuerpo y que por medio de este busca obtener encuentros sexuales? Se trata de una acción simbólica que busca la sanción moral y el castigo para señalar desde una posición de poder, que lo que se hace no es correcto.

³⁷ Del total de moralizaciones encontradas en los 106 hilos de X analizados, tuvieron mayor representación (35.4 %) los juicios morales fundamentados en el ejercicio sexual de los hombres homosexuales, en ellos se señalan roles, habilidades y desempeño sexual, así como prácticas de promiscuidad, prostitución, infidelidad, uso de tecnologías para tener encuentros sexuales y demás prácticas sexuales poco convencionales. Otro grupo de moralizaciones (24,1 %) están basadas en la estética física y corporal de los sujetos, en ellas, el énfasis se coloca sobre la dimensión de los cuerpos, los rasgos faciales y genitales, el color de la piel y las representaciones de lo que se considera feo o bello en sus cuerpos. Sucesivamente, aparece un conjunto de juicios morales (19,6 %) basados en las condiciones sociales que encarnan los sujetos, las sentencias giran en torno a la edad, género, nivel educativo, case

Debido a esa tendencia perjudicial en la transmisión de contenido en X los sujetos sienten pánico, censura y control sobre sus cuerpos y su práctica sexual, y, en consecuencia, una de las formas en las que responden a ese temor y esa vigilancia, es consultando continuamente este tipo de contenidos con la finalidad de percatarse que sus datos y sus fotos no se encuentran expuestos, así lo declararon algunos de los entrevistados al preguntarles su opinión sobre esta práctica:

Se me hacía un lastre, muy culero, nunca lo seguí. Creo que si era ese porputagdl donde quemaban personas de Grindr. *Yo me llegué a meter*, para así de decir: *a ver ¿no me habrán quemado?*, pero me metía y ya, nunca compartí nada ahí ni mucho menos, porque no se me hacía padre (...) en twitter hay miles de páginas de eso (risas). Porque el twitter *gay* tiene su lado padre y su lado malo, y sí, de pronto veo por ejemplo, las páginas que cerraron, que era la de Sherry Pie, no sé si estás en twitter, la cerraron a raíz de que estaba quemando mucha gente, y pues de ahí: “ahora sigan esta página o así”. *Yo si las llegué a revisar, uno, para ver si había alguien que conociera, no por el morbo, sino para reportar la página, yo siempre trataba de reportarla, y lo más importante, que no estuviera yo.* (Alexander, 28 años; 03 de noviembre de 2021, Guadalajara, Jalisco). Pues mira, había dos cuestiones, una era *ver si no habían subido mis fotos*, eso era lo primero. Lo segundo era *ver a quién habían quemado*, la neta. En una ocasión quemaron a un amigo cercano, entonces yo le dije “oye wey, qué pedo con esto”, para que estuviera enterado de lo que estaba pasando, era muy incómodo, vi mucha gente conocida ahí. (Juan Carlos, 27 años, 24 de noviembre de 2021, Tlaquepaque).

Se observa en el discurso de los jóvenes entrevistados una actitud que desaprueba la exposición de la vida sexual de otros en las plataformas digitales,

social, actividades laborales y hasta acerca de su lugar de origen y residencia. Otro grupo (9.1 %) se encuentra conformado por las moralizaciones fundamentadas en las prácticas de salud y cuidado relacionadas con el sexo, por ejemplo: uso de condón, uso de drogas y estatus serológico. Finalmente, está un conjunto (11.8 %) de moralizaciones basadas en las actitudes afamadas de los sujetos señalados

desde luego, sin tener su consentimiento. Sin embargo, también manifiestan consumir sus contenidos principalmente por el temor que les genera la sola idea de aparecer expuestos en estos sitios.

Hay un elemento común, el miedo a ser expuestos, el miedo a ser objeto de conversaciones mal intencionadas, el miedo a ser señalado, juzgado y desprestigiado por su práctica sexual, el miedo a ser objeto de chismes, burlas y difamaciones, y es ese miedo que experimentan los jóvenes homosexuales el mecanismo más efectivo para controlar el sexo.

Por otra parte, llama la atención la utilización del verbo “quemar” que los entrevistados utilizan para referirse al hecho de haber sido públicamente expuestos. En este sentido, se trata también de una metáfora que al igual que el término “cazar”, aluden a un fenómeno histórico: la cacería y quema de brujas.³⁸ En este caso, la metáfora funciona para describir que estos sujetos han sido públicamente “quemados” por “putas”, por “promiscuas” y X representa una hoguera virtual, para que todos aquellos usuarios espectadores sean partícipes del escarmiento, y eviten la transgresión.³⁹ En el habla coloquial decir que alguien está “quemado” significa que ha perdido la buena imagen que tenía. Las personas pueden ser “quemadas” por muchas razones: por su falta de honestidad, por su impuntualidad, por no pagar sus deudas, etcétera; es decir, son desacreditadas,

³⁸ La cacería y quema de brujas fue un fenómeno de marginalización, opresión y violencia hacia las mujeres, ocurrido durante los siglos XVI y XVII, el cual tuvo raíces históricas y religiosas, pretendiendo la eliminación de comportamientos femeninos considerados inaceptables: “Los procesos de persecuciones sociales y políticas a “minorías” sociales eran, lamentablemente, muy comunes durante la Baja Edad Media por lo que no solo las mujeres sufrieron dicha opresión, sino que también judíos, gitanos y diversas disidencias sexuales.” (Araneda, 2022:3).

³⁹ Según Gatica (2020) la expresión “quemar” se usa para colocar a los homosexuales en un plano similar a las putas, pues se les exhibe por la forma en la que gozan de sus cuerpos. Sin embargo, tendría también un segundo significado el cual el autor relaciona con la fotografía, pues se dice que una fotografía está “quemada” cuando está sobre expuesta a la luz y en ese sentido los hombres gays también se hallan sobre expuestos a miles y miles de miradas que visitan estos sitios en internet.

pierden credibilidad. En este caso los hombres gais son quemados por la forma en que conducen su práctica sexual, y es justamente su buena reputación sexual la que se ve amenazada. Pero, por qué “cazar” o “quemar” a alguien que simplemente está ejerciendo su derecho a disfrutar de su cuerpo, a conducir su sexualidad como mejor le convenga, a buscar encuentros sexuales donde mejor le parezca, a tomarse fotografías de su cuerpo como lo prefiera, etcétera. No hay que olvidar que existe en nuestra sociedad un régimen político que es heterosexual y que produce exclusiones, subordinaciones y opresiones (Curiel, 2014), y que el sexo es también estratificado de acuerdo a un jerarquía ideológica produciendo desigualdad y opresión sexual (Rubin, 1989), a este respecto, las disidencias y comunidades sexuales resisten, pero no escapan a este orden, pues muchas de ellas siguen aún el camino de la heteronorma, el machismo y la monogamia, patrones culturales que se ven reproducidos en la cultura *gay* tapatía.

En el joteo, la manera de tratar los asuntos sexuales generalmente toma una energía negativa, sobre todo en entornos digitales donde la socialización es anónima, es decir, cuando no se sabe exactamente con quien se interactúa o quién se esconde tras un perfil anónimo de redes sociales. Respecto a esto, no se puede sostener que simplemente ocurren conversaciones ociosas, chismes o burlas, pues también se desarrollan todo tipo de violencias como: insultos, calumnias, amenazas, mentiras, etcétera.

En la sociabilidad digital los hombres gais disfrutaban mucho de las moralizaciones negativas sobre la vida sexual, en X particularmente, muchos de ellos muestran su lado perverso “así como una actriz malvada de telenovela” ensañada en ensuciar al protagonista en escena. De este análisis se infiere que los juicios morales que predominan se fundamentan en el tipo de prácticas sexuales que los homosexuales llevan a cabo. Véanse a continuación algunos ejemplos:

Ejemplo 7:

Bufonas y bufadas

Imanola... desde que se quedó soltera ha andado de puta fetichista que le gusta que la orinen. #culopercurdido.⁴⁰

Ejemplo 8:

La Marquezita GDL

CHISME CALIENTITO (emojis: asombro, discreción, fuego)⁴¹

Resulta que este es Manuel y es de Acatic, pero vive en Ameca, le gusta COGER APELO, ver strippers y ¡contratar scorts! Y resulta que se mete con un “hetero”.⁴²

Los ejemplos anteriores ilustran claramente moralizaciones acerca de prácticas sexuales que son marcadas porque se consideran malas o inapropiadas, desde una valoración jerárquica de los actos sexuales (Rubin, 1989).

En el *post* del *ejemplo núm. 7* se comparte información sobre las prácticas sexuales de un joven. En primer lugar, se le señala por andar de “puta” luego de haber terminado una relación sentimental y, en segundo lugar, se destaca su fetiche por la orina. Entonces, hay un juicio moral que supone que está mal tener actividad sexual con distintas parejas después de una ruptura, y que es mal visto que la persona encuentre placer en recibir orina sobre su cuerpo. De acuerdo con esto, dentro de la comunidad *gay* es más valorado estar en una relación de pareja que estar soltero, así lo expresó Ricardo durante la entrevista al preguntarles como hacía para mantener una buena reputación sexual: “Para mí es una buena reputación tener pareja, (para) que no te digan que eres una puta (Ricardo, 31 años; 20 de febrero de 2022, Guadalajara, Jalisco). A saber, dentro del grupo, el tener una pareja estable otorga mayor estatus social que si se es soltero, esto porque dentro del amplio repertorio que hay en las formas de vincularse sexual y afectivamente, prevalece dentro de la cultura *gay* el imaginario

⁴⁰ Posteadó por @BufonaGDL, recopilado el 23 de agosto de 2021. El post adjunta 1 fotografía de la persona referida.

⁴¹ En cuestión del chisme, en el habla popular se utiliza la expresión metafórica “chisme caliente” para decir que la información que se contará es atractivamente novedosa.

⁴² Posteadó por @MarquezitaGDL, recopilado el 23 de agosto de 2021. El post adjunta 4 fotografías de la persona referida, 2 de ellas en ropa interior.

monógamo, que inspira a vincularse de manera exclusiva con una persona, lo cual sugiere falazmente que el hombre homosexual que tenga una pareja estable no buscará saciar su deseo sexual y sus necesidades afectivas con otros, lo que evitará ser señalado como “puta”.

Volviendo al *ejemplo núm. 7*, se puede inferir que la urofilia,⁴³ así como otro tipo de prácticas sexuales poco habituales son mal vistas por la comunidad y se colocan en el peldaño más bajo de la pirámide sexual, contrario a ello, tener una relación monógama y tener parejas sexuales exclusivas se colocan en un rango superior en la pirámide y alcanzan cierto nivel de respetabilidad. Cabe reflexionar qué tanto la homosexualidad masculina tapatía cuestiona la *noción tradicional de monogamia* y la exclusividad sexual como criterio de confianza en sus relaciones.

Ahora, en el *ejemplo núm. 8* se aprecia igualmente que la moralización se justifica en la práctica sexual, aunque inicialmente se ofrece información sobre el origen y lugar de residencia del sujeto, lo poderoso del mensaje se encuentra en su práctica, señalando que le gusta “coger a pelo” —o sin usar condón—, que le gusta contratar “scorts” y “strippers”,⁴⁴ y que además tiene sexo con un heterosexual. En este caso particular, no aparecen juicios negativos por motivos del origen de la persona, pero sí se desaprueba tener relaciones sexuales sin protección, de igual manera se juzga mal el pagar por compañía o favores sexuales y tener relaciones sexuales con heterosexuales, por lo que se infiere, que desde una posición moralista, lo ideal dentro de la comunidad *gay* sería relacionarse con personas que comparten una misma orientación sexual, no pagar por compañía o servicios sexuales y mantener habitualmente prácticas de cuidado durante el sexo.

⁴³ Desde la perspectiva psicológica la urofilia es un tipo de práctica sexual que involucra la orina como componente erótico, a esta práctica se le conoce coloquialmente también como “lluvia dorada”.

⁴⁴ Un *escort* es un acompañante remunerado que posee un gran atractivo físico e intelectual, su contratación puede incluir servicios sexuales. Por su parte, un *estríper* es una persona que igualmente posee un gran atractivo físico. Dentro de sus funciones está el baile y el desnudo, aunque se podrían incluir servicios sexuales.

En las entrevistas, cuando se tocó el tema de las interacciones en X, los jóvenes expusieron que efectivamente, la mayoría de las moralizaciones hechas eran sobre la práctica sexual, aunque explicaron que no es el único tema sobre el que se fundamentan los juicios morales. En el siguiente relato, Alejandro manifiesta que hay otras moralizaciones centradas en el físico o que polemizan con quiénes se relacionan sexualmente las personas:

Mi mejor amigo si es mucho del chisme y le mama, así de “guey, ¿ya viste a tal persona?” y pues era el *boom* de ver a quien queman y tal. (...) y salía así el “ah *no que puro pinche flaco y ve con el gordo que estás cogiendo*”. Hay mucho elitismo en esa cuestión, y lo que más queman, más que lo sexual, es el “no haces lo que dices que haces”. El niño que se juntaba con el rico, pero lo criticaban no por puta, porque todos ya sabían que era puta, pero era de “mm mira *se cogió un gordo*”, “mm cogieron a pelo”, eso es lo que realmente quema la sociedad. Es curioso porque siguen quemando reglas sociales heterosexuales pues, pero ya en su persignada ya saben que es puta, ya no le queman a la puta, le queman a con quien se metió, hay mucho tipo de cosa elitista realmente. (Alejandro, 30 años; 24 de noviembre de 2021, Guadalajara, Jalisco).

Otros puntos interesantes del relato de Alejandro, es que menciona que los grupos homosexuales “siguen quemando reglas heterosexuales”, es decir, que desde su perspectiva estos aleccionamientos públicos siguen *normativas heterosexuales*. Asimismo, el hecho de decir que existe mucho elitismo en esta práctica constata que existe un lugar de poder desde el cuál se castiga la conducta sexual.

Conclusión

En la homosociabilidad el sexo juega un papel importantísimo en la comunicación, es por ello que chismes y burlas de carácter sexual predominan en el acontecer de las interacciones sociodigitales en X y también en muchas de las conversaciones cara a cara que sostienen los hombres gais entre sí.

Las moralizaciones de tales formas comunicativas entre pares, tienden principalmente a señalar aspectos negativos sobre los sujetos y sus acciones y se

fundamentan de manera crucial en el ejercicio sexual; la estética corporal; en alguna condición social que viven los sujetos; en sus prácticas de cuidado y salud al tener relaciones sexuales; y, por supuesto, en las actitudes de los sujetos. Los juicios morales pueden seguir distintos patrones culturales para ir marcando objetivos específicos en el dominio del campo sexual. Con ello, dos cuestiones resultan relevantes en esta investigación: el tema sobre cómo esta exposición de la vida sexual a través de la socialibilidad genera una reputación sexual del sujeto que trasciende el espacio virtual, y cómo ello genera un miedo que afecta los vínculos sociales y controla la sexualidad de los miembros de la comunidad *gay* que consumen tales contenidos.

Bibliografía

- Amezcu Martínez, M. (2015). “La entrevista en profundidad en 10 pasos”. En *Índex de enfermería*. España.
- Apud Peláez, I. E. (2013). “Repensar el método etnográfico. Hacia una etnografía multitécnica, reflexiva y abierta al diálogo interdisciplinario”. En *Antípoda. Revista de antropología y arqueología*, (16).
- Araneda Rivera, I. (2022). *La cacería de brujas en Inglaterra y Castilla durante el siglo XVI, sesgos y violencia de género*. (Tesis de licenciatura). Chile.
- Bardin, Laurence (1986). *El análisis de contenido*. Madrid: Akal.
- Baumeister, R. F., L. Zhang y K. D. Vohs (2004). “Gossip as cultural learning”. En *Review of general psychology*, 8(2).
- Blackwell, C., J. Birnholtz y C. Abbott (2015). “Seeing and being seen: Co-situation and impression formation using Grindr, a location-aware gay dating app”. En *New media & society*, 17(7).
- Boyd, D. M. y N. B. Ellison (2007). “Social network sites: Definition, history, and scholarship”. En *Journal of computer-mediated Communication*, 13(1).
- Brigeiro, M. (2006). “Entre lo natural y la construcción social. Miradas y debates acerca de la sexualidad”. En M. Viveros, C. Rivera y M. Rodríguez (Comps.), *De mujeres y otras ficciones, género y sexualidad en América Latina*. Bogotá.
- Castañeda Salgado, M. P. (2010). “Etnografía feminista”. En Blázquez, Flores y Ríos (coords.), *Investigación feminista. Epistemología metodología y re-*

- presentaciones sociales*. Ciudad de México: UNAM, CEIICH, Facultad de Psicología.
- Chávez Arellano, M. E., V. Vázquez García y A. de la Rosa Regalado (2007). “El chisme y las representaciones sociales de género y sexualidad en estudiantes adolescentes”. En *Perfiles educativos*, 29(115).
- Cruz, E. G. (2018). “Etnografía celular: una propuesta emergente de etnografía digital”. En *Virtualis*, 8(16).
- Curiel, O. (2014). *Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos*. Colombia: Universidad del Rosario. Disponible en: http://www.urosario.edu.co/urosario_files/1f/1f1d1951-0f7e-43ff-819f-dd05e5fed03c.pdf [28 de enero de 2015].
- Delamont, S. (1999). “Gender and the discourse of derision”. En *Research papers in Education*, 14(1).
- Dhoest, A. y L. Szulc (2016). “Navigating online selves: Social, cultural, and material contexts of social media use by diasporic gay men”. En *Social Media+ Society*, 2(4).
- Driessnack, M., V. D. Sousa, y I. A. C. Mendes (2007). “Revisión de diseños relevantes para enfermería: parte 2: diseños de investigación cualitativa”. En *Revista Latino-Americana de Enfermagem*, 15.
- Eisenberg, A. R. (1986). “Teasing: Verbal play in two Mexican homes”. En *Language socialization across cultures*, 3.
- Elias, N. y E. Dunning (1992). *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Fine, G. A. y M. De Soucey (2005). “Joking cultures: Humor themes as social regulation in group life”. En *Humor-International Journal of Humor Research*, 18(1).
- Floridi, L. (2015). “The onlife manifesto: Being human in a hyperconnected era”. En *Springer Nature*.
- Foster, E. K. (2004). “Research on gossip: Taxonomy, methods, and future directions”. En *Review of general psychology*, 8(2).
- Gatica, L. (2020). “La quema de putas: deseo homosexual y auto-violencia homosocial”. En *Revista Espora*, No. 26, Año 5. Disponible en: <<https://issuu.com/esporevista/docs/espora26>>.

- Haviland, J. B. (1977). "Gossip as competition in Zinacantan". En *Journal of Communication*, 27(1).
- Keltner, D. et al. (2001). "Just teasing: A conceptual analysis and empirical review". En *Psychological bulletin*, 127(2).
- Kniffin, K. M. y D. Sloan Wilson (2010). "Evolutionary perspectives on workplace gossip: Why and how gossip can serve groups". En *Group & Organization Management*, 35(2).
- Krippendorff, K. (1997). *Metodología de análisis de contenido. Teoría y práctica*. España: Paidós.
- López, E. M. (1963). "El análisis de contenido". En *Revista de estudios políticos*, (132).
- Luckmann, T. (2000). "Comunicación moral e instituciones intermediarias en las sociedades modernas". En *Papers: revista de sociologia*, (62).
- Madrigal Cruz, A. (2018). "La constitución identitaria de la comunidad gay en México a través de sus discursos autorreferencial e identitocomunitario". En *Análisis del discurso y pensamiento crítico*. España: Universidad de Sevilla.
- Merry, S. E. (1984). "Rethinking gossip and scandal". En *Toward a general theory of social control*. Academic Press.
- Mills, C. B. y A. S. Babrow (2003). "Teasing as a means of social influence". En *Southern Journal of Communication*, 68(4).
- Mills, C. B. y A. M. Carwile (2009). "The good, the bad, and the borderline: Separating teasing from bullying". En *Communication Education*, 58(2).
- Nemocón, B. y M. Lorena (2013). *Etnografía de la vida cotidiana el chisme en los ámbitos familiar, estudiantil y laboral. Palabras en permanente construcción* (Bachelor's thesis, Facultad de Ciencias Sociales).
- Ong, J. C. (2017). "Queer cosmopolitanism in the disaster zone: 'My Grindr became the United Nations'". En *International Communication Gazette*, 79(6-7).
- Osborne, D. M. (2009). "Echando carrilla: stance and social regulation through joking". En *Crossroads of Language, Interaction and Culture*.
- Paine, R. (1967). "What is gossip about? An alternative hypothesis". En *Man*, 2(2).

- Pérez, C. O. G. (2001). "La identidad gay: una identidad en tensión". En *Desacatos*, (6). Ciudad de México: CIESAS.
- Pink, S. et al. (2019). *Etnografía digital. Principios y práctica*. Madrid: Morata.
- Plante, R. F. y G. A. Fine (2017). "Sexuality and reputation: An introduction". En *Sexualities*, 20(7).
- Radcliffe-Brown, A. R. (1940). "On joking relationships". En *Africa*, 13(3).
- Rodríguez, F. (2018). *Identidades de familia: el chisme en la construcción y negociación de pertenencias*. (Tesis de Maestría). Ciudad de México: CIESAS Occidente.
- Rosnow, R. L. (1977). "Gossip and marketplace psychology". En *Journal of Communication*.
- Rubin, G. (1989). "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad". En C. Vance, *Placer y peligro: explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Revolución.
- Shapiro, J. P., R. F. Baumeister y J. W. Kessler (1991). "A three-component model of children's teasing: Aggression, humor, and ambiguity". En *Journal of Social and Clinical Psychology*, 10(4).
- Simmel, G. (2002). *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa.
- Solis, R. J. (2020). "Cruising Through Spaces: Exploring the Mediatization of Gay Cruising in the Philippines". En *Plaridel*, 17(1).
- Veale, T. (2004). "Incongruity in humor: Root cause or epiphenomenon?". En *Humor*, 17(4).
- Weeks, J. (1998). *Sexualidad*. Ciudad de México: Paidós.

Cartografías lésbicas en Guadalajara

*Luisa Fernanda Orozco Valera
Bárbara Priscila Miranda González*

Introducción

Nuestro trabajo se aboca al estudio y reconocimiento de las geografías lésbicas con la intención de mostrar la diversidad que habita la ciudad de Guadalajara, Jalisco, y de dar cuenta de la presencia o posibilidad de expresión de diversas experiencias socio sexuales y prácticas espaciales. Experiencias y prácticas no siempre consideradas, sino por el contrario, por lo regular eclipsadas por aquellas otras que se apegan más a las formas y parámetros tradicionales de pensar los procesos espaciales, pero que están presentes en la configuración de la metrópoli y contribuyen a otorgarle una identidad distintiva frente a otras ciudades.

Como han mencionado distintas académicas, visibilizar los patrones espaciales y la producción de espacios por parte de mujeres no heterosexuales, implica “cuestionar las hegemonías que instituyen el campo del conocimiento geográfico” (Ferreira, 2017, citada en Silva, 2017), e incorporar enfoques desterritorializados y antiesencialistas sobre la identidad y el espacio. Ejercicio necesario para dar cuenta de las propias maneras en como ellas se muestran y construyen espacios urbanos significativos en su día a día (Podmore, 2001).

En ese sentido, traemos a la discusión la investigación que realizamos entre los años 2013 a 2015 con motivo de la obtención de nuestro grado en Antropología, enfocada al análisis de la experiencia subjetiva de mujeres que establecen relaciones erótico-afectivas y sexuales con otras mujeres, las cuales se reunían en espacios comerciales de socialización y encuentro de la población sexo-diversa (bares, antros y fiestas) en la ciudad de Guadalajara. El recuento

de la vivencia de esas mujeres en estos lugares, de las prácticas socioespaciales que desarrollaban, de la creación de significados compartidos en torno a ellos y a su sexualidad, nos permite situar dichos espacios como parte de una historia común de las mujeres no heterosexuales en la ciudad, lo que, al mismo tiempo, contribuye a evidenciar otras cartografías sexuales.

Visibilizando otros espacios y deseos

A lo largo de dos décadas de una producción académica enfocada al estudio de la diversidad sexual en Guadalajara, una principal tendencia está dirigida al análisis, reconstrucción y memoria de su movimiento político LGBT+; lo cual no es de extrañar, dado que desde los años ochenta del siglo pasado en esta ciudad han aparecido grupos organizados en defensa de los derechos civiles, sexuales y políticos para la población sexo-diversa. En la actualidad, la lucha sigue no solo a nivel de la sociedad civil organizada, sino que se manifiesta en el vigor de las marchas anuales que se celebran en junio (mes del orgullo a nivel mundial), y que logran convocar a miles de personas, quienes además participan en diversas actividades lúdicas y culturales que se ofertan esa temporada por la ciudad.

En estos abordajes, aún no centrándose propiamente en la discusión sobre procesos socioespaciales, desde marcos feministas o de las sexualidades, han permitido mostrar la participación y presencia de mujeres no heterosexuales en la lucha política por los derechos LGBT+. No obstante, todavía son incipientes los planteamientos a la comprensión de las formas de vida de personas más allá del mundo del activismo, que den cuenta de las distintas maneras de habitar la ciudad desde la disidencia sexual y de género. A este respecto, una veta de estudio a la que nos hemos dirigido, es al análisis de la construcción, uso y apropiación de espacios para el encuentro y la socialización por parte de la población sexo-diversa, pero enfocado de manera particular en lugares comerciales de ocio nocturno para mujeres no heterosexuales (llámense bares, antros, fiestas).

Sobre las distintas formas y expresiones de espacialidad por parte de las disidencias sexuales en Guadalajara, un mayor énfasis se ha dado justo en aquellas relacionadas con una marcada territorialidad y presencia física visible, que responde a esta idea de enclaves fijos, “transparentes”. Como menciona Podmore, “a pesar del reconocimiento de la multiplicidad de identidades y espacios,

la ciudad sigue siendo interpretada como un conjunto de territorios étnicos, de clase o sexuales socialmente aislados, pero físicamente contiguos que se hacen visibles a través del paisaje material” (2001: 34).

No obstante, los lugares “de ambiente” de mujeres para mujeres, incluso los comerciales, difícilmente se adecuan a estos parámetros espaciales; en palabras de Giesecking, lejos de mostrar “una *unidad* territorial son casi siempre impermanentes, difusos y fugaces, y se encuentran en o cerca de la periferia de espacios y experiencias heteronormativos” (2023: 115). Además, a diferencia de las formas de espacialidad de los hombres *gay*, más estables y delimitadas en la ciudad a lo largo del tiempo, los espacios de mujeres suponen una existencia más fragmentada (Giesecking, 2013). De allí que exista un acercamiento mayor hacia construcciones y expresiones de espacialidad de hombres *gay*. Más allá de la profundización de las dinámicas sociales internas desarrolladas en esos lugares, su enunciación responde en la actualidad al establecimiento de una memoria histórica sobre la importancia de los espacios (sobre todo en el pasado), como parte de los pocos reductos con los que contaban principalmente los hombres, para encontrarse y socializar afectiva, íntima y sexualmente. De acuerdo con Carrier (2001), la censura y prohibición de dichos espacios por parte de las autoridades locales, fueron uno de los factores que motivaron el surgimiento de la organización y movilización social de las personas sexo-diversas.

A pesar de la mitificación que se hace de tales espacios para la memorialización de la comunidad LGBT+, y de que en la actualidad la ciudad de Guadalajara condensa una gran oferta de espacios enfocados al ocio, socialización y consumo de ese segmento de la población, que la coloca casi a la par de lo que ocurre en la capital del país,¹ el papel que están jugando en la vida de las

¹ De acuerdo con Ramírez (2021), “México se convierte en el destino principal en América Latina para la comunidad LGBT+, supera a Brasil, Argentina y Chile”. Los destinos favoritos están en las grandes metrópolis como Ciudad de México y Guadalajara, conocidas por ser las capitales LGBT+. Según información de esta misma fuente, en la capital del país existen más de 50 comercios orientados a esta comunidad. Ahora bien, para el caso del Área Metropolitana de Guadalajara encontramos un aproximado de 40 lugares, concentrándose la mayoría en el centro de la ciudad. Por su parte, es una realidad que Guadalajara aumenta

personas sexo-diversas y en la configuración de la ciudad como posibilidad o no para la existencia de otras experiencias socio-sexuales, casi no se discute.²

Breve recuento sobre mujeres no heterosexuales y su tránsito por espacios “de ambiente”

En estos recuentos y crónicas históricas sobre los lugares “de ambiente”, la letra L del colectivo brilla por su ausencia. Del periodo que comprende de los años setenta y hasta los noventa del siglo pasado, la justificación más evidente que se da es la imposibilidad de acceso debido al clima marcadamente machista, en el que las mujeres, en general, tenían ciertas restricciones sociales para transitar por ciertos espacios públicos, sobre todo aquellos relacionados con los “bajos fondos”, con la socialización y el consumo de alcohol. Estas prácticas espaciales estaban restringidas convencionalmente a clientes varones (Carrier, 2001, p. 29), como parte de sus privilegios masculinos. Como aclara Oona Brooks, “los riesgos que enfrentan las mujeres cuando socializan y consumen alcohol en bares, pubs, y discotecas son multidimensionales; no solo es su seguridad física la que puede verse amenazada, sino también su reputación sexual y moral” (2009: 43).

en importancia y en su proyección como destino para el mercado rosa. Junto con Puerto Vallarta (ambos municipios del estado de Jalisco), se han convertido en unos de los principales puntos turísticos para la población LGBT+. Para el caso de Guadalajara, su importancia como centro de atracción para este sector se refleja, por ejemplo, en que del 3 al 11 de noviembre del 2023 fue sede de los Gay Games, “evento deportivo y cultural considerado el más importante del mundo de la comunidad LGBTQ+”. Guadalajara se convirtió en la primera ciudad de América Latina en celebrar este evento en 40 años. Además de que se pronosticó que su realización traería una derrama económica de 600 mdd (Jalisco Gob., 2022).

² Desde esta tendencia mayor a reivindicar a la ciudad en su papel de catalizadora de un movimiento político importante LGBT+ en el país, y de mostrar la resistencia y subversión de su población sexo-diversa ante una sociedad machista y heteronormada; se ha dejado de lado otra de sus caras ligada a la asimilación del sistema vía el mercado principalmente, pero que da origen a una gran oferta de espacios socio-sexuales donde se expresan las sexualidades e identidades de género disidentes.

En la década de los setenta se tiene registrada la aparición del primer bar *gay* de la ciudad, considerado “la institución gay más antigua de Guadalajara”, que funcionó hasta 1992 (Carrier, 2001). Ubicado en la zona centro,³ espacio devaluado simbólicamente por las clases medias y altas de la ciudad, quienes para entonces dejaron de considerarlo como lugar de esparcimiento y de vivienda. Lo anterior permitió una presencia más marcada de otras poblaciones que atentaban contra el orden social y moral de la época, entre ellos los homosexuales. No era de extrañar que durante su existencia este lugar se enfrentó constantemente al acoso y violencia de las autoridades, quienes organizaban redadas bajo el mandato de mantener y vigilar el orden moral. Elementos que constituyen a este lugar como su ubicación, la represión de la época con sus determinadas formas de violencia, la negación de la entrada a las mujeres, junto con las propias dinámicas sociales que se desarrollan dentro y en los alrededores de él, vuelven complicado sino es que imposible, el acceso a las mujeres.

Otro ejemplo, será lo que acontece en la “zona roja” de la ciudad, dispuesta para la transgresión del orden social, moral y sexual, pero planteada desde las prerrogativas masculinas de diversión y búsqueda de placer. En ese espacio surge otra “institución *gay*”, que se ha vuelto también icónica en la historia de los lugares de la comunidad LGBT+ en la ciudad, denominada Monica’s, cuya creación fue en la década de los ochenta y pudo consolidarse por treinta años, hasta que finalmente cerró sus puertas en 2015. Su ubicación no es fortuita, ya que como explica Vizcarra, “por muchos años se estableció una estrecha relación entre las zonas rojas, los prostíbulos y casa de citas y los homosexuales” (2010: 40). Nuevamente el marcaje de esta zona como contraria a los valores imperantes del momento, de configurarse en torno a los deseos masculinos, la convierten en simbólica y materialmente peligrosa para las mujeres.

Ahora bien, en los años noventa se da una transformación en la distribución y conformación de los lugares “de ambiente”, ya no se restringen en las zonas estigmatizadas por las clases medias y altas de la ciudad, sino que se empiezan

³ Para la profundización de estos cambios históricos y proceso espaciales en Guadalajara, véase Aceves y Safa (2004); así como de su implicación en la configuración de espacios “de ambiente” en la ciudad, consúltese Orozco y Miranda (2019).

a ubicar también en espacios de mayor plusvalía, como lo es la zona Minerva-Chapultepec. De acuerdo con Carrillo (2002), de todos los lugares (discotecas, bares) que existían en esos años, solo en dos de ellos se permitía la entrada a mujeres. Todo ello demuestra como un factor igualmente importante para la presencia femenina en espacios de socialización nocturna y consumo de alcohol, además de aspectos físicos y simbólicos del lugar, son las restricciones de ingreso explícitas basadas en prejuicios y mentalidades lesbóforas y machistas. Según explica el autor, prevalecía la idea de que las lesbianas eran problemáticas y violentas, pues “seguido se peleaban por causas de amor”. Irónicamente, aunque se “culpaba al machismo” de las lesbianas de esa política de exclusión, todo indica que el verdadero problema eran los prejuicios contra las mujeres entre los propietarios de “los bares para hombres”.

A pesar de las limitaciones para participar en estos espacios, existieron mujeres dispuestas a subvertir el orden de género, no solo en el no cumplimiento de sus deberes eróticos al desear y amar a otras mujeres, sino en tener la audacia de reclamar y querer transitar por tales espacios. Esta alternativa de ocio guarda en sus inicios “el ahínco y la temeridad de ciertas mujeres” que, como menciona Fuentes, “rehusaron interpretar el papel normativo de feminidad asignado socialmente y se atrevieron a exigir la entrada a estos sitios exclusivos para hombres, arriesgándose a sufrir maltratos y golpizas” (2015: 122). Sin embargo, en ninguna crónica o recuento histórico aparecen sus experiencias, por más que sea muy significativo el acto disruptivo que implicó su entrada y presencia allí.

En las siguientes décadas será más patente el cambio y la apertura hacia las mujeres a un acceso “igualitario” a estos espacios de socialización, llevados de la mano de la economía de mercado. Principalmente “las jóvenes se convertirán en un sector lucrativo para el consumo, y en público objetivo de industrias del ocio y del alcohol” (Brooks, 2009: 84).

A pesar de los nuevos aires y las mayores posibilidades de ingreso de las mujeres a dichos espacios, para el caso de las no heterosexuales, su arribo a los lugares “de ambiente” y la vivencia de ellos, supone una complejidad de dinámicas y prácticas socioespaciales que activan disputas, exclusiones, resistencias, reclamos, representaciones, que se entretujan con factores como el género,

la sexualidad y la clase, y que permiten distinguir sus experiencias de sus homónimos masculinos y otras poblaciones sexo-diversas.

Durante los años que nos llevó esta investigación, fuimos testigas de la instalación y desarrollo de diversas propuestas comerciales que estaban más enfocadas a atender la demanda emergente de mujeres no heterosexuales de sectores alto, medio-alto y medio. Vimos el surgimiento de algunos lugares, el ascenso o caída de otros y la corta existencia de la gran mayoría que no logró captar o sostener el interés del público o de su clientela. Presenciamos una visión panorámica del ocio y la vida nocturna de la ciudad, consideramos las diferentes trayectorias y permanencias de los bares, discotecas y fiestas para las mujeres de la población LGBT+, cuya variabilidad estuvo determinada no solo por los vaivenes y riesgos de lo que implica un negocio como este, sino también por las propias dinámicas internas que las mujeres inscriben a estos espacios. Aunque muestran ciertas características territoriales y espaciales que responden a patrones presentes en los espacios para hombres *gay* (existen en un espacio físico y fijo), estos no son del todo localizables, generalmente se desdibujan en el paisaje de la ciudad y su permanencia es fugaz; por lo que requieren de definiciones menos rígidas y más abiertas que permitan verlos y comprenderlos en sus propios términos.

Nuestro proceso metodológico para el estudio de mujeres no heterosexuales y sus espacios “de ambiente”

El abordaje de esta realidad social se realizó desde una epistemología y metodología antropológica feminista, las cuales permitieron “reconocer que socialmente existe un conjunto de ideas, representaciones y creencias basadas en que hay cosas propias de hombres y de mujeres.” (Ríos, 2010: 189). Al hacer visible esa premisa, la etnografía feminista permitió que se evidenciara la diferenciación entre mujeres y hombres de la población LGBTI+, y sus procesos de apropiación del espacio de ocio nocturno. “Esta separación y distinción de papeles masculinos y femeninos provoca la participación diferenciada, jerárquica y desigual dentro de las instituciones sociales políticas y económicas” (Ríos, 2010: 189). Por tanto, fue importante reconocer que para contar la historia de las mujeres debíamos partir de que los diversos sectores de la población LGB-

TI+ tienen sus propios mecanismos y códigos para la socialización. De modo que no podíamos abordar a las mujeres no heterosexuales desde la experiencia de los hombres *gays* en los espacios “de ambiente”, para no caer en el hegemónico masculino como referente del todo.

Como señalamos, la investigación se realizó a través del trabajo de campo entre los años 2013 y 2015, asistiendo a fiestas, bares y antros donde las mujeres se reunían. Se exploraron diferentes lugares y se establecieron interacciones con ellas para acceder a su universo cultural y construir el problema de investigación. Colocamos al centro a las mujeres no heterosexuales, asumiendo que son ellas las que construyen las narrativas de sus experiencias, “[al reconocer] a las mujeres como un sujeto cognoscente y cognoscible. Se reflexiona ampliamente sobre las relaciones de poder entre la investigadora y las mujeres que esta desea conocer” (López, 2012: 194). Se adoptó una postura reflexiva que rompe con el paradigma tradicional de la ciencia antropológica, considerando a las sujetas de estudio como capaces de crear conocimientos sobre sí mismas y sus culturas. La relación entre investigadoras y las informantes estuvo determinada por una estructura mayor, considerando la influencia de la subjetividad en la obtención de datos.

Nos enfocamos en mujeres jóvenes de estratos socioeconómicos medios que mantenían relaciones erótico-afectivas con otras mujeres en espacios de diversidad sexual en Guadalajara, Jalisco. Si bien, las mujeres que están representadas en este estudio no son la totalidad de las mujeres sexodiversas, se tuvo como sujetas de la investigación a mujeres concretas y particulares (Alfarache, 2012: 66), mismas que gustaban de ir a estos espacios durante su juventud y encontrarse con sus pares. La elección de las mujeres para el estudio se realizó al azar, a través de contactos sociales previos y con la ayuda de amigas de las informantes. La técnica de la entrevista a profundidad fue importante para acceder al universo de significaciones de las sujetas y transformar la información en datos etnográficos sobre la percepción y experiencia de las mujeres en los espacios de ocio en la ciudad.

La relación dialógica que establecimos supuso “un proceso de internalización de la identidad que le posibilite ver a las otras” (Alfarache, 2012: 67), y que, a su vez, es consciente de que una parte del conocimiento se construye a

partir de la relación dialógica entre sujeto investigador y sujeto investigado. Quien investiga si bien “se concibe distante, ‘observa’, mira de una forma especial (mirada etnológica)”, esa distancia no la hace ajena; sino que “con su sola presencia, con sus decires y acciones”, influye en el hecho mismo de la investigación, ya que “simultáneamente está siendo observada, analizada e investigada por las mujeres” (Lagarde, 2014: 55). Se promovió una relación basada en la comprensión y la empatía, lo que se conoce como estancia con las mujeres, para acercarse a su realidad y vida nocturna. Así, el trabajo etnográfico se estructuró bajo un proceso dialógico en el que en todo momento interactúan la subjetividad de quien investiga y las subjetividades de las sujetas.

Lugares lésbicos

En nuestro recorrido por “el ambiente” de la ciudad de Guadalajara, con el interés de conocer los significados que adquiere para las mujeres no heterosexuales, dos afirmaciones resonaban: la primera era el escaso sentido de pertenencia de ellas hacia estos espacios “no somos muy de discos las mujeres, la mayor parte de gente no va a las discos”, que contrastaba con el anhelo de encontrarse, divertirse y ser consideradas como sujetas de consumo; y, otra, que la presencia de ellas en estos espacios no es el único parámetro para hablar de su visibilidad.

Más allá de la variedad de ofertas de lugares, se evidenció la preponderancia de los hombres *gay*. La mayoría de las estrategias que implementan esos negocios estaban encaminadas a atraer a un consumo *gay* masculino, y las dinámicas socioespaciales y de poder estaban en principio, pautadas por ellos. Sin embargo, a la no renuncia de la promesa de celebración y de retiro momentáneo de las presiones y responsabilidades que son parte del mundo cotidiano, el espacio de ocio nocturno se vuelve relevante en la vida de algunas mujeres. Fue evidente el interés y el placer de muchas por reunirse en espacios “de ambiente”, donde pudieran sentirse seguras y representadas en las interacciones sociosexuales con sus pares. Situación que consiguen, ya sea por apropiarse de determinados sitios que redefinen y reclaman como propios, otorgándoles una identidad directamente relacionada con ellas; o creando espacios comerciales (bares, fiestas, cafés, etcétera) dirigidos principalmente a la población a la que pertenecen. Aunque fueron pocas las ofertas para las mujeres no heterosexuales

en comparación con la oferta de hombres *gays* o no heterosexuales, en su mayoría los espacios fueron de creación propia, en función de sus intereses particulares, deseos y el estatus de mujeres que aman a otras mujeres.

Aquí solo hablaremos de tres lugares, con la finalidad de ejemplificar lo antes descrito. Uno de los más longevos de la ciudad, que pudimos documentar, fue “La Vía Plata”, ubicado en la zona de Minerva-Chapultepec, el cual estuvo activo por más de dieciocho años. Vale la pena señalar que su actividad fue intermitente, dado que tuvo diferentes propietarias durante su existencia, quienes se asumieron como mujeres no heterosexuales. “La Vía” fue lésbico, aunque su objetivo era ampliar la clientela y no centrarse en este sector, la reputación ya establecida y el hecho de que las mujeres no han abandonado por completo el espacio, hicieron imposible separar “La Vía” de su identidad lésbica. El espacio, a pesar de las diversas versiones de las propietarias, al principio fue un bar y terminó su vida como un centro cultural y artístico, en donde se presentaban cantantes de la escena local, obras de teatro y/o exposiciones sobre diversidad sexual. Fue considerado un paraíso lésbico durante casi dos décadas.

En el año 2014 nos tocó presenciar la apertura de “Pink House Club”, un antro-bar cuyo único objetivo era brindar a las mujeres no heterosexuales un club nocturno “sin hombres”. Un concepto que se había implementado años atrás y que recibió el nombre de “Azul”, lugar aún recordado por muchas mujeres con quienes hicimos la investigación, precisamente porque fue reconocido por ellas como el primer club que favorecía la entrada a las mujeres no heterosexuales. La dueña de “Pink House Club” quiso retomar esa fantasía en la que las mujeres fueran las protagonistas del lugar, tanto las dueñas, las clientas y quienes trabajaban en él. El espacio fue muy bien recibido, sobre todos por mujeres jóvenes, para quienes estar en un entorno como este formaba parte de su estilo de vida.

Ubicado lejos del centro de la ciudad, en una zona junto a la Minerva-Chapultepec, sus espacios reflejaban no solo la intención de la propietaria de ofrecer un ambiente de vanguardia, cuyo interior constaba de un pequeño vestíbulo, una sala de estar, un salón de baile y un segundo piso con terraza con el equipamiento necesario para abrir el techo y exponer a los participantes a la intemperie. Igual que cualquier club moderno de la época. No obstante, este antro-bar reflejaba a través de diversos elementos un carácter netamente femenino: con

algunos toques decorativos, entre los que destacaba una estantería entera al fondo de la barra repleta de tarros en forma de senos de mujer y en los que se servía el cóctel estrella de la casa llamado “*chi-chis power*”.

Por último, el tercer espacio al cual nos referiremos, abrió sus puertas en el mismo año que el anterior, 2014. La Miscelánea Doña Lencha, un sitio inclusivo en el que se intentaba atraer principalmente a mujeres que establecían relaciones erótico-afectivas con otras mujeres, pero también a toda aquella o aquel que quisiera entrar. La Miscelánea rechazó convertirse en un producto cerrado y adoptó una actitud abierta hacia otros grupos demográficos, lo que se reflejó en su interior. Por ejemplo: una de las paredes que más llamaba la atención del público fue la Barbiesutra, donde se escenificaban diversos tipos de prácticas sexuales con la ayuda de juguetes, en su mayoría Barbies, colocados en diferentes posiciones sexuales, lejos de parecer grotescas o escandalosas, era más bien un testimonio del ingenio y la picardía de sus creadoras.

Este bar siempre intentó definirse como un lugar alternativo que atraía la atención de ciertas mujeres de clase media, cuyos gustos e intereses estaban más acordes con él. Su concepto era más de un bar en una terraza, más relajante, en donde sentarse a comer y beber, escuchar música distinta a la comercial, que por lo regular se escuchaba en todas partes. La mayor afluencia de mujeres era en aquellos días cuando se realizaban eventos, en especial en viernes o sábado, porque los jueves seguían siendo de Osho un bar en donde los deseos de las mujeres seguían concentrándose para encontrar las más posibles como ellas.

Algunas dinámicas socioespaciales de mujeres no heterosexuales en espacios de ambiente

A modo de provocación para generar mayor curiosidad sobre lo que acontece con las mujeres no heterosexuales, es que se enuncian de forma general, casi esquemática, algunas dinámicas socioespaciales identificadas y analizadas en la investigación.⁴

⁴ Para un mayor detalle y profundización de las dinámicas y prácticas socioespaciales de mujeres no heterosexuales véase Orozco Valera, L. F. y Miranda González, B. P. (2019). *¿Dónde están las lenchas? Construcción de espacios de ambiente por parte de mujeres no*

Un primer aspecto fundamental tiene que ver con lo que autores como Cattán y Vanolo (2014) han mencionado sobre la práctica de salir de noche a espacios comerciales de ambiente, como la necesidad de encuentro con el “otro”, o, en este caso específico, las otras con quienes se comparte el interés de establecer relaciones erótico-afectivas con mujeres. “Encontrarse con una multitud de personas como ellas, ‘sentir’ esa multitud, ‘celebrarla’ (Cattán y Vanolo, 2014), se vuelve parte del propósito fundamental de transitar y producir estos espacios” (Orozco y Miranda, 2019); además, abre la posibilidad de ampliar los vínculos, sean con fines románticos, sexuales y/o afectivos, que permita la puesta en común de experiencias y prácticas no heteronormativas.

Ahora bien, la principal manera para siquiera conocer la existencia de estos espacios, era por la transmisión de “boca en boca”. Información que se transmite verbalmente entre amigas y/o conocidas. Como se descubrió en la investigación, difícilmente podías enterarte de esos lugares solo con googlear por *internet*. Situación que obligaba a las interesadas a tener que contar con la suerte de conocer a alguien que, a su vez, supiera de la existencia de tales espacios y pudiera darte referencia sobre ellos.

Las implicaciones del “boca en boca” para las dinámicas socioespaciales de estas mujeres, podrían considerarse como un arma de doble filo: por una lado, permitía un mayor control para las dueñas y asistentes, pues evitaba la presencia de otras poblaciones no muy bien acogidas por ellas; grupos que contravenían los significados espaciales que establecían en “sus” lugares, ligados con jerarquías de género y de clase, principalmente, ya que eran lugares de mujeres para mujeres de clases medias y medias-altas. Por otro, esta dinámica rompía con la posibilidad de pasar desapercibidas al estar vinculadas de alguna u otra forma a una red.

De manera contradictoria, la estrategia del “boca en boca” jugaba en contra cuando se trataba de cumplir la expectativa de anonimato y la libertad, que suele acompañar la romantización de encuentros furtivos de la noche, ya que, al ser espacios producidos por círculos de amigas o conocidas, la pertenencia a la

heterosexuales en Guadalajara. (Tesis de licenciatura inédita). Licenciatura en Antropología. Zapopan, Jalisco, México: Universidad de Guadalajara.

red entra en tensión con esta fantasía de privacidad y secretismo. “Suele suceder que las mujeres en muchas ocasiones se muestren poco motivadas a invertir tiempo y dinero para ir a estos espacios de forma continua” (Orozco y Miranda, 2019). Una de las motivaciones principales de “ir a ver” al antro, al bar, a la fiesta, se va desdibujando frente a expresiones como “es que es lo mismo”, “diario son las mismas caras”... (Orozco y Miranda, 2019).

Asimismo, las mujeres en la construcción de sus espacios de ocio también asumían valores heteronormativos y de clase. En la gran mayoría de ellos no era explícito su nombramiento como lugares lésbicos, era justamente las prácticas que se llevaban a cabo a su interior las que le dotaban de esa caracterización al espacio. Sus fachadas se camuflaban con el paisaje externo en el que se encontraban insertas, pero en ellos generalmente se replicaban ciertas inercias que reproducían de alguna forma, características ligadas a los mundos domésticos y privados del espacio.

Como se puede observar todas estas dinámicas y prácticas socioespaciales reflejan la complejidad que revisten estos lugares de mujeres para mujeres, así como las contradicciones, tanto en la reproducción de poderes heteronormativos como en su transgresión.

Reflexiones finales

A diez años de haber iniciado la investigación, de recorrer los lugares, de ser testigas de su desaparición, constatamos la importancia que tienen para la configuración de un imaginario y de una historia común. Es cierto que no son los principales lugares de encuentro y reunión, pero para muchas de nosotras adquirieron por un momento una centralidad, que, aunque efímera, nos permitió negociar nuestro acceso a la ciudad (Cattan y Clerval, 2017).

El historiar y cartografiar esos sitios, así como la rememoración de la experiencia de mujeres no heterosexuales en ellos, contribuye a lo que Gieseking plantea como la formación de nodos, que incluye todo tipo de espacios y lugares físicos, materiales, emocionales, imaginados, en donde las participantes hacen conexiones para poder confrontar las opresiones de un mundo heteronormado y patriarcal (2013: 115). Su socialización muestra distintas posibilidades

de existencia, así como recomendaciones de “dónde se puede o no encontrar, amor, seguridad y consuelo” (p.48).

La importancia del presente ejercicio de rememoración la comprobamos en un acercamiento más reciente que tuvimos con mujeres no heterosexuales. En el marco del Día Internacional de las Mujeres, la Dirección de Diversidad Sexual del Gobierno del Estado de Jalisco nos invitó al evento “Mujeres diversas: lectura en voz alta”, el cual se llevó a cabo el 7 de marzo de 2024, con la finalidad de compartir fragmentos de nuestra investigación, publicada en un primer artículo. Conforme se daba inicio al evento, nos percatamos que formábamos parte de las mujeres con mayor edad en el círculo de lectura, pues la mayoría oscilaba entre los 20 y 25 años, en ese momento la diferencia de edad no fue relevante. Nos pidieron comenzar con la lectura en voz alta de lo que habíamos escrito 9 años atrás. Antes de iniciar, quisimos compartir cómo es que surgió la idea de escribir sobre las mujeres no heterosexuales y el espacio de ocio nocturno, por lo que nos referimos a nuestra propia experiencia. Para ese entonces, éramos mujeres en sus veinte años, la edad que tenían la mayoría con las que compartimos ese espacio de lectura. Contamos que para nosotras fue importante hacer un recuento histórico sobre la apropiación de espacios de ocio nocturnos o “de ambiente” por parte de las mujeres no heterosexuales en una de las ciudades *gay* más importantes en el mundo, y porque genuinamente, queríamos saber en dónde socializaban las mujeres como nosotras. Después de dar lectura a los fragmentos del artículo, las mujeres jóvenes que nos escucharon lanzaron al aire comentarios como: “que padre haber estado, ahora no hay lugares como esos”, “¿ustedes saben si hay lugares para mujeres ahora?”, “yo, como una mujer lesbiana me parece importante que existan espacios como este (el círculo de lectura), culturales, pero también que haya espacios para la diversión, para encontrarnos, para no sentir que somos las únicas en el mundo” o “por primera vez que me interesa leer una tesis, quiero saber cómo eran esos lugares”. Asimismo, las mujeres de nuestra generación que les tocó vivir aquella época (2009-2015), que nos encontramos en el círculo, refirieron lo siguiente: “yo sí recuerdo esos lugares, era muy divertido ir y encontrarte con las amigas, bailar, ligar y platicar”, “en ese lugar nos conocimos (una pareja que se encontraba en el círculo), ella era mesera y ahí la conocí” o “tengo buenos recuerdos de “Osho Shelas”,

los jueves no había un alfiler, estaba lleno de puras mujeres como nosotras”. La anécdota anterior, subraya cuán importante es la existencia de una cartografía lésbica que documente las narrativas y experiencias de las mujeres no heterosexuales sobre sus vivencias cotidianas.

Bibliografía

- Aceves, J. E., R. De la Torre y P. Safa (2004). “Fragmentos Urbanos de una misma ciudad: Guadalajara”. En *Espiral*, septiembre-diciembre, año/vol. XI, número 031. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Alfarache Lorenzo, Á. G. (2012). “Identidades lésbicas y cultura feminista. Apuntes desde la antropología feminista”. En C. Gregorio Gil y M. Castañeda Salgado (coords.), *Mujeres y hombres en el mundo global. Antropología feminista en España y América Latina*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Brooks, O. (2009). *Negotiating Power, Resistance and Control Young Women’s Safety in Bars, Pubs and Clubs*. [Tesis de doctorado]. Department of Applied Social Science, Universidad de Stirling.
- Carrier, J. (2001). *De los otros. Intimidad y comportamiento homosexual del hombre mexicano*. Madrid: Talasa Ediciones.
- Carrillo, H. (2002). *La noche es joven. La sexualidad en México en la era del sida*. Ciudad de México: Océano.
- Cattan, N. y A. Clerval (2011). “A right to the city? Virtual networks and ephemeral centralities for lesbians in Paris”. En *Justice spatiale = Spatial justice, Gender, sexual identities and spatial justice*, 3. Consultado en: <http://www.jssj.org/article/un-droit-a-la-ville-reseaux-virtuels-et-centralitesephemeres-des-lesbiennes-a-paris/.ffhalshs-01525375f>
- Comunicación Social del Gobierno del Estado de Jalisco, 2022-06-28. “Anuncian a Guadalajara como sede de los Gay Games 2023”. Consultado en: <https://jalisco.gob.mx/es/prensa/noticias/145786>.
- Fuentes Ponce, A. (2015). *Decidir sobre el propio cuerpo. Una historia reciente del movimiento lésbico en México*. Ciudad de México: UAM, La Cifra.
- Giesecking, J.J. (2013). “Living in an (In) Visible World: Lesbians’ and Queer Women’s Spaces and Experiences of Justice and Oppression in New York City, 1983-2008”.

- Lagarde, M. (2014). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- López Guerrero, J. (2012). “En diálogo con la antropología feminista. Mujeres indígenas jóvenes en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México”. En C. Gregorio Gil y M. Castañeda Salgado (coords.), *Mujeres y hombres en el mundo global. Antropología feminista en España y América Latina*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Orozco Valera, L. F. y B. P. Miranda González (2019). *¿Dónde Están las Lenchas? Construcción de Espacios de Ambiente por parte de Mujeres No Heterosexuales en Guadalajara*. (Tesis de Licenciatura en Antropología). Zapopan, Jal., Méx.: Universidad de Guadalajara.
- Ramírez, M. (2021). “Genera Turismo LGBT+ derrama de mil 400 mdd anuales en México”. En *Dinero, negocio y finanzas*. Consultado en: <<https://dnf.com.mx/genera-turismo-lgbt-derrama-de-mil-400-mdd-anuales/>>.
- Ríos Everardo, M. (2012). “Metodología de las Ciencias Sociales y Perspectiva de Género”. En N. Blázquez, F. Flores y M. Ríos (Coords.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. Ciudad de México: UNAM.
- Podmore, J. A. (2001). “Lesbians in the Crowd: Gender, sexuality and visibility along Montréal’s Boul. St-Laurent”. En *Gender, Place & Culture*, 8:4. Consultado en: <https://www.researchgate.net/publication/263143753_Lesbians_in_the_Crowd_Gender_sexuality_and_visibility_along_Montreal's_Boul_St-Laurent>.
- Silva, J. M. y M. J. Ornat (2017). “Geografías Lésbicas: una Entrevista com Eduarda Ferreira”. En *Revista Latino Americana de Geografia e Gênero*, v. 8, n. 1.
- Vizcarra, M. (2010). *Crónica de una muerte anunciada: el dominio y la caída de la heteronormatividad. El caso de Guadalajara contemporánea a través de las prácticas homoeróticas de jóvenes tapatíos*. (Tesis de maestría). Zapopan, Jal., Méx.: El Colegio de Jalisco.

Lo sagrado ante el sufrimiento: religiosidad y percepción del dolor en el culto al Niño Fidencio

Renato Adrián Castillo Franco

Breve introducción al fidencismo

El fidencismo, una devoción popular con epicentro en Espinazo, Nuevo León, se extiende por diversos estados de México y Estados Unidos: Nuevo León, Coahuila, Tamaulipas, Guanajuato, San Luis Potosí, Texas, California, entre otros. Sus devotos, conocidos como fidencistas, veneran a José Fidencio Síntora Constantino, el “Niño Fidencio”, figura central en torno a la cual gira el culto. Aunque no reconocido por la Iglesia Católica, el fidencismo se nutre de la cosmovisión judeo-cristiana, combinándola con elementos del espiritismo de Allan Kardec y el curanderismo tradicional. La base del culto reside en rituales de sanación a través de la intervención divina (denominados curaciones). Estos rituales de sanación se efectúan mediante el trance y posesión de una especie de médiums, conocidos en el culto como “materias” o “cajitas”. Las materias o cajitas son poseídas por el espíritu del Niño Fidencio o por el de alguno de sus ayudantes espirituales.¹ Es, entonces, el espíritu de Fidencio (y compañía), encarnado en la materia, quien cura.

¹ Aunque Fidencio es la figura central del culto, para las curaciones, recurre a la ayuda de otros seres espirituales que fungen como sus ayudantes. No hay certeza de cuantos son estos seres espirituales, algunos de los más recurrentes son Pancho Villa, el Santo Niño de Atocha, Margarita Catalán, Aurorita y Chuyito (estos dos últimos, espíritus de niños fidencistas

Además de las curaciones, los devotos peregrinan a Espinazo, Nuevo León (especialmente en las fechas del 19 de marzo y 17 de octubre), donde algunos realizan mandas como caminar de rodillas, rodar o arrastrarse por el suelo; estas, son expresiones de la profunda subjetividad religiosa que caracteriza al fidencismo. Tanto los rituales de sanación, como las mandas, evidencian la profunda relación del fidencismo con el dolor, ya que, mediante la conexión e interacción con el espíritu del Niño Fidencio, los devotos modifican la percepción de sus dolencias físicas, emocionales y existenciales.

Pero, ¿Quién es el tal Fidencio? Para quien no lo conozca, José Fidencio Síntora Constantino nació en Iramuco, Guanajuato, en 1898. Migró a Espinazo, Nuevo León, donde se estableció como peón en la hacienda de Teodoro Von Wernich. Su fama como sanador comenzó tras la curación milagrosa de Von Wernich en 1927; este le tomó una foto a Fidencio y lo publicitó como sanador y taumaturgo en los periódicos de Monterrey (Agostoni, 2018). La imagen de Fidencio, retratada como un joven humilde y de mirada penetrante, se convirtió en un símbolo de esperanza para miles de enfermos que acudían a él en busca de sanación.

Para 1928, comienzan las movilizaciones de dolientes que peregrinaban para ser atendidos por quien sería conocido como el Taumaturgo de Espinazo. Los campamentos improvisados donde se alojaban miles de enfermos en busca de la intervención del Niño Fidencio fueron conocidos como “Los campos del dolor”. Fidencio continuó su labor sanadora hasta su muerte en 1938, año en que se dice que vaticinó su regreso. Aunque su cuerpo físico no resucitó, sus seguidores creen que su espíritu sigue presente en las “materias” que permiten la conexión con su espíritu y energía sanadora.

que murieron a edad temprana). Considero importante añadir que la cosmovisión fidencista permite la integración de diversos seres espirituales que, reflejan otras creencias que pueden tener los devotos fidencistas, por ejemplo, en mi trabajo de campo registré la presencia encarnada en las cajitas de: la Virgen de Guadalupe, la Santa Muerte, diversos generales de la revolución (estos se encarnaban en los estados del norte del país como Nuevo León) y Santo Toribio Romo (en Guanajuato).

Esta breve introducción muestra que, fidencismo y dolor están estrechamente relacionados. En vida, el Niño Fidencio se dedicó a sanar a toda clase de enfermos y doloridos. Tras su muerte, se creó un culto centrado en la sanación de toda clase de enfermedades y dolencias físicas, emocionales y existenciales. Así, el fidencismo se vislumbra como un espacio idóneo para analizar el efecto que tienen las creencias religiosas en la percepción del dolor. Antes de entrar de lleno en cómo se experimenta el dolor desde el fidencismo, habrá que preguntarse: ¿qué es el dolor?, ¿cómo se trata, alivia o combate?, y ¿qué papel tienen las creencias religiosas en dicho proceso?

El humano ante el dolor

El dolor, una experiencia tan presente en la vida humana, esconde una complejidad que se refleja en las diversas interpretaciones que ha recibido a lo largo de la historia y en las diferentes culturas. Cada época y sociedad le han dado un significado, en consonancia con su cosmovisión y sus métodos para tratarlo. Cuenta Cabral (1993) que su ubicación en el cuerpo ha variado: para los egipcios e hindúes residía en el corazón, mientras que en China se atribuía a un desequilibrio del chi, la fuerza vital. Hipócrates lo veía como un desbalance de los cuatro humores, mientras que para Aristóteles era un exceso de calor vital. Galeno, por su parte, postuló la existencia de nervios que transmitían la sensación al cerebro. No fue sino hasta el siglo XX que la biomedicina descubrió los nociceptores, terminaciones celulares que comunican el dolor al sistema nervioso. Esta experiencia desagradable ha sido motivo de preocupación en cada cultura, ya que el cuerpo, al ser parte fundamental del ser humano, necesita ser curado cuando enferma y duele. Es por ello que la búsqueda de métodos para aliviar el dolor ha sido una constante en la historia de la humanidad.

Ya en el neolítico, hace más de nueve mil años, el humano trataba el dolor con plantas, sangre de animales, aplicando frío o calor y ritos mágicos (Pérez-Cajaraville *et al.*, 2005). Los sumerios hace seis mil años empleaban el hulgil o adormidera (amapola), siendo la primera referencia histórica del uso de opio con fines analgésicos. El empleo de plantas con características analgésicas será una constante a lo largo de la historia (en especial del opio en lo que ahora son África, Asia y Europa), si bien la anestesia moderna data del siglo

XVIII, la utilización de sustancias analgésicas se encuentra a lo largo de la historia en una variedad de culturas distintas. Hace cinco mil años, en Mesopotamia, se realizaban rituales para aliviar el dolor, en los que se empleaban hojas de mirto que ahora se sabe que contiene precursores del ácido acetilsalicílico.

En la actualidad, para la biomedicina, el dolor es una alerta, avisa cuando el organismo funciona mal. La *International Association for the Study of Pain*, (IASP),² lo define como “una experiencia sensorial y emocional desagradable, asociada a un daño tisular, real o potencial, o descrita en términos de dicho daño”.³ El *National Institute of Neurological Disorders and Stroke* (NINDS),⁴ señala que no hay manera de medir cuánto dolor percibe una persona.⁵ En las últimas décadas, la biomedicina reconoció que el dolor afecta nuestros vínculos sociales, si bien, se experimenta en el organismo, también tiene una dimensión colectiva. Nuestra percepción de él está mediada por factores como la cultura, la educación o la religión, los humanos “según su condición social o su historia personal, no reaccionan de la misma manera frente a una herida o enfermedad idénticas; no tienen el mismo umbral de sensibilidad [...] La relación íntima con el dolor depende del significado que este revista en el momento en que afecta al individuo” (Le Breton, 1999a: 9).

El abordaje biomédico encuentra sus límites cuando la dolencia o enfermedad no parecen tener una causa biológica, ya que “la medicina es un saber del cuerpo enfermo y de sus procesos, no un saber acerca del hombre y su relación con el mundo” (Le Breton, 1999a: 68). La biomedicina no puede tratar las enfermedades culturales porque tienen un origen sociocultural y su tratamiento es ritual. Lévi-Strauss (1995) señala que la eficacia simbólica de los rituales, recae en dotar de sentido una dolencia que en principio carece de él. Cuenta la historia de Quesalid, un chamán que aprende a ocultar un gusano en la boca para escupirlo a modo de prueba de que expulsó el mal del cuerpo del enfermo.

² <<http://www.iasp-pain.org/>>.

³ <<http://www.voltadol.com.es/causas-de-dolor-corporal.html>>.

⁴ <<https://espanol.ninds.nih.gov/trastornos/dolor.htm>>.

⁵ Si bien existen escalas para medir el dolor, son subjetivas. Por ejemplo: la escala numérica (se pide ubicar un número entre 1 y 10), la escala categórica (nada, poco, bastante, mucho).

Con asombro, comprueba que sus pacientes mejoran al creer que algo negativo les ha sido extirpado. Según el autor, la eficacia simbólica consiste en tratar un mal físico mediante una terapia simbólico-psicológica. Más que tratar el organismo, se trata la psique, dando sentido a un malestar que, en principio, no lo tiene. Con base en lo anterior, hay que considerar que el saber biomédico es un sistema de atención a la salud de entre muchos otros. El saber del médico y el del curandero no se excluyen, son de orden distinto, “se trata de prácticas culturales que apuntan a diferentes órdenes de la realidad, entre ellos no hay progreso, sino divergencia en los puntos de aplicación y en las concepciones del mundo” (Le Breton, 1999a: 70). Tanto el cuerpo como el dolor exceden la explicación anatómica, puesto que existen factores sociales que permean en ellos.

Por tanto, para abordar la experiencia subjetiva del dolor hay que considerar la interrelación entre lo fisiológico y lo sociocultural. Reconociendo que, ambas dimensiones se afectan entre sí y modifican la vivencia que del dolor tiene cada persona. En este sentido, me interesa en especial el papel de la dimensión religiosa y cómo afecta la percepción de las dolencias físicas, emocionales y existenciales.

El creyente ante el dolor

Además de la analgesia, cada cultura se ha preguntado por qué sentimos dolor y para responder dicha pregunta, lo ha dotado de diversos sentidos místicos y sobrenaturales. En las siguientes líneas pretendo mostrar que las creencias religiosas se han preocupado por el dolor como condición inherente a la existencia humana. Cada creencia lo aborda de manera distinta y si para unos es un castigo divino, para otros es un mero inconveniente u obstáculo a superar. En las siguientes líneas abordaré sobre todo la concepción judeocristiana del dolor, ya que es la base del culto al Niño Fidencio.

Dotar de significado las afecciones corporales es una práctica recurrente en muchas culturas; además de dar sentido a las mismas, permite la construcción de sistemas simbólicos de atención a la salud y la enfermedad. En esta línea, la religión da sentido al dolor como parte inherente de la existencia. Marx lo expresó así: “la religión es el sollozo de la criatura oprimida, es el significado real del mundo sin corazón, así como es el espíritu de una época privada de espíri-

tu. Es el *opio del pueblo*” (2010: 3-4). Si bien, el opio tiene efectos dormitivos —y en tal sentido trascendió la frase—, es también uno de los analgésicos más recurridos a lo largo de la historia (algo que Marx sabía, porque en su época el opio era un medicamento analgésico). La función opioide de la religión es combatir la pena existencial, dotando de sentido la existencia y el dolor como parte inherente de la misma. Marx afirma que “la religión es la conciencia y el sentimiento que de sí posee el hombre” (2010: 3), constituyendo un vínculo entre la subjetividad y el mundo; una fuente de concepciones generales del mundo, del yo, y de la relación entre ambos (Geertz, 2003).

En *El hombre en busca de sentido*, Víktor Frankl (1991) señala que, incluso cuando el cuerpo se expone a condiciones extremas de deshumanización y escarnio, se puede encontrar sentido en la plegaria.⁶ Diversas religiones integraron el dolor a su doctrina, buscando “justificarlo en relación con Dios, los dioses o el cosmos; e indicar las maneras mediante las cuales los hombres debían asumirlo o combatirlo” (Le Breton, 1999^a: 99). Si bien las maneras de abordarlo han diferido entre las diversas creencias, el dolor parece ser una constante en todas ellas. Distintas religiones parecen entender el dolor no solo como un tema a tratar, sino como parte de los contenidos que dan sentido a su concepción de: lo divino, del mundo, de la existencia y del ser humano. Ya que el ser humano habita un cuerpo frágil y finito, las distintas religiones se han preguntado ¿por qué enfermamos?, ¿por qué morimos? y ¿por qué sufrimos?

Para el musulmán “si Dios ha creado el dolor, también ha *dado al hombre* los medios para combatirlo, mediante la medicina y la plegaria” (Le Breton 1999^a: 121). El islam toma una posición combativa, lucha contra el dolor (representación del mal) por medio de la plegaria, sin compadecerse por su situación y sin lamentarse ante lo divino. Para el budismo la existencia misma implica dolor y el Samsara,⁷ la culminación del perfeccionamiento espiritual cuya recompen-

⁶ Frankl llegó a estas reflexiones mientras se encontraba prisionero en un campo de concentración nazi. Observó que aquellos que se entregaban a la oración resistirán con mayor aplomo las torturas y escarnios.

⁷ Ciclo de nacimiento, vida, muerte y reencarnación propio de religiones orientales como el budismo, el hinduismo o el jainismo.

sa es dejar de reencarnar, es decir, la abolición del dolor. En esta visión, el dolor viene aunado al arrebató de las pasiones, si bien, la mayor diferencia entre la visión budista (y de otras tradiciones orientales, como el hinduismo) refiere que la existencia es múltiple; reencarnamos en un ciclo de perfeccionamiento o trascendencia que en buena medida se supera combatiendo el dolor terrenal y cuya meta es el “no dolor”, es decir, la “no existencia”. Nietzsche argumenta que “en la doctrina del Buda, el egoísmo se convierte en deber [...] solo es necesaria una cosa, la pregunta ¿cómo te librarás del sufrimiento?” (1999: 29).

El mismo Nietzsche diría del cristianismo que: “es un cierto sentido de la crueldad, contra sí mismo y contra los demás [...] cristiano es el odio contra los sentidos, contra toda clase de goces” (1999: 29-30). Nietzsche sostenía que el cristianismo era platonismo para el pueblo y que, como tal, negaba el impulso de vida del ser humano, puesto que apuesta por el alma (lo trascendente) en lugar del cuerpo (lo inmanente) y ve virtud en el dolor y el sufrimiento. Para el cristianismo hay una vida terrenal (en cuerpo) y una vida eterna (en alma) ligadas a las leyes divinas, “los relatos de la Biblia suelen asociar la prosperidad y la salud con la fidelidad del hombre a los mandatos de Dios. La desgracia, el sufrimiento, el dolor gravan toda infracción de la ley” (Le Breton, 1999^a: 101). Quien transgrede las leyes divinas está expuesto al sufrimiento y la pena como castigo. En el Génesis, la expulsión del paraíso viene aunada con el dolor, castigo divino por el pecado original, “A la mujer dijo: En gran manera multiplicaré tu dolor en el parto, Con dolor darás a luz los hijos” (Génesis 3, 16). Si Dios es omnipotente y además es bueno, ¿por qué existe el mal?, porque el sufrimiento es un castigo a las transgresiones de la ley divina (Ricoeur, 2007). Hay una objeción, el relato de Job, el justo que sufre, el relato muestra que: “es posible sufrir y ser inocente de todo pecado” (Le Breton, 1999^a: 106).

Si bien, el judaísmo comparte los mismos relatos fundacionales y cosmogónicos que el cristianismo, para el judío, experimentar dolor con propósito de acercarse a Dios no tiene sentido, puesto que carece del relato fundacional del cristianismo: la crucifixión. En la concepción cristiana el dolor está ligado en un primer momento a la caída de la gracia divina —el pecado original— y con posterioridad a la redención. El relato bíblico de la crucifixión de Cristo señala que Jesús —Dios hecho carne— padeció para el perdón de los pecados, en particu-

lar para redimir el pecado original. Aquellos que emulan el camino de Cristo y aceptan el flagelo tienen un lugar especial en la jerarquía divina, se les santifica.

Desde la teología, en la carta apostólica *Salvifici doloris*, el papa Juan Pablo II argumenta que, “si es verdad que el sufrimiento tiene un sentido como castigo cuando está unido a la culpa, no es verdad, por el contrario, que todo sufrimiento sea consecuencia de la culpa y tenga carácter de castigo” (Juan Pablo II, 1984). El pontífice sostiene que los humanos que sufren se asemejan entre sí y con Cristo, que sufrió por la humanidad; “cada uno está *llamado también a participar en ese sufrimiento* mediante el cual se ha llevado a cabo la redención. Está llamado a participar en ese sufrimiento por medio del cual todo sufrimiento humano ha sido también redimido” (Juan Pablo II, 1984). El dolor es concebido en el judeocristianismo, en especial en el catolicismo, como castigo por trasgredir las leyes divinas (en especial en el pecado original), y como redención gracias al sacrificio de Cristo. Quienes emulan a Cristo en su sufrimiento, se acercan a lo divino a lo santo.

En la cosmovisión judeocristiana, a aquellos que se acercan a lo divino, los santos, se les conceden dones especiales que van más allá de lo humano. Uno de estos dones es el de la sanación divina. Muchos creyentes afirman sanar por medio de la fe, ya sea por la acción directa de Dios o por la mediación de algún santo. Desde un punto de vista antropológico, es probable que los rituales religiosos desencadenen en el creyente algo similar a lo que Levi-Strauss (1995) llama eficacia simbólica, o la biomedicina ha dado en llamar efecto placebo; que, alude al fenómeno por el cual, el cuerpo se mejora de una afección o disminuye sus dolencias no por la intervención de fármacos, sino mediante la intervención de una figura de autoridad (ya sea el médico, el chamán, el sacerdote, el curandero o, en este caso, la cajita en trance) que afecta la percepción del paciente mediante algún gesto ritual.

Rudolf Otto (1996) habla de lo numinoso como la sensación misteriosa, aterrador y fascinante de entrar en contacto con lo divino, dicha sensación podría disparar en los creyentes una especie de efecto analgésico. Este efecto se relacionaría con la percepción de la presencia de lo sagrado que, para el creyente, es la otredad con mayor autoridad sobre la vida, la enfermedad, el dolor y la muerte. Considero que, es probable que este efecto analgésico se relacione con

la capacidad de prestar atención o ignorar determinados estímulos sensoriales en el cuerpo. Y que esta capacidad de atención es afectada por los rituales de sanación, dirigiendo la atención a la interacción con lo divino y, alejándola del dolor en sí.

Los fidencistas ante el dolor

Con lo dicho hasta el momento, puedo esbozar algunos de los planteamientos básicos de los que parto para entender el dolor fidencista. La cosmovisión fidencista, con raíces católicas y toques de espiritismo kardeciano, interpreta el dolor como una prueba de fe y un vínculo con los seres espirituales que lo alivian. En las fiestas de Espinazo, algunos fidencistas realizan mandas (prácticas de autoflagelación) a manera de ofrenda y agradecimiento a Dios Padre por favores concedidos a través del Niño Fidencio. Si bien estas prácticas causan dolor físico, se interpretan como pruebas de devoción y se viven con alegría.

Considero importante señalar que la autoflagelación no es una práctica cotidiana ni universal dentro del culto, aunque es quizá una de las partes del mismo que más han trascendido, en parte porque mucha de la información del culto a la que tiene acceso el público general, viene de la prensa que busca imágenes llamativas (como la de una persona arrastrándose por el suelo o andando de rodillas). Como señala Gervasi (2019; 2020), la imagen del culto se ha visto deteriorada por artículos periodísticos (con un claro sesgo católico conservador) que malinterpretan y tachan las prácticas y creencias fidencistas como supersticiones o brujería. De este modo, las prácticas de autoflagelación han trascendido como el elemento articulador del culto; en cambio, considero que, la devoción por Fidencio se articula desde los rituales de sanación (donde no hay prácticas de autoflagelación). Siendo las mandas un elemento importante (y llamativo), en la praxis, solo una parte de devotos las realizan, únicamente en las peregrinaciones a Espinazo, Nuevo León y, de manera voluntaria.

El ritual central son las curaciones, realizadas una o dos veces por semana (por lo general en los domicilios de las materias o cajitas), con el objetivo de eliminar la enfermedad, el dolor y las malas energías; además de brindar consuelo, ánimo y alegría a los devotos. Las curaciones son realizadas por las materias en trance, que actúan como puente entre los seres espirituales y los fieles.

En el fidencismo, la materia en trance es percibida por los devotos como Fidencio encarnada. La persona con la que interactúan los pacientes no es la materia, sino Fidencio mismo.

El trance es crucial, durante el mismo se efectúa lo que Schechner (2000) denomina *transformance*: un *performance* que transforma el estatus social de una persona durante un ritual. Schechner (2000), apunta que en algunos rituales, hay participantes que ven afectado su estatus social, por ejemplo, hombres que son tratados como mujeres, como niños o como animales; este cambio de estatus dura lo que dura el ritual. Cuando este concluye, la persona vuelve a su estatus cotidiano (en ocasiones especiales el cambio de estatus se prolonga, como en los rituales de intercambio agonísticos en los que el deudor se convierte en acreedor y viceversa). Al entrar en trance las materias se transforman en el Niño Fidencio o en alguno de los seres espirituales que lo acompañan y ayudan. Los espíritus curan y dan consuelo; instan a efectuar prácticas de autocuidado: aconsejan controlar la bebida, bajar de peso, no desvelarse, etcétera; también recetan medicamentos y aconsejan realizar exámenes médicos. Las materias en trance dan consejos sentimentales y dejan que los devotos se desahoguen de sus problemas, después, los “apapachan” o regañan, en caso de ser necesario.

La interacción entre materias en trance y devotos tiene una faceta afectivo-lúdica, bailar, jugar y bromear, es parte de la interacción entre espíritus y fidencistas. También se abrazan, se toman de las manos y se acarician el cabello. Algunos devotos lloran y las materias los consuelan. Otras materias recurren a la imposición de las manos y a la oración mientras dicen palabras de aliento y consuelo. Los rituales de sanación son un momento de catarsis emocional en el que el devoto puede externar sus emociones en un espacio seguro. Además, la materia en trance, que por lo general se muestra alegre, compasiva, protectora y comprensiva, contagia de sus emociones al paciente o devoto. Considero que, mediante esta interacción se da una transferencia emocional de la materia al devoto que modifica la percepción que los devotos tienen de su cuerpo enfermo y/o dolorido, o de sus afecciones emocionales y existenciales.

Por otra parte, además de las sensaciones de dicha y júbilo (fruto de la interacción lúdica), los devotos también experimentan mareos, vómitos, temblores, y emociones como paz, alegría, ternura, que para ellos constituyen pruebas

de la presencia de lo sagrado. Considero que los fidencistas viven su dolor desde un marco de sentido distinto a quienes se explican el dolor solo desde el saber biomédico. Esto constituye una corporalidad propia, una manera de habitar el cuerpo que les permite percibir lo sagrado mediante sensaciones corporales durante los rituales de sanación. Estas sensaciones les confirman la presencia de lo divino y la eficacia de la sanación, afectando su percepción del dolor. Por ejemplo, en Espinazo atestigüé cómo una mujer que renqueaba al caminar por causa de una rodilla lesionada, fue puesta a dar saltos por una materia en trance. Sujetando las manos de la materia, la mujer, que había llegado caminando con dificultad, comenzó a saltar y a reír. Una hora después, la volví a encontrar cerca de la tumba de Fidencio, volvía a caminar con dificultad. Este pasaje sugiere que durante la interacción con la materia en trance, la atención de la mujer se desvió del dolor, dirigiéndose hacia la presencia del espíritu encarnado, lo que le permitió saltar y reír en presencia de la materia en trance. Después, en ausencia de la cajita, su atención se enfocó, de nuevo, hacia el dolor de su rodilla, dificultando su caminar.

Considero que el fidencismo brinda una alternativa de tratamiento a las enfermedades y dolencias físicas, emocionales y existenciales, sobre todo para personas de escasos recursos. Entre 1928 y 1938 Fidencio Síntora se popularizó como sanador debido a la carencia de médicos en la región. Espinazo, Nuevo León, era un pueblo en medio del desierto y el Santo comenzó su labor supliendo esta carencia. En la actualidad, en buena parte del país, se tiene acceso a la atención médica, ya sea por el seguro popular, el IMSS, el ISSSTE o farmacias particulares que ofrecen consultas y medicamentos a bajo costo. Aun así, hay quienes no se pueden permitir la atención médica de bajo costo o prefieren ser atendidos por otros medios. Con Fidencio llegan personas con penas existenciales: desempleo, problemas de pareja o familiares. Con toda clase de enfermedades leves: gripes, diarreas, fracturas; enfermos crónicos, diabéticos, reumáticos. También acuden personas desahuciadas por cáncer o sida. Enfermos mentales: como esquizofrénicos. Quienes llegan al culto tienen una ruptura en su vida cotidiana, ¿por qué acudir a las curaciones fidencistas en lugar de otras alternativas?

Una de las particularidades de Fidencio (la materia en trance), es que lleva un seguimiento de los problemas que aquejan a sus pacientes. A quienes asisten cada semana, les pregunta qué ha pasado en sus vidas y cómo han ido evolucionando sus dolores, sufrimientos y padecimientos, si han mejorado o recaído, Fidencio hace sentirse queridos a sus pacientes. Además, la atención de Fidencio es holística, se preocupa por el cuerpo, las emociones y el entorno. Las curaciones constituyen un momento catártico, en el que el paciente tiene la oportunidad de desahogarse y desviar su atención del dolor. Además, los devotos sostienen que Fidencio incide de manera sobrenatural en sus destinos: reconcilia relaciones amorosas, regresa familiares perdidos, apacigua al maltratador, resuelve deudas, atrae el trabajo, cura enfermedades físicas y mentales, expulsa demonios y energías negativas, protege del crimen y la inseguridad, brinda esperanza. Si bien, no hay manera de negar o comprobar dicha aseveración, lo que se puede afirmar es que el contacto con los seres espirituales encarnados modifica la percepción que los devotos tienen acerca de las problemáticas citadas. En consecuencia, los fidencistas se sienten más seguros, protegidos y esperanzados ante las enfermedades, ante los problemas familiares o ante la inseguridad social.

Fidencio atiende toda clase de males, sin importar que sean graves o, supuestamente, incurables. Quienes llegan con una enfermedad crónico-degenerativa o terminal, afirman ser sanados. Cuando es un tumor o un órgano que no funciona bien, se realiza una “operación espiritual”, un ritual en el que se extirpa el mal sin necesidad de abrir el cuerpo con un bisturí. Fidencio pide a los pacientes, con días de antelación, que lleven un ramo de albahaca, un huevo, una veladora o lo que considere necesario para efectuar el ritual. La “operación” no conlleva complicaciones o cuidados, tarda entre quince y treinta minutos (aunque pueden necesitar varias sesiones). La materia “opera” presionando con la palma de la mano o pellizcando la zona donde se ubica el mal y, fingiendo abrir la carne y extrae las malas energías del organismo.

Las operaciones espirituales muestran que la lógica fidencista no se aleja del todo de la de la medicina occidental. Si bien, ejecutada de manera distinta, la función es similar: extirpar la enfermedad. Aunque el fidencismo construyó una explicación del dolor basada en las energías sobrenaturales, no abandonó del todo la lógica de la biomedicina (lo cual no conlleva por fuerza una mixtu-

ra). El Niño Fidencio además de recetar remedios caseros o sugiere consumir medicamentos de libre venta. También prescribe actos de autocuidado (dejar de beber, de fumar, de consumir azúcares, hacer ejercicio, alimentarse sanamente). En la cosmovisión del culto se reconoce que Fidencio, gracias a la sabiduría divina es, médico: para los dolores, psicólogo: para los sufrimientos emocionales y, abogado: para los problemas materiales.

¿Qué representa el dolor para los fidencistas?, si bien no tengo una respuesta definitiva, sostengo que representa un vínculo con los seres espirituales, con el cuerpo, las emociones y el mundo. En el culto, los seres espirituales bajan al plano material para aliviar al dolorido y sanar al enfermo. Los rituales de sanación fidencistas conllevan una serie de prácticas corporales diversas, cuyo objetivo es combatir el dolor físico, el sufrimiento emocional y la pena existencial. Para los fidencistas el dolor muchas veces tiene un componente sobrenatural, por ejemplo, el cáncer es entendido, en parte, como el cuerpo siendo influido por malas energías. Si bien, entienden que muchos padecimientos tienen causas fisiológicas, confían que pueden ser curados por medios espirituales. Según su cosmovisión, el mundo material es influido por el mundo espiritual tanto para enfermar como para sanar. Los fenómenos corporales que se dan durante las curaciones: vómitos, escalofríos, mareos, etcétera, son significados como evidencias de un mal sobrenatural que influye en los cuerpos. Además, durante los rituales de sanación, la materia en trance le explica al paciente las causas de sus padecimientos desde el plano espiritual: mala voluntad de un enemigo, un trabajo de magia negra, energías negativas, ataques demoniacos, etcétera, dando sentido y prometiendo una solución a los mismos.

Reflexiones finales

Este texto tenía como intención proponer algunas relaciones entre religiosidad y percepción del dolor, mostrando un caso de estudio que ayuda a comprender mejor cómo las creencias religiosas pueden influir en la experiencia subjetiva del dolor. Quise mostrar que el dolor es una experiencia compleja que se ve afectada por diversos factores fisiológicos, sociales y culturales. Por tanto, las creencias religiosas juegan un papel importante en la forma en que las personas perciben y afrontan el dolor.

En el caso del culto al Niño Fidencio, el dolor se interpreta como una prueba de fe y una oportunidad para acercarse a lo divino. Las curaciones fidencistas son rituales que buscan aliviar el dolor físico, emocional y existencial. Estas prácticas modifican la percepción del dolor, ofreciendo un espacio de catarsis emocional y brindando consuelo, esperanza y seguridad. El dolor fidencista, además de entenderse como una prueba de fe, es un medio para conectar con entidades espirituales. Los devotos perciben a la materia en trance como Fidencio encarnado, por lo que consideran que interactúan directamente con él, es decir, interactúan directamente con lo sagrado. Esta interacción desvía su atención de sus dolencias físicas, emocionales y existenciales y, la centra en lo sagrado, ¿quién atendería al dolor cuando lo sagrado le está tocando?

Bibliografía

- Agostoni, C. (2018). “Ofertas médicas, curanderos y opinión pública: el Niño Fidencio en el México posrevolucionario”. En *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, vol. 45, núm. 1. Colombia.
- Biblia. Reina-Valera (2009). Utah.
- Cabral, A. R. (1993). “Conceptos históricos y teorías del dolor”. En *Ciencias*. Ciudad de México: UNAM.
- Frankl, V. (1991). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gervasi, F. (2019). “‘El fidencismo es superstición popular, mito, hipnosis, semireligión’: la imagen ‘deteriorada’ de la devoción hacia el niño Fidencio en sitios de noticias mexicanos”. En *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*. Campinas.
- (2020). *Expresiones de discriminación hacia el fidencismo en sitios de noticias mexicanos. Una interpretación desde el Análisis Crítico del Discurso*. Siena: CISRECO Edizioni.
- Juan Pablo II (1984). *Salvifici doloris*, Carta apostólica.
- Le Breton, D. (1999a). *Antropología del dolor*. Barcelona: Seix Barral.
- (1999b). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.

- Marx, K. (2010). *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (1999). *El Anticristo*. Disponible en: elaleph.com.
- Otto, R. (1996). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- Pérez-Cajaraville, J. et al. (2005). “El dolor y su tratamiento a través de la historia”. En *Revista de la Sociedad Española del Dolor*, no. 12.
- Ricoeur, P. (2007). *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Schechner, R. (2000). *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Fuentes digitales

<<http://www.iasp-pain.org/>>.

<<http://www.voltadol.com.es/causas-de-dolor-corporal.html>>.

<<https://espanol.ninds.nih.gov/trastornos/dolor.htm>>.

Cuando yo era joven creí que las peñas
iban a durar para siempre. Un ejercicio
etnográfico en torno a una práctica de
recuperación urbana de los espacios
de difusión de la trova en Guadalajara,
México

Adrián Espíritu Chávez

*“Luego fue la peña,
para dejar los bares.
Y armar nuestros altares,
de lucha incierta.”*

Alejandro Filio (*Para la historia*, 2008)

Introducción

Antes de iniciar el texto propiamente dicho me gustaría subrayar mi condición de forastero¹ respecto de la escena local de la trova en Guadalajara, dado que no me considero como tal un productor de esta música y mis vínculos con la comunidad trovera tapatía son más bien indirectos. En todo caso soy un músico y escucha aficionado e intermitente, pero sobre todo un asiduo consumidor del género con el cual crecí, formando parte de mi biografía y mi historia familiar. Es importante señalarlo dado que mis reflexiones partirán desde esta perspecti-

¹ Para Alfred Schutz el término forastero hace referencia a “una persona adulta, perteneciente a nuestra época y civilización, que trata de ser definitivamente aceptada o al menos tolerada, por el grupo al que se aproxima” (Schutz, 1974: 95).

va, la cual, sin embargo, trataré de poner en diálogo con los puntos de vista de los propios cantautores a los que tuve la oportunidad de observar en sus actuaciones musicales.

Esta práctica etnográfica se enmarca en el contexto de la realización de un ciclo de conciertos denominado La Peña con Gerardo Ochoa, que buscó recuperar los espacios de difusión de la trova en Guadalajara, antaño conocidos como peñas folclóricas; organizado por el trovador local Gerardo Ochoa, quien fuera el encargado de convocar a un sinnúmero de cantautores y referentes de la escena local trovera para que tocaran lo mejor de sus repertorios, acompañados de las canciones más emblemáticas del género.

El ciclo de conciertos se llevó a cabo del 15 de junio al 2 de noviembre de 2023, fechas que corresponden a la realización del primero y el último de los conciertos anunciados en las redes sociales del propio Gerardo Ochoa, así como del centro cultural Décadas. En dicho ciclo se presentaron tanto cantautores emergentes como consolidados entre los que destacan nombres como el de Enrique Ortiz, Paco Padilla, Adriana de la Vega, Cristián de Rivera, Fernando Escobar, Yahir Durán, Marissa, Eduardo Ulloa, Duetto Terra, Leo Marín, Juan Carlos Santos, Alfredo Saras, David Márquez, Beto Gallardo y Juan Prado, así como el ya mencionado Gerardo Ochoa, quien estuvo alternando su presencia en las actuaciones musicales de los diferentes invitados e invitadas con los que compartió el escenario.

Estar en estos espacios indudablemente me remite a mi infancia, un periodo de mi vida en el cual cada domingo las canciones se alternaban con las actividades cotidianas, los quehaceres del hogar, el trabajo en equipo y la asignación de roles. Asimismo, me transporta a los viajes familiares en carretera; escuchar un disco de Silvio o de Pablo² mientras pasan los kilómetros por la ventana es una experiencia marcada en mi memoria. Michel de Certeau nos dice en este sentido que “practicar el espacio es pues repetir la experiencia jubilosa y silenciosa de la infancia; es, en el lugar, ser otro y pasar al otro” (De Certeau, 2000: 122).

² Silvio Rodríguez y Pablo Milanes son dos de los fundadores del movimiento de la llamada Nueva Trova Cubana en la década de 1970, el cual tuvo amplia difusión y repercusión en los círculos estudiantiles y de izquierda durante aquellos años.

“Uno vuelve siempre a los viejos sitios donde amó la vida”, reza la famosa canción de los argentinos César Isella y Armando Tejada Gómez, popularizada en la voz de Mercedes Sosa y Chavela Vargas: “Canción de las simples cosas”. Mi sensación de familiaridad con el espacio de la peña viene de tiempo atrás, un tiempo si acaso memorable por la presencia constante de la trova en el ámbito familiar. En esta misma línea el filósofo francés señala lo siguiente:

los lugares son historias fragmentarias y replegadas, pasados robados a la legibilidad por el prójimo, tiempos amontonados que pueden desplegarse pero que están allí más bien como relatos a la espera y que permanecen en estado de jeroglífico, en fin simbolizaciones enquistadas en el dolor o el placer del cuerpo. “Me siento bien aquí” (De Certau, 2000: 121).

También es importante mencionar que las dinámicas familiares inciden en nuestros consumos culturales. Crecer con determinados tipos de música nos hace construirnos de cierta manera en torno a ellos: sea en negativo, a través del rechazo a los mismos y la búsqueda de nuevas músicas que doten de sentido nuestras vidas y nos permitan autoconstruirnos (o deconstruirnos según sea el caso). O en positivo, asimilándolos a nuestros repertorios de escucha y haciéndolos parte de nuestros procesos de construcción identitaria. También puede darse el caso de una *hibridación*, en el cual los consumos propios y ajenos se van mezclando hasta generar algo nuevo, que no existía al interior del ámbito familiar.

Volver una y otra vez a la trova en diferentes momentos de mi vida me ha permitido rememorar mi infancia y los espacios domésticos de escucha. A partir de ahí pueden leerse mis acercamientos a esta música: como un ir y venir de la memoria entre el pasado y el presente, tránsito, a su vez, atravesado por una musicalidad de una generación que no es la mía, pero con la que crecí y que puedo llamar propia.

Surgimiento y desaparición de las peñas folclóricas en Guadalajara

Las peñas folclóricas fueron³ espacios de difusión cultural que albergaron diferentes expresiones musicales alternativas entre las que destacan el folclor latinoamericano, la canción de protesta y la trova, una expresión poético-musical que tuvo un auge particular durante las décadas de 1970 y 1980 en las principales ciudades de México y América Latina, influida en gran parte por el contexto social, cultural y político de la época. Para el etnomusicólogo Felipe Díaz Aguilar, esta heterogeneidad de expresiones musicales que coexistía en las peñas folclóricas podía explicarse debido a un marco ideológico común:

no solo en las tapatías, también en las peñas de todo el país coincidían, tanto los troveros como los cantores de protesta, junto con las agrupaciones de música sudamericana. Esta confluencia se debió a una importante razón: todos estaban hermanados por una misma referencia ideológica (Díaz Aguilar, 2010: 113).

Dicho marco ideológico se encontraba vinculado principalmente al marxismo y al pensamiento de izquierda, el cual estuvo en boga durante la segunda mitad del siglo XX en México y en América Latina a pesar del despliegue de políticas anticomunistas implementadas por Estados Unidos en toda la región en el contexto de la Guerra Fría. Felipe Díaz Aguilar caracteriza el origen ideológico de estas expresiones musicales de la siguiente manera:

el origen, el germen conceptual socio-ideológico que aglutina como producto cultural el canto nuevo, la canción de protesta, la canción latinoamericana y todos los términos hermanados [...] tiene sus raíces en el seno del pensamiento y

³ Aunque aún existen peñas en activo México, principalmente en la capital del país, tales como la Peña El Sapo Cancionero, es importante señalar que la mayoría de ellas han desaparecido o se encuentran en una situación indefinida, como es el caso de la reconocida Peña Tecuicanime, también en la Ciudad de México, la cual anunció el cierre de su segunda etapa en septiembre del 2022.

concepción de la ideología popular que se gestaron en la teoría marxista. (Díaz Aguilar, 2010: 35).

Los exilios sudamericanos de la época también tuvieron un gran impacto en la consolidación de las primeras peñas folclóricas en México, sobre todo a raíz de las dictaduras militares en el Cono Sur y la llegada y acogida de numerosos exiliados provenientes de países como Chile, Argentina, Uruguay, entre otros. Tal y como señala Arturo Chamorro, es en estos espacios “donde se dieron cita los primeros exiliados chilenos para compartir sus repertorios y sus propuestas de canción política” (Chamorro, 2007: 92).

Las peñas folclóricas en México surgen en gran medida influidas por las peñas folclóricas sudamericanas, destacándose el caso de La peña de los Parra, fundada por Ángel e Isabel Parra, hijos de Violeta Parra, en el año 1965 en Santiago de Chile,⁴ llegando a ser considerada como la cuna de la Nueva Canción Chilena. De acuerdo con el sitio web Memoria Chilena, perteneciente a la Biblioteca Nacional de Chile:

los lugares emblemáticos para el desarrollo de la Nueva Canción Chilena fueron las peñas, lugares donde se interpretaba música folclórica y de raíz folclórica, en que los comensales y los propios artistas podían compartir experiencias acompañados de unos vasos de vino, empanadas y grata conversación (Biblioteca Nacional de Chile, s.f.).

En México se puede rastrear la historia de las peñas hasta la fundación del foro musical El Pesebre, a inicios de los años sesenta por el folclorista mexicano Beno Liberman, considerado como la primera peña folclórica en nuestro país. De acuerdo con Yolanda Moreno Rivas:

⁴ Díaz Aguilar, Felipe (2010). *La nueva trova en Guadalajara, Jalisco: inicio y desarrollo del canto como herramienta de protesta social, 1970 al 2010*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

en 1962 el movimiento folclorista alcanzó su madurez. Se fundó la primera peña en México: El Pesebre, de Beno Liberman. En un antiguo establo que se convirtió en un refugio de “bohemios” y estudiantes, funcionaba este centro de reunión en el que colaboraban diferentes artistas (Moreno Rivas, 1989: 269).

Ante la falta de espacios en la ciudad que albergaran este tipo de expresiones musicales alternativas, estas encontraban cabida en eventos políticos y militantes de toda índole. Según Felipe Díaz Aguilar, “el espacio inicial de la canción de protesta, fueron las marchas de orientación política, las manifestaciones y mítines sindicales o estudiantiles. Estos eventos generalmente iniciaban y/o concluían con la representación de cantos de protesta” (Díaz Aguilar, 2010: 59-60). Sin embargo, como apunta dicho autor:

lo anterior no significa necesariamente que el cantautor de trova tuviera que ser por necesidad guerrillero, o militante de algún partido de izquierda. De hecho, en su momento, la mayoría de ellos ignoraba cuál era la situación respecto a los movimientos armados en el país. La descripción anterior del contexto sociopolítico que se vivía en Guadalajara es para señalar, insisto, que hubo un marco propicio donde se pudo instalar este tipo de canción (Díaz Aguilar, 2010: 71).

También son importantes los llamados festivales estudiantiles de la canción, los cuales inciden en el surgimiento de las primeras peñas en Guadalajara. El primer festival del cual se tiene registro en la ciudad es el Primer Festival de la Canción Universitaria organizado por estudiantes de Ciencias de la Comunicación del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) en 1970 (Escobar *et al.*, 2005).

En 1974, a raíz del Primer Festival de la Canción Folklórica Latinoamericana organizado por Manuel López Shultz y Malena Lara, se funda la primera peña en Guadalajara, la Peña Painani (Escobar *et al.*, 2005). Alberto Escobar, Fernando Escobar y Alfredo Saras comentan al respecto en su artículo titulado “El Jalisco contemporáneo en sus canciones recientes”: “Manuel López Shultz crea la primera peña en Guadalajara, Peña Painani, ubicada en las calles de Mo-

ro e Independencia donde él mismo tenía una escuela secundaria por cooperación para obreros” (Escobar *et al.*, 2005: 48).

Dichos autores también documentan el surgimiento de numerosos espacios de difusión de la música latinoamericana, la música de protesta y la trova en la ciudad en el período de que va de 1974 a 2005, entre los que destacan nombres como la ya mencionada Peña Painani, la Peña Cuicacalli, el Foro Cultural Cronopios, la Peña el Borlote, el Café Quetzal, el Café Relieve, la Peñita, entre otros. Cabe destacar el caso de la Peña Cuicacalli, la peña de mayor duración en la ciudad, la cual estuvo en activo desde su fundación en 1975 hasta su cierre definitivo en 2005.

La importancia que tuvo dicho espacio para el movimiento de la música de protesta y la música folclórica latinoamericana, así como para la escena de la música alternativa en la ciudad fue trascendental. Su influencia no estuvo restringida a un solo género musical, sino que llegó a albergar importantes referentes del rock local como El Personal y Gerardo Enciso.⁵ En este sentido, Alfredo Sánchez se refiere a la Peña Cuicacalli como “un sitio donde se construyó por años una parte de nuestra historia musical” (Sánchez Gutiérrez, 2015).

Las peñas en tanto lugares físicos no existen más en Guadalajara, la última cerró sus puertas en el año 2005 y fue la Peña Cuicacalli. Situación que no dista mucho de lo que sucede actualmente en el resto del país en donde la mayoría de las peñas han desaparecido, quedando tan solo un puñado de ellas en la Ciudad de México, encontrando en los foros culturales independientes y los cafés-cantantes actuales, los herederos de su labor de difusión de la trova. En este sentido, Sergio Rivera Magos señala lo siguiente respecto a la escena de la trova en Querétaro:

la trova en Querétaro está indefectiblemente vinculada a los espacios que la albergaron y la hicieron crecer: cafés, mesones y pequeños recintos que asumieron la tarea de promover la trova poniendo en contacto al público con los cantautores; estos espacios forman parte del relato en torno a la trova que la memoria de

⁵ Sánchez Gutiérrez, Alfredo (2015, 9 de marzo). Réquiem por la Peña. Más por más GDL. <https://issuu.com/maspormasimpreso/docs/09_marzo_issue_gdl>.

sus principales actores recupera como elemento esencial para explicar la escena de la trova queretana (Rivera Magos, 2020: 97).

Entre los diferentes factores sociohistóricos y culturales que influyeron en la desaparición tanto de las peñas como de las expresiones musicales que albergaban, Felipe Díaz Aguilar identifica circunstancias como la caída del llamado socialismo real y la globalización, así como su separación del ámbito de la música tradicional y la canalización de la protesta hacia otros géneros musicales como el rock (Díaz, 2010).

Durante los últimos años, han tenido lugar otros elementos que han incidido de manera importante en la transformación cultural de la Guadalajara contemporánea, los cuales, a su vez, han tenido efectos en los espacios y foros culturales locales, entre los que encontramos a las peñas. En su libro *La música de acá. Crónicas de la Guadalajara que suena*, Alfredo Sánchez identifica los elementos adicionales como: “el auge del narcotráfico, las boyantes industrias de la construcción y de la electrónica, las segmentaciones sociales a causa de la desigualdad y la falta de oportunidades, el aumento de opciones educativas [...] y otros más” (Sánchez Gutiérrez, 2018: 16).

Sin embargo, en varios momentos de la historia de la ciudad, también han existido diferentes esfuerzos por “inventar” las peñas en tanto *espacios* (De Certeau, 2000: 119), buscando recrear su cotidianidad, la cual incluye a las actuaciones musicales de destacados cantautores locales y nacionales, así como diferentes prácticas narrativas que contribuyen a la invención de las peñas como espacios. En términos de Michel de Certeau “se puede medir la importancia de estas prácticas significantes [...] como prácticas capaces de inventar espacios” (De Certeau, 2000: 119).

Entre los esfuerzos más significativos por lograr lo anterior encontramos experiencias como las de Solo Bohemios (1992-actualidad), la Casa del Mezquite (1992-actualidad), el Rojo Café (2002-2016), la Casa Musa (2014-2020), Tertulia Café y Vino (2014-actualidad), Flor de Toloache (2021-actualidad) y el Centro Cultural Décadas (2021-actualidad), entre otros.

La práctica etnográfica en el Centro Cultural Décadas

Realicé un total de tres visitas de campo al Centro Cultural Décadas: el 3 y el 10 de agosto, así como el 19 de octubre del año 2023, respectivamente. En cada una de ellas se presentaron diferentes cantautores acompañados por Gerardo Ochoa, el organizador del ciclo de conciertos, el cual tuvo lugar todos los jueves desde el 15 junio hasta el 2 de noviembre del 2023, día en que fue anunciado el último concierto realizado hasta la fecha en su página de Facebook. En los conciertos a los que tuve la oportunidad de asistir se presentaron los siguientes cantautores: Yahir Durán el 3 de agosto, Gerardo Ochoa el 10 de agosto y Fernando Escobar el 19 de octubre.

Las primeras dos visitas a campo las hice en compañía de mi esposa y mis padres, lo cual le dio una significación diferente a la experiencia etnográfica en comparación a cuando la realicé en solitario. Cada una de estas prácticas conllevó significados particulares relacionados a la compañía con la que asistí a los conciertos. Considerando lo anterior, decidí titular cada experiencia etnográfica de la siguiente forma: la primera como “compartiendo en pareja”, la segunda como “rememorando en familia” y la tercera como “trabajando en solitario”. Parto de la premisa de que la construcción del espacio se realiza colectivamente, en mi caso se hizo familiarmente.

En este sentido, la importancia de la práctica etnográfica radica en que es en la *performance* musical en donde se producen los relatos, que a su vez producen los espacios de escucha en los que tienen lugar. De acuerdo con María Enriqueta Morales de la Mora, la *performance* puede entenderse como “una actividad integradora de música, músicos y audiencia en un contexto social determinado, donde es importante no solo el análisis de la música en sí misma sino todo aquello que la rodea como parte de la cultura de una comunidad” (Morales, 2010: 146).

Asimismo, en los relatos emitidos en el contexto de las *performances* musicales, específicamente durante los intervalos entre las canciones interpretadas por los cantautores, se abordaron historias que nos remiten a la creación de una canción en particular, a anécdotas en torno a su contenido, o bien al significado que dicha canción guarda para sus intérpretes y/o autores. Las prácticas comunicativas presentes en las narraciones “son fundamentales para la creación de

recuerdos compartidos, y estos varían según los condicionamientos históricos que acompañan al grupo humano que recuerda” (Singer González, 2008: 47).

En suma, el espacio puede construirse a través de la memoria, la cual se materializa a partir del relato, presente en las *performances* y narraciones de los cantautores. Sobre el relato, De Certeau establece lo siguiente: “Los relatos efectúan pues un trabajo que, incesantemente, transforma los lugares en espacios o los espacios en lugares” (De Certeau, 2000: 130), entendiendo siempre al espacio como “un lugar practicado” (De Certeau, 2000: 129).

Descripción etnográfica de “La Peña con Gerardo Ochoa”

La descripción etnográfica constituye en sí misma un ejercicio de creación que permite construir los espacios registrados a través de la escritura del etnógrafo. Esto es así porque la escritura etnográfica es también un relato. Al reconocer esto, es posible concebir la labor del investigador como la de un creador de historias y, por ende, la de un constructor de espacios. Al respecto, De Certeau cita a Yuri Lotman, quien declara que: “toda descripción es más que un acto de fijación, es un acto culturalmente creador” (Lotman, citado en De Certeau, 2000: 135), así como es “fundadora de espacios.” (Lotman, citado en De Certeau, 2000: 135-136)

Teniendo en cuenta lo anterior, no serían únicamente los cantautores y los asistentes quienes estarían creando la memoria de la peña con sus prácticas y discursos, sean estos relatos o canciones, sino que también el propio investigador estaría construyendo el espacio de la peña por medio de su escritura etnográfica. Así, este texto pretende contribuir a la construcción de los espacios de difusión de la trova por medio de la descripción etnográfica como catalizadora de la memoria.

Algo que pude constatar en las visitas a campo que realicé fue la presencia de personas que rondan los cincuenta y los sesenta años. La edad de mis padres, coincidentemente. Otro aspecto que llama mi atención es que la gran mayoría de los asistentes conocían las canciones interpretadas. Las corearon de principio a fin y las más populares fueron aplaudidas y vitoreadas. Las canciones tienen una carga simbólica potente que permite activar la memoria de los oyentes, fungen como puente entre el pasado y el presente, conectan diferentes momen-

tos con el momento de la performatividad musical y transportan a los oyentes a otras etapas de sus vidas, a otros momentos, permitiendo así rememorar la vida a través de una canción.

Entre las canciones que llamaron mi atención durante la práctica etnográfica destaco piezas como “Todos los que soy” y “Canción viva”, compuestas por Gerardo Ochoa, así como la canción “Cantamos”, de Fernando Escobar, la cual también ha sido interpretada por referentes de la trova nacional como Gabino Palomares.

La inmersión en un ambiente sonoro correspondiente a otra época nos transportó por momentos a las genuinas peñas folclóricas del pasado. En términos musicales, la construcción del espacio se hizo posible debido a la interacción entre cantautores y asistentes, sobre todo a través del canto y los relatos, pero también por medio de elementos sonoros como el bullicio, los aplausos, los coros, las peticiones, entre otros; elementos que implicaban la escucha y la interacción, así como posibilitaban el acceso a la memoria y la construcción del espacio performativo.

Visita 1. Compartiendo en pareja. Concierto de Yahir Durán (3 de agosto de 2023)

Yahir Durán es un cantautor de origen sinaloense radicado en Guadalajara desde la década de 1990. Durante su presentación fue reconocido como uno de los elementos más jóvenes en la escena de la trova local en aquel periodo, en especial en el contexto de la Peña Cuicacalli. Los músicos rememoraron historias de su vida como cantautores y las compartieron con el público a la par de interpretar sus repertorios. Gerardo Ochoa estuvo a cargo del manejo de los equipos de sonido y fungió como telonero en una primera etapa del concierto.

Como dato curioso, Gerardo Ochoa interactuó conmigo en un par de ocasiones durante su actuación musical. Las interacciones giraron en torno a la historia de la trova en la ciudad. Esto se explica sobre todo por mi asistencia a sus conciertos en el pasado, así como por la realización de una entrevista durante mi época de estudiante de licenciatura, debido a lo cual Gerardo tenía una noción de mi labor de investigación musical, algo que fue confirmado al interactuar posteriormente con él.

Al subir al escenario, Yahir Durán combinó relato y canción en su presentación, partes narradas y partes cantadas. En este sentido, Raúl Casamadrid nos dice que: “El hecho de que el autor —en la voz narrativa del cantor— metatextualice su discurso permite al público receptor establecer una especie de complicidad con el propio cantautor, otorgándole un grado extra de veracidad al desarrollo temático de la historia en cuestión” (Casamadrid, 2017: 129).

La parte narrada que más llamó mi atención fue su referencia a la desaparición de las peñas y a su antigua creencia en la permanencia de las peñas en el contexto local, creencia que con el tiempo resultaría equivocada. En palabras del propio cantautor: “Cuando yo era joven creí que las peñas iban a durar para siempre”.

Esta referencia a la ausencia de las peñas durante la actuación musical, las trae de vuelta al presente a través del relato, lo cual me remite a la frase de De Certeau, quién nos dice que: “los lugares vividos son como presencias de ausencias. Lo que se muestra señala lo que ya no está: «vea usted, aquí estaba...», pero eso ya no se ve” (De Certeau, 2000: 121). Al movilizar el concepto de la peña, esta se hace presente a pesar de *ya no estar ahí*. Es una presencia por ausencia, que se hace efectiva con la ayuda del relato y la rememoración de los asistentes y el propio Yahir.

Por último, es importante mencionar el cambio de la función social de la trova, el cual tuvo un uso predominante como herramienta de expresión política en las décadas de 1960 y 1970, convirtiéndose en la actualidad en una música de nicho⁶ en la que prevalece el tema de lo romántico y lo amoroso sobre otro tipo de temáticas, esto se puede observar en la reconfiguración de los elementos estéticos y musicales de la canción, que la acercan más a lo que podría denominarse como “balada romántica” en la industria musical. Cabe señalar que dicha tendencia, como bien señala Sergio Rivera Magos, “no está exenta de críticas” (Rivera Magos, 2020: 105).

⁶ “Un nicho de mercado es el término de mercadotecnia utilizado para referirse a la porción de un segmento de mercado en la que los individuos poseen características y necesidades semejantes, y donde estas últimas no están del todo cubiertas por la oferta general del mercado” (Chirinos, 2011: 174).

Por otra parte, es importante enfatizar que aunque en la trova actual pueda predominar la temática amorosa o romántica en las canciones, difícilmente podría encasillarse a Yahir Durán como un compositor de baladas, sino que coincide más bien con la figura del trovador a la vieja usanza, en los términos planteados por Sergio Rivera Magos, quien señala que: “El cantautor que viene de la trova o que está influenciado por ella, mantiene la calidad de la letra como elemento creativo fundamental, buscando intención y profundidad” (Rivera Magos, 2020: 105).

A su vez, el término *trova* sigue siendo relevante en la actualidad y puede ser entendido como “un referente de aquello que no se conforma con lo comercial y aspira a la poesía [...] un rótulo útil o etiqueta para identificar cierta música o actitud, cierta calidad u honestidad artística” (Rivera Magos, 2020: 105).

Visita 2. Rememorando en familia. Concierto de Gerardo Ochoa (10 de agosto de 2023)

La experiencia fue distinta en el segundo concierto al que asistí. Compartir con mis padres un concierto de trova hizo de la inmersión sonora y la construcción del espacio algo más genuino, al ser ellos mismos protagonistas del auge de esta expresión artística en la ciudad y observar de cerca el auge y declive en la presencia de la trova en Guadalajara. A su vez, es notable la dinámica de identificación que hicieron explícita en distintos momentos del evento, sea a través de acciones como corear las canciones, interactuar con el artista o reconocer, en voz de mi padre, que los asistentes son “pura gente de nuestra generación”.

En esta ocasión, el músico estelar fue el propio Gerardo Ochoa, quién alternó sus canciones con repertorios emblemáticos de la trova y otros géneros musicales de la época. Al igual que con Yahir Durán, Gerardo fue combinando los relatos con las canciones, en especial en torno a su propia biografía. Esto se hizo patente al momento de presentar su canción “Todos los que soy” dedicada a su nieto:

Soy... las manos de mi madre,
Soy... cocina oliendo a pan,
Soy... los ojos de mi padre,

La risa de la abuela,
guitarra que me llena,
de fuerza al caminar⁷
(Gerardo Ochoa, 2018, 03:14)

El estilo musical de Gerardo se prestaba para la interpretación de canciones pertenecientes a géneros como el bolero o la balada romántica. Ante lo cual, la reacción de los asistentes fue similar a cuando interpretó sus repertorios troveros: corear y vitorear las canciones. Esto nos habla de un fenómeno cultural generacional, en el cual, a pesar de ser consumidores de trova, los asistentes también conocían y gustaban de canciones de otros géneros.

En este sentido, es posible entender a las canciones como *artefactos de memoria* definidos como “todo objeto material al que las distintas sociedades le confieren un significado y se apoyan en ellos para recordar” (Díaz y Ovalle, 2017: 4), los cuales a su vez funcionan como “vínculos entre diferentes generaciones que permiten reconocer y entender procesos históricos por medio de objetos construidos por el hombre para este fin” (Díaz y Ovalle, 2017: 3).

Otras rememoraciones, además de aquellas propiciadas por la música, fueron las expresadas por medio del relato, sobre todo cuando Gerardo hizo alusión a su participación en el Festival Internacional de Cantautores Una Canción por la Paz, Premio Facundo Cabral, realizado en Buenos Aires, Argentina, del cual fue ganador en su edición del 2016 con la pieza “Canción viva”, tocada durante el concierto, en la cual se recuerdan a varios referentes del género. La canción es un *artefacto de la memoria* colectiva en torno a esta expresión musical:

Violeta sigue cantando,
a la vida dio las gracias.
Víctor Jara la acompaña,
entre versos, entre balas.
Y les quebraron las manos,
y cegaron sus miradas.

⁷ Ochoa, Gerardo (2018). “Todos los Que soy” [Canción]. En *Andante*.

Sus canciones siguen vivas,
se desplegaron en alas.
Mercedes es claro ejemplo,
que el cantor nunca se calla.
Siguen sonando sus coplas,
sigo escuchando sus sambas.⁸
(Gerardo Ochoa, 2016, 02:03).

Como algo significativo ocurrido durante el concierto me gustaría mencionar las alusiones del propio cantautor sobre la falta de espacios para la trova en la ciudad. Así, Gerardo señala que el ciclo de conciertos es “un esfuerzo por continuar la peña”, enfatizando que “no hay otro lugar donde se esté presentando este repertorio en GDL”, reconociendo con esto al Foro Cultural Décadas como un espacio legítimo para la difusión y la performatividad de la trova local.

La construcción social del espacio se concreta al ser reconocida por los propios actores que lo practican al momento de la actuación musical. Adicionalmente, Gerardo mencionó su participación en otras labores de difusión de la trova, como el programa Entrecantos, transmitido en el 96.3 FM por el Sistema Jalisciense de Radio y Televisión, así como el Colectivo de Cantautores “Canción Viva”, el cual se reunía periódicamente en el foro Solo Bohemios, ubicado en la colonia Providencia.

Visita 3. Trabajando en solitario. Concierto de Fernando Escobar (19 de octubre de 2023)

Esta fue mi primera práctica de campo formal en muchos años. No realizaba ejercicios etnográficos en solitario desde la licenciatura. Me metí de lleno en mi papel de antropólogo y me volqué al registro minucioso de información, como si mi mano y el lápiz simularán ser una cámara fotográfica buscando registrar cada momento para no dejar pasar ningún detalle, lo cual influyó en mi experiencia como asistente.

⁸ Ochoa, Gerardo (2016). “Canción viva” [Canción]. URL: <http://youtu.be/watch?v=M-QuKPGaK_5Q>.

La rememoración en el caso de Fernando Escobar se dio alrededor de eventos biográficos como su matrimonio y el volverse abuelo, así como su vida en pareja. Respecto a este último aspecto, Fernando reconoció que los cantautores “Siempre exploramos el tema de las relaciones amorosas”, no obstante, en un ejercicio reflexivo, reconoció que el deber de los cantautores es “escribir más de las cosas que ocurren”, haciendo referencia a las funciones sociales de la trova en el pasado reciente, la cual estaba ligada a la protesta y la denuncia social.

En este sentido, Fernando recupera una anécdota en la cual uno de los referentes más importantes de la canción de protesta y el canto nuevo en México interpretó una de sus canciones, me refiero a Gabino Palomares y su canción “Cantamos”, la cual incluyó en su álbum titulado *Historia cotidiana*:

El viento ya no sabe a hierba fresca,
Chapala ya no tiene buena pesca.
En las calles se ha enseñado la tristeza,
andando entre la prisa y la violencia.
Preguntas y no te faltan razones,
si al cabo de los años nada cambia.
Y sigue sin haber explicaciones,
reinando el odio sobre las razones.
Y entonces ¿por qué cantamos?
Cantamos porque huele a primavera,
si bien no es que se anuncie nueva era.
Nos trae algunas flores de esperanza,
y tiene otro color, otra fragancia. [...]
Cantamos porque el canto es esperanza,
envuelto en la canción mi pueblo avanza.
Quien canta por la vida y por la muerte
no aprenderá a callar ante amenazas.⁹
(Fernando Escobar, 2004, 0:41)

⁹ Escobar, Fernando (2004). “Cantamos” [Canción]. En *En este viaje*.

Posteriormente, Gerardo Ochoa subió al escenario a interpretar “El corazón de México”, una canción cargada de referencias y alusiones a la región del occidente del país y a la cultura local de Guadalajara, en un intento por renovar la clásica pieza de 1937, “*Guadalajara*”, de Pepe Guízar, la cual se ha convertido en un referente de las representaciones de lo mexicano y lo tapatío a nivel nacional e internacional. Previo a su interpretación, Gerardo nos compartió algunos relatos en torno a su canción en donde reconoce las diferencias que existen entre las épocas en que se compusieron ambas canciones, resaltando el hecho de que en la actualidad existen nueve municipios conurbados que rodean a la Zona Metropolitana de Guadalajara y no tres [*sic*] como en la época de Pepe Guízar.

Zapopan el granero... maizal en la campiña,
la generala bendice toda la villa en su Romería.
Puertas del sur, estatuas serenas, águilas vigilando
el paso eterno de la faena.
Por Tonalá en vidrio soplado, siempre el sol levanta la mano.
Juanacatlán, El Salto y su gente,
juntos con buena alianza miran de frente. [...]
Cuna de alfarería, Tlaquepaque con barro,
ensucia con sus huaraches sobre la greda nacen los jarros.
Ixtlahuacán testigo con su inmortal sabino,
el ahuehuete eterno jamás vencido. [...]
Tlajomulco hacia el sur con hermosos sarapes,
cuenta la tradición que su cerámica es de casas reales,
y cierra todo el valle protegiendo del frío,
rebozos deshilados Zapotlanejo me da el abrigo.¹⁰
(Gerardo Ochoa, 2016, 0:42).

En contraste a la representación desalentadora de la vida en la urbe y la ribera del lago de Chapala, plasmada en los primeros versos de la canción “Can-

¹⁰ Ochoa, Gerardo (2016). “El Corazón de México” [Canción]. En: <<http://youtu.be/watch?v=6j73-TrfLGs>>.

tamos” de Fernando Escobar,¹¹ Gerardo Ochoa resalta una visión enaltecedora del crecimiento urbano en su canción “El Corazón de México” que renueva este imaginario de lo tapatío en un proceso de construcción identitaria de la cultura local vista desde el presente.

Conclusiones

La construcción de la memoria y su incidencia en la creación de espacios sociales a partir de prácticas narrativas y musicales es un tema que merece ser reflexionado y abordado con mayor detenimiento. Las dificultades conceptuales que existen al momento de pensar el fenómeno musical y su función como catalizador de recuerdos colectivos ameritan el uso de categorías novedosas y la realización de nuevos estudios. El presente trabajo pretendió contribuir a la creación de la memoria de los espacios de difusión de la trova en Guadalajara, así como dar cuenta de los diferentes esfuerzos que se han realizado en este sentido por los propios sujetos que protagonizan la escena local trovera, este trabajo es un reconocimiento a su labor.

Bibliografía

- Biblioteca Nacional de Chile (s.f.). Memoria Chilena. La Nueva Canción Chilena. Peñas. Disponible en: <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-96425.html>
- Casamadrid Pérez, R. (2017). “Pancho Madrigal: la oralidad en fuga o el corrido que permanece”. En *Revista de Literaturas Populares*, XVII-1. Morelia, Michoacán: UNAM.
- Chamorro Escalante, J. A. (2007). *Lenguajes poéticos y musicales del siglo XX en Latinoamérica: bolero, tango, bossa nova y nueva canción*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Chirinos, C. (2011). “Nicho de mercado: el enfoque desde el océano azul”. En *Ingeniería Industrial*, núm. 29. Lima, Perú: Universidad de Lima.

¹¹ Esto se puede observar en frases como “Chapala ya no tiene buena pesca” o “En las calles se ha enseñado la tristeza, andando entre la prisa y la violencia” (Fernando Escobar, 2004: 0:42).

- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. Ciudad de México: ITESO, Universidad Iberoamericana.
- Díaz Aguilar, F. (2010). *La nueva trova en Guadalajara, Jalisco: inicio y desarrollo del canto como herramienta de protesta social, 1970 al 2010*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Díaz, A. y P. Ovalle (2017). “Puntos suspensivos. ¿Construcción colaborativa de un artefacto de memoria?”. En C. Gordillo y A. Mejía (coords.), *Miradas Urgentes. Sujetos, estéticas y memorias del documental latinoamericano contemporáneo*. Barcelona: FOC.
- Escobar, A., F. Escobar y A. Saras (2005). “El Jalisco contemporáneo en sus canciones recientes”. En *Música y danzas urbanas*. Guadalajara, Jal., Méx.: Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de Jalisco.
- Morales de la Mora, M. E. y J. A. Chamorro Escalante (2010). *Análisis histórico artístico de objetos culturales de Jalisco. Una visión multidisciplinaria*. Guadalajara, Jal, Méx.: Universidad de Guadalajara.
- Moreno Rivas, Yolanda (1989). “La música folclórica y de protesta. Canto Nuevo”. En Y. Moreno, *Historia de la Música Popular Mexicana*. Ciudad de México: Alianza, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Rivera Magos, S. (2020). “La escena de la trova en Querétaro”. En O. Solís Hernández (coord.), *Música y músicos en Querétaro (siglos XIX-XXI). Notas para una obertura*. Ciudad de México: Ediciones EÓN.
- Sánchez Gutiérrez, A. (2015, 9 de marzo). “Réquiem por la Peña”. En *Más por más GDL*. Disponible en: <https://issuu.com/masformasimpreso/docs/09_marzo_issue_gdl>.
- (2018). *La música de acá: crónicas de la Guadalajara que suena*. Guadalajara, Jal., Méx: Universidad de Guadalajara.
- Schutz, A. (1974) “El forastero. Ensayo de psicología social”. En *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Singer González, D. (2008). “Construcción social de la memoria: el anhelo de esclarecimiento a la luz de tres novelas centroamericana”. En *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, núm. 6. San Pedro de Montes de Oca, Costa Rica: Universidad de Costa Rica.

Canciones

Escobar, Fernando (2004). “Cantamos” [Canción]. En *En este viaje*.

Ochoa, Gerardo (2016). “El Corazón de México” [Canción]. URL: <<http://youtu.be/watch?v=6j73-TrfLGs>>.

Ochoa, Gerardo (2016). “Canción viva” [Canción]. URL: <http://youtu.be/watch?v=MQuKPGaK_5Q>.

Ochoa, Gerardo (2018). “Todos los Que soy” [Canción]. En *Andante*.

Acerca de los autores

Agustín Hernández Ceja. Profesor Investigador Titular C, adscrito al Departamento de Historia del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara. Doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social, CIESAS-Occidente. Miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores nivel I, CONAHCYT. Líneas de investigación: Historia de la Antropología, Educación Superior, Migración y Cultura Regional en el Occidente de México. Correo electrónico: <agustin.hceja@academicos.udg.mx>.

María de los Ángeles Gallegos Ramírez. Profesora Investigadora, adscrita al Departamento de Sociología del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara. Doctora en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores, CONAHCYT. Líneas de investigación: Historia de la Antropología; Religiosidad popular en el Occidente de México, en específico en torno al culto a la Virgen María; Memoria histórica, representaciones, imaginarios y tradiciones culturales; Mujeres, violencia, resistencia y reproducción. Correo electrónico: <delosangeles.gallegos@academicos.udg.mx>.

Daniel Fernando Vázquez Sosa. Licenciado en Antropología por el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara. Maestrante en el programa de Antropología Social de El Colegio de Michoacán y Co-coordinador del Seminario Permanente de Corporalidades (sepcorp). Correo electrónico: <daniel.vsosa@colmich.edu.mx>.

Eduardo Jair Mendoza Villanueva. Licenciado en Antropología por el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara. Actualmente trabaja como agricultor en la isla de Córcega, Francia. Correo electrónico: <eduardo.mendoza2040@alumnos.udg.mx>.

Tania Fernanda Aguilar Silva. Antropóloga por el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara. Participó en los proyectos “*Gender, health and the afterlife of colonialism. Engaging new problematisations to improve maternal and infant survival*” (UCL, CIESAS, UDG) e “*Historia del voto femenino en Jalisco: de la exclusión a la paridad electoral, 1910-2023*”. Sus intereses de investigación se enfocan principalmente en los estudios de la ciudad, las corporalidades y el estudio antropológico de las mujeres desde una perspectiva feminista y de género. Actualmente cursa la Maestría en Antropología Social en El Colegio de Michoacán. Correo electrónico: <tania.asilva@colmich.edu.mx>.

Shehila Victoria Rodríguez Rea. Licenciada en Antropología por el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Guadalajara. Cursa el Master Civilisations, Cultures et Sociétés, Université Toulouse Jean Jaurès. Correo electrónico: <shehila.rodriguez9722@alumnos.udg.mx>.

Miguel Soliz. Antropólogo por el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara. Maestro en Ciencias Sociales con especialidad en Cultura y Comunicación. Doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología de la Sexualidad. Se ha desempeñado profesionalmente en el área de la educación y la docencia. Ha fungido como profesor de cátedra en distintas universidades. Ha colaborado en la planeación, educación y evaluación de diversos proyectos para instituciones públicas y privadas, que involucran temas de su interés: sexo, género, juventudes, cultura de paz y derechos humanos. Actualmente colabora con la Secretaría de Igualdad Sustantiva entre Mujeres y Hombres, desempeñándose como Analista Especializado en materia de Violencia de Género. Correo electrónico: <miguelsolber@gmail.com>.

Luisa Fernanda Orozco Valera. Licenciada en Antropología por el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Gua-

dalajara. Tallerista y consultora sobre ciudadanía y derechos humanos. Maestrante en Estudios Sociales y Humanos en El Colegio de Jalisco. Sus investigaciones giran en torno al registro y visibilidad de la vida de las mujeres. Asistente de investigación de la actual directora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social de Occidente (CIESAS Occidente). Correo electrónico: <luiza.valera@gmail.com>.

Bárbara Priscila Miranda González. Antropóloga por el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara con enfoque particular en Derechos Humanos y Estudios de género. Maestrante en Estudios de Género. Durante los últimos trece años ha sido tallerista, capacitadora y consultora en temas de Prevención de la violencia, Violencia sexual, Derechos sexuales y reproductivos y Derechos Humanos en diferentes Instituciones, OSC y dependencias gubernamentales. En la actualidad trabaja como Coordinadora del área de Política Pública, Investigación y Sistemas de Información de la Secretaría Ejecutiva del Sistema de Protección Integral de Niñas, Niños y Adolescentes (SIPINNA). Correo electrónico: <priscila.miranda.90@hotmail.com>.

Renato Adrián Castillo Franco. Licenciado en Antropología por el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara. Maestro en Antropología Social por el CIESAS, Unidad Golfo. Doctor en Ciencias Sociales por el CIESAS, Unidad Occidente. Líneas de investigación: religiosidad, patrimonialización, Antropología de la salud, corporalidad y emociones. Ha estudiado el culto a la Santa Muerte, los brujos de Catemaco, Veracruz, y el culto al Niño Fidencio. En la actualidad desarrolla una investigación posdoctoral en la modalidad de incidencia del CONAHCYT, titulada “De la creencia a la resiliencia. El impacto del acceso a la energía y agua potable en tres comunidades de Jalisco”. Correo electrónico: <r.castillo@ciesas.edu.mx>.

Adrián Espíritu Chávez. Licenciado en Antropología por el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades con especialidad en Antropología Social y maestrante en Ciencias Sociales con orientación en Comunicación y Cultura, por la Universidad de Guadalajara. Correo electrónico: <adrianespirituchavez@gmail.com>.

Temas y problemas de antropología sociocultural
se terminó de editar en noviembre de 2024
en Editorial Página Seis, S.A. de C.V.,
Lorenzo Barcelata 5105, Paraíso Los Pinos,
C.P. 45239, Zapopan, Jalisco.
Tels. 33 36 57 37 86 y 33 36 57 50 45,
<www.pagina6.com.mx>, <p6@pagina6.com.mx>.
La edición consta de 1 ejemplar electrónico.

Diagramación y corrección: Editorial Página Seis.

En este volumen se compila un conjunto de estudios realizados sobre la sociedad y la cultura actuales, desarrollados desde la región por jóvenes antropólogas y antropólogos, quienes presentan formas diversas de hacer antropología, de conocer de manera particular y directa las voces de quienes viven y dan vida a las *matrias* y regiones de Jalisco, del Occidente de México y del país. Resultado del trabajo de campo y la etnografía como estrategia vital de conocimiento, los textos aquí presentes ofrecen una lectura y análisis de la sociedad en sus múltiples y distintas dimensiones, bien sobre la crisis del agua y los recursos naturales, gentrificación, violencia, género y sexualidad en ciudades como Guadalajara, hasta estudios sobre devociones religiosas y construcción del dolor, y el arte y la cultura musical como la trova.

Las problemáticas abordadas son variadas, así como las perspectivas para su análisis. Lo anterior, sin duda, amplía la mirada y nos ofrece un mapa representativo de los temas, líneas de investigación y formas de abordaje. La multiplicidad de miradas y los asuntos discutidos, contribuyen a la comprensión de la realidad social y cultural regionales, al tiempo que abonan al desarrollo de nuestra disciplina.

