

Prójimos

Prácticas de investigación
desde la horizontalidad

Inés Cornejo Portugal
Cornelia Giebeler
(Coordinadoras)



Próximos Prácticas de investigación desde la horizontalidad

Inés Cornejo Portugal
Cornelia Giebeler
(Coordinadoras)





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Dr. Eduardo Abel Peñalosa Castro
Rector General

Dr. José Antonio De Los Reyes Heredia
Secretario General

UNIDAD CUAJIMALPA
Dr. Rodolfo René Suárez Molnar
Rector

Dr. Álvaro Julio Peláez Cedrés
Secretario Académico

Mtro. Octavio Mercado González
Director de la División de Ciencias de la Comunicación y Diseño

Dra. Gloria Angélica Martínez de la Peña
Secretaria Académica de la División de Ciencias de la Comunicación y Diseño

Consejo Editorial

Mtra. Lucila Mercado Colín
Dra. Deyanira Bedolla Pereda
Dr. Tiburcio Moreno Olivo
Dra. Inés Cornejo Portugal
Dr. Raúl Roydeen García Aguilar

Comité Editorial

Mtra. Adriana Gabriela Ramírez de la Rosa
Dr. Román Alberto Esqueda Atayde
Mtra. Brenda García Parra
Dra. Alejandra Osorio Olave
Dr. César Augusto Rodríguez Cano
Mtro. Daniel Cuitláhuac Peña Rodríguez



Próimos Prácticas de investigación desde la horizontalidad

Inés Cornejo Portugal
Cornelia Giebeler
(Coordinadoras)



Clasificación Dewey: 300.97205 P76

Clasificación LC: H62.5.M5 P76

Prójimos : prácticas de investigación desde la horizontalidad / coordinado por Inés Cornejo Portugal, Cornelia Giebeler ; cuidado de la edición José Axel García Ancira Astudillo . – Ciudad de México : UAM, Unidad Cuajimalpa, División de Ciencias de la Comunicación y Diseño : FH Bielefeld, University of Applied Sciences , 2019.

216 p., il. fot. byn ; cm.

ISBN: : 978-607-28-1640-4

1. Ciencias sociales – Investigaciones - México. 2. Ciencias sociales – Metodología - México. 3. Investigación social – México. 4. Yucatán (México) – Condiciones sociales. 5. Ciudad de México – Condiciones sociales.

I. Cornejo Portugal, Inés, coord. II. Giebeler, Cornelia, coord. III. García Ancira Astudillo, José Axel, ed.

Prójimos. Prácticas de investigación desde la horizontalidad

Inés Cornejo Portugal y Cornelia Giebeler | Primera edición, 2019.

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Cuajimalpa
División de Ciencias de la Comunicación y Diseño
Avenida Vasco de Quiroga #4871, Colonia Santa Fe Cuajimalpa,
Delegación Cuajimalpa, C.P: 05348, Ciudad de México.

Diseño Editorial: Mtro. Rodrigo Alvarez de Mattos
Lic. Iván Hernández Martínez

Cuidado de la edición: Mtro. José Axel García Ancira Astudillo

Fotografía de portada: Dr. Vicente Castellanos Cerda

Diseño de portada: Mtro. Rodrigo Alvarez de Mattos

Prohibida la reproducción parcial o total de este libro por cualquier medio sin la autorización por escrito de la Universidad Autónoma Metropolitana, el editor o el autor.

Este libro fue arbitrado y dictaminado positivamente por cuatro pares evaluadores, bajo el sistema doble ciego. Ha sido valorado positivamente y liberado para su publicación por el Comité Editorial, y el Consejo Editorial de la División de Ciencias de la Comunicación y Diseño; Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa.

ISBN: 978-607-28-1640-4

Derechos reservados © 2019 | Impreso en México

Índice

Misivas prácticas de investigación como proemio a la metodología horizontal	
INÉS CORNEJO PORTUGAL Y CORNELIA GIEBELER	11
Construir conocimiento en diálogo: Ruta Puuc. Jóvenes y tecnologías en Yucatán	
VICENTE CASTELLANOS CERDA	23
Trazar la horizontalidad en la investigación social: gordura y hermosura entre mayas de Yucatán, México	
INÉS CORNEJO PORTUGAL, PATRICIA FORTUNY LORET DE MOLA Y MIRIAN SOLÍS LIZAMA	49
Metodologías horizontales y giros epistémicos en el conocimiento de lo joven e indígena contemporáneo	
MARITZA URTEAGA CASTRO POZO	69
El regreso del sujeto: los desafíos epistemológicos y metodológicos de las emociones	
VICTORIA ISABELA CORDUNEANU	101
La reflexión de la extrañeza como teoría y metodología de diálogos transculturales: una propuesta para un camino decolonial	
CORNELIA GIEBELER	133
El desafío de escribir un texto desde la horizontalidad	
PATRICIA FORTUNY LORET DE MOLA Y MIRIAN SOLÍS LIZAMA	165
Variantes de la lengua en la interculturalidad: el campesinado en Colombia	
ANGÉLICA ANGARITA SERRANO	189

Misivas prácticas de investigación como proemio a la metodología horizontal

INÉS CORNEJO PORTUGAL Y CORNELIA GIEBELER¹

Describimos, a continuación, cinco misivas prácticas de investigación que permiten reflexionar sobre la interpe-lación al prójimo, desde el lugar particular los estudiosos de los hechos sociales solemos ubicarnos. El científico social ha ocupado cierta jerarquía privilegiada, construida desde una posición hegemónica legitimada por sus saberes académicos institucionalizados, frente a los sujetos de estudio, los otros: llamados oprimidos, subalternos, pobres, beneficiarios.

El grupo del violín y la guitarra

A finales de los ochenta, mientras desarrollaba una investigación sobre la presencia de la radio indigenista en Tlaxiaco, Oaxaca, realicé un cuestionario con preguntas cerradas y abiertas a una muestra representativa de distintos radioescuchas de la localidad. Después de indagar los contenidos y formatos de la programación, para mí era momento de salir a campo a construir datos empíricos. –¿Y ustedes a qué grupo indígena pertenecen?– pregunté a alrededor de cinco campesinos que trabajan su milpa. –Al grupo del violín y la guitarra–, respondió uno de ellos.

1 Inés Cornejo Portugal es profesora de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa y Cornelia Giebler es profesora de la Universidad de Bielefeld, Alemania.

Esa sencilla y clara respuesta evidenció, en breves minutos, mi desacierto sobre la forma de conceptualizar, interpelar e interrogar al otro, quien, de acuerdo con mis nociones metodológicas aprendidas, debió expresar su pertenencia étnica mixteca sin mayor dificultad. Desde el sistema de lugares, investigador-investigado, resultaba complicado acceder a cómo la gente interiorizaba la propuesta radiofónica indigenista, cómo se la apropiaba y cómo la transformaba. En los años noventa, Jesús Martín Barbero señalaba que para dar cuenta del sentido y la significación de los hechos sociales, es necesario ver quién responde y, sobre todo, qué hace la gente con la pregunta, el mandato o la explicación.

En todo caso, esta experiencia de investigación me mostró cómo comprendía aquella alteridad que intentaba estudiar, de qué manera los constructos teórico-metodológicos y las herramientas conceptuales con las que la abordaba como representante de las ciencias sociales se ponían en entredicho con preguntas formuladas desde un lugar asimétrico. No obstante, como investigadora en ciernes, rigurosamente apliqué cuestionarios, construí variables, adjudiqué atributos, elaboré frecuencias, hice promedios, calculé desviación media y estándar y, finalmente, redacté conclusiones. ¿Todos estos datos empíricos cabalmente contruidos me permitieron establecer algún tipo de relación equitativa con la audiencia mixteca de la radio indigenista? Hoy en día, no sólo lo cuestiono; además desconfío de la jerarquía y los saberes del analista social elaborados en tales circunstancias.

INÉS CORNEJO

Mal de ojo

Elvia nos contó que gastaba mucho en la salud de su pequeña. Compraba las medicinas: la llevó al Seguro Social y a un hospital particular. Como la niña no mejoraba, la madre de Elvia decidió hablar con la curandera, cuyo diagnóstico fue que a su nieta le habían hecho “mal de ojo”. Elvia confesó que escondía los pañales

con diarrea y las sábanas con vómito a la enfermera para que el doctor diera de alta a la niña.

—Cuando parecía que Lucy ya no tenía ningún dolor, salió del hospital y la llevé con la curandera para que se recuperara de una buena vez. Le pasaron el huevo y le hicieron una limpia y ahora mi hija ya está mejor—.

Esta anécdota ilustra la vinculación entre salud, enfermedad y atención, así como entre saberes, creencias y prácticas acerca de estos temas. Muestra, también, la insuficiente utilidad y eficacia que Elvia le atribuye al servicio y atención médica del seguro social y del hospital particular puesto que, sin importar el padecimiento de su niña, ocultó los pañales y las sábanas para que le dieran de alta y pudiera llevarla con la curandera. Coexiste, entonces, el sistema moderno de salud y el sistema de creencias comunitarias en una relación desigual, donde diversos saberes se contraponen. Algunos son dominantes mientras que otros aparecen como sometidos, pero aún vigentes en relación con las prácticas sanitarias.

INÉS CORNEJO

¿Cuánto cuesta comprar una radio?

María Eugenia, una emigrante indocumentada de Oxkutzkab que en 2009 era gerente de la cafetería del Museo de Arte Moderno de San Francisco me platicó que había trabajado como locutora en la radio indigenista “La voz de los mayas (XEPET)”, en Peto, Yucatán. Ella conocía el papel, la función y, sobre todo, la importancia de la XEPET para sus radioescuchas.

—*No quiero presumir de los recursos con los que cuento ni tampoco hacer alarde del dinero que tengo, pero ¿cuánto cuesta comprar una radio?*— me preguntó en referencia a adquirir una emisora.

Frente a la representación social que conceptualiza, desde un prejuicio simplificador, a los migrantes como víctimas, amenazas o sujetos de rechazo y hostilidad; por el contrario, María Eu-

genia es una mujer fuerte y protagónica que ejerce su agencia pese a su permanencia irregular en los Estados Unidos. Para ella, la migración es un desafío que le permite crecer, pues no genera un intercambio creativo sino conflictivo con la sociedad de acogida. Ha experimentado un proceso social y laboral exitoso frente a aquél otro que se ve y habla diferente; con sus competencias se disloca del lugar que la sociedad le asignó: víctima, pobre, marginal, excluida.

INÉS CORNEJO

Un joven triqui abogado

Le pregunté Felipe, un joven triqui con el que dialogué largamente el 2 de febrero de 2005, sobre las dificultades para acceder a un empleo relacionado con sus estudios. Comentó que es más sencillo encontrar posibilidades desempeñando servicios, por ejemplo, en el caso de las mujeres que estudian para maestras y terminan como trabajadoras domésticas. – *El abogado tiene a su papá que es abogado y lo va a colocar y tú no tienes a nadie, tú sólo eres hijo de un humilde campesino que desertó del campo*– dijo sobre el caso de los hombres triquis que fueron a la universidad.

La presencia indígena en la capital no ha significado una transformación del sistema de distinciones y clasificaciones sociales construidas históricamente. Mi interlocución con Felipe y los otros jóvenes entrevistados parece haber abierto vínculos de confianza entre ellos, el entorno y yo, que luego plasmé en representaciones etnográficas tras platicar con esos sujetos emergentes, porque posibilité su participación en el diseño de su propia investigación, de su propia juventud y etnicidad.

Estos jóvenes están construyendo un relevo generacional que desdice las afirmaciones de antropólogos que sólo ven que los indígenas están perdiendo su identidad en el sentido de su proyección al porvenir. Los antropólogos han sido incapaces de pen-

sar la contemporaneidad del otro, que reside en la copresencia del investigador y su interlocutor en la misma temporalidad.

MARITZA URTEAGA

La Bestia

“Cuando pienso sobre eso, tal vez algunos no se sintieron tomados en serio por nosotros. Ciertamente, estaban interesados en la forma en que nos subimos al tren y se alegraron de que quisiéramos vivir junto a ellos la experiencia”, escribí en el capítulo que trabajé para este libro y entonces reflexioné sobre mis temores y el proceso de extrañeza que se genera entre un investigador y el sujeto investigado al trabajar vis-à-vis.

Desde mi punto de vista, la extrañeza es una experiencia cotidiana en la relación con los otros, que nos muestra qué hay detrás de las interacciones en diálogo. La base de dicha vivencia ya no es simplemente descubrir algo nuevo, o estar interesada en lo desconocido, sino abrir la posibilidad de llevar a cabo el proceso para construir la otredad. Los llamados oprimidos no tienen que ser deprimidos, es parte del propio devenir humano donde los sentimientos, percepciones, actitudes y explicaciones reflejan el mundo vital de las personas.

Ahí se encuentran diferentes posicionamientos subjetivos que están entrelazados con la larga historia de la colonización: el sur, no el geográfico, sino el de los de abajo, en los ojos de Mariano Azuela; el sur de los oprimidos, como lo llamaba Freire; el de las subalternas, según Spivak y el sur dentro de las colonizaciones internas, de acuerdo con Stavenhagen.

Por la larga sombra de la colonización, la ciencia social sigue el paradigma occidental positivista. Pero la búsqueda de una metodología del dar y recibir tendría que ser no-positivista, no homogenizante, que no busca una sola verdad. Para decirlo de otra manera, es horizontal y recíproca, solidaria con los investigados, respetuosa, participativa activa, de reconstrucción e intervención social.

Por ser la otra, la extranjera, aprendí a hacerme a mí misma por convivialidad y también que esta forma de investigar es peligrosa en el mundo académico: publicar para hacerse de un nombre y distinguirse de los demás, buscar financiamiento, salir de las convenciones académicas, arriesgar la vida personal de confort y experimentar “el miedo y la metodología” en el sentido de George Devereux.

CORNELIA GIEBLER

Consideramos que estas misivas interpelan severamente sobre el tipo de investigadores sociales que somos y, más aún, a los que aspiramos ser. Además, intentan, revelar el lugar epistemológico del científico social, de qué manera establece el vínculo con “el otro”, cómo procesa la experiencia de la “extrañeza” frente a aquél que parece distinto.

Se ha escrito y dicho mucho acerca de la investigación en ciencias sociales, sobre el significado, el contenido y la construcción del objeto de estudio en los diferentes campos del discurso social. Estas breves misivas advierten desencuentros y falacias de cómo se emprende el proceso de análisis con “el otro” y son también una llamada de atención acerca de cómo hemos construido conocimiento científico como investigadores. ¿Cuál es el conjunto de principios políticos que orientarán las elecciones minúsculas y, sin embargo, decisivas de nuestro trabajo? ¿Cómo explicar el presente engañoso en el que nos enmarcan las herramientas de nuestros saberes? ¿Qué versión de investigadores elegiremos? ¿Cómo nos aproximaremos al prójimo? ¿Abriremos los ojos al conocimiento y saberes otros? ¿O tan sólo desviaremos la mirada?

Hoy se trata de crear condiciones de igualdad y horizontalidad necesarias para sortear el sistema de lugares y abordar los saberes propios de los investigados para compartir juntos acervos de conocimientos. También de dialogar para cortar transversalmente los lenguajes particulares/disciplinares acerca de las maneras de

conceptualizar al investigado, el investigador y el propio proceso analítico. Bajo este escenario, finalmente, es pertinente aseverar, que la distancia con “el otro” no es más que una forma de dominación (Abélès 2008).

Es importante mencionar que las colaboraciones de este libro son fruto de diversos simposios realizados en Coimbra, Portugal (V Biennial Conference of the International Association of Inter-American Studies 2018); Bogotá, Colombia (XVI Congreso de Antropología 2017); Santa Rosa, Argentina (II Congreso Internacional de Pueblos Indígenas. CIPIAL 2016) y Oaxaca, México (I Congreso Internacional de Pueblos Indígenas, CIPIAL 2013), donde los autores provenientes de disciplinas como Antropología, Comunicación y Sociología han venido dialogando para cortar transversalmente los lenguajes específicos acerca de sus propias maneras de conceptualizar al investigado y a partir de dichas reflexiones se han ido interrogando cómo establecer, en igualdad de condiciones, interpelaciones desde los diversos saberes institucionales, hegemónicos y, de alguna manera, impuestos.

Así, esta obra ha sido posible gracias a la participación de colegas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), la Universidad Autónoma de Yucatán (UADY), la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), la Unidad Regional Peninsular del CIESAS, la Universidad de Bielefeld, en Alemania, la Universidad Nacional de Colombia y la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Unidad Cuajimalpa.

En *Prójimos: Prácticas de investigación desde la horizontalidad*, los investigadores pretendemos trabajar desde la demanda inaugural de la metodología horizontal, que implica conocer al otro a partir de sus características contextuales, de su ser particular y de la aproximación a sus saberes. Nos preguntamos cómo colaborar de forma equitativa e igualitaria con los llamados “sujetos de estudio”, pues pensamos en ellos no como objetos de estudio, sino como individuos, en plural, a quienes queremos interpelar para

que asuman su propia narrativa desde su experiencia, su sentido y su reconocimiento social.

El libro está integrado por siete capítulos que son producto de la reflexión de los resultados de investigaciones que ya fueron realizadas, o del pensar cómo proponer una investigación acotada a la metodología horizontal. Los dos primeros versan sobre Yucatán, en la República Mexicana; el tercero y cuarto se refieren a espacios urbanos como la Alameda Central, en la capital del país y en Ciudad de México; los capítulos quinto y sexto tratan de un contexto fronterizo, como los recorridos que hace el tren La Bestia, o extranjero, como Immokalee, Florida en Estados Unidos; el capítulo final está enmarcado en otro país latinoamericano, Colombia.

En el primer texto, “Jóvenes y tecnologías en Yucatán. Construir conocimiento en diálogo: Ruta Puuc”, Vicente Castellanos Cerda problematiza la idea de documentar junto con los mayahablantes el fenómeno de la migración y el papel de la tecnología en su cotidianidad. El autor se pregunta por la relación de estudiantes con medios de comunicación como teléfonos celulares y las redes sociodigitales a las que pueden acceder a través de este aparato, la construcción de conocimiento en diálogo y la forma de lograrlo con confianza suficiente.

Castellanos logra la creación de situaciones de horizontalidad y un producto comunicativo de autoría colectiva. Sin embargo, reconoce que orientar el conflicto fundador es necesario para crear lazos de reciprocidad y procurar la complementariedad discursiva o, en el mejor de los casos, igualdad discursiva, entre investigadores e investigados.

En “Trazar la horizontalidad en la investigación social: Gordura y hermosura entre mayas de Yucatán, México”, Inés Cornejo Portugal, Patricia Fortuny Loret de Mola y Mirian Solís proponen una investigación desde la horizontalidad para comprender la concepción cultural del cuerpo en los mayas yucatecos.

El proyecto no se ha llevado a cabo, pero desde su diseño de investigación, las autoras se preguntan ¿cómo instaurar la hori-

zontalidad como primer episodio para elaborar la información empírica en diálogo y no desde una sola voz? ¿De qué forma sortear el “sistema de lugares” (investigador-investigado) donde la interacción resulta un espacio en el que se ejercen relaciones de poder? y ¿cómo abordar los saberes propios de los “investigados” para compartir juntos acervos de conocimientos? Finalmente, proponen siete episodios a desarrollar en la práctica, cada uno suscrito a las metodologías horizontales, es decir, siempre pensando en cómo realizar un trabajo en conjunto mediante talleres, etnografías elaboradas desde la agencia de los sujetos de investigación y, en paralelo, un documental audiovisual.

En “Metodologías horizontales y dialógicas y giros epistémicos en el conocimiento de lo joven e indígena contemporáneo”, Maritza Urteaga narra su experiencia metodológica en el estudio del actor joven indígena y los giros epistémicos a la luz de los planteamientos que las metodologías horizontales demandan en la contemporaneidad social.

Es un estudio exploratorio sobre los usos y apropiaciones juveniles de la Alameda Central de la Ciudad de México y dos talleres reflexivos con jóvenes indígenas migrantes bajo las preguntas rectoras ¿Quiénes son? ¿Cómo viven y perciben su presente? ¿Cómo estaban sobrellevando la vida en la ciudad? llevaron a la investigadora a posibilitar la participación de los sujetos de estudio en su propia investigación y en el diseño de su propia juventud y etnicidad.

En “El regreso del sujeto: los desafíos epistemológicos y metodológicos de las emociones”, Victoria Isabela Corduneanu aborda metodológicamente a las emociones como prácticas sociales y culturales en tres movilizaciones: la Marcha por la Familia organizada por el Frente Nacional de la Familia en 2016, la Marcha Anti-Trump en 2017 y la Marcha Pro-Vida en 2018.

Corduneanu se pregunta cómo es que las emociones pueden crear comunidades de acción, circulación y combinación que permitan a los sujetos compartir los significados de lo que es-

tán sintiendo. Así, la investigadora conjunta lo que denomina el giro afectivo con la metodología horizontal para que sean ellos quienes expresen la construcción narrativa de su subjetividad.

Cornelia Giebler en “La reflexión de la extrañeza como teoría y metodología de diálogos transculturales: una propuesta para un camino decolonial”, propone un método de observación y escucha para iniciar un acercamiento con el *otro* antes de una intervención directa en la investigación social *vis-à-vis*, con el objetivo de experimentar y analizar la sorpresa frente a lo que nos resulta ajeno, diferente, extraño como puerta de entrada a la intervención profesional. Además, retoma experiencias de los investigadores etnográficos Bronislaw Malinowski y Renato Rosaldo para poner en cuestionamiento normalidades desconocidas.

Giebler ejemplifica la experiencia del extrañamiento al subirse al tren conocido como La Bestia, junto con activistas de derechos humanos y de Amnistía Internacional y los migrantes que intentan llegar a Estados Unidos. La autora se adentra en la vida de los albergues sin la jerarquía investigador-investigado, bajo el argumento de que la horizontalidad en esta experiencia requiere de la ayuda mutua en actividades cotidianas como cocinar, jugar, oír historias y servicios sociales como acompañar con abogados y aprender en conjunto.

En “El desafío de escribir un texto desde la horizontalidad”, Patricia Fortuny y Mirian Solís intentan redactar en forma participativa con activistas de la Coalición de Trabajadores de Immokalee en Estados Unidos. Sin embargo, en el proceso de escritura su discurso se confronta con el de los otros: los investigados.

Al interpelarse ¿el informante está condicionando aquello que pueden decir o no decir?, reflexionan la importancia de darle nombre y significado a los procesos de investigación del otro y a incorporar la visión que los investigados tienen de sí mismos para construir conocimiento a partir de las metodologías horizontales.

En “Variantes de la lengua en la interculturalidad: el campesinado en Colombia”, Angélica Angarita Serrano se pregunta

¿Cómo se manifiestan las relaciones de poder entre hablantes del español? ¿En qué influye la territorialidad en las relaciones de poder lingüísticas? ¿Cómo se presentan las relaciones de poder frente a las variantes lingüísticas de la población urbana en el campesinado tras su encuentro?

Así, mediante un estudio de caso en una universidad privada en Santander y otra de carácter público-privado, encuentra que los jóvenes provenientes de zonas rurales del departamento del Cesar, Colombia son estigmatizados y discriminados por no cumplir con las variantes del español, un campo de luchas lingüísticas entre los sectores de poder y los sectores subordinados.

El grupo de autores que colabora en esta publicación lleva más de una década investigando en conjunto, vinculado desde trayectorias diversas y transgrediendo los relatos disciplinarios (Sociología, Comunicación y Antropología), a través de encuentros académicos convocados por instituciones educativas nacionales e internacionales. De manera que la obra, y cada capítulo que la integra, surge de una discusión constante, individual y colectiva, orientada al proyecto de mirar al otro, investigado, como uno de los temas que nos inquieta y nos hace coincidir en más de una colaboración.

Estamos en deuda con los cuatro colegas que tomaron parte en la afanosa tarea de leer y evaluar los textos que conforman este libro, valoramos el tiempo destinado a quienes hicieron observaciones y recomendaciones en los dictámenes recibidos. Así como a la licenciada Luz Rangel de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, quien participó para intercambiar puntos de vista con el grupo de investigadores que colaboró en la articulación de este texto que hoy puede consultarse como un derrotero para trabajar desde la horizontalidad, sin que ello suponga que esta publicación pretenda llegar a afirmaciones concluyentes o prescriptivas.

Construir conocimiento en diálogo: Ruta Puuc. Jóvenes y tecnologías en Yucatán

VICENTE CASTELLANOS CERDA

En el año 2012 inicié un trayecto de investigación por una provocación de mi colega, la doctora Inés Cornejo Portugal, para trabajar un documental sonoro sobre la migración de mayahablantes yucatecos a Estados Unidos y que posteriormente en 2014 se convertiría en una estrategia integral de comunicación, la cual respondió tanto a intereses de conocimiento como a la posibilidad de aprovechar los recursos de la escritura audiovisual¹ para difundir el trabajo de investigación y propiciar una posible incidencia social.

Este desafío produjo en mí un giro epistemológico, pues de pensar la comunicación intercultural como un proceso de construcción de significados entre sujetos con asimetrías y tensiones, tuve que comprenderla como una experiencia reflexiva encaminada a revelar las interacciones puestas en juego cuando dos diferentes están obligados a comunicarse.

Una noción resume la problematización a la que fui obligado ante la provocación de la doctora Cornejo: “documentar juntos”. Efectivamente, documentar con nuestros colegas mayahablantes sus experiencias sobre cruzar la frontera, su adaptación “allá le-

1 La escritura audiovisual obliga a pensar y pensarnos no mediante palabras ni oraciones, sino mediante conceptos-imagen que promueven la reflexión de uno en el mundo.

jos”, su convivencia en lejanía con la familia que se quedaba en la región, las situaciones de enfermedad física y bienestar emocional, sus frustraciones y sus sueños realizados. A la vez, documentar juntos, porque aprovechamos el saber antropológico del trabajo de campo de nuestra colega, la doctora Patricia Fortuny Loret de Mola y su conocimiento profundo sobre la migración y la creencia en Yucatán.² Logramos construir un puente interdisciplinario, a veces en pleno conflicto, a veces complementario, entre la comunicación, la sociología y la antropología.

También documentar juntos porque nos beneficiamos del potencial del documental sonoro y audiovisual para trabajar con las palabras e imágenes de nuestros colegas mayahablantes que los revelaban en su propio discurso, apariencia y lugar en el mundo. Estas imágenes y sonidos los organizamos en diversas narrativas sonoras y visuales con la intención de explicar las valoraciones que una persona hace de sus vivencias al tomar una decisión de vida inevitable, como es el hecho de migrar.

La idea de documentar juntos, la conceptualicé entonces en dos acepciones. La primera, etimológica, como aquella referente a probar y justificar una verdad con documentos de acuerdo con la literal definición del Diccionario de la Lengua Española. La verdad se expresó en la enunciación discursiva de las mujeres y hombres de origen maya que nos brindaron su voz y su imagen de personas que migran de su lugar de origen, a “allá lejos”, a los Estados Unidos. Esta enunciación tomó forma de narrativas dialógicas que resultó en una serie articulada de documentos de vida en los que se habla de anhelos, éxitos y frustraciones. Documentar juntos con nuestros colegas mayahablantes para que tanto el cuerpo de investigadores, como los espectadores del documental, aprendiéramos algo de nosotros en la narrativa de ellos.

2 La doctora Fortuny realiza un interesante análisis sobre el modo en que “acchamos” en esta primera investigación y pone distancia crítica al trabajo interdisciplinario entre la antropología y la comunicación. (Cfr. Fortuny 2016).

La otra acepción la justifiqué según los aportes de un campo de estudios en específico: el del documental cinematográfico. Estos debates me permitieron contar con una serie de principios de investigación y de realización audiovisual. Autores del estudio del documental como género cinematográfico me proporcionaron una noción fundamental para los fines que estábamos buscando y se resume en la idea de concebirlo, más que como una ventana al mundo o una manipulación ideológica, como un tratamiento creativo y sobrio de la realidad (Grierson 1933; Nichols 2001). Creativo porque la materia de expresión, las imágenes y sonidos registrados de nuestros colegas mayahablantes migrantes fueron compuestas en la toma, articuladas en el montaje e hiladas en temáticas específicas, como los motivos de la migración y el retorno al lugar de origen.

La suma de esta actividad cognitiva dio como resultado varias unidades narrativas que interrelacionadas mostraban una forma novedosa de presentar contenidos más o menos conocidos, y a la vez, permitían la reflexión gracias a una suerte de proyección de experiencia de vida como consecuencia de la presencia discursiva del otro. “Es como volver a vivir”, fue la expresión que causó sentido colectivo cuando presentamos el documental *Volver* en el pueblo de Oxkutzcab el 7 de mayo del 2013. Los asistentes a esa proyección fueron nuestros entrevistados con sus familias y, en esa intimidad, sus opiniones mostraron cómo el compartir juntos permitía recordarse y pensarse en la experiencia de migración.

En esta parte del trabajo de documentar juntos, tomamos la decisión de alejarnos de las retóricas clásicas del documental, como pudo ser el tratamiento didáctico o el empleo de recursos formales que muestran ciertos acentos que adornan, pero no informan. En su lugar, preferimos aprovechar el potencial heurístico del género documental que consiste en su capacidad de

proporcionarnos información, conocimiento y conciencia sobre algún aspecto de la realidad.

La migración, en este sentido, se presenta con sus diversas aristas que tienen en común un punto de inflexión impostergable: se tienen que ir “allá lejos”. La revelación del porqué y cómo es que migran estas personas mayahablantes fue una expresión de un discurso sobrio acerca de la realidad en el sur de Yucatán que caracterizó a nuestro documental, acompañado de una intención de enunciación horizontal entre todos los que documentamos juntos y lo construimos como resultado de una reubicación mutua de nuestras subjetividades.

Esta primera experiencia sentó las bases para que siguiéramos en proyectos que propiciaran la construcción de conocimiento en diálogo tanto entre los investigadores como entre los colegas mayas de las poblaciones del sur de Yucatán. Fue así como, al terminar este trabajo, otros intereses aparecieron. Uno de ellos temático, otro metodológico. Respecto al tema, observamos cómo los jóvenes de las poblaciones con alta migración abandonaban, en sus hábitos de consumo mediático, la radio y la televisión. Vimos medios tradicionales desplazados por la presencia de dispositivos tecnológicos que propiciaban otros usos, posibilidades de interacción y de construcción del ser joven.

A las computadoras y consolas de videojuegos en ámbitos escolares, lúdicos o familiares, se sumó un dispositivo portátil multifuncional imprescindible para cualquier persona en nuestra época: el teléfono celular. Un aparato con varias posibilidades de uso y, por tanto, portador de una nueva interacción comunicativa.

En este sentido, con la doctora Cornejo, construimos una pregunta que dio origen a la primera etapa de una nueva investigación, iniciada en el segundo semestre del 2015: ¿qué hacen, para qué las usan y qué interacciones propician las tecnologías en jóvenes en edad de estudiar la secundaria y la preparatoria, en poblaciones mayahablantes del Sur de Yucatán (Oxkutzcab,

Ticul y Santa Elena), en un contexto regional donde existe alta migración a Estados Unidos?

Por otra parte, el interés metodológico problematizó, nuevamente, nuestras seguridades intelectuales en los ámbitos de la comunicación intercultural, y nos obligó a revisar la idea llevada a buen puerto de “documentar juntos”. La fuente de este nuevo giro fueron los aportes conceptuales de la doctora Sarah Corona Berkin, con su propuesta de metodologías horizontales (2012) y que me sirven de marco de confrontación para las siguientes reflexiones.

En las discusiones con la doctora Cornejo, a lo largo del trabajo de campo, se volvieron comunes las nociones de conflicto fundador, igualdad discursiva, espacio público compartido y tercer texto polifónico.³ A la par de la reflexión del día a día mientras estábamos en esta región del Sur de Yucatán, poníamos a prueba algunas ideas sobre metodología horizontal.

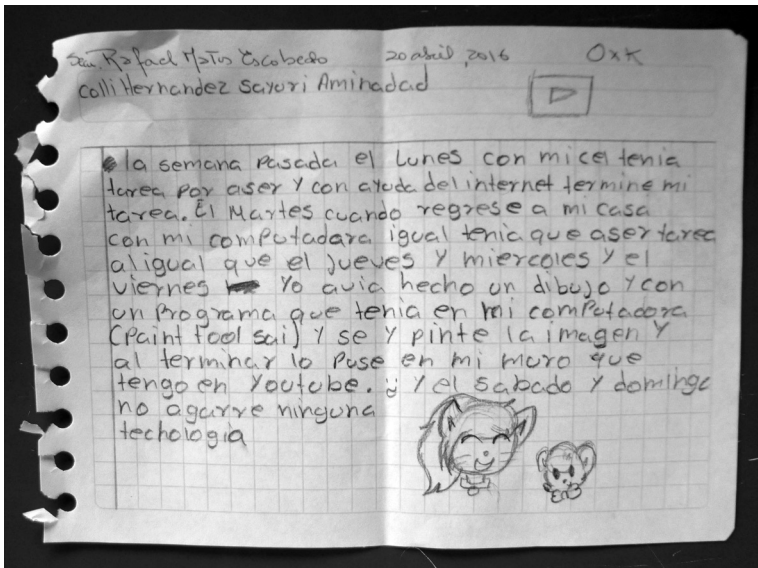
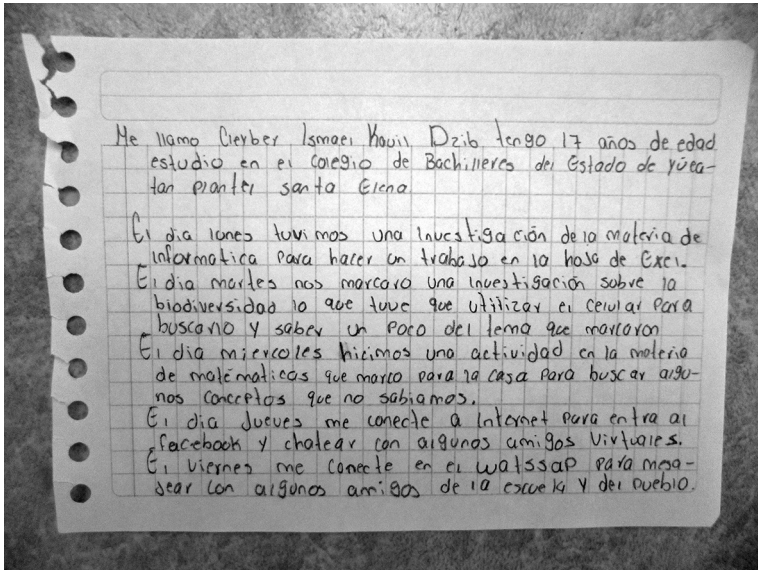
Decidimos trabajar con jóvenes mayahablantes en edad de estudiar la secundaria y la preparatoria en el espacio y tiempo que los convoca. No los definimos como estudiantes, sino como jóvenes que la escuela reúne y que propicia la interacción más allá de la intención de aprendizaje formal. Sin embargo, el peso de la institución educativa estuvo presente desde el primer contacto con estos jóvenes en las aulas de sus escuelas. Para ellos, nosotros éramos una extensión del profesorado y para las autoridades algo así como extraños investigadores bienintencionados y preocupados por una problemática tan lejana de la Ciudad de México.

3 Estas nociones son fundamentales en la propuesta de Sarah Corona para construir métodos horizontales en la investigación de las ciencias sociales. Respecto al conflicto fundador, la autora afirma que siempre es político y “tiene que ver con no ocultar o anular las formas y saberes propios para conocerse a sí mismo en el diálogo con el otro” (Corona 2012, 94). La igualdad discursiva es una situación que el investigador busca al instaurar el conflicto fundador junto con el otro que posee una voz autónoma, con lo que se reitera el carácter político y de negociación de los métodos horizontales. El resultado, por tanto, no puede ser un reporte de investigación de tipo científico, es necesario construir un tercer texto polifónico en autoría con el otro para que el nuevo conocimiento transforme la convivencia en el espacio público.

Logramos generar el suficiente interés y confianza para iniciar, con una inmediatez que me fue sorpresiva, con las entrevistas a los jóvenes y los adultos que los ayudan en su formación: directivos, prefectos y maestros. Las entrevistas colectivas con los estudiantes fluyeron bien en términos generales. Por lo regular, la doctora Cornejo dialogaba con grupos de mujeres, yo hacía lo propio con los varones. Los encuentros con las autoridades fueron cordiales, pero con cierta distancia o más integración dependiendo de la personalidad de los directivos o los profesores.

Estas vicisitudes propias del trabajo de campo, me produjeron dos momentos de frustración epistémica. La primera es que no sentí que hubiéramos logrado la confianza suficiente con los jóvenes, pese a su disposición por brindarnos sus respuestas. Sentí un peso enorme, casi asfixiante, de la institución educativa sobre ellos y nosotros. La segunda, se dio cuando intentamos propiciar el conflicto fundador con los directivos de las escuelas, en concreto, sobre el ofrecimiento de qué esperarían de nosotros a cambio de ayudarnos en nuestra investigación. La respuesta de uno de ellos exhibió nuestra ingenuidad: “computadoras, es lo que necesitamos”. Ante sus ojos, se entiende que nosotros, los de la Ciudad de México, podíamos conseguir equipamiento informático para los estudiantes, toda vez que indagábamos acerca del uso de las tecnologías.

En retrospectiva, comprendí que no supimos encuadrar adecuadamente el conflicto fundador, simplemente porque nos faltó saber más del “otro en nosotros”. Un saber más profundo sobre el proceso de interacción que estábamos iniciando, pienso que hubiera abierto posibilidades discursivas horizontales con las autoridades. Ahora sé que el conflicto fundador es resultado de una interacción más prolongada y no de un primer encuentro. Cuando el investigador abre sus intenciones epistemológicas vaya que crea un conflicto, sobre todo si el otro es el sujeto de conocimiento. El plano de igualdad se complica, por eso debe reconocerse y trabajarse en sus diferentes momentos de tensión.



Fotos 1 y 2. Diarios tecnológicos, municipios de Santa Elena y Oxkutzcab. Diario de Cierber (arriba) y Diario de Sayuri (abajo) (febrero-septiembre 2016). Fotografías de los autores.

Orientar el conflicto fundador requiere de pleno reconocimiento de uno en el otro, es decir, de alcanzar confianza mutua dada por un ir y venir de expresiones lingüísticas que poco a poco van dibujando a ese otro que queremos conocer y del que esperamos algo para nuestros fines: “el conflicto fundador es condición para crear el lazo de reciprocidad” (Corona 2012, 94).

La frustración fue disminuyendo en la medida en que reflexionamos meta comunicativamente sobre lo ocurrido tanto en el terreno discursivo como en el de la interacción cara a cara. Una segunda pregunta, ahora de carácter metodológico, se hizo pertinente: ¿cómo lograr la suficiente confianza con los jóvenes y los adultos que interactúan con ellos para conocer y comprender el papel de la tecnología en su cotidianidad? Y es que sin confianza no se puede ir a fondo, se imposibilita escarbar en las motivaciones que no aparecen con tan sólo una pregunta y respuesta honestas.

El trazo metodológico tiene otros componentes que acompañan a la confianza, el cual fue caracterizado por la doctora Cornejo como interdisciplinario, intermitente y prolongado. Fue así como decidimos trabajar con el siguiente instrumental para la recopilación de información y construcción de conocimiento: entrevistas colectivas a estudiantes de secundaria y preparatoria; entrevistas a maestros, directivos de las escuelas y prefectos; registro fotográfico; observación etnográfica selectiva no participante, y diarios tecnológicos.⁴

Este trazo tuvo dos resultados afortunados. En primer término, propició una situación comunicativa de horizontalidad entre los jóvenes mayahablantes; la otra consistió en la elaboración de un tercer texto polifónico e interdisciplinario entre mi colega Inés Cornejo y un servidor, que denominamos la Ruta Puuc. Respecto a la horizontalidad lograda, no con los jóvenes, sino la alcanzada entre ellos como pares, resalto que en las entrevistas colectivas existen momentos en que se hablan unos a otros para complementar-

4 Véase el anexo a este artículo para revisar algunas fotografías de nuestras visitas y ejemplos de los diarios tecnológicos que escribieron los estudiantes.

se, explicarse o contradecirse. Los investigadores fuimos testigos de una interacción simétrica y en tensión entre ellos.

En resumen, el diálogo, el encuentro entre logos en oposición (Corona y Kaltmeier 2012), se dio entre los investigadores al reflexionar sobre las particularidades de nuestra estancia e intervención en los poblados del sur de Yucatán, así como entre los jóvenes cuando estaban reunidos en la entrevista colectiva. Creo que logramos construir situaciones horizontales que son muy importantes para revelarnos información sobre las prácticas comunicativas de estos jóvenes y su relación con las tecnologías, al mismo tiempo, que nos obligaron a una reflexión epistemológica y política del quehacer de la investigación social.

LA VOCACIÓN INTERCULTURAL Y LA CONFIANZA EN LA INVESTIGACIÓN SOCIAL

Desarrollo con más detalle ambas situaciones. Una, he dicho, la nombramos Ruta Puuc. Tres sentidos tienen para nosotros estas palabras. Define primero la región en la que trabajamos, caracterizada por una orografía de cerros bajos y el estilo arquitectónico de los sitios arqueológicos mayas que se pueden visitar en la actualidad como parte de la oferta turística. El hotel donde nos hospedamos habitualmente, en esta presencia intermitente y prolongada, se llama también Ruta Puuc y se ha convertido en el lugar de nuestros encuentros de apertura y cierre del trabajo de campo. El tercer sentido es metafórico, la Ruta Puuc es un posible tercer texto dialógico⁵ que trabajó con las reflexiones en voz alta sobre el devenir de esta investigación que se enfrentó a la geografía del lugar, a las particularidades de estos jóvenes maya-hablantes en edad de estudiar la educación media, a la fuerza autoritaria de la institución educativa y a la búsqueda de saber qué hacen con las tecnologías que les ayudan en sus interacciones con amigos, familiares y compañeros de escuela. Se trata de un proceso metodológico que podría nombrar como investigación

5 Sin ser una autoría entre voces con el otro diferente que colabora en la investigación como propone Corona.

en interacción comunicativa. La Ruta Puuc es, para nosotros, un diario de campo a dos voces, el lado impar de la libreta de notas que se construye en diálogo interdisciplinario.

Una pregunta más aparece ante estas circunstancias: ¿es posible construir una metodología de trabajo junto con el otro investigador que arroje reflexiones diferentes a las de una sola persona? Pienso que sí.

El tercer texto, la Ruta Puuc, es lo que nos ha permitido hacer un ejercicio de conocimiento en horizontalidad, a partir de una pregunta simple pero provocadora: ¿qué apareció hoy? Me refiero a dos ejemplos de este ir y venir en las discusiones que han tenido consecuencias positivas para la investigación sobre los jóvenes mayahablantes y su relación con las tecnologías, ejemplos que dan respuesta a la pregunta de la generación de conocimiento en interacción.

Hemos aprovechado también las tecnologías, más allá del bolígrafo y el papel, en el proceso de nuestra investigación. Así como registramos en audio las entrevistas con los jóvenes y las personas que están alrededor de su formación académica, también grabamos y, posteriormente transcribimos, nuestra Ruta Puuc que adquiere forma de debates en diálogo y abarca todos los aspectos que orientan nuestra búsqueda de conocimiento.

Relato a continuación cómo es que la interacción comunicativa entre investigadores genera un tercer texto sobre un conocimiento que se construye en un proceso de diálogo con múltiples hipótesis, trayectos, avances y retrocesos. Todo esto deriva en una problematización no sólo de los hallazgos de la investigación, sino también del modo en que se fueron dando y por qué resultaron pertinentes al “calor” del trabajo de campo.

El título de la investigación sintetiza el tema y el tratamiento teórico de éste. Para llegar al título final, hay que concluir con la investigación, por lo que por ahora refiero un título inicial que nos remite a ciertos momentos de discusión entre quienes participamos en el trabajo de campo. El enunciado es el siguiente:

“Diario de un tema eterno: la mediación tecnológica en jóvenes del sur de Yucatán”. Las argumentaciones que lo justifican están relacionadas con la información que nos brindaron los jóvenes en entrevistas colectivas.⁶

Vicente: ¿Cuál es el tema?

Inés: “Diario de un tema eterno, la mediación tecnológica en jóvenes del sur de Yucatán” en los municipios en los que estamos trabajando, o sea, es un diario de un tema eterno porque es lo que los académicos vienen discutiendo desde hace tanto tiempo, y nosotros lo que hacemos es –en diálogo con estos jóvenes– construir la evidencia empírica. ¿Por qué? Porque los hacemos escribir su diario, porque nos platican, porque nos cuentan, porque hablamos con los maestros. Es como ondular, como cuando sueltas una piedra y empiezas a acercarte. Te vas acercando a partir de esas pequeñas olas que se van dando desde el movimiento del centro hasta que llegas al corazón del fenómeno, del objeto. Es lo que estamos haciendo, tomando las pequeñas ondas que se han formado con ese tema eterno y nos vamos acercando hacia el centro.

Vicente: Pero me pregunto, ¿de qué mediación estamos hablando? ¿Mediación en su vida privada? ¿Mediación en las relaciones con los amigos?

Inés: Con los otros, con los que son igual a ellos, con esos jóvenes.

Vicente: Con la escuela, poco con los padres o necesaria con los padres, una mediación necesaria: *se me olvidó mi cartera, entonces llamo a mi papá.*

Inés: Es que hay una especie de relación de autoridad mediada por ese artefacto que es el teléfono celular y, a la vez, hay una relación lúdica de afecto, de cariño, de divertimento con los otros que son los jóvenes como ellos.

Vicente: y ante la pregunta, ¿qué harías si no hubiera celular? Responden: *estaría “triste”*, ¿qué harías si no hubiera escuela? Responden: *es trabajo o es campo.*

Inés: Es tristeza porque no tengo cómo comunicarme con

6 Todas las transcripciones que se ocupan en este artículo fueron extraídas de los diálogos entre investigadores y entrevistas que realizamos a los jóvenes en nuestras visitas durante los meses de abril, mayo y septiembre de 2016.

los otros iguales a mí, o sea, porque los jóvenes tienen que estar con los jóvenes, no con los viejos ni con los adultos.

Vicente: Y ¿qué hacemos con la tecnología? “*Hacemos la tarea, nos divertimos, si estamos lejos, nos tomamos fotos y una de nuestras amigas nos graba y nos envía el video*”.

Inés: “*y luego lo encuentro en el face*”.

Vicente: “*y recibimos likes*”; y yo pienso: qué bien hacen la tarea, se la están pasando bien padre.

Si bien los objetivos de la investigación estaban aparentemente claros en el proyecto, no fue sino hasta que tuvimos la primera experiencia de diálogo con los jóvenes sobre el papel de las tecnologías en sus vidas, que pudimos delimitar el tema y el modo de nombrarlo. Este enunciado inicial traza un camino epistémico que se entreteje justo en el trabajo de campo. Nuestro diálogo consistió en un permanente recordatorio de ese ondular que puede acercarnos o alejarnos de nuestras seguridades intelectuales.

Este estado de duda nos motivó para escalar la complejidad de las preguntas de investigación y nos ayudó a tomar distancia crítica de cómo pensamos a estos jóvenes y nos comportamos frente a ellos. También muestra cómo en la interacción comunicativa entre investigadores, se construyen afirmaciones que ya no tienen una autoría personal. Nos apropiamos de las argumentaciones del otro para ejemplificarlas, abstraerlas teóricamente y, no en pocas ocasiones, desecharlas por su poco valor explicativo.

A la par de estos diálogos temáticos y de precisión conceptual, también fueron comunes los propios del trayecto metodológico con una agenda de discusión a partir de la propuesta de Sarah Corona, con quien compartimos ciertas coincidencias al trabajar una interacción comunicativa que procuraba la igualdad discursiva, primero entre investigadores y, segundo, entre nosotros y los jóvenes en edad de estudiar secundaria y preparatoria. Las coincidencias se convirtieron en puntos de contraste entre nuestro trabajo y la propuesta de las metodologías horizontales.

Tres preguntas aparecieron en esta primera relatoría metodológica. Una sobre el tema de la relación jóvenes-tecnología, una segunda sobre la construcción de conocimiento en diálogo con los investigadores, y otra sobre cómo lograr la suficiente confianza para que los investigadores puedan construir conocimiento junto con el otro joven mayahablante en edad de estudiar secundaria o preparatoria. Además, una idea atraviesa las posibles respuestas a estas preguntas: la idea de que las metodologías horizontales propician el reconocimiento del otro en nosotros y que la comunicación entre iguales se puede concebir como la voluntad para generar conocimiento juntos, sea entre los investigadores y los jóvenes, pero sobre todo, entre los jóvenes mismos.

Inés: Lo que hay que discutir es la comunicación entre *iguales*.

Vicente: Lo que hay que definir no es el acto de comunicación, sino quienes son éstos que participan en el acto de comunicación.

Inés: ¿Quiénes son éstos aparentemente iguales o cómo se hacen iguales?, ¿Cómo logramos que estos jóvenes se construyan en el mismo nivel?

Vicente: Saber lo que propiciamos para que ellos no sólo compitan, sino que vayan conformando sus respuestas en función del otro que es igual.

Inés: Es una tercera narrativa que aparece, una narrativa entretrejida por ellos mismos.

Vicente: Y esa narrativa entretrejida tiene la característica de ser reconfortante.

Inés: Te reconforto: me río contigo, te ayudo, colaboro.

Vicente: O también compito o te obstaculizo.

Inés: Nuestro trabajo es el diálogo entre ellos, de ahí que propiciemos este ambiente cálido. Por otro lado, el diario de campo, nuestra Ruta Puuc, es relacional y dialógico, donde reflexionamos día con día. Frente a la violencia de la investigación, a la violencia que vengo como representante de las ciencias sociales, a ti marginal, jodido, pobre; frente a esta violencia, voy a emplear una palabra tonta, somos como algodonosos.

Vicente: Fue un tino hacer las entrevistas colectivas porque apareció la tercera narrativa.

Inés: Porque no queremos pregunta-respuesta. Queremos el tejido narrativo que se construye en colectivo.

Vicente: Lo que estamos proponiendo es saber cómo la comunicación entre iguales pasa por el aspecto metodológico, lo atraviesa y lo define. Durante las entrevistas colectivas aparece la tercera narrativa, la que no está en los diarios tecnológicos porque son individuales, ni en ellos ni en nosotros de modo individual; aparece la confrontación y el poder confortarte.

Es importante resaltar al valor heurístico que tiene la interacción comunicativa entre los investigadores que propicia el tercer texto. Pensar y problematizar un tema y sus vicisitudes en el trabajo de campo a dos voces, en voz alta, resulta en un productivo diálogo interdisciplinario que nos acerca a la posibilidad de generar conocimiento en interacción.

La comunicación aquí descrita es relativamente fácil por su simetría y coincidencia en intereses. Se trata de un acompañamiento entre investigadores que dialogan sobre su reflexividad respecto a conocimientos y rutas metodológicas. Lo difícil es el encuentro con el otro logos en franca oposición: estos jóvenes mayahablantes de poblaciones del sur de Yucatán. La entrevista colectiva nos permitió instaurar otro momento de horizontalidad para dar lugar a la interacción entre ellos.

Como ya se dijo, el desarrollo de las entrevistas colectivas las dividimos por género en la mayoría de los casos. La doctora Cornejo entrevistaba mujeres, y un servidor a los varones. Los grupos promediaban tres jóvenes de diferente grado de secundaria o preparatoria. Hicimos las entrevistas en los espacios que nos fueron designados por las autoridades dentro de cada recinto escolar y en horario de clases en los turnos matutinos y vespertinos.

Mientras lográbamos que nos tuvieran confianza durante los treinta o cuarenta minutos que duraron las entrevistas a jóvenes de los municipios de Ticul, Santa Elena y Oxkutzcab, las pregun-

tas pasaban de los datos generales a que expresaran sus gustos y hábitos con las tecnologías, principalmente con el teléfono celular.

En el último tercio de cada uno de estos diálogos colectivos fue donde apareció el proceso de interacción, caracterizado por dos posiciones que ellos fueron otorgándole a sus respuestas al puntear de determinada manera las argumentaciones y el modo en que las expresaban en el grupo. Un proceso de interacción se distinguió por ser de conflicto y de competencia frente a otro que adquirió rasgos de apoyo y complementariedad.

Reviso a continuación ambos procesos porque más allá de la temática, nos dice el modo en que un instrumento de obtención de información se puede convertir en el detonador de un diálogo que genera confianza y disminuye la violencia de la intervención que hicimos como investigadores en cada escuela que visitamos.

En la primera entrevista que realizamos no dividimos a los jóvenes por género y la realizamos en la Secundaria Rafael Matos Escobedo del Municipio de Oxkutzcab. Me gustaría resaltar de esta entrevista, en la que participaron seis jóvenes, David, Santos, Areli, María, Fernando y Abelín, el modo en que construyen estereotipos sociales, el borracho en este caso, así como el juego verbal de designación, broma y evasión que se dio entre ellos.

Los jóvenes respondieron a la pregunta sobre cómo se ganarían la vida en el futuro. Valoran los estudios como medio para realizar alguna actividad profesional, sea en la región o en Estados Unidos: ingeniero, abogada, pero también “borracha”.

Inés: Y ¿qué les gustaría ser en el futuro? ¿Les gustaría estudiar, irse a trabajar?

Santos: *Yo ingeniero.*

Inés: ¿Dónde, aquí en México o en Estados Unidos?

Santos: *En Estados Unidos*

Inés: Y ¿tú? ¿Quieres ser ama de casa, quieres casarte y tener muchos hijitos?

Areli: *No, no.*

Inés: ¿Qué quieres ser?

Areli: *Licenciada.*

Inés: ¿Licenciada en qué?

Areli: *Así como los que trabajan.*

María: *En Derecho.*

Inés: Ah, muy bien. Y ¿tú, niñita?, ¿qué quieres estudiar?

María: *Este, bueno, borracha.*

Vicente: ¿Por qué?

Santos: *Una borracha.*

María: *Porque muchos dicen que soy absorta.*

Inés: Y tú, ¿quieres estudiar algo cuando seas más grande?

Abelín: *Voy a ser un borrachito que ande por ahí.*

Inés: ¿Por qué dicen eso? ¿Por qué borrachitos?

Santos: *Porque cuando nadie quiere ser alguien le dicen que va a ser borracho.*

Abelín: *Pero no es precisamente eso.*

Inés: ¿Cuando alguien no quiere estudiar, va a ser borrachito?

Santos: *No, cuando alguien no quiere ser algo de grande, se mete a la borrachera.*

Inés: ¿Tú crees también lo mismo que él, que si ya no quieres estudiar más grande vas a ser borrachito?

David: No

Inés: ¿Quién va a ser borrachito de aquí? ¿O borrachita?

Areli: *¿Y tú no vas a ser borracho, Santos?*

En este ir y venir del diálogo, además del contenido sobre un posible destino manifiesto que está presente en la realidad de su pueblo –el no dedicarse a algo y por lo tanto meterse a la borrachera– resalta la interacción entendida entre ellos que nos desconcertó a nosotros como investigadores, al ubicarnos fuera no sólo de cierta adscripción semántica dada por el tema, sino también lejos de una interacción que exhibe rasgos de estigmatización mutua.

Si bien la centralidad la habíamos definido nosotros, en este momento de la entrevista nos vimos desplazados a un espacio marginal, y ahora que lo reflexiono, me parece que no sólo nos desconcertó por no comprender los sobrentendidos, sino por perder el control de nuestra investigación que apenas iniciaba con el trabajo de campo.

Este instante no apareció de modo azaroso. Los jóvenes habían sido invitados con cierta obligatoriedad por las autoridades a participar de la entrevista y pese a que logramos su atención e interés, entre ellos eran notorias las tensiones, incluso María, quien fue la primera en expresarse de modo contrario al decir que “quería estudiar para borracha”, abandonó la entrevista un poco antes porque el novio la esperaba, según nos hicieron saber poco después sus compañeros.

Más que una azarosa broma que terminó con una explicación contextual del uso de ciertas palabras en el pueblo, este momento de horizontalidad nos muestra cómo es que estos jóvenes viven en una tensión permanente por el tipo de relaciones que construyen en el día a día por la obligada posición que ocupan en la escuela y en la familia, es decir, la de ser educandos. Se trató de un reflejo significativo de las estrategias que emplean de designación y evasión en un contexto social que les obliga a decir qué serán y harán en la vida sin aún comprender por qué lo deben tener claro en esa edad.

Los dos siguientes momentos extraídos de las entrevistas tienen en común rasgos de complementariedad discursiva en dos temas que también se relacionan: para qué ocupan las tecnologías en la escuela y cómo se imaginan su vida en el caso de que no hubiera celular. Por una parte, expresan usos y gustos por los dispositivos tecnológicos, y por otra, toman distancia de éstos para ubicarlos en un sitio importante en las relaciones con familiares y amigos, así como apoyo fundamental en sus estudios. Coinciden en que estas tecnologías hacen su día a día más fácil y más divertido al confrontarlo con lo que podría llamar la vida tradicional en el pueblo.

El siguiente fragmento forma parte de la entrevista colectiva que hicimos en el Colegio de Bachilleres del Estado de Yucatán (COBAY) Plantel Santa Elena a los jóvenes Daniel, Cierber, Perla, Sully, Daniel y Anel.

Inés: ¿Utilizan el celular, la tableta o la computadora para hacer las tareas de la escuela?

Daniel: *Lo utilizo para realizar algunos trabajos y algunas aplicaciones, por ejemplo, aplicaciones que te ayudan con las materias que llevamos aquí. A mí me gusta leer y como no tengo acceso a comprar muchos libros, los descargo en pedeeef y así ya las puedo leer.*

Daniel: *Tengo mi traductor de inglés. Tengo un diccionario digital de español, tengo una aplicación que me sirve para abrir cualquier documento que se puede abrir en una computadora o una tablet. Ésas son las que más uso.*

Anel: *Igual así. Me sirve para buscar información acerca de tareas, tengo igual apps que me sirven para el lenguaje de inglés. Duolingo y esas cosas para aprender más y dominar el inglés.*

Cierber: *Pues mi celular casi no lo utilizo, más utilizo la tableta, ya tengo mis traductores de español, de la Academia Real de la Lengua Española, es la que utilizo más. Me pongo un rato a escribir una palabra que no entienda, la busco y me pongo a escuchar ahí qué significa.*

El municipio de Santa Elena, además de ser el más pequeño de los tres donde realizamos las entrevistas, se halla la zona arqueológica de Uxmal, por lo que el dominio de ambos idiomas es relevante dada la alta migración que caracteriza al pueblo y la permanente presencia del turismo nacional e internacional. Se puede corroborar cómo sus discursos se complementan para dejar entrever una especie de acuerdo sobre la importancia de dominar otros idiomas a lo largo de sus estudios.

Otro momento de complementariedad se dio con un tema relacionado, pero esta vez apuntaba a poner distancia crítica con la dependencia a estos dispositivos. La pregunta apuesta a un juego de imaginación que sirvió para que los jóvenes relataran otros aspectos de la vida en el pueblo.

La entrevista la realizamos en el municipio de Ticul que se caracteriza por su actividad en la producción y comercialización de zapatos. Si bien tiene un número aproximado de 30 mil habitan-

tes como Oxkutzcab y en contraste de los 5 mil de Santa Elena, Ticul es un lugar con alta población flotante por la industria zapatera y eso produce que en ciertas horas de días hábiles tenga el tránsito vehicular de una pequeña ciudad, así como los servicios que demanda el ir y venir de una clientela foránea y una pujante clase media local.

Dentro de estos servicios, Ticul ofrece educación particular en una escuela que goza de prestigio en la zona en todos los niveles de estudio. Respondieron a la entrevista los siguientes alumnos de nivel secundaria de la escuela José Dolores Rodríguez Tamayo: Mario, Eric y Jair.

Vicente: ¿Cómo sería tu vida si no hubiera celular?

Mario: *Pues, mi vida sería un poco más aburrida porque no habría celular y no tendríamos nada qué hacer, y seguiríamos hablando maya, ordeñando las vacas, acarreamos ganado, bañando a tu perro.*

Eric: *Pues si no hubiera celular, pues me daría un poquito igual, porque, no sé, yo salgo mucho. Pero sí [me] sentiría un poco aburrido, porque ya estamos acostumbrados a la tecnología.*

Jair: *Pues igual. Lo que no me gustaría mucho es que no te podrías informar de muchas cosas, pues no podrías ponerte de acuerdo con un amigo para salir a hacer algo.*

El teléfono celular tiene un valor de modernidad para estos jóvenes. Gracias a los cambios que propicia la tecnología en sus estilos de vida, ya no acarreamos vacas o hablamos maya. También se divierten y pueden comunicarse con sus amigos para encontrarse fuera de su hogar. El atraso se hace presente en esa supuesta ausencia del teléfono celular y adquiere rostro de un pasado campesino y de aburrimiento.

Existen otros usos negativos de las tecnologías. Esas zonas de sombra a las que prefectos, profesores y autoridades de las diferentes escuelas coincidieron en llamar “uso no correcto”. En las primeras entrevistas los temas delicados no aparecieron, por lo que pensamos en investigarlos por dos medios. Uno fue la obser-

vación directa en locales llamados “cibers” y otro al plantearles la pregunta de modo directo a los jóvenes entrevistados.

Los adultos que despertaron nuestro interés en esos otros usos siempre se refirieron de manera ambigua al tema, pero admitían que las nuevas tecnologías, en la cotidianidad de estos jóvenes, estaba provocando problemáticas escolares y familiares. El mal uso estaba relacionado con temas de exhibición y estigmatización al exponer material pornográfico en redes sociales, principalmente de mujeres de la región de los niveles de estudio de secundaria y preparatoria.

Los jóvenes que narraron este tipo de uso son de la misma institución particular de Ticul, pero de nivel preparatoria. Carlos, Faridy, Gabriel y Karla nos relataron sus experiencias sobre el mal uso de la tecnología.

Vicente: nos han platicado aspectos muy positivos de la tecnología. ¿Conocen ustedes alguna experiencia que haya sucedido en Ticul de un mal uso?

Gabriel: *Sí, últimamente, de hecho, salió en las noticias acá en Ticul, en el periódico de que habían agarrado a los que veían la página de Yucatercos. Es una página de puro porno, por ejemplo, chavitas de quince, dieciséis años sacan sus fotos desnudas y en menos de veinticuatro horas ya lo subieron a la red.*

Vicente: O sea, la chica a alguien se las envía y ese alguien se encarga de que lleguen a esa página de Facebook.

Gabriel: *Sí, de hecho, había membresía. Yo tenía amigos que tenían su membresía y yo le decía, “¿para qué rayos?”*

Karla: *Dividido por secciones*

Gabriel: *Dividido por secciones*

Karla: *Por municipios*

Gabriel: *Ponías ‘Ticul’ y te salían las chavitas de Ticul o chavos de Ticul.*

Vicente: Y ¿cómo se viene armando? Porque esa es toda una red.

Gabriel: *¿Cómo me enteré? Porque yo en sí no sabía que existía, a mí un amigo me dijo “mira esto”, yo le dije “¿qué rayos es eso?”, y me dijo “es una red social de puro porno”.*

Carlos: *Ha habido varios casos de puro acoso, de acoso a las*

mujeres, o también llamadas extorsionando. Por ejemplo, acá en Ticul hubo un tiempo en el que a varios celulares llamaban extorsionando, de que tienen a su hijo secuestrado, que todo eso y alguna gente accedía y pagaba, pero en realidad...

Karla: ... no era.

Carlos: No, no tenían secuestrado a nadie, nada más era inventado, pero si caías, caías.

Gabriel: *Mi prima en su casa tiene su ciber, estaba yo entrando al ciber y vi que un chavito estaba viendo porno y yo se lo dije a mi prima, y le llamaron la atención, porque se supone que, si vas a usar un tipo de tecnología, es para un bien común, no para que sólo te estés entorpeciendo la vida.*

La problemática de la pornografía, en la expresión de estos jóvenes, está acompañado de otros usos “no correctos” de la tecnología, como el acoso y la extorsión. En su discurso, además de una descripción del hecho, mencionan un llamado al bien común y una invitación a no entorpecer sus vidas, es decir, el mal uso de las tecnologías los obliga a cuestionarse su relación con éstas y evidencia el modo en que fundan una especie de pacto no dicho de cercanía entre ellos para no verse afectados por otros compañeros, amigos o familiares que sí hacen un uso indebido de los recursos tecnológicos disponibles.

Esta afectación directa produce coincidencias discursivas en una argumentación que se construye en colectivo y que al final logra el consenso sobre lo que socialmente se puede entender como uso adecuado de estos dispositivos. En la interacción entre ellos, destaco cómo una preocupación común produce cohesión y empatía comunicativa al aportar elementos de información para completar un relato polifónico que tiene referentes que cada uno vivió, le contaron o lo experimentaron. En otras palabras, los temas que les preocupan o los interesan por la relevancia que tienen en sus vidas (evitar el aburrimiento, no ser víctima de un delito) obliga a una especie de complementariedad discursiva que se da en interacción horizontal.

SITUACIONES HORIZONTALES CON Y ENTRE JÓVENES MAYAHABLANTES DEL SUR DE YUCATÁN

Influenciados por la idea de la igualdad discursiva de las metodologías horizontales, buscamos también conocer quiénes éramos nosotros para ellos. Sarah Corona (2012) propone que la igualdad discursiva se construye en el espacio público. Es una situación política que busca el investigador, en la que nombrarse mutuamente es punto de encuentro y diferenciación. Sin embargo, yo aún los nombro como “jóvenes”, ellos expresaron sentirse de su pueblo, luego yucatecos y al final mexicanos, pero tampoco resultan pertinentes los gentilicios. Como dice Corona, contra los nombres correctos debemos hallar juntos el nombre propio.

Para reconocernos en estos jóvenes, nosotros no hicimos un planteamiento político en el espacio público que compartimos, más bien nos limitamos a responder sus inquietudes más inmediatas. Su interés no estuvo en profundizar sobre nuestras intenciones expresas de saber que hacían con las tecnologías, sino en que les contáramos sobre la Ciudad de México, por qué habíamos ido y cómo habíamos llegado.

Selecciono un fragmento de los jóvenes de la primera secundaria que visitamos en Oxkutzcab y que también son los primeros a los que me he referido de la escuela Rafael Matos Escobedo.

Inés: ¿Quieren preguntarnos algo a nosotros?

Santos: ¿Cómo es allá en México?

Areli: ¿Hay mucho vandalismo?

Inés: ¿De dónde sabes que hay vandalismo?

Abelín: De las noticias de las diez de la noche.

Santos: A mí me mandaron un mensaje por celular, diciendo “en México hay mucho vandalismo”.

Vicente: La Ciudad de México no tiene ya tanto, ya es mucho más segura que antes.

Areli: Pero en cambio, aquí sí. En la colonia de San Antonio es una de las principales que hay mucho vandalismo.

Inés: ¿Quiénes son?

Abelín: Los pablines, Los canarios, Los sureños.

Santos: *Los pelones.*

Vicente: ¿Se fueron a Estados Unidos y luego se regresaron o nunca han ido a Estados Unidos?

Abelín: *Mayormente los jefes de cada grupo se han ido.*

Inés: ¿Cómo se enteraron?

Abelín: *Es que mi hermano está metido con uno de ellos.*

Inés: Bien, ya nos preguntaron de la Ciudad de México, ¿qué otra pregunta? ¿O ya no tienen ninguna?

Abelín: *¿Para qué vinieron?*

Vicente: Estamos haciendo un estudio sobre cómo ustedes usan las tecnologías, por qué usan internet, para qué lo utilizan.

Santos: *Yo, a veces para jugar o a veces para ver videos, o a veces para hacer mi tarea, o para escuchar música o para pasar el tiempo.*

Vicente: Claro, ya resumió.

Inés: Muy bien, pues eso queríamos saber, ¿alguna otra pregunta?

Santos: *¿En qué llegaron?*

Vicente: Llegamos en un carro que nos prestaron.

Inés: Sí, en un carrito así, chiquitito.

Areli: *¿La ciudad donde viven es bonita?*

Vicente: ¿Es bonita? Sí.

¿Quiénes somos los investigadores para estos jóvenes?

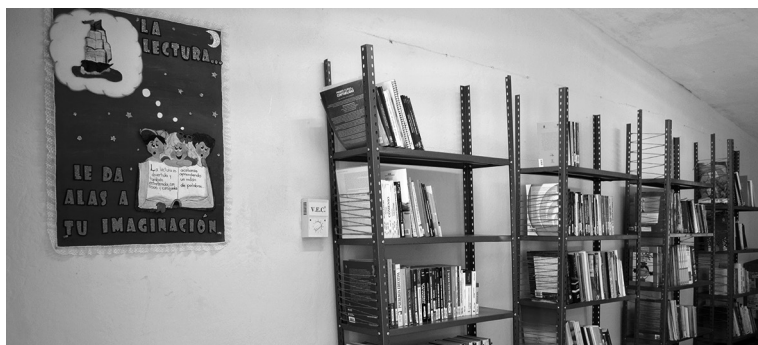
Los otros de la Ciudad de México que preguntan, quieren saber sobre sus vidas y sus tecnologías, que llegan en un carrito, ésos otros fuimos para ellos. Es evidente que este lugar que nos dieron, si bien crea confianza, no es suficiente para la construcción de un tercer texto entre ellos y nosotros. La violencia de la situación, pensamos que logramos salvarla gracias a los “momentos de horizontalidad” como se ha visto en el análisis de las entrevistas colectivas.

Seguimos un marco de investigación cuyo fundamento es la comunicación. Sabemos que los procesos de comunicación social dan sentido y organización a la vida, si estos procesos son horizontales, entonces podemos construir consensos y trabajar

con el disenso. A la vez que logramos construcciones discursivas en colaboración que explican nuestro estar en el mundo y derivan en una toma de conciencia que un individuo por sí solo no es capaz de elaborar.

También interactuamos en comunicación para explicar cómo en la actualidad las personas usan las tecnologías en sus relaciones afectivas y labores cotidianas. Asimismo, se destaca el papel predominante que tiene el teléfono celular para estos jóvenes, símbolo de que la vida en el pueblo ya no es como la vivieron sus abuelos o padres, pues estar conectados en redes digitales y comunicarse por medio de dispositivos portátiles es una práctica altamente valorada, sin la cual sus vidas son aburridas.

Un principio metodológico de carácter comunicativo, también nos permitió entender nuestros procesos y momentos de horizontalidad en el trabajo de campo. Pudimos justificar cómo la confianza fue una situación fundamental en la interacción y, gracias a ésta, aparecieron los usos “correctos” y “no deseables” de las tecnologías. Sin embargo, en el marco de las metodologías horizontales, hacer explícitas nuestras intenciones de conocimiento y lograr la confianza, no es suficiente. Es necesario negociar nuestros lugares privilegiados que da la investigación social para instaurar un nuevo proceso frontal y conflictivo de permanentes reacomodos, pero muy productivo en la generación polifónica de conocimiento.





Fotos 3 ,4 y 5. Fotografías de las escuelas donde realizamos las entrevistas (febrero-septiembre 2016). Escuela José Dolores Rodríguez Tamayo, Ticul. Escuela Preparatoria Estatal No. 9 “Victor Manuel Cervera Pacheco”, Oxkutzcab. Secundaria Rafael Matos Escobedo, Oxkutzcab.

Bibliografía

CORNEJO PORTUGAL, Inés y Vicente Castellanos. 2014. *Historias compartidas: mayas migrantes estrategia integral de comunicación*. México: UAM Cuajimalpa.

CORONA, Sarah y Olaf Kaltmeier. 2012. *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*. Barcelona: Gedisa.

- FORTUNY, Patricia. 2016. "Migrantes retornados: acechando sus vidas". En *Juventud rural y migración mayahablante. Acechar, observar, indagar sobre una temática emergente*, Inés Cornejo (Coord.). México: UAM Cuajimalpa.
- GRIERSON, John. 1933. "The Documentary Producer". En *Cinema Quaterly*, Vol. 2, Núm. 1, Otoño.
- NICHOLS, Bill. 2001. *Introduction to Documentary*. Bloomington: Indiana University Press.

Trazar la horizontalidad en la investigación social: gordura y hermosura entre mayas de Yucatán, México

INÉS CORNEJO PORTUGAL, PATRICIA FORTUNY LORET DE MOLA Y
MIRIAN SOLÍS LIZAMA

El presente texto es un ejercicio reflexivo que continúa la propuesta de las metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales, la cual ha sido desarrollada, en la última década, por Sarah Corona y Olaf Kaltmeier. El supuesto central de este ejercicio reflexivo sostiene que es pertinente proponer una investigación desde la horizontalidad para comprender la concepción cultural del cuerpo en los mayas yucatecos.

Con ello, exploramos la posibilidad de que los mayas yucatecos y nosotras, las investigadoras, nos involucremos en procesos de diálogo desde nuestras asimetrías socioculturales, institucionales y académicas para indagar juntos cómo se relacionan las concepciones del “cuerpo saludable” de los habitantes de las regiones o localidades del sur del estado de Yucatán, con las campañas de fomento y promoción de la activación física y la alimentación sana por parte de la Secretaría de Salud, dependencia del Poder Ejecutivo Federal.

Además, consideramos la presencia de los medios de comunicación (radio, televisión, teléfonos inteligentes, redes sociales) como parte de la cotidianidad yucateca en tanto conforman diversas representaciones sociales de lo que se considera como un “cuerpo saludable”, así como de los hábitos alimenticios que deben observarse para este fin.

Proponemos entonces tres reflexiones guía a manera de preguntas: ¿cómo instaurar la horizontalidad como primer episodio para elaborar la información empírica en diálogo y no a una sola voz?, ¿de qué forma sortear el “sistema de lugares” (investigador-investigado) donde la interacción resulta un espacio en el que se ejercen relaciones de poder? y ¿cómo abordar los saberes propios de los “investigados” para compartir juntos acervos de conocimientos?

En el primer apartado de este texto tratamos de definir qué implica conocer al otro a partir de sus características contextuales, de su ser particular y de la aproximación a sus saberes. En el segundo apartado, denominado “Yucatán, un estado obeso”, planteamos la situación de obesidad de la entidad mediante la relación de hechos identificados con revisiones de datos geográficos y estadísticos. Finalmente, proponemos un diseño de investigación con siete episodios a desarrollar en la práctica, cada uno suscrito a las metodologías horizontales.

Conocer al otro

En nuestra experiencia teórico-empírica en las regiones del centro y sur de Yucatán se exhiben algunas ausencias cuando valoramos la forma de concebir, elaborar y desarrollar procesos analíticos y de estudio en temáticas como salud, migración, religión o comunicación,¹ por lo que nos preguntamos cómo trabajar de forma equitativa con los llamados “sujetos de estudio”, de qué manera construir juntos interrogantes de investigación de acuerdo con sus lenguajes cotidianos, su concepción del cuerpo, sus formas de ver la vida, sus problemáticas propias y no las impuestas desde una mirada institucional académica.

Es decir, intentamos sortear la asimetría entre aquél que representa a las ciencias sociales, el investigador, y el “otro”, el investigado, que en este caso es la población maya yucateca,

1 En las fuentes de consulta registramos como bibliografía los trabajos de investigación realizados por las autoras desde 2004.

poseedora de saberes que buscamos explorar y dar a conocer, compartir y participar de ellos.

En los más de diez años que llevamos trabajando en las citadas regiones, una de las preocupaciones centrales ha sido cómo establecer los contratos de habla con el “otro”, considerado migrante, indígena, retornado o pobre; de qué manera acordar dichos contratos para que la información fuera analizada, interpretada y además publicada bajo nuestra autoría. El texto producido durante las incursiones en el campo dejaba de pertenecer al “informante” y pasaba a ser propiedad intelectual del investigador. Pero la preocupación es qué acontece, entonces, con el conocimiento “del otro”, con sus saberes acallados desde la posición de jerarquía por parte del investigador social, quien proviene de una cultura distinta al “investigado”.

Ponemos en cuestión la posibilidad de conocer al otro sin su propia participación. Ya no se trata de hablar sobre el otro, ni para el otro. Más bien, se trata de asumir y entender cuáles son las “pautas a considerar cuando se emprende la investigación con él, desde la planeación, la aproximación al campo, las técnicas y la producción de resultados” (Sarah Corona y Olaf Kaltmeier 2012).

Queremos conocer y comprender la concepción cultural del cuerpo que tiene la población maya en el Cono Sur de Yucatán en tres demarcaciones: Dzan, el municipio; Xul, localidad del municipio Oxkutzcab y Santa Elena, localidad del municipio del mismo nombre. Es importante mencionar que se trabajará en estas tres localidades por el vínculo recurrente y a largo plazo que hemos ido construyendo durante la última década; se trata de fomentar y fortalecer el proceso gradual de involucramiento mutuo entre los mayas yucatecos y nosotras.

El sobrepeso y la obesidad generalmente se asocian con condiciones de pobreza, hábitos alimenticios inadecuados y en pocas ocasiones se incluyen los aspectos culturales de la población afectada. La investigación que planteamos generará conocimiento sobre la concepción cultural de un cuerpo sano frente

a uno en riesgo de padecimiento a través de la narrativa de la población joven y adulta. Suponemos que los mayas creen que tienen un buen estado de salud a pesar del sobrepeso, de ahí que es fundamental explorar juntos, en campo, cómo imaginan el significado de ser saludables.

La cosmovisión del pueblo maya aparece como un área privilegiada para el estudio de sus concepciones acerca del entorno y del propio ser, en el que se han resguardado, entre muchos otros, lo relativo a la fisiología corporal (Ruz 1999). El indígena procura mantener el equilibrio entre las distintas fuerzas que pueblan el universo, donde la pérdida de la salud es entendida como un desequilibrio entre los factores biológicos y socioculturales, entre el mundo natural y el sobrenatural.

Sostenemos, además, que el concepto de imagen del cuerpo se refiere al conjunto de ideas y nociones específicas que tiene una persona sobre la estructura y función de diversas partes de su organismo. Según Alfonso Villa Rojas, estas ideas tienen su origen en los patrones culturales en los que se desarrollan.

También pretendemos acercarnos a los lenguajes cotidianos con los que el cuerpo de los mayas yucatecos se expresa y con las formas de hacerlo (medidas, contornos, corpulencias, aficciones, padecimientos, patologías y placeres) como espacios de significados, cifras y dimensiones.

Para los mayas, su cuerpo es una réplica de la estructura cósmica, es decir, un espacio dividido en cuatro secciones correspondientes a los cuatro puntos cardinales en colores diferentes, más un punto central rector de todo el sistema: Sur a la izquierda en color amarillo, Norte a la derecha en color blanco, Oeste arriba en color rojo y Este abajo en color negro. El centro, el ombligo, era verde (Villa Rojas 1983).

En la década de los cincuenta, Alfonso Villa Rojas obtuvo informes de las creencias relacionadas con el ombligo entre los mayas. Éstos consideraban que todos los órganos internos guardan un orden en relación al ombligo o punto central donde se

ubicaba un supuesto órgano llamado tipté, el cual tenía como función principal normar la actividad de diversas partes del organismo y concentrar todas las venas. Cuando el tipté se movía o cuando alguno de los órganos internos se desligaba de él, se perdía la salud, aunque en la actualidad esta creencia parece haberse perdido. No obstante, Jonás, migrante retornado a Emiliano Zapata, localidad cercana a Xul, en una entrevista realizada en 2013, mencionó que volvió al pueblo para que el curandero “le acomodara el tipté”. Afirmó que ningún médico en San Francisco, California, pudo diagnosticar el padecimiento que le affigía y una vez “ubicado el tipté en su lugar”, Jonás dijo que recuperó la salud.

Para los mayas contemporáneos de Yucatán, el cuerpo está formado por carne y hueso, energía moral o estado de ánimo, y corazón. Sin embargo, la imagen del cuerpo físico, particularmente las nociones de estética corporal, es muy distinta a la que se tiene en las sociedades urbanas occidentales. Gozar de buena salud, tener el cuerpo llenito, ser capaz de procrear hijos sanos, poder amamantar y tener fortaleza para trabajar son valores prioritarios sobre la belleza física (Güémez 2000). El maya muestra resistencia a la colonización del cuerpo. Nuestros registros señalan que en el lenguaje coloquial “mujer hermosa es ponerse robusta, saludable, con el cuerpo rozagante y de buenas carnes” (Güémez 2000, 314). De hecho, nuestra investigación en campo nos ha permitido obtener ciertas afirmaciones sobre la alimentación y algunos padecimientos de salud en Yucatán.

Por ejemplo, María Ausencia, migrante yucateca de 48 años, mencionó: “la gente Oxtutzcab come muchas cosas grasosas. Yo soy genética para la diabetes”. Por su parte, Esteban, habitante de Dzan, señaló a sus 40 años: “la doctora me dijo que tengo sobrepeso y por eso no puedo embarazar a mi esposa”. Hemos trabajado con Esteban desde el 2009 y, a la fecha, no ha tenido hijos.

“Los panuchos no pegan con jugo de naranja, están mejor con Coca-Cola”, afirmó Jesús. En un comedor de Santa Elena, cuando los clientes ordenan mondongo y les preguntan qué

bebida quieren, responden: “El mondongo está bueno con su Coca-Cola”. Asimismo, durante una entrevista realizada por las autoras en febrero de 2019, el nutriólogo y doctor en Biología, Hugo Azacorra Pérez, relató que cuando interrogó a un hombre yucateco sobre su interés y gusto por las mujeres de su tierra que se caracterizan por ser “llenitas en carne”, le respondió con esta frase: “La verdad, sí, me parecen atractivas las mujeres gorditas, constituyen un territorio más amplio para recorrer”.

La lógica de cómo los grupos sociales mayahablantes conceptualizan, interpretan y responden al sobrepeso y la obesidad son ejes de investigación para conocer de qué manera la concepción del “propio cuerpo” puede condicionar estos problemas de salud y explorar si determinadas interacciones, valoraciones y atributos sobre éste y los hábitos alimenticios familiares parecen estar relacionados o no con que un niño o un adulto presente sobrepeso u obesidad. “Los saberes en torno al cuerpo y su funcionamiento son transmitidos oralmente, son parte del intercambio cotidiano y suceden desde el momento en que la enfermedad y los padecimientos constituyen el tema privilegiado de las conversaciones” (Güémez 2000, 8).

Nos preguntamos, para efectos de este trabajo, de qué manera cada grupo social le otorga un sentido y significado a la corpulencia y, además, nos suscribimos en la propuesta de los métodos horizontales que entiende el proceso investigativo y la producción de conocimientos como un compromiso político que genera formas de vivir mejor en el espacio público (Sarah Corona y Olaf Kaltmeier, 2012).

Yucatán, un estado obeso

Para combatir la obesidad y el sobrepeso, el Estado mexicano implementó para la capital del país el programa “No a la obesidad” en 2011, que incluye el subprograma “Métete en Cintura”. A nivel nacional, desde 2014, se llevó a cabo la campaña “Chécate, mídete y muévete” como parte de la estrategia “Más vale

prevenir”, realizada por la Secretaría de Salud, a través del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS). Sin embargo, los datos acreditan que los resultados no han sido los esperados.

La obesidad es una de las epidemias con mayor crecimiento en el estado de Yucatán. Las estadísticas del Sistema Nacional de Vigilancia Epidemiológica (SINAVE) indican que del 1 de enero al 26 de agosto de 2017 las instituciones de salud pública reportaron 13 mil 577 diagnósticos nuevos de obesidad en la entidad, contra 6 mil 486 en el mismo período de 2016 (Estrada 2017). Con base en esas cifras podemos afirmar que el aumento de casos fue de más del cien por ciento.

De acuerdo con la Organización Mundial de la Salud (OMS), el sobrepeso y la obesidad son los principales problemas que afectan la salud pública nacional. La OMS los define como una acumulación anormal o excesiva de grasa que puede ser perjudicial para la salud.

En 1988, la Encuesta Nacional de Nutrición (ENN) señaló la prevalencia de sobrepeso y obesidad de 10% y 14% en las mujeres de edad reproductiva. Diez años más tarde, la ENN muestra datos de 31% y 21%, respectivamente, para el mismo grupo. La Encuesta Nacional de Salud 2000, registra que en mujeres de 20 a 59 años la prevalencia de sobrepeso y obesidad fue de 36% y 28%, y en los hombres del mismo grupo etario de 41% y 19% (Fausto et al 2016, 92). Quince años después, la tendencia se agudizó a tal grado que en 2016 la Secretaría de Salud emitió una alerta epidemiológica por diabetes mellitus y obesidad (*Diario de Yucatán*, 13 de noviembre de 2017).

En Yucatán, la obesidad es una de las epidemias con mayor crecimiento, en 2014 ya presentaba la tasa más alta de México, equivalente a 44.8%, según datos del Instituto Mexicano de la Competitividad (IMCO).

En 2017, se registraron 19 mil 289 casos, de los cuales 12 mil 227 corresponden a la población femenina. Es decir, las mujeres constituyen 63% del total de los casos. Asimismo, el consumo



Gráfico 1. Los diez estados con más obesidad en México. Fuente: Instituto Mexicano de la Competitividad. Elaborado por: Rodrigo Alvarez de Mattos.

de refrescos es 15% mayor al del resto del país. A su vez, México es considerado como el mayor consumidor del mundo. Por otra parte, Yucatán no sólo es el estado número uno en obesidad, también en consumo de Coca-Cola en México (*Diario de Yucatán*, 21 de enero de 2016). Cabe señalar, que una bebida de 600 mililitros, según El Poder del Consumidor (EPC), contiene poco más de 12 cucharadas cafeteras de azúcar, o sea, entre 180 a 252 por ciento más de lo que un adulto debería consumir en todo un día (*Sin Embargo*, 20 de julio de 2018).

De acuerdo con Abelardo Ávila, investigador del Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición:

El ambiente obesogénico incluye de manera central la libertad que ha tenido la industria para promover, distribuir, expendir y tener beneficios fiscales muy importantes para la expansión de la venta de productos altamente calóricos, el cual impide controlar la epidemia de obesidad que afecta de manera muy grave a la infancia y a la población de bajo nivel socioeconómico (Ávila 2018).

El ambiente obesogénico es aquel que favorece el desarrollo de obesidad o que estimula hábitos y comportamientos que conducen al exceso de peso. Es decir, es el conjunto de factores externos que nos rodean y que pueden conducir al sobrepeso u obesidad. Por otra parte, Ávila indicó que 15% de niños presenta talla baja, situación que se agudiza en Chiapas, Guerrero, Oaxaca y Yucatán, en donde la proporción es de alrededor de 20 % (*Reforma*, 20 de julio de 2018).

En el primer semestre de 2018, se han diagnosticado 6 mil 996 casos de obesidad en el sexo femenino, cifra que supera los 6 mil 64 casos que se contabilizaron a la misma fecha en 2017. El número de hombres diagnosticados con obesidad es de 3 mil 897, cantidad que también supera la de 2017 cuyo resultado fue de 3 mil 442. Esto significa que por cada tres hombres obesos hay siete mujeres que presentan el padecimiento según la Encuesta Nacional del Medio Camino (ENSANUT) (*Yucatán a la mano*, 8 de julio de 2018).

Nuestro vínculo investigativo de más de una década nos revela que, pese a las campañas nacionales, las tres demarcaciones todavía presentan números negativos en temáticas como pobreza, educación, migración y salud.

Dzán es una localidad ubicada en la sierra del Puuc al sur del estado de Yucatán, cabecera del municipio del mismo nombre. El lugar está habitado por 5 mil 357 personas, de las cuales 2 mil 638 son hombres y 2 mil 719 son mujeres, según datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). Se estima que 69.24% de la población mayor de tres años habla lengua maya.



Gráfico 2. El Cono Sur de Yucatán- Fuente: Gobierno del Estado de Yucatán, Fuente: <http://www.yucatan.gob.mx/estado/municipios.php> Elaborado por: Rodrigo Alvarez de Mattos

Del total de la población, 79.6% de los habitantes están en alguna situación de pobreza. Dzán se encuentra en el quinto lugar a nivel estatal en intensidad migratoria; 121 viviendas, equivalentes a 11% de los hogares, recibieron remesas o tenían familiares en Estados Unidos, entre 2010 y 2015.

El municipio de Oxkutzkab, al Sur de Yucatán, tiene una población de 31 mil 202 personas, de las cuales 15 mil 32 son hombres y 16 mil 170 son mujeres. Aproximadamente, 60.42 % son hablantes de una lengua indígena. Hay un alto grado de marginación, pues 63% de la población presenta alguna situación de pobreza. Oxkutzkab ocupa el segundo lugar a nivel estatal en intensidad migratoria hacia Estados Unidos, pues más de 15% de

los hogares tienen familiares en el país vecino, quienes generan 15.1 millones de pesos en remesas para este municipio.

Santa Elena, cabecera del municipio del mismo nombre, está a 15 kilómetros al sureste de la zona arqueológica de Uxmal y a 110 kilómetros de Mérida, capital del estado. La población total del municipio es de 4 mil 47 personas, de las cuales mil 999 son hombres y 2 mil 48 mujeres. Se estima que 78.4% habla lengua maya. Respecto al grado de marginación, 79.9% de la población estaba en condición de pobreza. El municipio ocupa el cuarto lugar a nivel estatal en intensidad migratoria; de las 980 viviendas, 14.89% recibía remesas (Fundación BBVA Bancomer y CONAPO 2017).

El fracaso de los programas y campañas en el país se debe al hecho de considerar a la población mexicana como homogénea, ignorando sus particularidades regionales y soslayando la perspectiva cultural de la población. Generalmente, la literatura académica y periodística sobre el tema se ha enfocado a una concepción biomédica de la salud, sin entender que es también una problemática cultural y social.

Por el contrario, esta investigación propone un acercamiento comprensivo con calidez para considerar el sobrepeso y la obesidad desde la perspectiva cultural, que tome en cuenta la historia, el contexto y la ubicación geográfica particular. Aseveramos que se requiere un enfoque integral de salud que se elabore junto con los participantes, es decir, conocer los valores, las tradiciones, el significado y el sentido que las personas del Cono Sur de Yucatán dan al sobrepeso y la obesidad.

La propuesta teórica intercultural es el reconocimiento de las diferencias en un proceso de interrelación conflictivo por el hecho de que, en un mismo espacio, existen co-presencias que se contradicen, se influyen y a veces se transforman mutuamente. La concepción cultural se refiere al constructo social de significados compartidos en un contexto de tiempo y espacio vinculado a prácticas sociales. Asumimos el concepto semiótico de cultura que propone Clifford Geertz (1973), donde los actores sociales están

“insertos en tramas de significados que ellos mismos han tejido [...] la cultura es esa urdimbre y el análisis de la misma ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significados” (1973, 20).

Investigamos, por un lado, la interpretación del cuerpo como expresión social de los mayas que aparece en forma enigmática para las instituciones de salud nacionales y regionales. Y, por otro, coincidimos con el debate de las metodologías horizontales, puesto que mediante el diálogo intercultural en el espacio público se pueden dar procesos dinámicos para la comprensión de las diferencias.

Episodios de la horizontalidad: ¿Cómo se emprende la investigación con el otro?

Llamamos a este apartado el primer episodio porque además de una reflexión teórica, intentamos considerar el método horizontal, donde se requiere, para llegar a un diálogo con el otro, asumir su agencia y su discurso. Desde la planeación de la investigación, al preguntarnos cómo se emprende la investigación con el otro, pensamos en él, no como un objeto de estudio, sino como un sujeto con sus propios saberes, los cuales queremos interpelar.

La horizontalidad, como demanda inaugural, es promovida por una instancia exterior, el investigador, y es producida cuando el individuo interpelado asume su propia narrativa como sujeto socialmente reconocido, que responde desde su experiencia y su sentido. Al igual que Corona, señalamos que emprender la investigación con el otro exige una forma diferente de enfrentar el proceso de investigación para producir juntos nuevos saberes.

Ya no se trata de hablar sobre el otro, investigado, sino de hablar con el otro, quien posee una individualidad que lo distingue. El oyente, quien simultáneamente toma una postura activa de respuesta, se convierte en hablante. No esperamos una comprensión pasiva; al investigar entre pares se requiere una contestación, un consentimiento y participación.

El método horizontal no antepone la teoría a la práctica ya que una y otra se complementan al tiempo que se desarrollan. ¿Cómo, entonces, proceder? La demanda inaugural y la intervención aparecen como proemios para signar lazos de reciprocidad y horizontalidad. Más aún, acota Corona, la intervención como conflicto fundador tiene que ver con no encubrir las formas y saberes propios para conocerse a sí mismo en diálogo con el otro, para ejercer la igualdad a pesar de la diferencia, para permitir que se expresen los conflictos, y las necesidades propias y las ajenas (Corona 2012).

Y aunque el proyecto final no se ha realizado porque ésta es todavía una propuesta, se tiene que investigar para conocer al otro y para conocer en conjunto. Para ello, se plantea el siguiente esquema de trabajo teórico-metodológico para germinar y madurar en relación con “el otro”, el maya hablante interpelado.

En esta investigación el objetivo es conocer junto con los mayas yucatecos cómo expresan, en sus narrativas, concepciones culturales acerca del sobrepeso y la obesidad. Así, mediante entrevistas, en un segundo episodio llamado “Interpelación dialógica”, las y los participantes del proyecto contarán la historia de su cuerpo, desde sus propios saberes.

La forma de registro de las entrevistas, como un tercer episodio de la horizontalidad denominado Autoetnografías fotográficas, será captar éstas en imagen fija y en movimiento. Resulta importante que los audiovisuales obtenidos no se consideren como elementos ilustrativos que pertenecen al investigador o al fotógrafo, pues son herramientas para interpelar juntos sobre esta problemática.

Se trabajará con un enfoque cualitativo-interpretativo, por un lado, y, por el otro, con una revisión bibliográfica y hemerográfica que dé cuenta de los padecimientos de sobrepeso y obesidad entre los actores sociales del Cono Sur de Yucatán.

Las narrativas contadas por los mayahablantes nos permitirán identificar juntos aquellos contenidos culturales que pudieran

favorecer o prevenir tales padecimientos al indagar si vinculan el tipo de alimentación que ingieren (refrescos embotellados, comida chatarra y grasa saturada) con la obesidad y el sobrepeso. Esto podrá resultar en un cuarto episodio de horizontalidad al que daremos el nombre de Análisis intercultural: intercambio de saberes, pues proponemos estudiar una problemática social con un enfoque intercultural que integre la visión del otro. Se trata de compartir y hacer dialogar saberes, aquéllos que cultural y contextualmente son de los maya hablantes, y los conocimientos académicos.

Estamos implicados en saberes diferentes, que no pueden ser impuestos por alguien, pero que sí surgirían a partir de una relación dialógica. Afirmamos que cuando las personas construyen su propio nombre evidencian su lugar de enunciación política, personal y cultural que obliga al otro, diferente, a presentarse también y a reubicarse en el espacio público.

Unidad de Análisis	Partimos de la “concepción cultural del propio cuerpo” según los actores sociales
Unidad de registro	Mujeres y hombres, jóvenes y adultos, del Cono Sur de Yucatán (Dzán, Xul, Oxkutzkab y Santa Elena)
Tipo de datos	Narrativas, opiniones, representaciones, relatos y fotografías
Forma de obtención	Entrevistas en profundidad a informantes clave (maestros, ministros religiosos, agentes de la salud tradicional e institucional, dueños de cocinas económicas), talleres, conversatorios, imágenes fijas y en movimiento
Formas de análisis	Cualitativa/interpretativa

Tabla 1: Esquema teórico-metodológico. Fuente: Elaboración propia.

Posteriormente, con el objetivo de sumar a la investigación un quinto episodio de horizontalidad, organizaremos tres talleres en cada localidad (Dzán, Xul y Santa Elena) para crear debate, discusión y conversación en torno a la ingesta en general de alimentos y bebidas y cómo se relaciona esta práctica con el conocimiento construido desde el saber hegemónico. Partimos del supuesto que “los pares se enseñan entre sí”, por tanto, se trata de generar un espacio de diálogo, de escucha, para reflexionar sobre la salud-enfermedad y su relación con el cuerpo. Se pretende fortalecer conocimientos acerca de los alimentos altos en grasas y refrescos hipercalóricos y, con los participantes, elaborar guisos y bebidas propios de la región que sean favorables para una vida saludable.

No sólo nos suscribimos al debate de las metodologías horizontales, también a los estudios interdisciplinarios. La propuesta creativa de este proyecto integra a la comunicación, la antropología y la producción audiovisual para articular el potencial de la imagen y el sonido.

Desde la colaboración de estas tres ramas de especialización, vamos a representar la diversidad de construcciones culturales de jóvenes y adultos del Sur de Yucatán en torno a su salud, cuerpo y modos de ser en el mundo. La producción de un documental interactivo, como producto final que recopile el registro de las entrevistas y talleres, revelará cómo es que los actores sociales expresan mediante narrativas y relatos la concepción que tienen de su cuerpo.

Elaboraremos el documental en forma dialógica. Aunque los jóvenes y adultos maya hablantes no participarán de la edición, el diálogo entablado sí logrará un sexto episodio de horizontalidad, porque fue diseñado con el objetivo de pensar en el interlocutor e intercambiar el lugar de enunciación. Esta polifonía audiovisual estará en un portal de internet, en donde el usuario tendrá la posibilidad de leer y reflexionar sobre el lugar que él mismo ocupa, frente a esa otra realidad que se le presenta en forma de voz, rostros y lugares.

El último episodio también se realizará en conjunto. Como séptimo rubro, examinaremos los procedimientos y tareas realizadas durante la investigación con maestros y representantes de la salud tradicional e institucional. En diálogo con los participantes estaremos los resultados. Discutiremos y debatiremos en talleres los hallazgos de la investigación para documentar la relación salud-enfermedad. Dicha evaluación comprende: conocimientos “ganados” con respecto a una vida saludable, valoraciones de sus propios conocimientos sobre cultura alimentaria y su cuerpo. El desafío es construir nuevos saberes a partir de la situación dialógica generada.

Los productos comunicativos se presentarán entre los siguientes públicos de la región estudiada: en cada una de las presidencias municipales; en las secundarias y bachilleres; en los diversos templos, en las agrupaciones de bordadoras, en los clubes de beisbol. Parte de la horizontalidad que buscamos crear está en lograr un acercamiento con “el otro”, a través del material en el cual también haya participado como creador. Éste será un episodio añadido, participamos unos, otros y aquéllos que en el camino de la investigación se gusten sumar al diálogo.

Para evaluar el impacto social será necesario establecer algún tipo de compromiso con instituciones educativas, autoridades locales, grupos religiosos, agrupaciones de mujeres y clubes deportivos, que permita incidir a través de determinados programas de mediano o largo plazo en las prácticas culturales de salud de la población. Planteamos este trabajo de investigación porque concebimos al diálogo como una praxis propositiva, a través de la cual podemos mirar críticamente el tema de “gordura y hermosura” y rediseñar políticas públicas particulares y específicas en materia de salud.

A manera de síntesis, este esquema refleja el proceso de investigación que pensamos llevar a cabo junto con el otro, desde una construcción dialógica en la que alcancemos, al menos, estos episodios de horizontalidad:

Episodios	Contenidos
Primero	Emprender la investigación con el otro
Segundo	Interpelación dialógica
Tercero	Autoetnografías fotográficas
Cuarto	Análisis intercultural: intercambio de saberes
Quinto	Los pares se enseñan entre sí
Sexto	Documental dialógico
Séptimo	Evaluación conjunta

Tabla 2: Episodios de horizontalidad. Fuente: Elaboración propia.

Los episodios arriba mencionados conforman un proceso dialógico e ininterrumpido entre investigador-investigado, interviniente-intervenido, donde nos proponemos elaborar, entre ambos, un tercer espacio interpretativo; en dicho proceso, teoría y práctica se complementan y, a la vez, se desarrollan desde la “polifonía de voces”.

Bibliografía

- CORNEJO PORTUGAL, Inés (coordinadora). 2016. *Juventud rural y migración mayahablante*. México: UAM-CUAJIMALPA.
- CORONA BERKIN, Sarah. 2012. “Notas para construir metodologías horizontales”. En *En Diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. Corona Berkin, Sarah y Olaf Kaltmeier (coordinadores). Barcelona: Gedisa.
- . 2013. “La comunicación y su vocación intercultural”. En *Culturas en Comunicación. Entre la vocación intercultural y las tecnologías de información*. Cornejo, Inés y Guadarrama, Luis

- Alfonso (coordinadores). México: Tintable/UAM-CUAJIMALPA. .
- DIARIO DE YUCATÁN. 21 de enero de 2016. “Yucatán, el estado con más obesidad en México Disponible en: <http://yucatan.com.mx/salud/yucatan-el-estado-con-mas-obesidad-de-mexico>.
- . 13 de noviembre de 2017. “Diabetes imparable. México ocupa el primer lugar en la lista de la OCDE”. Disponible en: <http://yucatan.com.mx/mexico/salud-mexico/diabetes-imparable>
- ESTRADA, Ángel. 17 de septiembre 2017. “Obesidad imparable. Cada día hay 57 nuevos casos de flagelo”. En *Diario de Yucatán*. Disponible en: <http://yucatan.com.mx/merida/obesidad-imparable>.
- FAUSTO, Josefina, Rosa Valdez, María Aldrete y María López. 2006. “Antecedentes históricos sociales de la obesidad en México”. En *Medigraphic Artemisa*. Vol. XVIII, Núm. 2.
- FUNDACIÓN BBVA BANCOMER A.C., CONSEJO NACIONAL DE POBLACIÓN 2017. “31 Yucatán”. En *Anuario de Migración y Remesas 2017*. Fichas por entidad federativa. México: Fundación BBVA Bancomer, Conapo. Disponible en: <http://migracionyremesas.org/tb/?a=135731>.
- GARCÍA DE ALBA, Javier. 2012. “Saberes culturales y salud: una mirada de la realidad polifacética”. En *Desacatos* Núm. 39: 89-102.
- GEERTZ, Clifford. 1973. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GIMÉNEZ, Gilberto. 2010. *Globalización cultural, procesos de interculturalización y derechos culturales*. Conferencia Magistral presentada en el Foro Internacional sobre Multiculturalidad. Universidad de Guanajuato, 19-21 de mayo.
- GÚEMEZ PINEDA, Miguel. 2011. *Diccionario del español yucateco*. México: UADY.
- . 2000. “La concepción del cuerpo humano, la maternidad y el dolor entre mujeres mayas yukatekas”. En *Mesoamérica* 39. México.
- LIRA, Ivette. 19 de julio de 2018. “De panzas enormes a cáncer: los refrescos apagan la salud del mexicano, plantea nuevo estudio”. En *Sin embargo*. Disponible en: <https://www.sinembargo.mx/19-07-2018/3439842>

- ROLDÁN, Nayeli. 06 de marzo de 2017. “Salud gastó 186 mdp para combatir la diabetes, pero la incidencia aumentó 21.5% en tres años”. en *Animal Político*. Disponible en: <https://www.animal-politico.com/2017/03/salud-gasto-diabetes-auditoria/>
- RUZ SOSA, Mario Humberto. 1996. “El cuerpo: miradas etnológicas”. En *Para comprender la subjetividad: investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano.
- SALAZAR, José. 2018. “Obesidad implacable con mujeres yucatecas” en *Yucatán a la mano*. Disponible en: <https://www.yucatanalamano.com/obesidad-implacable-con-mujeres-yucatecas/>.
- SOLÍS, Mirian. 2008. *La dimensión cultural de las remesas colectivas. Las experiencias de los clubes de migrantes de Kiní y Ucí, Yucatán en Los Ángeles, California*. Tesis de maestría. Tijuana: El COLEF.
- SOLÍS, Mirian. 2015. “Experiencias laborales de migrantes yucatecas en Los Ángeles, California”. En *Migración femenina. Experiencias y significados*. María Eugenia Chávez Arellano (coordinadora). México: GERNIKA.
- . 2017. “Desde el corazón del Puuc: narrativas de retorno de migrantes yucatecos” en *Península*, vol. XII, Núm. 2, julio-diciembre.
- y Patricia Fortuny. 2009, “Otomíes hidalgüenses y mayas yucatecos. Nuevas caras de la migración indígena y viejas formas de organización”. En *Migraciones internacionales* Vol. 5, Núm. 4, julio-diciembre.

Metodologías horizontales y giros epistémicos en el conocimiento de lo joven e indígena contemporáneo

MARITZA URTEAGA CASTRO POZO

“**J**óvenes indígenas” es un sujeto juvenil emergente de las transformaciones socioculturales de fines del siglo XX e inicios del XXI en México, en particular, de las oleadas masivas de migración. Si bien la migración no constituía un fenómeno nuevo entre la población rural e indígena, las olas migratorias de fin de siglo tienen características particulares: las rutas (hacia las megaciudades y ciudades en crecimiento dentro y fuera del país), los actores principales (jóvenes), los objetivos y expectativas de los migrantes y la intensidad y velocidad del proceso.

Las prácticas socioculturales de este actor joven con orígenes étnicos diversos señalan ciertos rasgos como ser parte de los mundos diaspóricos contemporáneos, alta capacidad de agencia, es decir, mayor iniciativa y capacidad para organizar su vida, e ingreso de los indígenas en muchos ámbitos de los que fueron excluidos durante la modernidad en México (educación superior, mercado, consumo, ámbitos laborales y flujos tecno informacionales) con los efectos de hibridación y mestizaje en sus producciones culturales y nuevas formas de relacionarse con las culturas parentales y “los otros”.

Las juventudes étnicas en desplazamiento habitan y participan activamente en los mundos plurales y desiguales de la con-

temporaneidad mexicana y global. Sus prácticas y discursos colectivos en los nuevos y viejos espacios étnicos están marcando el debate antropológico en torno a cómo la disciplina ha construido la alteridad durante el siglo pasado, poniendo en entredicho las herramientas conceptuales con las que se abordó la etnicidad.

Estos y otros hallazgos son producto de la puesta en práctica por investigadores de perspectivas etnográficas multisituadas, descentradas, colaborativas y horizontales entre antropólogos y sujetos de estudio, los cuales han empujado un cambio epistémico en la forma de concebir lo *étnico* y lo *juvenil* en la antropología y las ciencias sociales contemporáneas.

En las dos primeras partes narro mi experiencia en el estudio del actor joven indígena, las prácticas metodológicas de las que partí, cómo las fui modificando y los giros en la forma de conocer y comprender este sujeto emergente en la ciudad según iba adentrándome en el campo y a la luz de los debates teóricos en curso en las ciencias sociales y en la antropología de la contemporaneidad. En la tercera, amplió ciertos hallazgos de mi investigación a la luz de los planteamientos y retos epistémicos que las metodologías horizontales nos ponen como investigadores en y de la contemporaneidad social.

PRIMER MOMENTO: LA SORPRESA

La primera vez que me *topé* con la temática y con la realidad de jóvenes indígenas fue en la Alameda Central de la ciudad de México entre los años 1997 y 1998 en un estudio exploratorio sobre los usos y apropiaciones juveniles de la Alameda Central que realicé con estudiantes de antropología de la UAM-IZTAPALAPA en el marco del Proyecto Formativo “Tiempos y espacios de ocio de los y las jóvenes de la Ciudad de México”. Enseñando herramientas metodológicas de la antropología urbana y la antropología de la juventud a estudiantes que desarrollaban sus trabajos finales de grado, realizamos una serie de recorridos por los espacios públicos de la ciudad, uno de ellos fue la Alameda. Se trataba de identificar a

los segmentos juveniles que acudían a este espacio emblemático, a través de los usos que hacían del mismo, la temporalidad de esas ocupaciones espaciales y sus interacciones con los adultos.

Fuimos sistemáticamente por varios meses y a distintas horas del día a la Alameda, tanto en días hábiles y como en fines de semana. Encontramos que un espacio como éste era ocupado diariamente por diferentes segmentos de la población en general, y también por jóvenes muy heterogéneos. Además de una guía de observación exhaustiva también diseñamos una pequeña encuesta a través de la cual obtuvimos información básica sobre estas poblaciones (origen, edad, género, escolaridad, ocupación, motivos de asistencia y frecuentación del espacio).

Desde el primer fin de semana de trabajo de campo en la Alameda fuimos desbordados por un sujeto juvenil que ocupaba el espacio, desapareciendo a los otros segmentos etarios y a otros jóvenes de nuestra visión y de nuestros oídos; llegamos a sentir que estábamos en “otro país” por la cantidad de lenguas que escuchábamos a nuestro alrededor. Entonces atinamos a identificarlos como jóvenes *indígenas* migrantes en la Ciudad de México. Fuimos aplicando nuestro pequeño cuestionario, el cual tuvimos la necesidad de adecuar poco a poco hacia este segmento, mediante la incorporación de ítems como “pueblos de origen”, “tiempo de llegada a la ciudad”, “motivos de su migración”, “vinculación con sus familias parentales”, “espacios a los que asistían en su tiempo libre”.

Ellos y ellas en su mayoría eran de reciente migración y estaban posicionados en los últimos escalones laborales y sociales en la ciudad, con escasa remuneración y baja calificación. En su mayoría trabajaban de albañiles, con puestos diferentes: trazadores, fierros, carpinteros, yeseros, marmoleros, tablarroqueros, pintores, impermeabilizadores, electricistas, plomeros, alumineros, herreros, limpiadores. También había quienes se empleaban de mozos, ayudantes de mecánica y como soldados; mientras ellas fungían como empleadas domésticas. Los jóvenes varones recién

llegados vivían en la periferia de la ciudad, rentando una habitación o estaban alojados con familiares del mismo pueblo que llegaron mucho antes. Los migrantes de generaciones anteriores levantaron redes familiares y étnicas de apoyo para insertarse laboral y educativamente en la ciudad. Estas redes ayudaban a los varones recién llegados a encontrar empleos temporales para las empresas o para subcontratistas de la construcción o en el servicio doméstico a las mujeres. Ellos se desplazaban de largas distancias diariamente en la ciudad tanto para encontrar trabajo como para disfrutar de su tiempo de ocio; ellas vivían en las zonas residenciales donde prestaban sus servicios.

Estaban muy vinculados a sus familias y pueblos de origen a través del envío regular de dinero y establecían contacto permanente con su entorno afectivo; las familias, por su parte, les daban apoyo afectivo, les proporcionaban redes comunitarias y familiares y les enviaban productos. Su posición de recién llegados condicionaba fuertemente su percepción de la ciudad como puente para conseguir sus metas inmediatas como ganar algo de dinero, enviarlo a sus familiares, volver con sus amigos de infancia y su entorno afectivo familiar. Algunos tenían mucho más tiempo en la ciudad y no retornaban porque sentían que tenían un mayor y más continuo acceso a empleos, y porque disfrutaban de su escaso tiempo libre haciendo amigos que les permitían experimentar su juventud de una manera menos acotada a la costumbre.

Una observación sistemática de sus prácticas de socialidad en estos espacios públicos reveló tensiones entre los parámetros de comportamiento social entre hombres y mujeres en la urbe y en sus pueblos de origen. Usando las clásicas herramientas antropológicas, edito algunas páginas de mi diario de campo para mostrar cierto relajamiento en las formas conductuales de sus culturas de origen en la intensa socialidad que encontramos en la Alameda:

El domingo, desde muy temprano y de manera abrumadora, hacen aparición jovencitas que trabajan en el servicio doméstico y

jóvenes varones que trabajan como albañiles, mecánicos, mozos y soldados. Sus edades fluctúan entre los 15 y los 25 años de edad. Este conjunto juvenil se apropia todo el día de la Alameda Central de maneras muy diversas y si bien llegan en grupos pequeños o solos, rápidamente se interrelacionan de manera grupal con mucha intensidad. Una primera mirada a sus comportamientos señala algunas particularidades de su apropiación de este espacio público: frugalidad (transitoriedad), temporalidad (en determinados horarios) y copamiento aplastante (que hace desaparecer del espacio a cualquier otro grupo etario). La frecuencia con que las jóvenes mujeres visitan la Alameda no varía: siempre y cada domingo, porque es su único día libre. Mientras los varones frecuentan la Alameda más asiduamente: todos los días de la semana o algunos días de la semana por algunas horas y los domingos todo el día. Ellas llegan con sus amigas en grupos de dos o tres, mientras ellos lo hacen en grupo o solos. Los motivos de su visita son: dar la vuelta, encontrarse con los amigos, conocer amigos y “porque no hay otra cosa qué hacer”. Al mediodía se observa un intenso ir y venir de unos y otros en los pasillos, fuentes y bancas, y entre los puestos de ambulantes, en un afán de identificar a un posible candidato a pareja, o simplemente dar la vuelta. Cuando el grupo está conformado por jovencitas y son objeto de algún piropo por parte de algún joven, ellas ríen y cuchichean entre sí. Cuando los jóvenes caminan a través de los pasillos bromean y se avientan entre sí. Los grupos de chavos requieren de una sola oportunidad para contactarse con algunas chavas y, si hay suerte, ligar.

Cuando termina el concierto-baile tempranero en la Alameda, organizado por SOCIOCULTUR y las autoridades de la Delegación Cuauhtémoc, una gran cantidad de chavos y chavas toma rumbo a la calle Revillagigedo. En ella se ha instalado una pista de baile, en realidad es sólo un terreno sin piso, es la Pista La Culebra. El costo de la entrada es de 12 pesos. La música que anima a la muchachada oscila entre rock discotequero, quebradita, cumbia, rock pop, tecno. El bailar brincando de la chaviza levanta polvo y las parejas danzantes están llenas de sudor y del polvillo blanco del piso de tierra. La interacción entre los y las jóvenes es amistosa. Las miradas de los chavos hacia las chavas son intensas. Las conversaciones son breves: nombre, dónde vives, a qué te dedicas, a qué horas llegaste, con quién vives. Sólo los más conocidos parecen hablar de cosas más íntimas o privadas. Los chavos

se dirigen unos a otros sonriendo y exclamando “¡Ya viste esa cosita!” mientras señalan con los ojos a alguna chava que llama su atención; algunos, más expresivos, llaman la atención de la chava con chiflidos; ellas, por su parte, sólo sonríen y algunas se sonrojan. Como a las 07:30 de la noche inicia la despedida. Nadie sale solo, todos en grupos grandes de entre tres y seis personas o en parejas y van en dirección a la estación del Metro Hidalgo. Dentro de la estación el bullicio juvenil es aumentado. La policía del metro sólo observa.

La conjunción encuesta y observación directa sistemática de sus prácticas de ocio reveló que el espacio urbano para estos jóvenes no fungía sólo de tránsito temporal o fuente de ocupaciones provisionales e interacciones efímeras sin apego alguno. Encontramos apropiaciones microfísicas de los espacios urbanos frecuentados por los jóvenes donde hacían “lugares”, construían relaciones afectivas intensas y duraderas con jóvenes indígenas de diversos pueblos, relaciones a las que dotaban de sentido y daban sentido a su experiencia urbana. Era un encuentro interétnico, pero también intercultural.

SEGUNDO MOMENTO... “JÓVENES INDÍGENAS” EN LA CIUDAD

En 2004 volví sobre este y otros espacios públicos urbanos a fin de levantar un diagnóstico situacional de los denominados “jóvenes indígenas” en la Ciudad de México, que terminé en abril de 2006 en un Taller reflexivo con jóvenes en torno a tres ejes emergentes en el curso de la investigación: lo juvenil, lo étnico y lo migrante. El trabajo de investigación me fue encargado por la Dirección de Fortalecimiento de los Indígenas de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

La invitación a realizar este diagnóstico sobre los jóvenes indígenas me implicó un gran reto en términos de mis conocimientos y de mi formación antropológica. Desde mi campo de estudio, las investigaciones sobre los jóvenes se habían concentrado en las urbes y sobre todo en las bandas juveniles de los años 80 y para los inicios del siglo XXI los jóvenes campesinos o rurales, así

como los indígenas sin educación y en condiciones de desventaja, no eran contemplados, lo que me llevó a preguntarme sobre las razones de la invisibilización de los jóvenes indígenas en la investigación sobre juventud y el reciente interés antropológico sobre los jóvenes indígenas en la ciudad y el campo.

Recién salíamos de una gran batalla epistémica con el concepto de juventud de corte biológico, médico-psicológico evolucionista el cual había hegemonizado las miradas y los abordajes a los jóvenes durante casi todo el siglo xx. Entre las consecuencias de esta mirada estaban la normativización institucional adulto-céntrica de las conductas de los jóvenes, la reducción de estos últimos a entes pasivos y objetos de socialización/preparación para su vida adulta en la modernidad industrializada y su *criminalización* cuando sus prácticas no se acoplaban a la definición institucional de juventud. Si bien en la academia europea esta concepción había llegado a su límite explicativo entre las décadas de 1960 y 1970 con las profundas transformaciones sociales y culturales protagonizadas por los propios jóvenes, en México esta mirada aún dominó las representaciones institucionales sobre los jóvenes hasta la década de los noventa.

Estaban los estudios sobre las juventudes indígenas rurales y los que se centraban en los y las jóvenes migrantes en las ciudades. La discusión central giraba en torno a si los jóvenes eran un “sujeto realmente existente” o si lo joven era sólo una representación de sentido común (Pérez Ruiz 2002). Se preguntaban: 1) por la especificidad de la juventud que se estaba formando en los grupos étnicos, 2) por las percepciones sociales de los pueblos indígenas en torno a este segmento etario, contrastándolas con las percepciones que otras instituciones de la sociedad mexicana tenían sobre los jóvenes; y 3) a quiénes se denominaba jóvenes entre las diferentes etnias y por quiénes estaba compuesta esta categoría reciente.

Los estudios en los pueblos y regiones como en las ciudades identificaron las profundas transformaciones económicas y sociales de los últimos treinta años del siglo xx revelando las nuevas

situaciones a las que se veían expuestos los jóvenes. Identificaron cuatro grandes transformaciones socioculturales estrechamente vinculadas que, desde mi perspectiva analítica homologué a condiciones sociales de producción del sujeto joven emergente. Estaban, el volumen y el peso demográfico de los jóvenes en todos los estados del país y entre las etnias mexicanas (censos 1990, 2000 y 2005). Las olas o flujos migratorios de fin de siglo xx a nivel local, nacional e internacional, en las cuales la presencia de los jóvenes era predominante. La ausencia de jóvenes en los pueblos y su visibilización en los flujos migratorios hacia las grandes ciudades (Ciudad de México, Monterrey, Guadalajara) y otras ciudades de gran crecimiento en el área de servicios.

Las regiones indígenas de mayor expulsión eran aquellas en las que persistían condiciones de mayor exclusión en los índices de bienestar social, especialmente en cuanto al acceso a la educación y el empleo, cerrando horizontes a los más jóvenes. Lo más importante era la significancia material y simbólica de la migración en la vida de los pueblos y en la de los más jóvenes: la migración y la *cultura migrante* marcaban la vida de los jóvenes rurales, tanto de los que migraban como de los que se quedaban; requería de nuevos acuerdos familiares y comunitarios; conducía a los jóvenes a entornos de trabajos novedosos y acarrearba nuevas adquisiciones culturales.

Como productores de juventud, también es identificada la creciente influencia de los medios de comunicación (televisión y radio, con la entrada de la electrificación de las zonas indígenas) en los imaginarios y expectativas de vida de las poblaciones étnicas en zonas rurales como urbanas –en tanto portadores de repertorios de símbolos de la cultura global juvenil (moda, música, comportamientos, rituales juveniles, etc.)– y, en especial, su influencia en la subjetividad de los jóvenes. Consideré además otro productor de juventud: las consecuencias del levantamiento zapatista y el reconocimiento Constitucional de México como na-

ción multiétnica y pluricultural entre los años 1992 y 2001 entre las poblaciones indígenas y los jóvenes. Por ejemplo, la implementación de políticas afirmativas en las poblaciones indígenas que atañen directamente a los jóvenes, como el acceso a la educación superior en su forma convencional (a través de porcentajes o cuotas de acceso y becas de estudio) y en su forma intercultural (construcción de nuevas universidades en las zonas indígenas).

Los estudios también daban cuenta de nuevos actores y nuevas imágenes juveniles: *el joven o la joven migrante indígena*, *el joven y la joven estudiante indígena* (estudiantes secundarios y estudiantes universitarios), *los jóvenes solteros* que no migran y no estudian (“los tradicionales”) y *los profesionistas*. Aquéllas emergían en todos los entramados sociales que estaban transformándose y eran objeto de representación social, esto es, de autorreconocimiento de los sujetos y reconocimiento por parte de la sociedad indígena y mestiza (García Martínez 2003).

La literatura consultada me proporcionó ciertas líneas de indagación sobre las cuales podía seguir, así como ciertas lentes teóricas para abordar este fenómeno; no obstante, me parecía que las etnografías revelaban mucho más riqueza en cuanto a un sujeto joven en movimiento y en constante intercambio intercultural, y que las lentes teóricas que se usaban para leer estas realidades novedosas usando conceptos antropológicos construidos en la modernidad –contacto, cultura materna, patrones culturales, tradiciones culturales, entre otros– remitían a una concepción cerrada y homogénea de cultura, y a culturas aisladas y no en interacción. Mi simultánea exploración de campo en los espacios públicos y otros espacios étnicos en la ciudad, mientras leía la literatura, me impulsaba a buscar otras herramientas conceptuales para dar cuenta de un sujeto móvil, joven, viviendo en otro ambiente como la ciudad e ingresando en ámbitos de educación o empleo u organización muy distintos a los “de las culturas de origen”.

ABRIENDO UNA “CAJA DE PANDORA” O ¿CÓMO ACERCARSE A UNA REALIDAD JUVENIL TAN COMPLEJA Y DIVERSA?

Esta exploración a los jóvenes indígenas migrantes en la Ciudad de México inició a mediados del año 2004 y, a diferencia de los estudios comentados, no concentré mi atención en algún grupo étnico en especial, sino en jóvenes provenientes de diferentes etnias y estados del país en la ciudad de México. Desde mi primera incursión en el campo de asfalto, reconocí la gran y compleja heterogeneidad juvenil a la que aludían los investigadores. Poco a poco me fui dando cuenta que esta diversidad trascendía la categoría institucional *jóvenes indígenas* en tanto encubría a jóvenes de diferentes “etnias del desplazamiento”¹ que en la ciudad vivían situaciones muy diversas, en condiciones muy desiguales, e imaginaban nuevas y variadas vidas posibles para sí y para los otros (Appadurai 2001).

Teóricamente empecé a los jóvenes en sus interacciones (adaptación, negociación, conflicto y préstamos recíprocos) con tres escenarios socioculturales en la construcción de lo juvenil —la cultura hegemónica, las culturas parentales y las generacionales— “en sus propios términos”, esto es, “activamente involucrados en la construcción de sus propias vidas sociales, las vidas de aquellos alrededor suyo y de las sociedades en las que viven” (Caputo 1995, 28). Las preguntas con las que me acerqué al objeto exploraban *lo juvenil, lo étnico y lo migrante en la ciudad desde la perspectiva de los y las jóvenes*. ¿Quiénes eran, cómo vivían y percibían su presente y cómo lo estaban haciendo en la ciudad?

Los alrededores de la Alameda en 2004 ofertaban espacios privados para comer, tomar unas cervezas y había lugares de baile algo más formales para los jóvenes, sus atuendos habían cambiado también, ya no querían parecerse a los rancheros, sino que usaban ropas guangas los hombres y las mujeres tenían estéticas

1 Son etnias en migración, entendiéndola ésta como “el desplazamiento territorial, orientado al cambio residencial de los grupos sociales con el fin de mejorar su calidad de vida” (Mora *et al.* 2004).

algo más juveniles y callejeras. Fui contactando también jóvenes en las organizaciones indígenas en la ciudad como la Asamblea de Migrantes Indígenas en la Ciudad de México, el Diplomado en Derechos Indígenas o el Centro Interdisciplinario para el Desarrollo Social (CIDES) usando la técnica de la bola de nieve. Con cada contacto intentaba establecer citas para entrevistas más formales (tanto con los adultos como con los jóvenes), pero en las conversaciones informales emergía información que me ayudaba a replantear los guiones de entrevistas (incluir más preguntas sobre su condición migrante y sobre el peso de sus culturas parentales en sus vidas en la ciudad). Descubrí en ese momento que internet no sólo servía a los jóvenes para comunicarse entre sí y encontrarse, también para educarse y conocer sobre sexo, cuidados de no embarazarse, noviazgo y otros asuntos que les preocupaban. Por esa vía accedí a algunas revistas y textos que publicaban grupos de jóvenes estudiantes de algún lugar y manifiestos producidos por jóvenes agregados en las ciudades. También leía censos de la población en la ciudad y encontraba disputas que planteaban los indígenas organizados a las cifras censales (decían ser más numerosos que los índices que las instituciones daban).

Todas estas conversaciones me impulsaban a ampliar el marco analítico de partida, estaba moviéndome entre actores móviles que se desplazaban e ingresaban en otros horizontes culturales y reflexionaban desde allí su pertenencia a la etnia de origen, su nueva condición juvenil y las prácticas discriminatorias que vivían en los nuevos ambientes. La propuesta epistémica y metodológica de Renato Rosaldo (1991) sobre “zonas de frontera” era útil para penetrar y analizar los procesos de cambio e inconsistencia interna en una localidad, región, país. Proponía ingresar en la expresión de los conflictos y contradicciones entre actores móviles que se producían en su movimiento, flujo e interacción con múltiples y novedosas situaciones. En ese sentido, Rosaldo plantea abordarlas como “sitios de producción cultural creativa que requiere de investigación” más que como zonas transiciona-

les. Esta propuesta era coherente con la perspectiva de un estudio sobre juventudes fluyendo entre zonas (ciudad, barrio, empleo, pueblos, etc.) y situaciones que no se podían predecir a priori con los esquemas de la teoría social del siglo xx, sino que requerían de investigación a través de metodologías novedosas que dieran cuenta de las vidas de los y las jóvenes como experiencias de participación en la transición del ciclo de vida, más que como zonas de exclusión (James 1995).

Como investigadora estaba parada “entre fronteras”, ubicada en espacios de intersección intercultural e intergeneracional donde observaba cómo narrativas, prácticas y experiencias, saberes, se cruzaban y oponían. En ese sentido, podía formularlas como espacios interpretativos terceros –*in between* (Bhabha 2002)– desde donde analizar las situaciones contemporáneas de agentes juveniles cuya experiencia social construía modos distintos de ser joven e indígena.

La ampliación de mi marco de referencia me indicó profundizar en aquellas situaciones que los actores vivían en las múltiples “zonas/dimensiones de vida/ fronterizas” cotidianas, interesándome las percepciones que tenían sobre ellas y a reformular algunas de las preguntas: ¿qué significa *vivir entre fronteras* –en el seno de la familia y la vida comunitaria, pero también en la escuela básica, la universidad, el empleo, la migración, las iglesias, las relaciones interétnicas, los medios masivos de comunicación e información, etcétera– como jóvenes indígenas y migrantes? ¿Qué actor y sujeto se estaba produciendo en este espacio tercero, fuera de sus pueblos de origen e incursionando en los ámbitos que la ciudad abría y/o cerraba a sus expectativas? ¿Cómo se producían estos sujetos?

Esta última pregunta me planteó un reto metodológico, al que fui dándole salida construyendo un conocimiento con los jóvenes en largas entrevistas libres elaboradas bajo una perspectiva que ponía el acento en la agencia juvenil en las visiones, voces y prácticas sociales de los y las jóvenes. Me centré en el conocimiento

que construían sobre sí mismos, sobre sus entornos inmediatos incluyendo las tensiones que les producían sus experiencias en los novedosos espacios en los que ingresaban. Propicié un espacio libre para la conversación y que fueran emergiendo los vínculos con sus culturas parentales y con las instituciones modernas en los ámbitos que experimentaban para construir sus narrativas.

Logré realizar once entrevistas a jóvenes indígenas migrantes (ocho hombres y tres mujeres) de diferentes pueblos indígenas del país. El diagnóstico reveló una gran diversidad de situaciones en las vidas de los jóvenes. Entre los once entrevistados había estudiantes, trabajadores, estudiantes y trabajadores y profesionistas entre los 13 y los 25 años de edad. Me encontré con comerciantes ambulantes de artesanías y café, trabajadoras domésticas, albañiles, abogados y estudiantes universitarios. Provenían de etnias distintas (triqui, mixteca, otomí, tzeltal, zapoteca, purépecha), algunos llegaron siendo niños y otros ya jóvenes y los había nacidos en la Ciudad de México. Había de los que provenían de etnias que habían llegado entre los años 50 y 60, y también aquellos que provenían de etnias de reciente migración (tzeltales y tzotziles de Chiapas). Algunos vivían con sus familias en los predios étnicos del centro de la ciudad, otros vivían entre ciudadanos (en sus casas familiares o en las casas de familias para las que trabajaban) y otros de manera independiente con sus propias familias o de allegados con parientes. Algunos estaban “muy amarrados” a sus etnias de origen y otros se habían alejado de las mismas, aunque todos tenían vínculos con sus familias.

La gran diversidad de jóvenes y situaciones me planteó un *segundo reto metodológico*: no podía encasillarla en tipología alguna y menos en totalidades (pueblos, comunidades o localidades) y levantar con ello nuevos estereotipos juveniles étnicos en la ciudad. También, ¿cómo dar cuenta del presente, de lo que estaba emergiendo, sin que el peso de lo social, el pasado o la identidad étnica asignada por antropólogos en el siglo xx o la concepción de la modernidad sobre la juventud, aplastara (deterministamente)

la práctica social de sujetos sociales jóvenes inscritos en múltiples dimensiones estructurantes? ¿Cómo dar paso a lo nuevo, a lo que estaba gestándose en ese espacio tercero? La diversidad me presentaba un fuerte reto en términos de su representación etnográfica. ¿Cómo incorporaba el saber de los jóvenes indios, sus experiencias y voces, en la producción de conocimiento nuevo sobre ellos y cómo lo representaba etnográficamente?

Opté por usar la propuesta de “paisajes étnicos” de Arjun Appadurai (2001) a los que concibe como paisaje de personas y grupos en movimiento. Ella permitió presentar y confrontar las diferentes percepciones y perspectivas de los jóvenes, producto de las “variaciones en la posición y situación” de los protagonistas en sus interacciones con las culturas parentales, la cultura hegemónica y las culturas generacionales. Intenté revelar la gran heterogeneidad y complejidad de situaciones y visiones construidas por los jóvenes indígenas en su caminar por una nueva realidad siguiendo la máxima de Paul Virilio “un paisaje no tiene un sentido obligado, un punto de vista privilegiado; se orienta solamente por el derrotero de sus caminantes” (1997, 13).

Felipe, uno de los jóvenes con quien dialogué largamente, forma parte de la primera generación de triquis que accedió a la educación superior, abogado con maestría en Derecho, líder juvenil fuertemente comprometido con los valores comunitarios. Incluí fragmentos del diálogo que sostuvimos el 2 de febrero de 2005 donde se observa la cualidad reflexiva de este instrumento metodológico y la reflexividad del sujeto.

Felipe: En la vecindad donde vivían en El Molinito, los migrantes de nuestra comunidad de origen organizados, realizaban convivios y asambleas, escuchaban nuestra música y nosotros ahí estábamos, sentados o jugando y escuchábamos lo que platicaban, que era en lengua triquí y aunque no quieras te va entrando pues lo repiten tus papás, tus tíos. Nosotros estábamos bien amarrados a pesar del discurso de mis padres: “ustedes tienen que estudiar, salir adelante, ya no tienen que ser como nosotros”.

A los 14 años, fue a estudiar a Puebla y entró en contacto con una comunidad de jóvenes indígenas orgullosos de su identidad; entonces comenzó a vincularse de manera más libre con sus orígenes: *No me siento a gusto con la camisa de ciudadano, me gusta esto, empezamos a aprender a trabajar como ellos, en el campo, y nos empezó a gustar meternos y empezamos a reacomodarnos en lo nuestro.* Tuvo que demostrar a los jóvenes triquis de la comunidad que “él no era un triqui de ciudad”, reaprendiendo el idioma hasta manejarlo como ellos.

En corto tiempo fue conocido y reconocido entre los jóvenes de Santo Domingo y de otras comunidades aledañas y la asamblea de su comunidad lo eligió como representante de la juventud entre los migrantes, un cargo estratégico para el reagrupamiento triqui en la ciudad. Como parte de la estrategia, forma con amigos jóvenes de la comunidad el grupo musical “Emigración Triqui”. “Necesitábamos nuestra propia música y músicos” en los eventos. Hace 10 años están juntos por el compromiso comunitario basado en lealtades a las familias, a los cargos de la comunidad. “Tengo compromisos, hice compadres, voy a ser mayordomo, ya he pasado cargos, ya he estado haciendo obra pública, incluso en la ciudad, hicimos un puente vehicular ahí en la comunidad Nicolás Romero, donde vivo con varias familias triquis, náhuatl y totonacos”. Está construyendo su casa a través del sistema de manovuelta entre grupitos de compañeros jóvenes que necesitan apoyo para construir sus casas; y se hace tiempo para ir a jugar básquetbol con los jóvenes triquis cada domingo en el Toreo.

El recelo y la idea de *traición* que tienen sus pueblos sobre los universitarios presiona a estos jóvenes a decidir entre los valores comunitarios y los individualistas. Con esta percepción sobre sus jóvenes profesionistas y la falta de trabajo estructural de la sociedad mexicana, la comunidad orilla a los jóvenes a tomar caminos individualistas en el mejoramiento de sus vidas y contradictoriamente refuerza las políticas laborales neoliberales.

Maritza: ¿Las redes comunitarias ayudan a los jóvenes a acceder a un empleo?

Felipe: *El problema es que ahora hay muchos jóvenes profesionistas triquis que están por terminar la carrera o algunos ya la terminaron, pero están sin trabajar. Ahí choca la primera idea que tenían los triquis que llegaron migrando a la ciudad. Ahora yo soy profesionista y los primeros decían que con estudiar íbamos a resolver los problemas, íbamos a salir de la pobreza o tener mejor vida y ahora no hay trabajo para nosotros. Ese es un gran problema, el trabajo.*

Las mujeres, por ejemplo, son las que tienen más posibilidades de conseguir un empleo, aunque no esté relacionado a lo que estudiaron.

Maritza: ¿Como cuáles?

Felipe: *Sobre todo para las compañeras en el servicio doméstico, pues difícilmente me lo dan a mí ¿no? Y a una mujer si se lo dan.*

Maritza: Pero las que han estudiado en una universidad ¿aceptan ser domésticas?

Felipe: *Aun así, lo han hecho algunas, sobre todo lo hacen los sábados o los domingos, pero no lo dicen con orgullo, verdad, ni te lo dicen. Tú te enteras por alguien que te lo contó, pues no creo que para un universitario sea un orgullo terminar la carrera y estar trabajando en el servicio doméstico, la verdad.*

Maritza: Y en otros servicios ¿tampoco encuentran trabajo?

Felipe: *Sí, pero ganan muy poco. En sí, si hacemos las comparaciones, una enfermera, una secretaria, gana mucho menos que una trabajadora doméstica, claro su estatus es más elevado, pero gana más una trabajadora doméstica. Yo he visto que hasta las maestras que están en los kínderes ganan menos que una trabajadora doméstica. Entonces, muchas dicen...pues para qué estudié tanto. Es una decepción con la que nos encontramos, nada más fue la imaginación de nuestros padres.*

Ellos trabajaban en algún lado donde veían que el licenciado ganaba bien o iban donde trabajaba el ingeniero y ganaba más. Pues claro, tu hijo va a ser ingeniero, va a ser doctor, pero el hijo no tiene las redes que tiene construidas el que es abogado, el abogado tiene a su papá que es abogado y lo va a colocar; el doctor tiene a su papá o a su tío, su abuelo que es abogado y lo va a colocar y tú no tienes a nadie, tú eres hijo de un humilde campesino que desertó del campo.

Maritza: ¿Tú estás inserto en algunas redes de abogados?

Felipe: *Sí, pero con aquellos que están identificados con la causa indígena, mi causa ¿no? Y es muy difícil porque ahí no hay campo laboral, está muy restringido. Hemos intentado también por la UNAM, decimos pues puede haber chance aquí en la UNAM, donde en diciembre terminé la maestría.*

Fui becario de la Fundación Ford y creo que ese es uno de los programas que necesitamos los jóvenes, programas que tiene una beca completa para estudiantes indígenas para estudios de posgrado. El problema es que la beca dice que hay que regresar con ese compromiso comunitario, y allí el problema es que si te metes al medio académico y se te olvida que hay un compromiso comunitario, estamos creando académicos y no profesionistas comprometidos con lo comunitario.

Por un lado, sujetos como Felipe viven fuertemente tensados entre identidades, en este caso, por la cultura de origen que él mismo abrazó por su fuerte identificación con los principios comunitarios, como por las barreras que la sociedad mayor neoliberal le impone a un profesionista indígena joven. Como sujeto étnico contemporáneo está fuertemente comprometido en la reorganización de su cultura étnica en la ciudad bajo preceptos ancestrales de respeto a las jerarquías etarias; pero también su experiencia social en la ciudad le ha permitido reflexionar puentes de diálogos entre los nuevos y ancestrales preceptos que intenta razonar como joven profesional con los adultos y ancianos de su comunidad.

El taller o el cruce de fronteras... Erosión de categorías

En abril de 2006 pude continuar la segunda parte de esta investigación. La CDI me pidió diseñar y convocar un “Taller de Intercambio de Experiencias para Jóvenes Indígenas Migrantes en la Ciudad de México”. Realicé ese diseño teniendo como base los hallazgos de la primera fase de esta investigación y poniendo en práctica el enfoque de la agencia como capacidad de protagonismo, de transformación creativa de las relaciones sociales y de resistencia política a su situación. Situé entonces el espacio de

la agencia entre la condición del actor, que interpreta un rol asignado de sus culturas parentales o de las instituciones modernas, y la condición de autor, el que transforma, establece el ritmo y el orden de los papeles del guion establecido por las representaciones de la Antropología sobre los indígenas, lo que permite más espacio a la improvisación (Bourdieu 2012) en todos los nuevos escenarios o situaciones (trabajo, educación, consumo, vivienda, uso de las tecnologías, reconfiguración étnica en la ciudad, etc.) en los que están involucrados los jóvenes indígenas en la ciudad.

El Taller se propuso con dinámicas de “grupos de discusión”, por ello, una condición fundamental era que los jóvenes escogieran las mesas con tópicos diferentes dónde querían aportar y participar. Por último, propuse que al final cada mesa o grupo de discusión eligiera un representante de grupo que expusiera sus conclusiones con el resultado de los debates.

La convocatoria al Taller atrajo a 35 jóvenes (mitad mujeres, mitad hombres) en su gran mayoría estudiantes (universitarios, pero también secundarios y preparatorianos) y profesionistas jóvenes. Antropología, etnohistoria, lingüística, historia, geografía, filosofía, comunicación, música, artes plásticas, fueron las carreras que los estudiantes estaban cursando en la ciudad. Entre los profesionistas llegaron abogados, enfermeras, politólogos y administradores públicos. Los 35 asistentes tenían una edad promedio de 22 años. La mayor parte de ellos pertenecían a pueblos indígenas, pero también estuvieron presentes algunos que no se adscribieron a etnia alguna. Sus puntos de vista respecto de los temas planteados, ser joven, ser indígena y ser migrante, fueron heterogéneos.

El resultado de esta jornada sobrepasó lo esperado. Se revelaron procesos de subjetivación en curso entre los participantes y las tensiones; acomodos de los sujetos entre la individualidad que brinda la ciudad y los preceptos y formas comunitarias, además de un uso estratégico, político, de categorías como las de indígena y joven en sus negociaciones con las instituciones.

“SER JOVEN” INDÍGENA Y MIGRANTE EN LA CONTEMPORANEIDAD

Inició este apartado con un fragmento del diálogo que discurrió el 4 de abril de 2006 en la Mesa “La condición juvenil de los jóvenes indígenas de las ciudades de México” del Taller de Intercambio de Experiencias para Jóvenes Indígenas Migrantes de la Ciudad de México, en el cual se discutieron algunas significaciones del *ser joven* en las comunidades de origen.

Gerardo- hombre: *De donde yo soy, desde el momento en que te casas, si tienes 20 años o 15 o los que sean, ya dejas de ser joven, ya eres un adulto. Eso es lo único que determina el ser señor.*

Celeste-mujer: *Esto va a depender de lo que se cree que es ser joven, si eres rebelde, flojo y otras cosas que se le adjudican al joven. Puedes ser joven para ellos hasta la edad de 30 años si no has madurado o no te has casado.*

Liliana- mujer: *Yo me caso y de repente me dicen: es que ya no eres joven, ya pasaste una etapa de tu vida, ya tienes cierta edad, entonces ya no eres joven. Esto es muy relativo, porque forma parte de tu identidad el ser joven. En las comunidades indígenas de repente te dicen: no pues, es que tú ya no eres joven, porque ya tienes esposo o esposa y ya tienes hijos. Pero igual tú quieres seguir siendo joven y automáticamente te dicen que ya no lo puedes ser.*

Celeste- mujer: *Dentro de nuestra concepción, tu grupo familiar o tus redes de familia o paisanos, también ellos te consideran de esa manera. Cuando ya terminas tu soltería...*

Liliana-mujer: *Eres adulto cuando ya tienes hijos o pareja.*

María-mujer: *En parte, ¿no?, porque igual si te casas aquí en la ciudad, te dirán que tú ya eres una madre, eres un padre, tienes que ser responsable y a la juventud se le adjudica irresponsabilidad.*

Celeste-mujer: *Lo que pasa es que ya no vives bien esas etapas, a lo mejor tus abuelos o tus papás sí lo vivieron; cuando eran niños jugaban como niños y pensaban como niños, pasaron una edad de 12 a 18 años y entraron a una etapa de amigos o no sé cómo hayan vivido allá en su pueblo, pero lo vivieron; y después de eso buscaron establecer su vida tratando de encontrar a una pareja, que ése es el [objetivo] primordial del ser humano, dejar descendientes...*

Angélica-mujer: Me puedo juntar con gente de hasta 40 años, pero saber hasta qué distancia lo hago y tenerles un cierto respeto. Lo mismo pasa con los niños. De la misma manera, con los jóvenes de tu edad, porque sé qué pensamientos tienen, que están sintiendo lo mismo y eso, me tengo que comportar como ellos.

El diálogo insertado pone en escena varias concepciones de juventud, que cuales representaciones sociales y con los roles asignados a los jóvenes, emergen desde instituciones con las que se relacionan los jóvenes de diferentes etnias, la televisión, la radio, así como también las de sus culturas parentales, de origen. Éstas y otras definiciones de quién es joven y quién no circulan intersectándose hace más de un cuarto de siglo entre las poblaciones juveniles rurales y urbanas, pero más que sentirse atrapados por ellas, los jóvenes parecen sumarlas, cociendo las definiciones tradicionales y modernas. Algunas de estas representaciones limitan el accionar de los jóvenes, otras habilitan el acceso a recursos materiales y simbólicos anteriormente mucho más difíciles de lograr para los jóvenes e indígenas. Obstáculos y posibilidades se saltan: los hilos de la agencia pueden ser ubicados en los usos políticos, tácticos, oportunistas e instrumentales de la diferencia y en las actividades asertivas como la reivindicación de sus derechos.

Autoadcribirse como indígena en la ciudad es un asunto complicado para los jóvenes por la carga negativa y peyorativa del término. La constante presencia indígena en la capital no ha significado una transformación del sistema de distinciones y clasificaciones sociales construido históricamente, que los coloca por debajo de los mestizos, incidiendo en la construcción de los prejuicios y estereotipos que niegan su acceso pleno a la ciudadanía tanto en zonas rurales como urbanas (Oemichen 2003). La palabra indígena refiere a “gente ignorante”, “que no sabe hablar español”, “sucio”, “indigente”, “pobre”. En el uso de este término hay una clara asociación entre cultura y clase que trasciende la relación mestizos e indios, pues de ésta también hacen uso las mismas etnias cuando discriminan y califican negativamente a

otros pueblos indígenas que consideran diferentes e inferiores a sí mismos. Las etnias con mayor antigüedad y arraigo en la ciudad, con fuerte posicionamiento socioeconómico y vínculos con el poder hegemónico pueden ofrecer mejores empleos; mientras otras, como la triqui (a la que pertenece Felipe), compuestas en su mayoría por migrantes no escolarizados o medianamente escolarizados y no muy bien posicionadas económica, social y políticamente en la ciudad, tienen poco que ofrecer a sus jóvenes profesionistas en la urbe.

Los jóvenes con orígenes étnicos en la ciudad tienden con mucha frecuencia a disfrazar o borrar los rastros de su indigeneidad por las prácticas discriminatorias de la violencia racista en la que se desenvuelven en muchos de los ámbitos de su vida cotidiana. Sin embargo, con las políticas positivas o afirmativas en el acceso a la educación y a otros programas que surgieron después de las reformas constitucionales de 1992 y 2001, muchos de ellos hacen visible su adscripción étnica (y para ello les son exigidos una serie de trámites institucionales para demostrar su pertenencia étnica y juvenil y así acceder a ciertos beneficios).

Muchos jóvenes de orígenes étnicos nacidos en la ciudad están “construyendo origen”, mientras otros se amestizan. Unos y otros asumen compromisos distintos, unos el comunitario; otros el individualista. El reciente fortalecimiento de la etnicidad en la ciudad está siendo protagonizado por los más jóvenes y está empujado por las generaciones étnicas que migraron antes a la ciudad. Éstas están construyendo mecanismos internos en sus organizaciones pluriétnicas para el “relevo generacional”, entre ellos.

Estas trayectorias desdican las afirmaciones de antropólogos que sólo ven que “los jóvenes indígenas están perdiendo su identidad”. Podríamos decir que hoy por hoy hablar tu lengua, ser indígena, estudiante universitario, líder de proyectos, entre otros son llaves de acceso étnico a la contemporaneidad y a la supervivencia de las etnias, en el sentido de su proyección al porvenir.

No todos asumen de igual manera adscribirse étnicamente. Hay diversas posturas respecto a la experiencia de *ser joven indígena migrante en la ciudad*. Para una postura ser *indígena* era “igual de vulnerable que el ser de otra condición social, como ser “punketo”, “darketo”, “roquero”, etc.”, reivindicando así otro aspecto de auto adscribirse indígena en la ciudad, “como ejercicio del derecho a la diferencia”.

A partir de reconocer las múltiples identificaciones que los jóvenes indios experimentan como norma en el mundo social que habitan, observé que la identidad étnica se convertía en uno de los “ropajes culturales” con que se puede “comunitariamente” afrontar el cotidiano en la ciudad. Este ropaje cultural no está dado (ni se da por sentado), se construye y se gana a través de la participación en proyectos étnicos (algunos interétnicos) que coadyuvan con novedosas formas organizativas al reagrupamiento de la diversidad étnica migrante en la urbe. Algunos jóvenes estudiantes han ingresado a formar parte de estas organizaciones, como en el caso de la Asamblea de Migrantes Indígenas en la Ciudad de México que agrupa a una diversidad de comunidades migrantes; y otros están formando nuevas organizaciones *a partir de su condición juvenil*, como el caso de la Asamblea Nacional de Jóvenes Indígenas, los cuales manifiestan ser “herederos de la tradición” y su voluntad de “cohesionar a un movimiento indígena fragmentado y disperso” para caminar “unidos, compartiendo un mismo pensamiento, una misma visión”. Se trata en ambos casos de unirse en sus diferencias por la defensa, realización y ampliación de sus nuevos derechos, de revitalizar (y posibilitar con su escritura) el uso de las lenguas e ir encontrando en sus referentes de origen –en interacción con los contemporáneos– nuevas maneras de reconfigurarse en las ciudades y en los nuevos campos de acción en los que han ingresado.

Pocos son los jóvenes que asumen su etnicidad como un compromiso con la comunidad. La pertenencia a una comunidad no se hereda, el haber nacido en los pueblos de origen no garantiza

ser parte de su vida colectiva; ella se gana, se construye, a través de la asunción de cargos y otros compromisos y responsabilidades.

Encontré que lo juvenil indígena se complejizaba aún más con su condición de *migrantes* en la ciudad. Si bien cualquier nacido fuera de la ciudad técnicamente puede considerarse un migrante a la misma, con otros autores observé que sólo a los indígenas se les etiqueta social e institucionalmente de migrantes en la ciudad como una estrategia de exclusión, alimentada por las mismas instituciones nacionales que separan, para controlar “la información”, a la población indígena migrante de la “originaria” y a todos estos de los mestizos (Pérez Ruiz 2002; Escalante *s.f.*). En un recuento histórico de la exclusión indígena de la membresía urbana, Yuri Escalante explica de qué manera la sociedad dominante ha creado la idea de que los indígenas pertenecen al medio rural y campesino, mientras que las ciudades son el espacio de lo cosmopolita, que asimila y elimina las diferencias culturales. Pero los jóvenes indígenas son los que han dado un giro contemporáneo a la ciudad, introduciendo el vivirla con las diferencias a partir de su experiencia múltiple en la ciudad. Como jóvenes habitan mundos plurales usan esos referentes heterogéneos como fuentes –o caja de herramientas– en sus prácticas de vida y de trabajo, así como en la construcción de sus múltiples identificaciones según el horizonte de posibilidades socioeconómicas y culturales en los que se encuentren.

Los comportamientos de los jóvenes indígenas en la ciudad están evidenciando que ni la edad, ni la etnicidad, pueden ser concebidos más como atributos de los sujetos, sino como clivajes/disyunciones que organizan las prácticas de los sujetos siempre entramados con otros diacríticos como el género, la clase, la generación, el consumo, en donde alguno de estos, y por la situación que ego esté experimentando en ese contexto/ámbito específico de sus interacciones, emerja como preponderante. Así en situación (en acto) se es o no joven, se es o no otomí o indígena, se es o no migrante. Estas prácticas revelan un “habitus

reflexivo” (Lash 2008) que filtra, sintetiza y elige juiciosamente, esto es, procesos de individuación en curso.

Para la generación de más edad estos comportamientos y actitudes son percibidos como contradictorios, opuestos; sin embargo, los jóvenes advierten que habitan un único mundo, que, aunque muy complejo, es sólo uno. También, los términos jóvenes, indígenas y migrantes son usados por los jóvenes de maneras diversas, dependiendo de las situaciones en las que se encuentren, según los apoyos institucionales, los interlocutores con los que entran en relación o las posibilidades de acceso a ciertos recursos que podrían negociar con esos “diferentes”. Algunos antropólogos que asumen la edad y la etnicidad como atributos interpretan estas prácticas como utilitarias y oportunistas; otros, acusan a los mismos jóvenes de haber dejado de ser indígenas en términos de los estereotipos levantados en las investigaciones sobre los mismos durante el siglo xx: pobres, víctimas, vulnerables, ingenuos. Es más, el dinamismo y protagonismo de los jóvenes en los flujos migratorios y en las ciudades a las que arriban, el uso que hacen de las asignaciones identitarias étnicas esencializadas como recursos estratégicos/políticos en sus negociaciones con las instituciones para lograr más y mejores apoyos y derechos que les permitan reposicionarse de manera individual y comunitaria en la sociedad, hablan de las salidas del sujeto indígena del lugar que la sociedad moderna le asignó –el campo, lo rural, la pobreza, lugares fijos y cerrados al mundo exterior- y de la emergencia de un sujeto étnico que comparte con nosotros su contemporaneidad.

Giro epistémico: los jóvenes indígenas como colaboradores de su propia investigación

Los antropólogos han sido incapaces de pensar la contemporaneidad del otro, no se ha evitado el alacronismo neutralizando un elemento esencial que reside en la co-pertenencia del investigador y de su interlocutor a la misma temporalidad.

Esta investigación con los jóvenes indígenas en la ciudad de México (Urteaga, 2008, 2011) tropezó con algunas respuestas en torno a las construcciones identitarias de estos actores. Al revelar sus experiencias en los nuevos y múltiples contextos de vida en los que se insertan y las intersecciones entre todos esos ámbitos, puso en evidencia el desvanecimiento/desplazamiento de las fronteras o distinciones teóricas que colocaban de un lado a los indígenas (lo rural, el rito) y, de otro, a la sociedad moderna (el empleo, la educación, las TICs, los otros) y la necesidad de reconocer teórica y políticamente el involucramiento activo de estos actores con el mundo contemporáneo, esto es, su contemporaneidad.

Las respuestas de los jóvenes respecto a estos temas confrontaron las concepciones clásicas (fundamentalmente culturalista y funcionalista) sobre las condiciones de producción de la alteridad en la antropología mexicana, el “alacronismo” –esa manera de apartar al otro de nuestro tiempo– neutralizando así un elemento esencial que reside en la co-pertenencia del investigador y de su interlocutor a la misma temporalidad.

Sostiene M. Abèles que durante más de un siglo la antropología ha puesto énfasis en lo que distingue a la cultura del observado y la del observador, acentuando la distancia con “el otro”, que no es más que una forma de dominación. Esta investigación me hizo preguntar, por ejemplo, si era necesario seguir categorizando “al otro” “ya no otro” como *indígena*, categoría creada en el siglo xx, bajo el proyecto indigenista e integracionista. Los criterios que sirvieron para su construcción y su reconocimiento diferenciado por parte de la antropología fueron diacríticos como la lengua, los rasgos fenotípicos o precolombinos, la poca fusión étnica y cultural, la organización social y religiosa como elementos constitutivos a su diferencia... colonizada.

Mi necesidad de construir conocimiento *con* y *sobre* los jóvenes indígenas en las ciudades me forzó a convertir en estratégica la referencia a su contemporaneidad y, a la vez, a reintroducir la historia y la complejidad de lo real en el caso estudiado. Los

sujetos con los que investigué están adscritos a diferentes clases sociales y etnias en la ciudad, así como a diferentes actividades y ocupaciones, abren la discusión sobre la complejidad de las interconexiones y flujos que construyen la diversidad cultural hoy en día, en la “que la noción de autenticidad pierde toda significación mientras se observan simultáneamente fenómenos de recomposición y fusión” (Abèles 2012, 115).

Los jóvenes indígenas como colaboradores de su propia investigación

Tiempo después de terminar esta investigación, conocí por primera vez algunos trabajos desarrollados bajo una novedosa propuesta epistemológica que asume que investigador e investigado pueden aportar lo que saben y conocen para producir conocimiento nuevo de forma conjunta.

Se trata de construir conocimiento con el otro y no sobre el otro en un diálogo en el que el o la investigadora debe abrir y crear las condiciones de igualdad con el otro, necesarias para que ambos aporten lo que conocen y producir –ambos– conocimiento nuevo.

Sarah Corona sostiene que ya no es posible llegar con los sujetos de investigación y creer que se les entiende para luego traducirlos a conceptos de una investigación dominante. La estrategia metodológica planteada por esta investigadora es conocida en ciertos ámbitos como metodología horizontal y dialógica.

Esta propuesta me hace reflexionar sobre la investigación desarrollada y de alguna manera encontrar que realicé algunos pasos metodológicos en ese sentido. Considero haber abierto o creado condiciones de igualdad y horizontalidad necesarias, durante el tiempo que duró esta investigación, para que los investigados se sintieran en confianza y aportaran conocimiento nuevo sobre ellos mismos y sus entornos que luego plasmé en la representación etnográfica mientras discutía o dialogaba con marcos y categorías analíticas.

Sí, conocí ese sujeto emergente precisamente porque posibilité la participación de los sujetos en su propia investigación y en el diseño de su propia juventud y etnicidad, pero no llevé a cabo la segunda parte de esta propuesta, “el juntos conocer para hacer algo nuevo. Crear. Producir algo diferente” (Corona en Martínez 2016; Cornejo Portugal 2016). Esa intersección de saberes que puede producir conocimiento nuevo sobre nosotros y los otros en un sólo mundo, sigue siendo un reto para mí como investigadora.

Bibliografía

- ABELÈS, Marc. 2012. *Antropología de la globalización*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- AGIER, Michel. 2015. *Zonas de frontera. La antropología frente a la trampa identitaria*. Rosario: UNR Editora.
- ANGUIANO, Mariana. 2002. “Jóvenes huicholes migrantes de Nayarit”. En *Diario de Campo*, Suplemento 23: 37-50.
- ASAMBLEA DE MIGRANTES INDÍGENAS DE LA CIUDAD DE MÉXICO (AMI). 2006. *Asamblea de Migrantes Indígenas*. Disponible en: <http://www.indigenasdf.org.mx/>. Fecha de consulta: 03/05/2006.
- . 2006b. “Sistema de cargo de los pueblos indígenas”. Fecha de consulta: 03/05/2006. Disponible en: <http://www.indigenasdf.org.mx/>
- APPADURAI, Arjun. 2001. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Trilce y FCE.
- BARICCO, Alessandro. 2008. *Los bárbaros. Ensayos sobre la mutación*. Barcelona: Anagrama.
- BHABHA, Homi K. 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- BOURDIEU, Pierre. 2012. *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- CORNEJO PORTUGAL, Inés (Coord.) 2017. *Juventud rural y migración mayahablante*. México: UAM-CUAJIMALPA.
- CORPUS, Ariel. 2008. *Jóvenes presbiterianos y sus prácticas divergentes*.

- Los Mensajeros de Cristo en la iglesia Gólgota de El Corralito, Oaxchuc*. Tesis de maestría. CIESAS, México.
- DELGADO, Manuel. 1999. *El animal público*. Barcelona: Anagrama.
- ESCALANTE, Yuri. s.f. Proyecto de Investigación “La exclusión indígena de la membresía urbana”. Disponible en: <http://www.indigenasdf.org.mx/convivencia.php>. Fecha de consulta: 06/12/2004.
- FEIXA, Carles. 1998. *El Reloj de Arena. Culturas juveniles en México*. México: Causa Joven-SEP.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Ariel. 2003. *Juventud indígena en Coyutla: construcción de identidades en el espacio rural*. Tesis de Maestría en Antropología Social. México: CIESAS.
- LASH, Scott. 2008. “La reflexividad y sus dobles: estructura, estética y comunidad”. En, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Beck, Ulrich; Giddens, Anthony y Scott Lash. Madrid: Alianza Editorial.
- MARTÍNEZ CASAS, Regina. 2002. “La invención de la adolescencia: las otomías urbanas en Guadalajara”. En *Diario de Campo*. Suplemento 23, diciembre: 23-36.
- y Angélica Rojas. 2005. “Jóvenes indígenas en la escuela: la negociación de las identidades en nuevos espacios sociales”. En *Antropologías y estudios de la ciudad*. Año 1, vol. 1, enero-junio: 105-122.
- MARTÍNEZ, Rodrigo. 2016. “La comunicación produce cambio social si respeta múltiples razones. Entrevista con Sarah Corona Berkin”. En *Juventud rural y migración mayahablante*, Inés Cornejo Portugal (Coord.). México: UAM-CUAJIMALPA.
- MEAD, Margaret. 1980 [1970]. *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*. Barcelona: Gedisa.
- MENESES, Jorge. 2002. *Juventud, sexualidad y cortejo en una comunidad indígena de Oaxaca*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. México: ENAH.
- MORA, Teresa; Durán, Rocío; Corona, Laura y Leonardo Vega. 2004. “La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indí-

- genas de la ciudad de México”. En *Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad*, P. Yanes, V. Molina y O. González (Coords.), Disponible en: http://www.equidad.df.gob.mx/libros/indigenas/seminario_permanente_2004.pdf. Fecha de consulta: 09/05/2006.
- OEMICHEN, Cristina. 2003. “La multiculturalidad de la ciudad de México y los derechos indígenas”. Disponible en: http://www.equidad.df.gob.mx/indigenas/seminario/03_mar_segunda_oemichen.html. Fecha de consulta: 08/05/2009.
- ORTEGA, Zózimo. 2001. “El derecho triqui de Xuman Li en el medio urbano”. *Revista Crítica Jurídica* [Revista Virtual], 18. Disponible en: <http://www.triquis.org/html/modules.php>. Fecha de consulta: 08/05/2009.
- ORTIZ, Celso. 2002. *Las venas del campo: las tagotg (las jóvenes) y los chogotg (los jóvenes) en la comunidad de Pajapan, Veracruz, y sus estrategias de vida*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. México: ENAH.
- PACHECO, Lourdes. 2003. “El sur juvenil”. En *México-Québec. Nuevas miradas sobre los jóvenes*, J. A. Pérez Islas, M. Valdez, M. Gauthier y P. L. Gravel (coords.). México: Instituto Mexicano de la Juventud, Secretaría de Educación Pública, Office Québec - Ameriques pour la Jeunesse, Observatoire Jeunes et Societé.
- . 2002. “Jóvenes rurales en México”. En *Encuesta Nacional de Juventud 2000. Jóvenes Mexicanos del Siglo XXI*. México: Instituto Mexicano de la Juventud-CIEJ, Secretaría de Educación Pública.
- . 1997. “La doble cotidianeidad de los huicholes jóvenes. Aportaciones sobre la identidad juvenil desde la etnografía”. En *JOVENES. Revista de Estudios sobre Juventud*, 4: 100-112.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. 2002. “Del comunalismo a las megaciudades: el nuevo rostro de los indígenas urbanos”. En *La antropología sociocultural en el México del milenio: búsquedas, encuentros, transiciones*, G. De la Peña y L. Vázquez (coords.). México, FCE, INI y CNCA,

- . 2002b. “Jóvenes indígenas y su migración a las ciudades”. *Diario de Campo*, Suplemento 23, diciembre, INHA: 7-20.
- y Arias, Lorena. 2006. “Consumo cultural y globalización entre los jóvenes mayas de Yucatán”. En *Los retos culturales de México frente a la globalización*, L. Arizpe (coord.) México: Miguel Ángel Porrúa.
- y Arias, Lorena. 2006b. “Ni híbridos ni deslocalizados. Los jóvenes mayas de Yucatán”. *Revista Iberoamericana de Comunicación*, 10: 23-59.
- ROSALDO, Renato. 1991. *Cultura y verdad*. México: Grijalbo, CNCA.
- URTEAGA CASTRO POZO, Maritza. 2017. “México: ‘Jóvenes indígenas’. Flujos étnicos contemporáneos y giros epistémicos”. En *Estudios interdisciplinarios, saberes interculturais. Conexoes entre Brasil y México, Rio de Janeiro*, Da Costa Oliveira, Assis y Lucia Helena Rangel (Orgs.). E-papers.
- . 2016. “Jóvenes Indígenas. Etnias del desplazamiento y zonas fronterizas en la Ciudad de México”. En *Juvenopedia. Mapeo de las juventudes latinoamericanas*, España, Carles Feixa y Patricia Oliart (Coords.): 159-184.
- . 2011) “Retos contemporáneos en los estudios sobre juventud”. En *Alteridades*, 21 (42): 13.
- . 2008. “Jóvenes e indios en el México contemporáneo”. En *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*. Vol. 6. Núm. 2: 667-708. Disponible en: <http://www.umanizales.edu.co/revistacinde/index.html>.
- . (2008b) “Lo juvenil en lo étnico. Migración juvenil indígena en la sociedad contemporánea mexicana”. En Dossiê “Juventudes: prácticas político-culturais e alinhamentos metodológicos” da *Revista Ponto – e – Vírgula*. 4: 261- 275. Disponible en: <http://www.pucsp.br/ponto-e-virgula/n4/indexn4.html>.
- y Luis Fernando García Álvarez. 2016. “Rutas para aproximarnos a la disputa por la interculturalidad desde la educación superior y los jóvenes indígenas en América Latina”. En *Interculturalidad y Educación Superior desde el Sur. Contextos*,

experiencias y voces, Di Caudo María Verónica, Ospina Alvarado Ma. Camila, Llanos Erazo Daniel (coord.). Ecuador: Editorial Abya-Yala-Universidad Politécnica Salesiana, Universidad de Manizales, CINDE, CLACSO. Disponible en: <http://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/12775/1/Interculturalidad%20y%20educacion.pdf>.

———. 2015. “Juventudes étnicas contemporáneas en Latinoamérica”. En *Cuicuilco*. Vol. 22, Núm. 62. Enero-abril: 7-35.

VIRILIO, Paul. 1997. *Un paisaje de acontecimientos*. Buenos Aires: Paidós.

El regreso del sujeto: los desafíos epistemológicos y metodológicos de las emociones

VICTORIA ISABELA CORDUNEANU

“**E**l regreso del reprimido” (the return of the repressed) marcaba el giro lingüístico o discursivo en las ciencias sociales, en la cual se prestaba ya atención a las emociones. Empezaba así una crítica al racionalismo y la racionalidad, así como de la dominación del paradigma objetivo/racional en la sociología, con una mirada epistemológica que incluye a Nietzsche, Bergson, Scheler y a los postmodernistas Deleuze y Guattari. El giro cultural, el giro lingüístico: todo es cultura, todo es texto (discurso). Y recientemente se abre una discusión en humanidades y en ciencias sociales sobre una nueva epistemología: el giro afectivo o el giro emocional.

Algunas de las preguntas que ocupan a los autores del giro afectivo o emocional, son: ¿Cómo abordar metodológicamente a las emociones? ¿Cuál es el papel de las emociones en las políticas culturales? ¿Dónde las podemos observar? ¿Qué hacen las emociones con nosotros, y qué hacemos nosotros con las emociones? Desde luego, se reconoce que las emociones, por un largo tiempo, fueron menospreciadas en los análisis culturales y sociales, donde predominaba la razón y la racionalidad tanto del sujeto, como de las acciones sociales: la mirada racional se desarrolla con el positivismo y el conductismo que acaparan las ciencias sociales en el siglo xx. Pero también este menosprecio de las emo-

ciones tiene que ver con una mirada patriarcal y heteronormativa de las ciencias sociales (una mirada que es eurocéntrica también, cuando la idea de Europa se confunde con la idea de la Ilustración y del imperio de la razón).

En el presente capítulo, se presentan las actuales tendencias del “giro emocional” en las ciencias sociales, así como sus desafíos epistemológicos y metodológicos, ejemplificadas con tres estudios de caso para México. Acotaremos el estudio de las emociones al caso particular de las movilizaciones sociales, porque es en donde las emociones movilizan, afloran, mueven y, por lo tanto, se perciben mejor, se observan en acción. Nos ocupan en específico tres casos recientes: la Marcha por la Familia (organizada por el Frente Nacional de la Familia el 24 de septiembre del 2016); la Marcha anti-Trump (organizada por varias asociaciones de la sociedad civil el 12 febrero del 2017) y la Marcha por la vida (organizada el 28 de abril del 2018 por varias organizaciones antiabortistas).

El giro afectivo / emocional en las ciencias sociales y las humanidades

De acuerdo a Athanasiou, Hantzaroula y Yannakoulos (2009, 5), Patricia Clough llama “giro afectivo” al enganche teórico con las emociones y la afectividad que se da en las ciencias sociales y en las humanidades a partir de la segunda mitad de los 90. Arfuch define el giro afectivo como “la creciente atención a las emociones como fuente privilegiada de verdad sobre el sujeto” (2016, 248), y lo ve como una reacción al giro textual o lingüístico, el cual abogaba por la primacía del discurso y olvida el cuerpo y las emociones, debido a la influencia del psicoanálisis y el postestructuralismo.

Para esta autora, entonces, el retorno del sujeto delinea “una perspectiva transdisciplinaria donde el análisis del discurso, la semiótica, la teoría literaria, y la crítica cultural se articularon con enfoques filosóficos, sociológicos, psicoanalíticos, en una verdadera ‘conjura’ estética, ética y también política” (Arfuch 2016, 247).

Sin embargo, esta “conjura” refleja también un cambio paulatino que se da a nivel de la vida cotidiana, con la emergencia de una “sociedad afectiva” (Arfuch 2016), con la explosión de los *reality shows*; la exhibición de la vida íntima de varios “personajes públicos” (o *socialités*) como entretenimiento, las confesiones públicas en las redes sociales; el éxito de lo (auto)biográfico en literatura y ciencias sociales; el éxito de aproximaciones como la historia oral y la historia de vida; publicación de diarios personales. Pero también esto se observa en el auge de literatura sobre la inteligencia emocional; en la creación de marcas en mercadotecnia a través de la persuasión y las emociones como técnicas de posicionamiento y de venta; e –incluso– en la política se posiciona el “marketing emocional”, líderes carismáticos cuya vida privada se hace pública (sólo pensemos en el ejemplo de Obama y su familia). Tenemos entonces un giro emocional a nivel global, macrosocial, tanto que, en palabras de Arfuch “en vez de ideología parece que tenemos emocionología”.

Las filiaciones teóricas del giro emocional son las teorías de la subjetividad y de la subjetivización de origen psicoanalítico, teorías del cuerpo, teorías feministas y postfeministas de corte posestructuralista, el diálogo de la teoría lacaniana del psicoanálisis con la teoría política y el análisis crítico, y también las teorías “queer” de la melancolía y el trauma. Desde la filosofía, el giro afectivo se apropia de Deleuze, Guattari y Spinoza. Mientras que desde la antropología se relaciona con las teorías de que las emociones no son estados psicológicos individuales de naturaleza pre-social, pre-ideológica y pre-discursiva, sino que son prácticas socioculturales (Athanasiou, Hantzaroula e Yannakopoulos 2009).

Llegamos así a un primer planteamiento importante del giro afectivo: *las emociones no son estados psicológicos, sino prácticas sociales y culturales*; no suponen una auto-expresión que se vuelca hacia afuera (*in/out*: de adentro del sujeto hacia fuera, la sociedad), sino más bien se asumen desde el cuerpo social (*outside/in*: de afuera para adentro), en tanto son las que brindan cohesión

a este cuerpo social (Ahmed 2014). Las emociones se expresan y se usan en discursos públicos que generan emociones sociales (colectivas): la pena, el odio el miedo, el disgusto, la vergüenza, el amor (Ahmed en Arfuch 2015). Además, las emociones son constitutivas de nuestra propia subjetividad: la memoria y la identidad, como formas de subjetividad, no existirían sin sus componentes y tintes emocionales (Passerini 2009).

Por lo tanto, este giro ha propuesto temas específicos de investigación, como la relación entre poder, subjetividad y emoción; el lugar de las emociones en las teorías políticas; la dimensión afectiva de lo normativo; la carga emotiva y afectiva de las normas sociales (Athanasiou, Hantzaroula e Yannakopoulos, 2009); y los efectos sociales que generan las emociones en los discursos públicos, tales como amor, odio, pena, miedo, vergüenza: es decir, qué hacen las emociones con nosotros (Arfuch 2015).

Es importante mencionar a los precursores de este giro afectivo como la Escuela de los Annales, cuyos historiadores han publicado investigaciones sobre el miedo, (G. Lefebvre 1932), (J. Palou en 1958) y el propio Jean Delumeau con su trabajo seminal sobre *El miedo en Occidente*, publicado en 1978 (Delumeau 2005); sobre la necesidad de la seguridad (L. Febvre 1956), una historia de la sensibilidad (R. Mandrou 1959). Sin embargo, la aproximación teórica de los historiadores “de la vida cotidiana” era diferente, pues el ánimo era de “poner en su sitio, digamos, de restituir su parte legítima un complejo de sentimientos que, teniendo en cuenta latitudes y épocas, no ha podido no jugar en la historia de las sociedades humanas cercanas y familiares a nosotros un papel capital” (Febvre en Delumeau 2005, 11).

La nueva historia cultural ha puesto atención a las emociones desde los movimientos sociales de finales de los 60 y como consecuencia de las derrotas políticas de los 70, fenómeno que exigió una nueva aproximación hacia la política, precisamente desde el terreno de la cultura. Además, los múltiples movimientos y crisis internacionales de los últimos 30 años, provocaron

nuevas manifestaciones emocionales, tanto individuales como colectivas, así como la necesidad de reconocer nuevas formas de subjetividad (Passerini 2009a). En la nueva historia cultural, se han indagado temas como la conexión entre emociones y textos circulantes, con el trabajo de Luisa Passerini (1999, 2009b) sobre las cartas de amor en Europa de entreguerras, con la teorización entre emociones, identidad, política, subjetividades y representaciones discursivas o textos. Otros autores retoman el tema del miedo, con el hallazgo de un auge en la circulación de éste en la cultura europea occidental y en Estados Unidos, el cual se atribuye a varios factores: el uso electoral y publicitario a partir de los 70 y 80; la religiosidad de los estadounidenses, la retórica del fin del mundo (el miedo del año 2000), y un cambio en el clima de las emociones que hace que sea más fácil que la gente declare sus temores públicamente y, por lo tanto, que sea más difícil criticar o estigmatizar a los que tienen miedo (Sterns 2008).

Otro tema de investigación que se asoma en el giro afectivo es sobre las emociones y la política, campo en el cual se delimitan siete grandes temas.

El primero es la relación entre emociones y el discurso político, narrativa y retórica: las emociones motivan a los electores a buscar información y a ser más críticos y participativos.

El segundo tema se refiere al papel de las emociones en situaciones de conflicto y la polarización de los actores sociales en líneas de amor-odio (endogrupo y exogrupo).

El tercer tema se refiere al papel de las emociones en los movimientos sociales, (el cual se tratará más adelante en este trabajo).

El cuarto tema vincula a las emociones, las campañas políticas y la comunicación política, así como el giro emocional de las últimas dos.

Un quinto tema se refiere al papel de las emociones en las decisiones políticas y de gobernanza, con atención sobre todo a la ansiedad (social), el pánico moral y el sentimiento de riesgos.

La compasión conforma otro tema de investigación sobre la solidaridad social y los impulsos humanitarios en política.

Y, finalmente, el séptimo tema identificado es el papel de las emociones en las relaciones internacionales, como, por ejemplo, el papel del miedo y de la paranoia en el mundo post 9/11, con implicaciones en los estudios sobre el Oriente Medio o sobre los refugiados (Hoggett y Simpson 2012).

Otra línea de investigación en los trabajos que se inscriben en este giro es sobre cómo se propagan socialmente las emociones, a través del concepto de “epidemiología de las representaciones” (Fernández Leost 2017, 345). El nacionalismo y el discurso nacionalista también se empieza a estudiar en la clave de las emociones que circulan en estos discursos, con atención al poder performativo del discurso nacionalista, que lo hace capaz de despertar respuestas y consideraciones emocionales sobre problemáticas políticas (Banti 2008). Este discurso nacionalista genera apego sentimental con base en símbolos y relatos, y también es un discurso que se socializa y circula a través del aparato educativo y de los medios de comunicación (Fernández Leost 2017).

Sara Ahmed (2014) tiene otra teoría sobre la circulación de las emociones, criticando el modelo de contagio de éstas. En su perspectiva, lo que circula es el objeto de las emociones, más que la emoción en sí misma. Estos “objetos” que circulan se saturan con afectos, y se vuelven sitios de tensión personal y social; un ejemplo sería el matrimonio igualitario, como se analizará más adelante.

Ahmed propone el término de “economía afectiva de las emociones” y afirma que los sentimientos no residen en sujetos o en objetos, sino que se producen como efecto de la circulación de los objetos, que nos permite pensar en la socialización de las emociones. Retomando el modelo marxista, Ahmed argumenta que las emociones se acumulan con el tiempo como una forma de valor; borrando las historias de producción de los objetos, éstos adquieren un cierto valor afectivo. No se borran las emociones, sino sus historias de producción y cómo se hacen. Los sentimientos se transforman en fetiches, cualidades que parecen residir en los objetos, debido al proceso de borrar la historia de su producción y circulación (Ahmed 2014).

Otra contribución importante del giro afectivo es la reconsideración misma de las emociones: en el pensamiento racional de la Ilustración, las emociones eran señal de debilidad, de ser “femenino”. Ser emocional era igual que tener afectado el juicio: significa ser reactivo, más no activo; dependiente y no autónomo. Las emociones se asocian con las mujeres, a las cuales se les representa como “más cercanas” a la naturaleza, dominadas por el apetito, y menos capaces de trascender la corporalidad a través de pensamiento, voluntad y razonamiento (Ahmed 2014).

Este rompimiento con la consideración de las emociones como algo “inferior”, “primitivo”, que nos vincula con los demás animales, se ha dado a través de un cambio en las teorías de las emociones, con la transición de las teorías evolucionistas-darwinistas (las emociones tienen un papel en nuestra evolución y preservación como especie) a las teorías cognitivas de las mismas.

TEORÍAS SOBRE LAS EMOCIONES

Se encuentra un consenso en la literatura sobre dos grandes tipos de teorías de las emociones. Primero están las que las vinculan con las sensaciones corporales: sentir emociones se hace a raíz de una reacción fisiológica, no implican procesos de pensamiento ni de cognición. Los representantes de esta corriente son Descartes (que afirma explícitamente la separación entre emociones y cogniciones), David Hume y William James. También esta corriente se vincula más con el pensamiento psicologista y con la corriente evolucionista (Darwin atribuía a las emociones un papel en la evolución y la adaptación de la especie). Otros autores contemporáneos discuten, desde la perspectiva psicologista las diferencias entre las emociones básicas y las compuestas; se identifican entre cinco (Ekman y Damasio) y hasta 22 emociones básicas (Bindú *et al.*), y también se discuten la combinación de estas emociones para resultar emociones secundarias y terciarias (Plutchnik). Esta corriente también se conoce como la posición anti-intencional o pre-discursiva (Arfuch 2016). Es

importante también reconocer el papel de la neurolingüística en el estudio clínico de las emociones, y además considerar la relación de los afectos con las decisiones (Ahmed 2014, Fernández Leost, Hoggett y Simpson 2012).

Una segunda corriente es la que asocia a las emociones con las cogniciones, empezando con Aristóteles, pasando por Sartre y acabando con Nussbaum; Sartre (en Ahmed 2014) afirmaba que las emociones implican juicios, actitudes, evaluaciones o “una manera específica de aprehender el mundo” que no se puede reducir a sensaciones corporales. Solomon (en Ahmed 2014) sostiene que las emociones son juicios; Spelman (en Ahmed 2014) afirma que las emociones implican juicios, por ejemplo, el enojo implica el juicio de que algo está mal. Damasio (1994), desde la neurobiología y la neurolingüística, tiende un puente entre las dos corrientes y relaciona la razón, las emociones y el proceso de toma de decisiones: sin emociones no hay decisiones.

Sara Ahmed (2014) da un paso más adelante y relaciona a las emociones con la memoria cultural y con los recuerdos. Las emociones se dan sobre objetos, a los cuales moldean, así como sobre las mismas emociones las cuales son moldeadas por dichos objetos. Por objeto no se entienden sólo cosas materiales, si no también imaginados o imaginarios. Por ejemplo, un objeto puede ser el recuerdo de algo (alguna situación, alguna persona), que puede disparar un sentimiento; el mismo sentimiento moldea este algo que se recuerda. Puedo sentir dolor cuando me acuerdo de algo y en este acto de recordación, le atribuyo a esta reminiscencia el sentimiento de dolor o pena (Ahmed 2014).

Además de los recuerdos personales, es la memoria cultural o colectiva la que construye a un “objeto” como de miedo o de seguridad, aunque eso abone a los estereotipos o estigmas. Pero es la memoria colectiva la que nos hace leer que un encuentro con un oso puede ser potencialmente peligroso, o que un encuentro con una mujer en una calle a media noche es menos peligroso que con un hombre joven.

La atribución de un sentimiento a un objeto es el efecto del encuentro o del contacto entre el sujeto y el objeto y eso puede acercar o distanciar al sujeto del objeto. Depende de cómo se lee el contacto: si el contacto se lee como peligroso, entonces siento miedo y atribuyo al objeto esa cualidad (Ahmed 2014). Entonces, en este capítulo, hablamos de las emociones desde la perspectiva cognitiva, pues las emociones están conectadas y dependen de actos de cognición, de juicios, de recuerdos personales y de la memoria colectiva, que también nos pueden explicar su potencial para la movilización colectiva. Sin embargo, antes de hablar de las emociones y las movilizaciones, vamos a presentar algunas opiniones sobre la diferencia entre: emociones, sentimientos, y afectos.

Emociones, Afectos, Sentimientos: Varias Tipologías

Brian Massumi hace la diferencia entre afecto, emociones y sentimientos. Siguiendo a Spinoza, Deleuze y Bergson, define el afecto como fuerzas e intensidades, “privilegiando el cuerpo como lugar de efectuación de esa potencia, la cualidad de afectar y ser afectado” (Massumi en Arfuch 2016, 249). Por lo tanto, considera a los afectos como pre-personales, no conscientes y que suponen una experiencia de intensidad que no se puede realizar plenamente en el lenguaje. Los sentimientos los considera como personales y biográficos, mientras que a las emociones las define como sociales (Arfuch 2016). Con base en este planteamiento, la autora propone un modelo tripartito: emociones de fondo (energía, entusiasmo, excitación); emociones primarias o básicas (miedo, ira, sorpresa, alegría, tristeza, felicidad); y emociones sociales: (simpatía, turbación, vergüenza, culpa, orgullo, celos, envidia, admiración) (Arfuch 2016).

Hoggett y Simpson (2012) proponen la distinción entre “emoción (afecto)”, como más biológico y corporal, y “sentimiento”, que tiene una construcción discursiva. La emoción (afecto), por ser menos enraizada en el discurso, es más inestable y fluida, y,

por lo tanto, más susceptible a ser transmitida entre personas, aunque estén a distancia, a través de lo que Freud llamó “contagio” y en la sociología de hoy se llaman “redes afectivas.” Los sentimientos tienen una dimensión emocional, lo que las hace impredecibles y carentes de reglas; por esto, en la vida pública, sentimientos como enojo, ansiedad, pánico, furia, son difíciles de controlar cuando ganan fuerza.

Jasper (2013) propone otra tipología de los sentimientos con base en su duración y dependiendo de cómo se perciben o sienten por el sujeto.

Primero, son las “pulsaciones”: “fuertes impulsos corporales difíciles de ignorar: el deseo, adicción a sustancias, sueño, evacuación corporal; más que emociones, son sentimientos y pueden incidir en una acción coordinada de protesta, por lo cual se deben controlar” (2013, 50).

Segundo, “las emociones reflejas” a las cuales las define como reacciones al entorno físico y social inmediato. Se acompañan de expresiones y cambios corporales. Retomando a Ekman, plantea cinco emociones reflejas (Ekman les llama “básicas o universales”): miedo, ira, alegría, sorpresa, disgusto, conmoción.

En tercer lugar, vienen “los estados de ánimo”, que perduran en el tiempo y se diferencian de las emociones por carecer de un objeto directo. Lo importante de esta duración en el tiempo es que hace posible que se trasladen de un entorno al otro (lo que hemos discutido arriba con los términos de “contagio”, “epidemiología de las emociones” o circulación de los objetos de las emociones y su “inflación” con “valores afectivos”).

En cuarto lugar, Jasper diferencia a las “lealtades u orientaciones afectivas” que son apegos o aversiones: amor, simpatía, respeto, confianza, admiración, y sus equivalentes negativos. Éstas están vinculadas a valoraciones cognitivas.

Y finalmente menciona a las “emociones morales” a las cuales las define como sentimientos de aprobación o rechazo, basados en intuiciones o en principios morales. Se les vincula con

“lo correcto” o “incorrecto” de nuestras acciones, actitudes o sentimientos.

Para Jasper, las emociones movilizan, pero hay diferencia entre las emociones inmediatas y las de larga duración. Por lo tanto, en una sociedad racional y racionalizante, donde las emociones se atribuyen a lo “débil”, a lo “femenino”, a lo “no racional”, los movimientos y las movilizaciones son oportunidades en las cuales las emociones sociales y socializadas se asoman y se expresan. Sobre todo, porque tenemos un sujeto activado, agenciado, en pro de una causa. Sin embargo, no todas las movilizaciones tienen una causa precisa. Como detallaremos, hemos encontrado que una aparente causa puede esconder la necesidad de hacer social una emoción, un afecto, una actitud: se sale a la calle para expresarse, se sale a votar para expresar una emoción, sea ésta para premiar o para castigar.

Las investigaciones más recientes encontraron que en los movimientos de protesta se presenta más de una emoción, así que el análisis se debe centrar en parejas de emociones. Los pares de emociones positivas y negativas forman “baterías morales” que indican una dirección para la acción, para desplazarse hacia lo deseado o atractivo. Estas baterías son: una condenación del *status quo* combinado con una esperanza utópica para un futuro alternativo, una pareja que define la protesta para Castells (en Jasper 2014). Por ejemplo, el par “vergüenza y orgullo” es el que provoca la mayoría de los movimientos de la comunidad LGBTQ+ o de los grupos con identidades estigmatizadas. Es precisamente el enojo el que ayuda a la transición de la vergüenza al orgullo y que moviliza; al enojo se llega desde la vergüenza pasando por el miedo (Jasper 2014).

Por lo tanto, es importante estudiar y analizar las emociones en acción, circulación y combinación, cómo se transita, al nivel social, de una emoción a otra (sean estas mejor definidas como “estados de ánimo”), pero también cómo es que pueden crear

comunidades de acción, que son justo las que permiten que las emociones no sean estáticas, sino que sean performativas y que circulen.

COMUNIDADES AFECTIVAS

Williams (1977 citado por Hoggett y Simpson, 2012) habla de “estructuras de sentimiento” (o del sentir), que pueden caracterizar una sociedad entera o varios grupos de sociedades en un periodo particular en la historia. Mientras que Barbara Rosenwein habla de “comunidades emocionales” útiles para estudiar los sistemas de sentimientos que gobiernan las comunidades, a través de estilos de expresión. Los vínculos afectivos que la gente reconoce, prácticas de sociabilidad y sensibilidad de la comunidad, pero también las diferencias entre la expresión, la forma y las constricciones de las emociones en cada comunidad nos permite observar la performatividad de las emociones (*performance of emotions*) (Athanasίου *et al.* 2009).

Una reciente perspectiva teórica también nos habla de “comunidades afectivas”, tanto en la teoría poscolonial (Gandhi 2006) como en las relaciones internacionales (Hutchinson 2016). Las comunidades afectivas son un tipo de comunidades que se construyen por tener en común ciertas formas de sentimientos y emociones, a las cuales también entienden de la misma manera: las emociones circulan al interior de las comunidades y ayudan a darle coherencia (Fierke 2013, y Ross Hutchinson 2016). Ahmed (2014) también enfatiza la propiedad de la circulación de las emociones como lo que les da fuerza, desde una perspectiva de una economía afectiva, como ya lo hemos mencionado.

Es importante acentuar como una característica de estas comunidades el compartir los significados de las emociones. Sin embargo, este compartir se hace a través de su circulación, y la circulación se logra a través de la socialización, de la puesta en común, como las movilizaciones sociales. Una forma sobresaliente de comunidad afectiva es la nación. Pero también lo son aquellas

comunidades que se movilizan alrededor de una causa humanitaria, por ejemplo, y que van más allá de los límites nacionales. En este caso, hablamos del papel importante de sentimientos (y actitudes) como la compasión y la solidaridad. Las comunidades que se forman en las redes sociales alrededor de pasiones deportivas, o bien políticas, son también un caso interesante de estudio como “comunidad afectiva” trans-territorial; en la historia más reciente, eso involucran a los migrantes, como casos de los niños migrantes de América Latina y Central en Estados Unidos, o la crisis de los refugiados sirios en la Unión Europea.

Las comunidades afectivas suponen una vinculación entre emociones, representaciones y discursos sociales que permite a sus integrantes tener un sentido del mundo (Hutchinson 2016). Hace más de una década, desde la tradición de la crítica literaria, se hablaba de “comunidades de interpretación”. Hoy día, pasado el giro lingüístico, les sumamos a estas “comunidades de interpretación” el valor de las emociones como traductores de los discursos para hablar de “comunidades afectivas.” Si es cierto que es “a través de las representaciones que la vida cotidiana –y el mundo– adquieren un sentido social y emocional” (Hutchinson 2018), entonces tendremos que marcar un regreso y una revisión de las teorías de las representaciones sociales, desde la perspectiva de las emociones.

EMOCIONES: MOVILIZADORAS Y DESMOVILIZADORAS

Hasta los 70, las emociones se usaban para desestimar las protestas sociales como “irracionales”, como “pulsaciones” y como faltantes de programa y de agenda pública y política. Por lo tanto, la ciencia política acentuaba la naturaleza racional de las demandas protestatarias, centrando los análisis en los códigos cognitivos más que en las experiencias vividas por los participantes (Jasper 2013, 50). Es también el periodo de auge de la teoría de la elección racional (“*rational choice theory*”) como modelo explicativo de la participación política, y, específicamente, del voto.

El cambio se da con “el regreso del reprimido”, en los años 90, la reconsideración de las emociones en las teorías culturales, y con los primeros cuestionamientos de la teoría de la elección racional, con Elster (1999) y Calhoun (2001), que consideran el papel de las emociones en las identidades y las memorias colectivas (Jasper 2013). Las emociones y los sentimientos dan forma y textura a la sociedad, en varios niveles, desde el grupo familiar a varias organizaciones y hasta a los movimientos sociales. En tanto, Debbie Gould (en Hoggett y Simpson, 2012) sugiere el concepto de “habitus emocional” como una manera de poder analizar los patrones afectivos que caracterizan las subculturas de los movimientos sociales.

La teoría feminista ayuda a poner en tela de juicio varias dicotomías usadas hasta entonces para denigrar a las mujeres, como la oposición entre mente y cuerpo, pensar y sentir, público y privado. Adicionalmente, “el análisis emocional iniciado por el feminismo fue profundizado por el giro “queer” en los estudios sobre la acción colectiva [...] y sobre la cultura –finalmente la cultura emocional– de los grupos en protesta” (Jasper 2013, 51; Jasper 2012, 34). Un paso importante en este giro cultural es reconocer que las emociones forman parte de la cultura, junto con la cognición y la moralidad (Jasper 2013).

Las emociones movilizan: “Las emociones son una parte molecular de la acción [...] Si hemos de comprender las acciones emprendidas, necesitamos entender las emociones que las conducen, acompañan y son resultado de ellas” (Jasper 2013, 61). Es por eso que, de acuerdo con este autor, el giro afectivo nos puede ayudar a entender mecanismos ocultos de acción social que ni la teoría racional, ni la teoría crítica o interpretativa pudieron entender, justo por estar paradas sea sólo en la razón o en el texto (Jasper 2013).

De acuerdo con Jasper, Mc Donald (2006) y Geoffrey Pleyers (2010) parten desde las experiencias de los sentidos o corporales o desde los “camino de la subjetividad”, para poder teorizar sobre

los movimientos sociales. Pleyers sostiene que “las experiencias vividas” (“corporización” en McDonalds) “no pueden ser delegadas” así que los participantes desconfían de las organizaciones formales y de las jerarquías. Ellos buscan la alegría de sus protestas, a menudo en un ambiente de carnaval. Este es el ánimo especial de estos movimientos que son juguetones y prefigurativos (Breines en Jasper 2014). Veremos esta celebración, este contagio de entusiasmo y alegría en los movimientos que aquí estamos analizando y que hemos llamado como “espontaneidad”.

Sin embargo, no todas las emociones movilizan. Jasper (en Hoggott y Simpson, 2012) hace la distinción entre reacciones emocionales ocasionales y “las lealtades” (“*abiding affects*”), que son emociones de larga duración y organizadas, como el miedo o el enojo que son bases para la movilización política.

Por otro lado, es importante también ver el papel desmovilizador de *las emociones*, puesto que *las emociones nos pueden enganchar a las condiciones de nuestra subordinación*. Butler, Berlant, y Brown nos enseñan cómo las formas sociales (la familia, la heterosexualidad, la nación, la civilización) son efectos de la repetición de las normas, lo que tiene como efecto la materialización del mundo, y la producción de las “fronteras, lo fijo y la superficie de los cuerpos” (Ahmed 2014, 12).

El argumento de Sara Ahmed sobre las políticas culturales de las emociones se desarrolla como una crítica a la visión psicologista de las emociones, así como a la privatización de las mismas, pero, sobre todo, se desarrolla como una crítica al modelo de estructura social que no toma en cuenta las intensidades emocionales que permiten a estas estructuras ser consagradas como formas de ser: “Poner atención a las emociones nos permiten cuestionar cómo los sujetos se enquistan (“*invest*”) en ciertas estructuras de tal manera que la renuncia a estas estructuras se vive como muerte en vida” (Ahmed 2014, 12).

En otras palabras, las emociones pueden tanto movilizar a grupos sociales para abogar por un cambio, como también desmovi-

lizar por enquistar y legitimar estructuras sociales tradicionales, normativas, heteronormativas y patriarcales. Todo depende de la combinación de las emociones –y de las lealtades, en el sentido de Jasper– que el movimiento y el sujeto deciden usar.

En nuestra investigación, vimos este último fenómeno con el uso de la vergüenza social y la culpa en la “Marcha por la vida” y la pretensión de este movimiento en intervenir en la decisión electoral de sus seguidores a través de “aprobar” candidatos que, independientemente del medio, partido político, puesto o propuestas de campaña, apoyaran la plataforma del movimiento “a favor de la vida”.

EL DESAFÍO METODOLÓGICO DEL GIRO AFECTIVO Y LA HORIZONTALIDAD

El giro afectivo supone contemplar el papel de las emociones en la construcción del sujeto y en sus acciones de construirse-deconstruirse: odio, miedo, asco, vergüenza, culpa, amor, melancolía (Ahmed 2014).

Entonces, metodológicamente nos hacemos la pregunta: ¿cómo se puede conjuntar el giro afectivo, la atención a las emociones del sujeto, con la horizontalidad, con el regreso del sujeto, subjetivización y la sujeción en la construcción del objeto de estudio?

Jasper afirma que “casi cualquier técnica utilizada para explicar significados cognitivos puede adaptarse al estudio de las emociones” (2013, 61): interpretación de textos, de rituales, de edificios; observación de interacciones y registro de audio y video; entrevistas y encuestas; observación participante (en las cuales usamos también la introspección para entender las emociones complejas), diario de los sujetos, y grupos focales para observar la interacción.

En el nuevo giro cultural y afectivo, Cefaï propone como certidumbre metodológica la etnografía:

como el camino más seguro para entender las situaciones en las que los humanos trabajan y re trabajan la concepción del

mundo que los rodea [...] nuestro punto de partida deberían ser las cosas pequeñas, la interacciones donde empiezan los significados y las intenciones (Cefaï en Jasper 2012, 30).

Por otro lado, desde los 80, la antropología social ha tratado los significados culturales de las emociones centrándose en sus propios discursos, pero sin tomar en cuenta de manera eficiente la construcción social y cultural de las emociones no verbales y no conscientes: una aproximación logocéntrica que esconde la capacidad cognitiva del cuerpo. Jeanne Favret Saada habla en los 70 de los “afectos no representados” (en el lenguaje) lo que pone en entredicho fundamentos teóricos y metodológicos de la antropología, específicamente el énfasis que se hace en las narrativas voluntarias e intencionales de los informantes en el marco de las entrevistas etnográficas; no se toma en cuenta la comunicación no intencional entre el etnógrafo y sus interlocutores. Se requiere el estudio de la comunicación no verbal, emocional, a través de la participación del investigador, y tomar en cuenta no sólo el lenguaje como mensaje, si no el discurso como experiencia, como lo afirmaba Wittgenstein (Athanasiou *et al.* 2009, 11).

Por otro lado, Ekman (2007) afirma que los seres humanos experimentamos las mismas emociones, pero las experimentamos de manera diferente. Dar crédito de estos diferenciales individuales es también un desafío metodológico que nos pone en el centro de la investigación al sujeto único. Y para complicar más el panorama, el mismo Ekman plantea que, además de las emociones, lo importante es el recuerdo de éstas (Ekman 2007, 20), lo que nos abre un interesante panorama metodológico: ¿qué tenemos que preguntar?, ¿qué tenemos que escuchar en lo que nos dice el sujeto? ¿podemos abrir un nuevo capítulo en la investigación sobre memoria individual, pública y colectiva en el cual consideremos el papel de las emociones tal y cómo se les recuerda?

En la investigación que aquí se presenta, hemos usado de manera extensa la etnografía-observación participante y no partici-

pante, la etnografía visual en las marchas (a través de recopilación visual y verbal de los eslóganes) así como las entrevistas cortas, etnográficas. A continuación, exponemos brevemente algunos de los resultados desde la perspectiva de las teorías de las emociones.

Emociones y tres instancias para su expresión

PRIMERA INSTANCIA: LA MARCHA ANTI-TRUMP: DEL ENOJO A LA DEFENSA DE LA PATRIA

Un primer ejemplo del poder movilizador del enojo se vio en la “Marcha ciudadana contra Trump”, desarrollada el 12 de febrero del 2017 en protesta a las declaraciones xenófobas del presidente de Estados Unidos en contra de los inmigrantes mexicanos y en pro de la construcción de un muro como medida anti-migratoria. La convocatoria se hizo a través de organizaciones de la sociedad civil y de redes sociales.

Lo sorprendente de esta marcha es cómo el enojo en contra del gobierno mexicano y el presidente Peña Nieto se contagió entre los participantes; las pancartas, la mayoría de ellas hechas a mano, de manera espontánea, en cartulinas, llevaban ya un doble mensaje: “Fuera Peña, Fuera Trump.” También se encuentran pancartas con mensajes que piden la renuncia de Peña Nieto, de su gobierno, así como mensajes que protestan sobre todo en contra de la corrupción y de la impunidad del gobierno y de la clase política.

Aquí tenemos un ejemplo de una “doble pancarta” pero también de toda la narrativa que respalda el enojo, una “historia de heridas”, “El enojo es un acto de habla direccionado hacia un sujeto, el enojo es performativo. Se crea como respuesta a un mundo, se vuelve una manera de moverse fuera del mundo criticado: se transforma en movimiento.” (Ahmed 2014, 177). Por eso vemos pancartas extensas, no sólo eslóganes, pancartas que narran la herida y “espetan” el enojo.



Foto 1: La marcha Anti Trump, 12 de febrero de 2017, Ciudad de México, en El Ángel.

Además de la narración de la herida, la marcha anti-Trump llevaba a las calles la esperanza y el empoderamiento de la gente: “lo crucial al acto de protesta es la esperanza porque nos permite sentir que lo que nos enoja no es inevitable, aunque a veces la transformación se ve como imposible. Es la esperanza que transforma el enojo en un movimiento; es la falta de esperanza que transforma el enojo en desesperación.” (Ahmed 2014, 184). No sería muy arriesgado afirmar que los resultados de las elecciones del 1 de julio de 2018 se fraguaron en esta marcha.

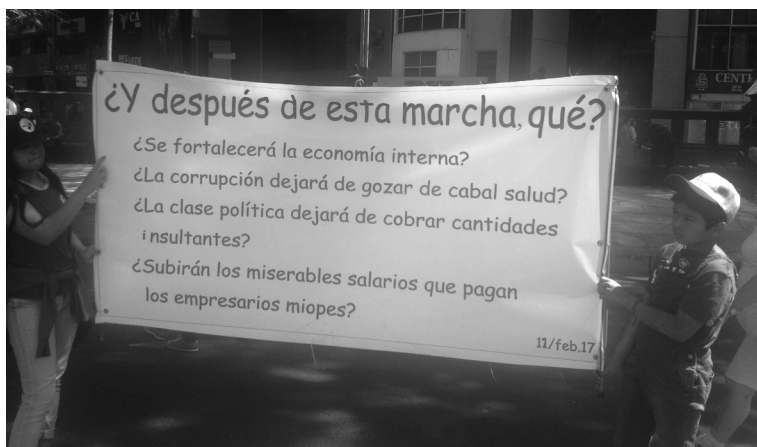


Foto 2: La Marcha Anti-Trump, 12 de febrero de 2017: “Y después de esta marcha, ¿qué?”

Quizá lo más emblemático de esta marcha fue la transformación del enojo en odio: de “fuera Peña” a “muera Peña.”



Foto 3: La Marcha Anti-Trump, 12 de febrero de 2017: “Muera Trump, muera el corrupto.”

También se hace presente el llamado al nacionalismo y al patriotismo: el enojo moviliza a la defensa del débil y, en este caso, lo débil es la patria, México. Los políticos corruptos son “expulsados” del cuerpo nacional, se les construye como los enemigos, como los que ultrajan a la nación. En este momento tenemos no sólo la construcción del “otro” (anti-mexicano) si no también la construcción del enemigo; y en este caso Trump (estadounidense) y la clase política mexicana (que simbólicamente es expulsada del cuerpo nacional) son emparejados en el mismo llamado de defensa y movilización. Del enojo, pasando por el odio, se llega a la defensa de la patria. Nuevamente llama la atención la extensión de la pancarta: es la narración de la ultranza para justificar el llamado patriótico a la defensa de la patria misma. Como veremos en otra sección, se crea aquí una “narrativa de la defensa” para legitimar tanto la movilización como la identificación del otro (en este caso, Enrique Peña Nieto) como el enemigo, el agresor.

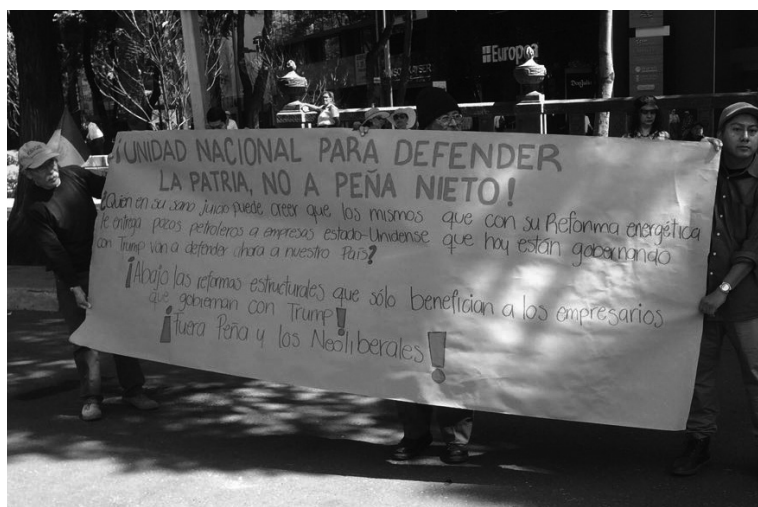


Foto 4: La Marcha Anti-Trump, 12 de febrero de 2017: la narrativa patriótica.

SEGUNDA INSTANCIA: LOS CHOQUES MORALES, LA CULPA (O VERGÜENZA PÚBLICA) Y SU PODER MOVILIZADOR. LA “MARCHA POR LA VIDA”

Jasper (2014) considera a los “choques morales” como una de las emociones poderosas en producir movilizaciones. Los protestatarios deben generar un sentido de obligación moral y de justicia. Ellos usan una variedad de procesos emocionales para promover sus propias visiones morales, sugiriendo que la moralidad afecta la acción humana, parcial o principalmente a través de emociones. “El choque moral ayuda a explicar la participación inicial y continua, a través de una inquietud visceral en reacción a información y eventos que señalan que el mundo no es como parece ser, y eso requiere de atención y reevaluación.” (Jasper 2014, 210). Eso se pudo observar en la 7ª Marcha por la vida, convocada por varias asociaciones y organizaciones pro-vida en la Ciudad de México, el 28 de abril del 2018.

A diferencia de la Marcha contra Trump, esta marcha estuvo totalmente organizada, con muy pocas pancartas espontáneas (de confección propia); los manifestantes se transportaron desde varias ciudades, llevaban playeras y pancartas estándar, producidas en masa, estaban organizados por cuadrillas y los “eslóganes” gritados se dictaban por los líderes de cuadrilla.

La semejanza se valora por encima de la diferencia, da seguridad; la hiperorganización de la marcha hace parecer que ésta se desnuda de las emociones, que las repela –al menos a las espontáneas– y sobre todo las emociones de alegría y entusiasmo que vimos en otras marchas. El “choque moral” se crea por usar un argumento supremo: la defensa a la vida. En este caso, la marcha también se utiliza para hacer un llamado imperativo a los demás: “¡Defiende la vida!”. Las emociones que usan son la culpa (al no defender la vida) y el llamado a defender a “los que no tienen voz” (a los inocentes).

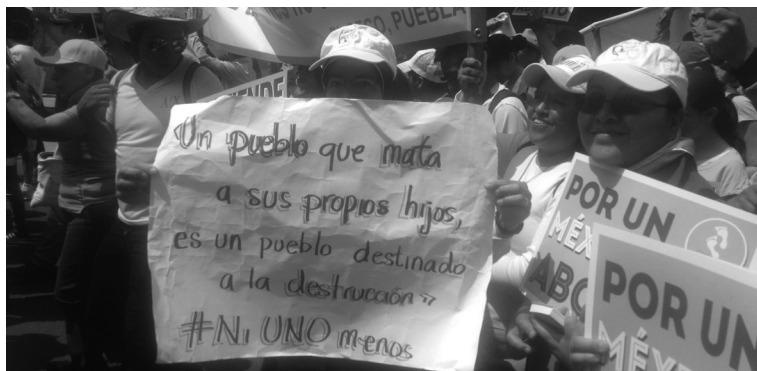


Foto 5: La Marcha por La Vida, 28 de abril de 2018: Para los que no tienen voz.

Las pocas pancartas espontáneas emplean también el sentido de culpa. Infundir culpa o vergüenza produce a un “sujeto sujetado” a normas, a ideologías. Para Judith Butler, es la culpa más que la vergüenza lo que produce tanto la sujetivización como la sujeción (“*subjectivation and subjection*”). Ser “sujeto” es un proceso continuo de sustraerse de la acusación de culpa, es ser un ciudadano ejemplar, sin fallo, cumplidor de la legalidad: es entonces que el sujeto hace funcionar a la ideología (Athanasios *et al.* 2009, 13). Veamos como la culpa (o vergüenza) por considerar a una bacteria marciana más importante que un feto humano, se construye retóricamente en la siguiente pancarta:

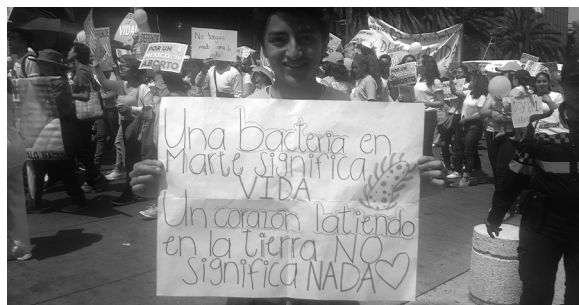


Foto 6: La Marcha por la Vida, 28 de abril de 2018, “Una bacteria en Marte es vida, un corazón latiendo en la Tierra no significa nada.”

Los cuerpos de los “inocentes” también se usan de ilustración, de pancarta y también para crear la culpa, insinuando que, al estar de acuerdo con el aborto, este niño no existiría: la playera del niño dice “mis papás dijeron sí, por eso estoy aquí”. La culpa se materializa en el cuerpo de un “inocente”, potencial víctima:



Foto 7: La Marcha por la Vida, 28 de abril de 2018. La playera del niño dice: “Mis Papás dijeron sí, por eso estoy aquí.”

TERCERA INSTANCIA: DE ODOIO Y DE AMOR, DE MIEDO Y DE ANSIEDAD.

MARCHA POR LA FAMILIA, 24 DE SEPTIEMBRE 2016

En esta marcha encontramos la mayor combinación de las emociones, y no sólo por pares, como decía James Jasper. Fueron de hecho dos marchas: una convocada por el Frente Nacional de la Familia “en defensa de la familia natural” y otra promovida por varias asociaciones de la comunidad LGTBTTIQ+. Las marchas coincidieron en El Ángel, pero separadas por vallas y policías, de tal manera que los participantes no se podían ni llegar a ver. La potencia misma de la fuerza policiaca nos dice las expectativas de enfrentamiento que tenían las autoridades.

Entre las emociones que se movieron en esta marcha, detectamos nuevamente al “choque moral” con la sensación (angustiante) de que el mundo no es como debe ser, que hay algo que se mueve y que está amenazando el status-quo. En el sujeto se crea la ansiedad, y la ansiedad lo moviliza, lo hace buscar otros cuerpos, y buscar la seguridad en la semejanza, no en la otredad: los cuerpos semejantes (vestidos todos de blanco), las pancartas iguales, en serie, los eslóganes conducidos por los líderes de grupo, nada espontáneo, nada de alegría, fue lo que caracterizó la Marcha del Frente Nacional por la Familia.

Los politólogos usan en vez de “choque moral” el término “ansiedad” que “se genera cuando las normas son violadas; mientras sean violadas, y mientras estas normas son más centrales para la gente (o grupo de gente), mayor la ansiedad” (Marcus, Neuman y MacKuen en Jasper 2014, 210).

Sin embargo, aquí hay un vaivén entre miedo y ansiedad. Mientras la ansiedad no tiene objeto, o tiene un objeto fantasmal, al cual no se le puede nombrar, el miedo tiene un objeto específico. En el caso de la Marcha del Frente Nacional por la Familia, la ansiedad se tradujo en miedo: miedo de que “la familia tradicional” o “familia natural” va a desaparecer con los matrimonios igualitarios y, al final de la historia, eso supondría el final de la humanidad en sí misma. En otras palabras, es el miedo del Apocalipsis. Uno de los participantes a la marcha lo fraseó así:

—¿Usted está en contra del matrimonio gay?

—Sí.

—¿Por qué?

—*Porque pues ahora sí que mis ideas, mi manera de... mi conocimiento ... vamos me dice que no es lo correcto. Me está diciendo que eso va a perjudicar en un futuro, en un futuro va a perjudicar. Desgraciadamente no nos damos cuenta, nada más lo estamos viendo ahorita, pero no pensamos en el futuro [...] eso no está bien, no es lo normal. Y que eso, a la larga, va a perjudicar. Va a acabar con toda la humanidad, la verdad.*

Se puede observar aquí el miedo del “fin del mundo” (o por lo menos, del mundo “como lo conocemos”). Dice Sara Ahmed (2014) que el miedo se preocupa de la preservación, no sólo del “yo”, pero también del “nosotros,” de “lo que es,” de “la vida tal y como la conocemos,” o hasta “la vida misma”; el miedo es una política afectiva que se preserva sólo anunciando una amenaza a la vida misma. Por eso, lo reclamado por los participantes en la marcha era la “preservación de la familia original o natural”, y al mismo tiempo el rechazo de manera contundente de que lo que sienten o los mueve sea el odio, sea la homofobia, como podemos ver en las siguientes pancartas:



Fotos 8 y 9. La Marcha por la Familia, el 24 de septiembre de 2016. “No somos homofóbicos, pero ...”. La Marcha por la Familia, el 24 de septiembre de 2016. “Rechazar el matrimonio gay es defender la vida”.

La familia es idealizada a través de la narrativa de la amenaza y la inseguridad; la familia se presenta como vulnerable, y en necesidad de ser defendida de los “otros” que violan las condiciones de su reproducción (Ahmed 2014, 144). Es por eso que los participantes niegan la fobia, el odio o la falta de respeto: ellos se conciben como defensores, como participantes en una cruzada por la vida misma, y también una cruzada por defender (nuevamente) “a los niños”. La idea del “contagio” está presente en las

suposiciones de que una “familia tradicional, normal, original” es la única forma benéfica de educación, axiológica y de vivencia para los niños.



Fotos 10 y 11. La Marcha por la Familia, 24 de septiembre de 2016. “Made in Papá y Mamá”. La Marcha por la Familia, 24 de septiembre de 2016. “Hombre+Mujeres= Hijo.

“Papá y mamá”, “hombre y mujer igual hijo”: el miedo aquí es justo a la pérdida de la heteronormatividad. La heteronormatividad no se refiere sólo a la orientación sexual; incluye un *set* de normas que asocian la conducta sexual con la conducta social y cívica, que incluye un apareamiento deseable en términos de clase social, edad, raza; la monogamia; la reproducción de la especie (ser padres) y ser “buenos padres”; ser buenos vecinos y una “buena pareja”, sancionar la relación a través del matrimonio, y ser así hasta “mejores ciudadanos”.

La cultura normativa implica la diferencia entre maneras legítimas e ilegítimas de vivir, en la cual la preservación de lo que es legítimo (“la vida como la conocemos”) se asume como necesaria para asegurar el bienestar de próximas generaciones. La heteronormatividad implica la reproducción o la transmisión de la cultura a través de la manera en la cual uno vive su vida en relación con los otros (Ahmed 2014, 149).

Es por eso que los miembros de la comunidad LGBTQ+ sienten los llamados a la heteronormatividad como “odio” o “falta de amor.” En la marcha, los que hablaban explícitamente de estas emociones, eran justo los miembros de la comunidad LGBTQ+: la exclusión es odio, es aniquilación:



Fotos 12 y 13. La Marcha por la Diversidad (en réplica a la Marcha del Frente Nacional de la Familia), 24 de septiembre de 2016: “Un día seremos tantos que su ODIO no va a alcanzar para Matarnos”. La Marcha por la Diversidad (en réplica a la Marcha del Frente Nacional de la Familia), 24 de septiembre de 2016: La pancarta de la izquierda enseña la foto de Benito Juárez con el subtítulo “Estado Laico,” mientras que en la pancarta de la derecha se puede leer: “Yo sí amo a mi prójimo, ¿y tú?”

Miedo y ansiedad a la pérdida de una estructura (la familia heteronormada) se viven como “muerte en vida.” (Ahmed 2014). Si bien los participantes de la marcha en contra del matrimonio igualitario no lo quieren aceptar, el odio anima al sujeto común y normativo, y produce la constitución de lo común y de lo normativo como una crisis, y al sujeto común lo produce como una víctima, lo que, por ejemplo, permite la producción de discursos del tipo “ellos (los homosexuales) quieren respeto, pero ellos no respetan [...] con las manifestaciones de afectación en la calle están en plan exhibición”. (Entrevista, mujer, 52 años). También, los

cuerpos de “los otros” (y las manifestaciones de estos cuerpos, como las manifestaciones públicas de cariño), se transforman en objeto de odio a través del discurso de la pena o de la herida, discurso producido por el sujeto que se victimiza (Ahmed 2014, 43).

Descubrimos, por lo tanto, una “narrativa de la herida” (“ellos”, “los otros”, nos hacen daño, nos faltan al respeto, destruyen la familia, atentan contra la educación de los niños); esta narrativa permite la victimización del sujeto que odia: al ser víctima, el sujeto puede negar su emoción negativa (el odio); sin embargo, no exhibe ninguna emoción positiva. El odio también permite el nacimiento de la “narrativa de la defensiva”, que también se encontró en esta marcha que se hace “para defender a la familia tradicional”.

Miedo, angustia, odio, llamado al amor (para el prójimo, para la diversidad), narrativas de herida, narrativa de defensa, victimización, el choque moral: todas estas emociones, sentimientos, actitudes se encontraron mezcladas en el psique y marcadas en los cuerpos y compartidas por los movilizadores.

Lo que los informantes creen

En un libro seminal para la historia oral, Alessandro Portelli afirmaba que “lo que los informantes creen es tanto un hecho histórico (eso es, el hecho de que ellos lo creen) como lo que realmente ha sucedido. Las fuentes orales no sólo nos dicen lo que la gente hizo, sino también lo que quisieron hacer, lo que creían que hacían y lo que, en el presente, creen que hicieron” (2001, 50). En otras palabras, Portelli hablaba de la construcción de la subjetividad como central al método de la historia oral.

Si a esta centralidad del sujeto, le añadimos sus emociones (individuales, personales, de su comunidad afectiva, emociones sociales o colectivas), los “objetos” (materiales o imaginarios) que lo “impresionan” y dejan su impronta sobre su subjetividad, podemos hablar de un giro afectivo o emocional en el cual nos preguntamos, sobre todo: ¿qué hace el sujeto con las emociones y qué hacen las emociones con el sujeto?

Al considerar al sujeto como agente autónomo, que experimenta el mundo, lo deconstruye y lo reconstruye a través de interacciones afectivas, no sólo racionales, con otros sujetos; nos permitirá quizá aproximarnos, aunque sea sólo un paso más, al ideal de las metodologías horizontales: “construir conocimiento sobre el otro y sobre la propia cultura a partir de lo que cada quien desea expresar. La voz mediada, prestada o robada, sólo permite conocer una verdad mediada, prestada o robada” (Corona 2012, 109).

El esfuerzo de investigación presentado en este capítulo es justo ver a los sujetos a través de sus emociones (en movimientos sociales a los cuales escogieron asistir, impulsados por estas emociones), expresadas como ellos escogieron hacerlo. También nos ofreció la posibilidad de ver el trabajo del sujeto de construir o representar al “otro”, la alteridad, a través de las emociones que se sienten para con el otro, a través de su representación en narrativas repletas de signos que transportan a las emociones.

BIBLIOGRAFÍA

- AHMED, Sara. 2014. *The Cultural Politics of Emotions*. Edinburg: Edinburgh University Press.
- ARFUCH, LEONOR. 2016. “El “giro afectivo”. Emociones, subjetividad y política”. En *Emociones en la nueva esfera pública*. Designis, 24, enero-junio: 245-254.
- ATHANASIOU, A., Hantzaroula, P., y K. Yannakopoulos. (2009). “Towards a New Epistemology: The ‘Affective Turn’”. *Historein*, 8: 5-16. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.12681/historein.33>.
- BANTI, Alberto. 2008. “Deep Images in the Nineteenth Century Nationalist Narrative”. En *Historein*, vol. 28: 54-62. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.12681/historein.37>.
- CORONA BERKIN, Sarah 2012. “Notas para construir metodologías horizontales”. En *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*, Sarah Corona Berkin y Olaf Kaltmeier. Barcelona: Editorial Gedisa.

- DAMASIO, Antoni. 1996. *El error de Descartes. La razón de las emociones*. Barcelona, Buenos Aires, México, Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- DELUMEAU, Jean. 2005 [1978]. *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*. Madrid: Taurus.
- EKMAN, Paul. 2007. *Emotions Revealed. Recognizing Faces and Feelings to Improve Communication and Emotional Life*. Nueva York: St. Martin's Griffin.
- FERNÁNDEZ LEOST, José Andres. 2017. "La revancha política de las emociones: ¿Amenaza fantasma?". En *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*. Vol. 51, Núm. 2: 333-345. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.5209/NOMA.54910>.
- GANDHI, Leela. 2006. *Affective Communities, Anticolonial Thought, Fin-de-Siècle, Radicalism and the Politics of Friendship*. Durham y London: Duke University Press.
- HOGGETT, Paul y Simpson, Simon. 2012. "Introduction". En *Politics and Emotions. The affective turn in contemporary political studies*, Paul Hoggett y Simon Simpson (ed.). Nueva York: Continuum.
- HUTCHINSON, Emma. 2016. *Affective communities in world politics: collective emotions after trauma*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 8 de marzo 2018. "Affective Communities and World Politics". En *E-International Relations*. Blog. Disponible en: <http://www.e-ir.info/2018/03/01/firepower-and-environmental-security-in-the-anthropocene/>. Fecha de consulta: 10 de julio del 2018.
- JASPER, James M. 2012. "¿De la estructura a la acción? La teoría de los movimientos sociales después de los grandes paradigmas". En *Sociológica*, año 27, núm. 75, enero-abril: 7-48
- . 2013. "Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación." En *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. Núm. 10, año 4: 48-68.

- . 2014. “Constructing Indignation: Anger Dynamics in Protest Movements”. En *Emotion Review*, vol. 6, núm. 3, julio: 208-213. Disponible en: [10.1177/1754073914522863](https://doi.org/10.1177/1754073914522863).
- PASSERINI, Luisa. 1999. *Europe in Love, Love in Europe: Imagination and Politics between the Wars*. Londres: Tauris.
- . 2009a. “Connecting Emotions. Contributions from Cultural History”. En *Historein*, vol. 8: 117-127. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.12681/historein.44>
- . 2009b. *Love and the Idea of Europe*. Nueva York y Oxford: Berghahn Books.
- PORTELLI, Alessandro. 2001. *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories. Form and Meaning in Oral History*. Nueva York: State University of New York Press.
- STERNS, Peter N. 2008. “Fear and History”. En *Historein*, vol. 8: 22-26. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.12681/historein.34>.

La reflexión de la extrañeza como teoría y metodología de diálogos transculturales: una propuesta para un camino decolonial

CORNELIA GIEBELER

La investigación vis-à-vis y las ciencias sociales comparten la condición de ser orientadas hacia el otro y por el otro. En consecuencia, también comparten con la etnología y el método etnográfico el fenómeno de la extrañeza y de la sorpresa frente a lo que nos resulta o parece ajeno.

El enfoque intercultural en la profesión social parte justamente de este supuesto, para iniciar un diálogo en la escucha y la observación de lo diferente, antes que en la intervención directa. Más que la comprensión, lo que se busca es la experiencia psicológica emocional de la extrañeza como puerta de entrada a mundos sociales diversos y condición previa a la intervención profesional posterior.

Esta meta está elaborada como una metodología de teoría y práctica bajo condiciones de encuentros en espacios transculturales y transnacionales. La “experiencia de extrañamiento” está construida como una metodología para descolonizar diálogos dentro de las relaciones entre Norte y Sur global.

Repensando metodologías y métodos investigativos, quisiera tratar de entender las bases de profesiones sociales, como trabajo social, pedagogía, antropología aplicada y muchas más que trabajan vis-à-vis con personas individuales y en conjunto. En esta línea de investigaciones activistas, por ejemplo la tradición de

Fals Borda, la profesión del investigador social, los voluntarios activistas en procesos de movimientos sociales y las profesiones en campos sociales y culturales consiste en analizar y ayudar a otras personas para que puedan superar su mundo de la vida.¹ Para ello se ocupan de la confrontación con la cultura, organización o institución en la que tiene lugar su vida, que en la mayoría de los casos es diferente a la de la otra persona, así como a la suya, especialmente bajo condiciones de “colonialidad”, un término que propone Quijano para explicar que la larga sombra del colonialismo ha construido un sistema mundialmente jerárquico y explotador. Desde mi punto de vista la jerarquización de la colonialidad está basada en los ejes de discriminación como raza, género, clase y cuerpo.

Hay que partir de la base de que, con pocas excepciones, los profesionistas sociales, sean jueces, médicos, trabajadores sociales o científicos con interés de aplicar o integrar sus investigaciones en la vida social diaria, son requeridos para entender mundos vitales que no resultan familiares a su propio desarrollo biográfico, que plantean preguntas y temas que frecuentemente y de forma repetitiva ponen en tela de juicio su propia estructura de valores y normas. Miedo, defensa y expulsión son modelos frecuentes con los cuales se escinden porciones extrañas del campo de trabajo profesional. Todas estas actuaciones están metidas en una larga sombra de la colonialidad sea en el Norte o en el Sur global. En concreto, cada ser humano en este planeta

1 El concepto de mundo vital procede de Alfred Schütz (1981). Aquí se utiliza de forma idéntica al mundo cotidiano, tal como fue definido por Berger/Luckmann (1969) y con él se entiende la realidad indudablemente existente, que se presupone como evidencia y condiciona y posibilita la actuación social. Estos “mundos vitales” son siempre interpretados por el sujeto y explicados con ayuda de diferentes existencias de conocimientos. Junto a la interpretación del mundo vital a través de las existencias de conocimientos, son las formas de experiencias y el correspondiente repertorio de tipificaciones existentes los que determinan la interpretación del mundo vital. Schütz/Luckmann (1979/1984). El concepto sociológico del mundo vital es extraordinariamente fructífero para una investigación pedagógica y de asistencia social de la forma de actuar.

sigue consciente o inconscientemente una lógica colonial dentro del sistema mundial organizado por ganadores y perdedores en cualquier nivel de la estructura social y dentro de las intersecciones jerárquicas entre género, clase, raza y cuerpo, por nombrar cuatro ejes centrales.

En esta complejidad de opresión, explotación, violencia y posicionamientos la ciencia juega un papel importante. Toma su posición dentro del juego del poder y siempre entre los científicos trabajando en favor del poder. No obstante, hubo una búsqueda de salir de los centros de poder investigativos para encontrar otras formas de investigar no sobre, sino con los “investigados”, y usar los conocimientos en favor de los pobres, las mujeres, los LGBTQ, indígenas, marginados, migrantes o desplazados.

Desde esta línea quisiera entrar en la microfísica del poder de las investigaciones, encuentros o grupos de ayuda. En este sentido, propongo el término “extrañeza”, de larga tradición filosófica y desde mi punto de vista un término fundamental para la crianza y los procesos de socialización del ser humano ¿Qué significa trabajar y reflexionar vis-à-vis?, ¿cuáles son retos para realizarlo? Así aparecen otras preguntas como: ¿en dónde vives como profesionista o investigador? ¿Cómo es tu lenguaje, tu piel, tu cuerpo y apariencia y qué valor y poder te dan? ¿Cómo están tus valores íntimos, tus teorías subjetivas sobre lo que se hace y no se hace, qué palabras utilizas y para qué? Todo este proceso de enfrentamientos entre vidas diferentes estaba nombrado por mí como “proceso de extrañeza”.

Desde mi punto de vista, la extrañeza es una experiencia cotidiana en la relación con personas en encuentros diarios, en situaciones de ayudas voluntarias, profesionales o investigativas. Es una base para comunicar, lo que aparece atrás de las interacciones en diálogo. La experiencia de la extrañeza no aparece en espacios de poder: ahí aparece lo otro. La base de la experiencia de la extrañeza ya no es descubrir algo nuevo, estar interesada en alguien o algo desconocido. Cada nueva experiencia de lo extraño

se convierte en un proceso de construir la otredad, la microfísica del poder.

La otredad está en la raíz de las jerarquizaciones dentro de la humanidad: racismo, sexismo, asambleísmo, adultismo, homofobia, nacionalismo militante, fanatismo religioso, paternalismo, superación por ciencia, usar a los investigados como objetos, sacar informaciones sin reciprocidad. A partir de entrar en este debate de la teoría global neoliberal y poscolonial, quisiera mencionar en este texto los tabús de las investigaciones y de los trabajos profesionales en campos sociales. Por eso me refiero a la base de comunicación: la experiencia de la extrañeza.

La introducción de la experiencia de la extrañeza como procedimiento metódico significa que los sentimientos, percepciones, actitudes, explicaciones y necesidad de actuación se reflejan con referencia al mundo vital extraño de las personas a las que se tiene que ayudar y los conceptos, experiencias, modelos de explicación y esquemas de percepción los cuales se pueden revisar mediante dicho procedimiento metódico.

En los nuevos debates por autores del Sur global como Quijano, Sousa Santos, Grosfuguel y Mignolo, por citar algunos, aparece un análisis del mundo global bajo una epistemología nueva, una epistemología del Sur, como lo nombra Sousa Santos. Eso quiere decir que refleja los saberes llamados “no científicos”, saberes dentro de pueblos o naciones originarias o de herencias precoloniales, saberes de migrantes, de mujeres, niños en caminos de migración, gente subalterna, usando el término de Spivak, siguiendo Antonio Gramsci. Entendiendo profesiones sociales basadas en movimientos sociales y con la meta de ayudar a gente subalterna, moviéndose en mundos de vidas de pobreza, de herencias diversas, hablando y ayudando a gente excluida de una llamada normalidad dentro de sociedades; encontramos un reto muy amplio de necesitar entender y realizar cómo son construidos estos mundos de la vida, cómo se vive en estos y cómo están vinculadas con lo “otro”, la otredad. Los actores profesiona-

les se encuentran a los otros en sus mundos de vida con ciertos requerimientos, eso es necesario para poder ayudar y no sólo administrar lo social o reglamentar a los excluidos por una normatividad social discriminante. Me refiero a profesionistas sociales y no profesionales como voluntarios, practicantes o estudiantes concierta libertad de trabajar con un concepto de encuentros horizontales para establecer un ambiente dialógico.

Dentro de un conjunto de estas condiciones, la metodología que voy a explicar puede ser desarrollada como un reto principal de comunicación y da ejes para salir de la colonialidad dentro de las construcciones de la microfísica del poder como lo nombró Michel Foucault. Dentro del debate decolonial Sousa Santos entiende la colonialidad dividida en dos mundos diferentes con una línea significativa de separación por la larga historia de la colonización. El “otro lado de la línea” desaparece como realidad, se convierte en no existente. Lo que nombra Sousa Santos como “no existente” son conocimientos populares, campesinos, indígenas, creencias, opiniones, magia, idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas –saberes y conocimientos que están del lado del “ser”– como lo nombra Franz Fanon, usados como objeto de sus investigaciones, como materia prima para investigaciones llamadas científicas, desde la distancia abismal de la ciencia occidental.

Lo ideológico de la comprensión en profesiones sociales e investigaciones

El conflicto de los profesionistas, activistas sociales e investigadores en diálogo, que trabajan dentro de mundos de vida, es su elaboración interior sobre la lámina de las propias experiencias que se asemeja a la experiencia de la antropología social empírica.

Desde Malinowski, la observación participativa activa se ha convertido en el instrumento de investigación de los etnógrafos y se basa en introducirse sensiblemente en el mundo de vida extraño, en el entendimiento y empatía, para comprender la realidad

“extraña” de manera que se vuelva “comprensible”² y con ello se pueda quedar “parada”. La “comprensión” es, desde entonces, el hilo conductor de la teoría y práctica orientada al sujeto.

Pero ¿verdaderamente puede y debe quedar parado el mundo comprendido o el sujeto comprendido? ¿El observador participante abandona la extrañeza, que se le ha convertido en familiar? ¿Cómo modifica el proceso empático de la comprensión al sujeto y al respectivo mundo vital definido? ¿Es un proceso vis-à-vis entre iguales? ¿Qué papel juega la fisonomía, el género, la edad, el rol social, la herencia cultural? Si “otros” participan comprendiendo en un mundo que es extraño para ellos, tendrían que ser consiente de cambiar la misma realidad por su apariencia. Se modifican sus posibilidades de interpretación y con ello también la estructura de la acción. Por un lado, eso es una crítica permanente del positivismo, de la ciencia occidental al lado del “ser”.

Este cambio se podría interpretar como lineal, de los investigadores hacia los investigados. Por ello se podría plantear la cuestión “¿comprender o colonizar?”, un punto de vista que da conciencia al papel del profesional científico o profesional social. La influencia podría ser una nueva colonización por prácticas sociales y culturales en la investigación, mediante la cual se está haciendo referencia a las cuestiones centrales de la actuación también. Así, tratar de hacer la reflexión de la experiencia de la extrañeza para todas es un reto complejo y un acercamiento reconociendo las bases comunicativas.

La proximidad del concepto de comprensión a la “colonización de mundos de vidas sociales”³ tematiza un problema fundamental

2 “Comprensión” se entiende al lado de la ciencia como metodología hermenéutica y fenomenológica del conocimiento, traducida para la práctica como una educación basada en entendimiento y empatía. En la línea del no-ser la comprensión es intuitiva, subjetiva como una raya saliendo del cielo. Algunos científicos, generalmente del lado occidental, reconocieron esta forma de saberes y conocimientos, por ejemplo la abducción en el proceso investigativo (Peirce 1965).

3 El concepto se remonta a la formulación de Habermas que representa una tesis central dentro de su teoría de la acción comunicativa. La “colonización

de la actuación e investigación social activa.⁴ El concepto “comprensión” tiene connotaciones cercanas a las ideas que se tienen de la “buena acción”. Comprender a alguien también significa con ello, “querer hacerle un bien”. El concepto de la colonialidad (Quijano) –utilizado junto al concepto de la sociedad sistema-mundo de Wallerstein– señala a la otra cara [de la moneda] y muestra el potencial de explotación y destrucción del querer comprender a los “otros”. La etnografía es la que ha discutido con mayor detenimiento esta relación. En la mayoría de los pueblos originarios hay –hoy en día– intelectuales investigando su misma cultura, una parte de la ciencia occidental que hasta los noventa era muy mal vista dentro de la ciencia. El argumento era “el mismo”: como uno viene de una sociedad, no puede investigarla por ser miembro sin objetividad. Eso le pasó, por ejemplo, a Víctor de la Cruz, sociólogo del CIESAS Oaxaca, quien mencionó la ignorancia de la ciencia en relación con los escritos de los saberes internos de la sociedad zapoteca los cuales no pueden ser entendidos por los investigadores occidentales.

Lo “comprendido” fue y es utilizado por conquistadores y miembros de la correspondiente cultura dominante para poder ejercer mejor su influencia. Comprender, entender, buscar cer-

del mundo vital” caracteriza la sumisión del mundo vital bajo el poder del sistema y produce pérdidas de sentido y trastornos de personalidad (Habermas 1981). El concepto de colonización se diferencia del discurso de la colonización exterior de pueblos extraños y de la colonización de mujeres tal como lo ha desarrollado el planteamiento de Bielefeld. El concepto de Habermas representa un reto para la tematización de la relación que tiene con la sociedad la actuación de la asistencia social. El discurso de poder contenido en él sobre la relación entre ayuda y control, sobre los espacios libres para la actuación de los profesionales y el potencial de resistencia y autodeterminación de la “clientela” forma aquí el punto de referencia pedagógico y de asistencia social.

4 Müller, Siegfried/Otto, Hans-Uwe (Hg) 1984. La mayoría de las aportaciones de este volumen de varios autores comentan críticamente la supuesta oposición y sólo siguen con vacilaciones la tesis contenida en el título. Los autores critican la posibilidad de que con la radical suposición de que “comprensión” es igual a “colonización”, se posibilitaría a que la asistente social ya no se sometiera al difícil proceder de la comprensión. Si yo me refiero aquí al par antitético, veo ambos conceptos como las dos caras de una medalla, la cual describe el proceso de la comunicación en un espacio definido por el poder.

canía normalmente son acciones unilineales con ciertas metas: sacar información, ayudar con métodos aprendidos en universidades o colegios de un perfil moderno-autoritario en cual se asumen universales y las aplican en los mundos de vida desde arriba. Este comprender, entender y analizar, búsquedas empíricas en los mundos de vida que son para investigar, implican un acercamiento de un sólo lado –del lado del investigador. La relación vis-à-vis en campos de investigación y ayuda social no está entendida como reflexión entre ellos, no implica una autorreflexión del investigador por lo que está haciendo, no implica una autocrítica en la cual se reflexiona la “blancura”, usando los métodos de “*critical whiteness*” y menos las jerarquías entre accesos a la participación en la sociedad, las clases, género o sexo, las edades y condiciones corporales.

Para las profesiones sociales, en el grupo de trabajo diario frecuentemente entiendo como una “tribu extraña”, sus miembros son desconocidos y producen experiencias de la extrañeza son, en fin, incomprensibles en su totalidad por las diferencias en la experiencia biográfica distinta y por sus entrelazamientos dentro de diferentes niveles bajo la matriz de la colonialidad. El reto no es tratar de acercarse o integrarse totalmente a otros mundos de vida, sino tratar de reflexionar las realidades distintas. Así lo extraño se podría reducir y convertir en un acercamiento interpretable para poder entender.

En esta complejidad de la vida me pareció adecuado poner algo fundamental como requisito de comunicaciones posibles entre gente tan diversa como profesionales e investigadores participando una temporada limitada en otro mundo de vida.

La experiencia de la extrañeza se desarrolla aquí como procedimiento metódico para profesionalizar las relaciones de los individuos diversos entre ellos y con las culturas desconocidas. La metodología se aplica a las formas de comportamiento extrañas, sin importar en qué contexto social, cultural o profesional. El procedimiento que quisiera desarrollar implica los siguientes niveles:

la experiencia fundamental del ser humano en el mundo cotidiano y la experiencia inter y transcultural.

Entiendo la experiencia de la extrañeza como el encuentro con seres humanos que cultural, social y económicamente puede ser clasificada por riqueza, género, racificaciones (racializaciones) y “etnias” diferentes. Aparecen procesos identitarios por ser parte de una nación, de una llamada etnia o por uno de los géneros naturalizados. Las experiencias de extrañeza permiten abrirse a lo desconocido y pueden proteger del racismo consciente o inconsciente.

Estas caras de la extrañeza son experiencias fundamentales dentro del crecimiento del ser humano y, por eso, quisiera tematizarles aquí desde dos perspectivas: desde el punto de vista del psicoanálisis y, por otro lado, como experiencia en los contactos culturales, expresados por dos ejemplos de los investigadores en antropología Bronislaw Malinowski y Renato Rosaldo.

La manera de actuar la experiencia de la extrañeza como procedimiento metódico se amplía adicionalmente mediante las posibilidades de la metodología etnológica y se aplica al análisis cultural.

La extrañeza como experiencia fundamental del ser humano en el mundo cotidiano

Wilhelm von Humboldt ha definido lo extraño como constitutivo de la experiencia humana: al “yo” se le enfrenta todo el resto del mundo como extraño, como “no-yo” o “él”. De este él se forma un “tú” gracias a la actuación común. Nace “el otro, la otra”. Queda por último el él, que es simultáneamente no-yo y no-tú. Por lo tanto, mediante la interacción, el extraño “él” se convierte en el “tú” del otro. Este sencillo modelo relega lo extraño a un puesto fuera de la relación yo-tú.

No obstante, desde el punto de vista de los procesos de desarrollo psicoanalíticos, lo extraño se encuentra dentro de nosotros mismos –un pensamiento ampliamente discutido, sobre todo desde la aparición del libro de Julia Kristeva *Nosotros somos extraños para nosotros mismos* (1988), el cual es recogido de diversas maneras en

publicaciones basadas en la práctica sobre el tema de la extrañeza.

Con la inclusión del “extraño en nosotros mismos” se deben diferenciar dos posibilidades de experiencia de la extrañeza:

- 1° la extrañeza como experiencia importante para el desarrollo psicológico de cada ser humano en las relaciones íntimas; y
- 2° la extrañeza en el contacto cultural con seres humanos de mundos vitales con connotaciones que resultan “no-familiares”.

EXPERIENCIA DE LA EXTRAÑEZA DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL PSICOANÁLISIS

El miedo a la extrañeza aparece tempranamente en la vida humana, en forma del verbo llamado “extrañar”. Para el niño pequeño, el extraño resulta por una parte interesante, atractivo y apetecible, pero por otra parte despierta temor y de esta manera forma una representación interior estructurada ambivalentemente. Lo nuevo, extraño, puede por una parte reforzar la sensación para lo familiar, por lo tanto, los lazos con la persona de referencia, si está marcada intensamente la calidad de los lazos y la estabilidad ya existente de la integración interior.⁵ Si no es éste el caso, se produce miedo –sobre todo en ambientes occidentales en donde la cría de los niños está marcada por familias pequeñas–. La representación interior del extraño se diferencia en el curso de la infancia y se integra de forma compleja en la personalidad.

Si no se logra la superación de las experiencias debidas al desarrollo, quedan limitadas las capacidades de vivencias. Lo perteneciente al “yo” se entenderá como bueno, todo lo demás se deberá entender como malo. Es expulsado, proyectado y de

5 En el psicoanálisis se denomina representación interior a la imagen interior de “uno mismo” o del “objeto”, por regla general de personas importantes desde el punto de vista del desarrollo psicológico. Estas representaciones interiores de uno mismo y de objetos se forman durante el desarrollo temprano del yo. El “yo” del niño pequeño (1 - 2 años) que se está creando tiene que integrar representaciones libidinosas y agresivas, de sí mismo y de objetos (Kernberg, 1988).

esta manera se puede convertir en una amenaza para otros. La psique se descarga de los sentimientos que se producen en este proceso mediante su proyección sobre lo extraño. En el posterior encuentro con extraños, se actualizan y desplazan entonces sentimientos propios rechazados como codicia, envidia o celos. “Los propios afectos indeseados se pueden reconocer y combatir aparentemente en el profano, extraño” (Erdheim 1988, 129). De esta secuencia sale la otredad, es decir el proceso de formar procesos identitarios por delimitaciones de mundos extraños, definiéndoles como otros. Lo otro enseguida siempre produce una desvaloración, es el comienzo de la construcción de la otredad, imponiendo explicaciones como el “otro” género menos válido, otredad por raza y más.

El etnopsicoanálisis⁶ intenta ahora utilizar como elementos metódicos los procesos psicodinámicos de individuos y colectivos en el contacto intercultural. A través de los trabajos que se han producido en este contexto, se manifiesta cómo las circunstancias subjetivas del etnógrafo, marcadas culturalmente, establecen sus descripciones y éstas frecuentemente permiten sacar más conclusiones sobre su cultura propia que sobre la de los investigados. Barbara Tedloff lo nombró en 1991: *Desde las observaciones participativas hacia las conversaciones de la participación*.

Estos peligros subyacen a todo proceso cotidiano de comprensión, y al de las realidades sociales.

6 El etnopsicoanálisis, tal como se ha formado en el ámbito de la lengua alemana, se basa históricamente en los trabajos de Parin/Parin-Morgenthaler y Mathey, los cuales han demostrado en sus trabajos en África las posibilidades de la forma de proceder psicoanalítica en una cultura extraña. A través del muchas veces citado trabajo de Devereux, se ha discutido para amplios círculos científicos la relación metódica de la etnología y el psicoanálisis. En los últimos 10 años, Mario Erdheim y Maya Nadig han desarrollado la visión psicoanalítica sobre otras etnias hasta el concepto del etnopsicoanálisis, el cual está recibiendo un creciente reconocimiento. Maya Nadig ha dirigido aquí especialmente la mirada a la “cultura oculta de la mujer” y ha investigado el “espacio cultural de la mujer” con las posibilidades del etnopsicoanálisis.

EXPERIENCIA DE LA EXTRAÑEZA EN EL CONTACTO CULTURAL

En el siglo xx, debido a los movimientos migratorios, la experiencia intercultural de la extrañeza se ha convertido en una característica de las condiciones de vida que se “globalizan”.⁷ La movilidad de los migrantes va de los países pobres a los industrializados ricos, del Sur y Norte global. La disolución en la Modernidad de las formas de vida transmitidas, con las muy discutidas consecuencias de vidas individualizadas y biografiadas, conducen a constantes cambios en la existencia individual, a la experiencia de la “alienación”. La experiencia de la extrañeza intercultural es en muchos niveles la compañera de la vida. La globalización económica actúa al mismo tiempo como una tijera que se abre cada vez más entre pobre y rico. La globalización de las relaciones comerciales, de las nuevas posibilidades de comunicación, del desplazamiento de la sede de las empresas transnacionales, crea situaciones sociales en las cuales se aniquilan pueblos,⁸ se impiden formas de producción nativas, se entrelazan formas nuevas entre oprimir mujeres, a los productores de subsistencia, entre ellos campesinos e indígenas. También trabajaron junto a resistencias, sistemas de reciprocidad y economías del dar y recibir.⁹ En el caso extremo, los contactos culturales son aquí conflictos bélicos entre culturas y naciones que aclaran de

7 El concepto de la globalización se ha introducido primero como una extensión del sistema de análisis económico mundial (Wallerstein), pero entretanto ya es utilizado por todas las ciencias sociales para identificar procesos mundiales de unificación y de acercamiento de estructuras políticas, económicas y sociales.

8 Por ejemplo, el dramático conflicto de los Yanomani en Brasil con los representantes de intereses políticos y económicos en el lugar de su mundo vital.

9 El grupo de trabajo de “sociólogos del desarrollo” de Bielefeld (1979) investigaba en los 70 y 80 los entrelazamientos de las formas de producción. El entrelazamiento describe el proceso en el que se integran formas de trabajo y de vida aseguradoras de la existencia, orientadas a la subsistencia, en el mercado (mundial) y se crean nuevas formas de producción de subsistencia. Entre ellos la línea feminista de los Bielefelderianos trabaja hasta hoy el conjunto de “Patriarcado y Capital” (Maria Mies), “Mujeres: la última colonia” (Werlhof v., et al.), “Juchitán - La Ciudad de las Mujeres” (Bennholdt-Thomsen et al.) o la Perspectiva de la Subsistencia.

nuevo la relación entre sí como relación de dominancia. En estas situaciones la experiencia de la extrañeza se basa en sentimientos de miedo/odio, los cuales no se pueden reflejar o negociar.

Con ello la experiencia de la extrañeza es, por una parte, componente del propio devenir humano. En el contacto cultural, la extrañeza se interpreta ante el patrón de la representación interior del extraño como integrable, fascinante o como hostil, y se transforma en acción. Estas acciones están motivadas en la parte de los individuos por su elaboración del tipo de desarrollo psicológico, de su representación interior del extraño, en la parte de las instituciones y organizaciones, son representadas por modelos colectivos.

CULTURAS EN LUGAR DE CULTURA

La tematización de las condiciones económicas, sociales y políticas, también como condiciones culturales, tiene coyuntura. La cultura cotidiana, la cultura de las relaciones, la cultura política, la cultura de la pelea, la cultura de la empresa y la cultura de la organización se presupone que existen, se esperan, se exigen y se promueven, y tienen una connotación positiva, como el concepto de la comprensión. Por ejemplo, mediante la promoción de una cultura de empresa o *corporate identity* (identidad corporativa) los colaboradores(as) se deben sentir en la empresa como en casa. Aquí se aborda la dimensión de la identificación del concepto “cultura”. En la cultura de la pelea, los contendientes deben disputar de forma “cultural”, esto significa realizar la disputa en una forma aceptable para todos. Aquí se abordan las reglas de las relaciones entre las personas como componente de cultura.

Rara vez se remarca en estos discursos el concepto de cultura. Por el contrario, en la tradición cultural científica occidental, la disputa con la cultura significa primero siempre la disputa con el concepto, que ha experimentado muy diversas definiciones. La cultura se define como unidad cerrada que implica circunstancias sociales, económicas y políticas. La cultura se entiende

como una parte de la realidad de la sociedad, que existe junto a componentes económicos y sociales. O la cultura se entiende como elemento fundamental de lo social en general. Yo parto de la reflexión de que las dimensiones culturales son inherentes a todo lo social y quisiera utilizar aquí el siguiente concepto procesual de cultura, que responde a dimensiones culturales, como fundamento para las posteriores manifestaciones.

Entiendo la cultura como proceso dinámico de grupos que pueden estar tanto formando una red entre sí como aislados. Culturas pueden estar definidas histórica, étnica o socialmente y son definibles a nivel de pueblos, naciones, grupos étnicos, instituciones, organizaciones, grupos informales y movimientos sociales. Las culturas se crean simbólicamente en el proceso cultural. Los individuos pueden pertenecer a diferentes culturas. Si las respectivas culturas son dominantes, resulta decisivo para las posibilidades de desarrollo de identidad y de expresión cultural. Entre las culturas existen contactos, a diferentes niveles, que pueden poseer un carácter muy distinto.

EL “CASO” MALINOWSKI: LA PERFIDIA DE LA OBSERVACIÓN PARTICIPATIVA

En el siguiente “caso”, Malinowski analiza el contacto cultural a través de los lentes del etnólogo que ha “inventado” la observación participativa. Aquí se ve claramente la perfidia de la separación del sujeto de investigación y el objeto, y se aborda la idealización de las costumbres extrañas.

Bronislaw Malinowski (1884-1942) es el ejemplo más conocido de un etnólogo que se volvió profundamente inseguro y cuyos principios morales resultaron sacudidos por las relaciones sexuales de los trobriandeses. Él sólo podía escapar a las tentaciones de la extraña vida de relaciones mediante una distancia respecto a los nativos, la cual contradecía totalmente sus especificaciones teóricas para el empirismo de la observación participativa.¹⁰ Así,

10 La contradicción de Malinowski, entre la teoría desarrollada y su práctica, se expresa con el diario publicado post mortem. Malinowski, Bronislaw (1986/1967).

informa él muy fútilmente sobre las relaciones prematrimoniales de los Trobriandeses, una sociedad nombrada matrilineal en el noroeste de la Melanesia: “Cada hombre y cada mujer de las islas Trobriand termina por casarse, pero después de un período de juegos sexuales en la infancia, seguido por años de libertad sexual en la juventud y después por una vida en común de los amantes, en constantes prácticas amoratorias, compartiendo con otras dos o tres parejas una casa comunal de solteros” (Malinowski 1953). Su monografía “*The Sexual Life of Savages in Northwestern Melanesia*”, publicada en 1929, parece que se vendió –al principio– en los barrios de la prostitución de Londres, y el movimiento estudiantil de los años 60 también discutió la vida sexual libre de los trobriandeses como ejemplo de gala para la existencia real de la posibilidad de una sociedad libre de represiones sexuales (Kohl 1993, 17). Sin embargo, en su diario se manifiestan las partes subjetivas de su investigación: sufre bajo el “asalto del deseo sexual por las muchachas nativas” (Malinowski 1986, 80), él espera información complaciente para poder avanzar en sus investigaciones y está enfadado y frustrado cuando no se le comunican directamente. La falta de cooperación por parte de los nativos conduce a afirmaciones en su diario como: “en total, mis sentimientos hacia los nativos se desarrollan decididamente en el sentido de: ‘exterminad a todas esas bestias’” (Malinowski 1986, 69). Son sobre todo las tentaciones eróticas a las que se ve sometido, las que provocan en él una devaluación de la cultura investigada. Las anotaciones en su diario demuestran lo mucho que se había ocupado con este conflicto, el cual, sin embargo, no ocupa ningún lugar en su publicación científica, pero influye en sus descripciones. Entregado de forma incontrolable a sus impulsos, en la pugna de la atracción contra la moral ascética, él proyecta sus necesidades de relación en la amada que vive en la lejana Inglaterra y devalúa la cultura investigada y las personas con las que convive durante meses, se entrega a tremendos insultos para sus personas de contacto nativas, y de esta manera produce mecanismos de defensa que le permiten prose-

guir su investigación en este mundo extraño (Kohl, Karl-Heinz 1986). “Es evidente que Malinowski vive las relaciones con extraños como una traición a la propia cultura y una amenaza para la propia identidad, y las vive precisamente como una traición y una amenaza, porque en el extranjero siente la relación con su propia cultura tan quebradiza y lábil” (Rohr 1993, 157). Elisabeth Rohr recurre con esta interpretación a la significación psicoanalítica de la relación con la extrañeza. Malinowski no ha logrado aquí la aproximación a la cultura extraña. Él continúa sus investigaciones con el efecto de una situación vital regresiva angustiada en el extranjero. El miedo, la ira y los deseos de fusión dominan su vida afectiva y producen una amplia crisis de identidad. Esta situación de crisis, desencadenada por la desconocida “libertad sexual” de los trobriandeses, sólo la puede soportar Malinowski mediante la defensa (que, por ejemplo, no le permite lograr informaciones de las muestras significativas femeninas de la cultura investigada).

En este ejemplo se manifiestan dos facetas de un modelo comprensible¹¹ en el contacto cultural:

1. La excesiva acentuación de la “participación” conduce a la defensa, ya que dentro de la participación desaparece progresivamente lo propio.

En cada proceso de comprensión –también en el del profesional social– existe el peligro de ignorar los propios límites y capacidades de esfuerzo, cuando la persona profesional se pone en el lugar del otro. Lo propio del profesional es expulsado, el trabajo participativo resulta excesivamente fatigoso. Una vía de escape es repetir siempre el *cercioramiento* de sí mismo y el establecimiento de límites en el proceso de comprensión. Se trata de un movimiento pendular que oscila penetrando en lo extraño, luego sale, y tiene que cerciorarse de su centro, para acercarse de nuevo al extraño.

11 Jürgen Kramer, en su discurso de ingreso como anglista en Leipzig, ha seguido diferenciando y discutiendo el “modelo comprensible” como una posibilidad de la comprensión de culturas extrañas.

2. La recepción de los contenidos de sus descripciones proporciona explicaciones sobre la sociedad, por la cual son leídos.

Los informes sobre mundos vitales extraños también están llenos de tabús y fascinación en el campo pedagógico, que en la recepción por otros sólo contiene un poco de la realidad de aquello sobre lo que se está hablando. Así, investigadores y también profesionales sociales tienen tabús y fascinación ante el tema muerte, sida, pedofilia, informes sobre exorcismos, magia negra, y sobre la vida diaria de campesinos, indígenas o migrantes en su campo de trabajo. Siempre que hay temas con gran carga ideológica o se abordan tabús es especialmente difícil “la representación del extraño” –como llama la etnografía a las formas de escribir y de hablar sobre lo extraño– o proporcionar una descripción adecuada de la situación.

Las emociones que Malinowski intentó controlar sin éxito son aquí la perfidia de la observación participativa. Por no poder aclarar sus experiencias extrañas sólo le quedó desprenderse de lo vivido, hacerles “otros” que le provocan miedo y angustia. Como otro ejemplo desde la investigación tomaré a Renato Rosaldo que nos muestra cómo pueden las emociones pasar a formar parte de la investigación etnológica.

EL CASO RENATO ROSALDO: EL SIGNIFICADO DE LA INTENSIDAD CULTURAL DE LAS EMOCIONES

Renato Rosaldo ha descrito con gran ahínco la intensidad cultural de las emociones con sus propias experiencias en la sociedad de cazadores de cabezas de los Ilongot.

A la pregunta de por qué un Ilongot le corta la cabeza a la gente, él contesta que así puede aplacar la ira que siente por la muerte de un allegado y se puede librar de ella. En 1972 Marcos proclamó la ley marcial y a los Ilongot les llegó el rumor de que a partir de entonces cada caza de cabezas sería contestada por el pelotón de fusilamiento. Su respuesta a ello fue pensar en convertirse al evangelismo, para –de esta manera– poder acabar con su pena. Con

esta religión podrían creer que el fallecido entraría en un mundo mejor después de la muerte y ya no tendrían que preocuparse por el horrible fin definitivo de la muerte. Si continuasen fieles a su forma de vida tradicional y no practicasen la caza de cabezas, el dolor de su desgracia sería insoportable (Rosaldo 1980, 288).

Renato Rosaldo intenta explicarse el significado de la caza de cabezas con la teoría antropológica del intercambio, que rechaza años después como “dogma del contable”. Él, como etnógrafo, es capaz de describir adecuadamente lo que pasa en la sociedad de los Ilongot. No obstante, busca explicaciones que le permitan “comprender” su fondo, lograr la comprensión del significado de lo que pasa en la mente del Ilongot cuando muere una persona allegada. Sin embargo, esto sólo lo logra cuando él mismo entiende, por la pérdida de personas importantes para él, qué problemas de sentido puede plantear la muerte y que íntimamente puede estar unido un sentimiento de ira a la pérdida. Él tiene suficiente experiencia para ignorar la evidencia cultural de su procedencia, permitir la ira, reconocerla como tal y en la elaboración de sus sentimientos obtener nuevos conocimientos sobre los Ilongot.

Sin embargo, primero se encuentra enfrentado a la pregunta totalmente contraria: una vez que no ha confiado en sus propias percepciones y las claras respuestas de los Ilongot sobre el significado de la caza de cabezas y ha buscado cualquier causa “más profunda”, desea para sí –lo escribe a causa de la desesperación y la ira– la posibilidad cultural de la caza de cabezas y describe su “deseo de la solución de los Ilongot” para la práctica cultural de la sociedad americana.

Renato Rosaldo, a partir de la combinación de las experiencias propias y de la observación profesional y el análisis, ha abierto una nueva perspectiva sobre la caza de cabezas y la teoría etnológica.

Para otras culturas también se pueden deducir importantes conocimientos para las preguntas metodológicas del análisis, tal como es realizado por profesiones e investigaciones sociales:

1. Lo fundamental es la intensidad cultural de las emociones, móvil del comportamiento.

2. Esta intensidad no se puede comprender a través de rituales. Los mismos rituales en el mismo lugar pueden estar muertos para algunas personas y estar vivos para otras.

3. La amplitud de experiencia y la profundidad de experiencia de la emocionalidad ofrece posibilidades y límites de la comprensión de otros.

Al acceso inmediato de los Ilongot a su ira se le opone en la Modernidad una “gestión de los sentimientos”, que a muchas personas les bloquea el acceso a sus verdaderos sentimientos.¹² Conocer los propios sentimientos y disponer de un amplio abanico se debe entender como componente de la competencia “mundo vital”.

4. El observador científico, igual que el profesionalista es “sujeto posicionado”, es decir, que su experiencia como observador exterior al mundo vital que se ha de investigar como miembro de cultura dominante, por edad, sexo, procedencia y experiencia biográfica, toma una determinada posición con relación al investigado o a la clientela. Como sujeto posicionado está condicionado a una situación específica de visión y ceguera, que determinan los resultados y las acciones que se esperan.

5. Una de las enseñanzas más importantes es que es más sensato describir primero bien lo extraño, que querer entenderlo y explicarlo.

La conjetura etnometodológica

La antropología actual hace tiempo que no sólo se dedica a las sociedades no industriales, sino que también tiene algo que ofre-

12 Rosaldo encuentra en los Ilongot una fuerte capacidad de expresión de sentimientos. La modernidad le impide el acceso a la emoción intensa, que para muchas personas sólo se puede expresar en situaciones terapéuticas. Hochschild comprueba una actitud crecientemente instrumental frente a los sentimientos, la cual requiere una gestión de los sentimientos, lo que bloquea para muchas personas el acceso a sus “verdaderos” sentimientos.

cer con su representación metodológica para la investigación de lo extraño en el propio país y sus diferentes mundos de vida. Ella ha desarrollado una perspectiva que permite contemplar las propias normas y valores o las instituciones sociales desde el punto de vista del observador que viene de fuera. La etnología se puede ocupar hoy en día de una pandilla juvenil, una asociación de carnaval, una estación psiquiátrica, un equipo de dirección entre otros temas que se introdujeron en los años 70 en la sociología como forma de ver etnometodológica.¹³

La etnometodología, como dirección de investigación sociológica, estaba históricamente desarrollada para investigar situaciones cotidianas, mínimas partes de interacciones, y ha comprobado que la comunicación sólo funciona porque todos los participantes se atienen a una gran abundancia de acuerdos no pronunciados. El trabajo de Garfinkel ha puesto de manifiesto, por primera vez, qué condiciones se tienen que satisfacer para que las personas se “comprendan”. Sus investigaciones también demuestran que las personas reaccionan vehementemente de forma negativa cuando se quebrantan las evidencias no pronunciadas de la comunicación. Cuando se encuentran extraños ocurrir precisamente eso: las evidencias no pronunciadas que forman el marco de la comunicación lograda proceden de hábitos culturales diferentes y rompen la comunicación. Las consecuencias son malas sensaciones, “malentendidos” y rechazo.

La conjetura etnometodológica es de gran ayuda para la reflexión de la comunicación en el proceso de la comprensión metódica de lo extraño y es particularmente adecuada, con limitaciones, para la investigación de culturas de organización. Como la etnometodología está en parte interesada de enfrentarse en

13 Garfinkel ha marcado el concepto de la etnometodología y ha situado la sociología de la vida cotidiana en el centro de sus trabajos. La extrañeza en la interacción es realmente su gran tema, aunque la extrañeza no aparece en sus escritos como concepto sistemático. Él constata que la comunicación sólo funciona porque todos los participantes se atienen a acuerdos no han sido pronunciados.

mundos de vidas diarias, tiene la posibilidad de dialogar por el interés de quebrar con normalizaciones de comportamientos. Provocar inseguridades de lo “normal” puede ser un comienzo de experiencias de lo extraño en el mismo ambiente.

Con las citadas relaciones de la explicación: la proximidad de la investigación, especialmente en la etnología, la experiencia de la extrañeza como experiencia general del ser humano, el concepto cultural procesual y en red, y las posibilidades de la forma de proceder etnometodológica, se tienen que aclarar ahora con las posibilidades indicadas las condiciones para la realización de un análisis cultural a través del procedimiento metódico de la experiencia de la extrañeza dentro de encuentros bajo la matriz de la colonialidad y buscar –a partir de reflexiones teóricas– caminos individuales en diálogos vis-à-vis para ponerse en marcha hacia nuevas rutas de interacción.

ANÁLISIS CULTURAL

Las conjeturas metódicas de profesiones sociales están referidas a casos aislados, grupos y unidades sociales menores formales o informales. No importa en qué situación, no son sólo los antecedentes sociales, las experiencias biográficas y las disposiciones individuales para los procesos sociales inducidos por la actuación profesional o voluntaria los que dirigen las acciones en las correspondientes unidades, sino que también lo son, en especial, los modelos culturales. Estos son válidos para todas las personas y existentes en los agrupamientos, forman un factor que en la investigación y profesión social es más bien marginal y en gran medida ignorado, pero que tiene amplios efectos sobre el resultado de la actuación. Aquí pueden ofrecer ayuda aclaratoria las posibilidades del análisis social integrado en conjunto con el análisis de la dominación de los conocimientos occidentales para enfrentarse con nuevos acercamientos al otro lado de los saberes.

Análisis social-cultural por autorreflexión y como condición previa para un proceso de actuación investigativo

Para el análisis cultural en el contexto de investigaciones vis-à-vis, las investigaciones y profesiones sociales se requieren tres procesos de aclaración:

1. Un análisis de la inclusión de la correspondiente persona o grupo en la estructura cultural dominante que le rodea: aquí se trata de pedidos y clientes, esperanzas, dependencias, evaluación y competencias decisorias.

2. La iniciación de un proceso de autoreflexión de lo extraño, para reconocer los valores y normas de uno mismo e intercambiar estas normas y valores en el proceso de la correspondiente persona o grupo. Aquí pertenecen normas como “todos somos iguales”, “nadie debe controlar mi investigación”, “mis datos son mis datos, no los abro para otras personas, tampoco para los informantes: algo todavía muy común en el mundo científico. Pero también se trata de mitos y rituales que automáticamente se entienden en el marco conocido de las experiencias personales, en tanto actor social o investigador.

3. La investigación, con la persona o con el grupo, de los temas y tabús que conducen a intensas reacciones emocionales: enfado contra superiores, envidia por las propuestas creativas de los colegas, ira por las evaluaciones, así como también intrigas y rechazos.

Estos procesos de aclaración sólo se pueden iniciar con los participantes, como proceso de investigación en común. Aquí se indaga su inclusión en las estructuras de poder (a las que también pueden pertenecer las profesiones sociales) y sus valores, normas y condiciones biográficas y se hace participar al mercado cultural de las emociones como factor importante del análisis.

Esta investigación se debe realizar de nuevo cada vez y no se puede finalizar con una actividad cognitiva. Por ello no se puede reducir la actividad cognitiva con el campo de trabajo y las con-

diciones del trabajo; pero ésta no es suficiente. Incluso a veces deforma la visión para las dimensiones de la experiencia de la extrañeza que son abordadas en el contacto.

Los grandes peligros de lo que, hasta ahora, han sido la teoría y la práctica, están aquí en el campo de la migración. Los modelos sencillos sobre supuestas estructuras en “sociedades tradicionales” en comparación con los conflictos “modernos” o superficiales con la respectiva cultura de procedencia marcan entonces la percepción.

Para iniciar un proceso de distanciamiento de las evidencias de percepción de las propias experiencias cotidianas, propongo complejos procesos de modificación de la manera de pensar, de percepción y de emocionalidad de los involucrados en investigaciones vis-à-vis, actores sociales o profesionistas sociales. Para poder ser justos con las respectivas personas y condiciones, para realizar un trabajo profesional en contextos de encuentros vis-à-vis, competente y con y en mundos vitales extraños, es necesaria la experiencia de la extrañeza reflejada. Esta experiencia de la extrañeza no se puede referir exclusivamente al conflicto cognitivo, sino que presupone una reflexión de sí mismo emocional y de cuerpo entero en mundos de vidas extraños.

La actividad puramente cognitiva con “la otra cultura”, los “investigados”, los “clientes” o los grupos de ayuda, nombrados como mujeres, niños, migrantes, “pobres”, “indígenas” clasifica a los seres humanos por una categoría para ingresarlos en programas sociales o culturales, para definir sus grupos de investigación por sólo clasificarlos. Nombrarles desde fuera esconde el peligro de aprovecharse de su experiencia vivida. Son las correspondientes personas o los correspondientes grupos según modelos racionalmente explicables, en los que –sin embargo– permanecen arraigados la propia evidencia cultural y no hacen justicia en absoluto a los “otros”, así se construye la “otredad”. Y esta construcción del “otro” forma parte y construye la coloniali-

dad, una matriz –como lo formuló Quijano– que dirige el conjunto del mundo global, jerarquizando los seres humanos por clases, etnias o razas, géneros, cuerpos, sexualidades, edades y herencias culturales sobre dos ejes: el eje de lo colonial y el eje de lo colonizado. Dentro de la “matriz de la colonialidad del poder”, no sólo aparecen como invisibles o subalternas sin voz (Spivak), sino son analizadas al mismo tiempo como superexplotadas materialmente. No son la masa sobrante como Marx lo describió dentro de su idea de la técnica como facilitadora y liberadora del trabajo duro, sino son exactamente las personas que preparan la base para los demás en su desarrollo personal y grupal: las trabajadoras del hogar, los jardineros, todo el personal de servicio de las clases medias y altas sale de este subproletariado, trabajando en maquiladoras, por poco dinero, construyendo la base para las explotaciones seguidas. Igual los trabajadores temporales en el campo, los desplazados por megaproyectos, la expropiación de la tierra, el extractivismo, procesos al nivel global usando el proceso de reconocimiento del otro para sus beneficios.

En otras palabras: los “pueblos sin historia” (Wolf) son demasiado *útiles* para el sistema capitalista-patriarcal, y de ahí surgen varios modos de enriquecerse a partir de ellos. Para los profesionales, voluntarios, investigadores que se piensan al lado de los oprimidos y buscan caminos para salir como lo hizo por educación Paulo Freire, tendrían que reflexionar la base de la otredad como concepto fundamental, que respalda este sistema. Ya no son identificables como oprimidos y opresor – los entrelazamientos son mucho más complejos y produjeron nuevos retos dentro de las luchas anti coloniales.

Experimentando la metodología de la extrañeza en ámbitos transculturales: investigación, trabajo social y activista en albergues para migrantes en el Sur de México

LA MIGRACIÓN TRANSNACIONAL POR MÉXICO

Entre estos subalternos encontramos a los migrantes del Sur que pasan por México para llegar a un lugar que ellos imaginan como el mejor para vivir. Las y los migrantes son marginados, invisibles; sufren en su viaje de ilegalización, y criminalización; pasan hambre y sed; son atacados por violencia, maltrato, padecen feminicidios, robos y reclutamiento por Los Maras. Dentro del debate universitario se habla de “los migrantes” de “los hondureños”, “los salvadoreños”, “los niños no acompañados”, lo que implica una generalización en la cual el sujeto pierde la cara, la individualidad, su cuerpo, su lenguaje, su habla y sus encuentros con los demás. Son sobre los que se habla y ellos mismos tienen poco espacio público para expresar lo que pareciera importante expresar. No se les deja hablar, a partir de una gran variedad de publicaciones, exposiciones, pláticas, encuentros internacionales por los que les ayudan. Igual vienen muchos interesados como científicas, que les gustaría investigar sus historias y sus condiciones de vida. Dentro de un esfuerzo por salir de la “colonialidad del poder” y de “los saberes” por seguir las rutas investigativas de hablar e investigar “con” en vez de “sobre” los sujetos, hoy mismo hay un debate sobre lo que llamamos investigación horizontal, del “dar y recibir”, de investigar “entre espacios”, en espacios “transculturales” vis-vis e intercambiando experiencias, historias de la vida y dar ayuda, trabajar donde hay necesidad. Dentro de estos debates proporciono unos ejemplos de una experiencia de la extrañeza, reflejada por actores sociales del trabajo social dentro de este ambiente de ayuda, investigación y defensa de derechos humanos en los albergues en cuales trabajamos desde 2008 hasta 2016.

EXPERIMENTANDO “LA BESTIA”

Como “La Bestia” está nombrado el tren de carga que sale de las fronteras en el Sur de México hacia el Norte. Empieza en Arriaga en la ruta Pacífica y en Tenosique en la ruta del Golfo y sigue, cruzando Veracruz o subiendo por la Ciudad de México hacia Tijuana. Desde 2016 se implementó el llamado “Plan Sur”, una orden para cerrar la frontera Sur de México, tratando de evitar los viajes de centroamericanos hacia los Estados Unidos. Antes también la frontera era un espacio fronterizo con bastante peligro, pero con la nueva política resultó que “La Bestia” subió su velocidad y la migración. Igualmente, la policía migratoria de México subió su intensidad del control en los caminos de migrantes. La siguiente experiencia es de 2010, una temporada en la cual el tren todavía estaba lleno de miles de migrantes, igual en peligro de ser asaltados, robados, violados, asesinados en medio de pandillas como La Mara, de policía corrupta y de pueblos en contra de los migrantes. También en esta temporada, la Iglesia Católica ofreció más hogares para los migrantes. Existieron algunos en Tapachula, pero ya en 2007 el Padre Solalinde había empezado con su “Albergue “hermanos en el camino” en Ixtepec, Oaxaca. Unos años después en la otra ruta por Tenosique, Fray Tomás, abrió el “Hogar-Refugio La 72”, retomando el número de migrantes asesinados en la cruel matanza de San Fernando, Tamaulipas, supuestamente por el nuevo cártel de Los Zetas. Para abreviar la historia, desde 2010 y 2018 la violencia en general y en especial contra los migrantes subió hasta hoy. Sin embargo, la nueva presidencia de López Obrador da cierta esperanza hacia un cambio de rumbo.

En estos años todavía se utilizaba una política humanitaria. La blancura de actores transnacionales en México servía para cuidar pueblos y personas en peligro, no sin antes analizar la situación y tomar precauciones. Nadie quería matar estadounidenses ni europeos por el esperado escándalo internacional que habría en la prensa y política. Hoy, la situación cambió.

Bajo la metodología, proponiendo y practicando por años también en este proyecto con migrantes en México y América Central se reflexionó la siguiente parte de un diario. La autora experimentó subirse al tren junto con activistas de derechos humanos y de Amnistía Internacional. Se obtuvieron estas frases de sus sentimientos, pensamientos y reflexiones de su blancura y extrañeza:

Y él estaba allí otra vez, el tren. Era otra la sensación de estar en casa o frente a un tren de carga. Para mí estaba claro que este tren ya se había llevado a muchas personas y guardaba muchas historias sobre ellos. No quiero imaginar cómo muchas personas han hecho en este tren su último viaje, cuánto miedo, entusiasmo por la vida y valor encontraron ellos. Sería mejor dar media vuelta o regresar. Apreté los dientes. Una vez que estaba en la parte superior del tren, sólo quería estar abajo. Me pregunté nuevamente, qué estoy haciendo aquí. Yo tenía mucho miedo a la muerte. Mis nervios estaban de punta y el viaje ni siquiera había comenzado. A todo lo largo del tren había sólo rejillas. Metí mis dedos en las rejas y me sostuve fuerte, tanto que al cabo de unos minutos mis dedos me dolían. Se podía experimentar mucha tensión y ansiedad. Durante dos largas horas, no sentía los dedos. Voltee a ver hacia atrás y sentí mucho miedo de poder caerme, no había seguridad. Podía entender a cada persona que iba en el tren durante esas dos horas. No sé cómo me habría sentido si fuera yo la única persona allí, qué me traería el futuro, y me di cuenta que esto no era necesario. Ellos no tenían los papeles o el dinero suficiente para tomar un autobús. Cuando pienso sobre eso, tal vez algunos no se sintieron tomados en serio por nosotros. Ciertamente, algunos estaban interesados en la forma en que nos subimos al tren y algunos se alegraron de que nosotros quisiéramos vivir junto a ellos la experiencia. Yo tenía un profundo miedo y estaba metida en mis pensamientos mientras el tren se alejaba. Catorce horas después llegaron todos a Ixtepec y al albergue.

Saberes para poder dialogar dentro de la experiencia de la extrañeza

Si el análisis, la autoreflexión, el diálogo y el posicionamiento personal se considera en este sentido importante y fundamental para la investigación y profesión social, esto significa tenerlo también en cuenta como conjetura metódica para la formación de la experiencia de la extrañeza. Para una relación competente con el “otro”, aun en el caso de que sea comprensible con el idioma propio, se deberían aprender y realizar de nuevo procesos emocionales, corporales y racionales.

Para poder elaborar un análisis cultural con los medios de la metódica experiencia de la extrañeza, los futuros investigadores y profesionales deberían adquirir las siguientes competencias:

1. Analizar estructuras dominantes organizativas, institucionales, interculturales e internacionales y reconocer la colonialidad y preguntar, ¿quién define problemas sociales dentro del trabajo de investigación? ¿quién de los participantes decide sobre la representación de lo investigado/analizado?

2. Conocer prácticas etnometodológicas para poder iniciar reflexiones con experiencias de la extrañeza.

3. Estar familiarizados con la dependencia cultural respectiva, la dependencia de las emociones construidas por medios, los sabores globales por las implementaciones de comidas globales, de la emocionalidad y las definiciones de normalidades

Estas competencias se pueden proporcionar mediante los siguientes métodos:

- Experiencia propia/percepción propia/reflexión en encuentro con algo percibido como “extraño”
- Observación del participante en una cultura determinada
- Entrenamiento en el informe etnográfico junto con los investigados o analizados, tomar decisiones de cómo escribir, en dónde y qué textos, fotos y videos publicar

- Práctica de métodos biográficos conjunto con los biógrafos y despedirse de análisis atrás de las espaldas de los informantes
- Percepción corporal propia y percepción ajena
- Trabajo de casos conjunto
- Elaboración de estructuras socio-culturales dominantes entrelazadas en la matriz de la colonialidad y de conocimientos hegemónicos, pero sin buscar líneas definidas que marquen los dos lados del proceso colonizador

Salir de las formas y métodos de producción de conocimientos hegemónicos dominantes y buscar entrelazamientos entre todos los participantes en un proceso social, unos con saberes sobre cómo ayudar en procesos migratorios: buscar visa humanitaria, ayudar en anuncios, organizar talleres y escribir y formular situaciones de la migración transnacional, la deportación, la huida dentro de los cambios fronterizos y hegemónicos de poder.

La experiencia de la extrañeza como procedimiento metódico puede ofrecer la condición previa para la actuación profesional e investigativa en el contexto intercultural, para estar a la altura de una responsabilidad en la experiencia ambivalente de lo propio y lo extraño. Las manchas deslustradas en la matriz de las evidencias subjetivas y culturales pueden convertirse, en la experiencia de la extrañeza reflejada, en el proceso consciente de la reducción de la evidencia. Gracias a ello aparece bajo una nueva luz la idea de la *comprensión* como acercamiento y una ética del diálogo, respeto y reconocimiento.

Ante los mundos vitales que hoy en día se transforman rápidamente, la idea de la importancia de reconocer experiencias de extrañeza debe proporcionar competencias fundamentales para profesiones e investigaciones sociales. El procedimiento metódico de la experiencia de la extrañeza ofrece un espectro de posibilidades para plantearse siempre nuevas tareas.

Los conceptos orientados a la actuación, los métodos y teorías específicos del campo y de los grupos objetivo, fundamentan una competencia investigativa profesional y social. Sin embargo, las

modificaciones del mundo vital conducen a rápidas inseguridades en la seguridad profesional obtenida. Los accesos de la comprensión actúan ya sólo con dificultad y se tiene que iniciar un proceso de reorientación que resulta frecuentemente muy difícil para los colaboradores de las instituciones sociales.

La experiencia de la extrañeza como competencia metódica puede indicar aquí un camino para no poner la comprensión en el punto central de los encuentros con personas de otros mundos vitales, sino la experiencia con la extrañeza reflejada sobre el nivel psíquico interior, interaccional e intercultural del encuentro humano sea al lado colonizador o al lado colonizado, sea definida como mujer o hombre, LGBTQ o indígena. El diálogo y la experiencia de la extrañeza reflejada podría ser una opción para implementar diálogos dentro de las intersecciones de poder, construido por el sistema colonial-patriarcal de líneas visibles (como el color de la piel y el género e invisibles como la experiencia de la vida en territorios del Sur o Norte global, en centros del poder occidentalizados o los periferias explotadas, menos occidentalizadas, todos heterogéneos, racializados y viviendo y sufriendo sexismo y violencias por ser diferente: por representar lo otro.

Bibliografía

- BENNHOLST-THOMSEN. 1997. *Juchitán, la Ciudad de las Mujeres*. Instituto Oaxaqueño de las Culturas: Mexico
- BERGER, Peter L. / Luckmann, Thomas. 1969. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. [La construcción social de la realidad. Una teoría de la sociología del conocimiento]. Amorrortu Ediciones: Frankfurt.
- BOURDIEU, Pierre. 1987 *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. [Las pequeñas diferencias. Crítica del discernimiento social]. Frankfurt.

- GARFINKEL, Harold. 1973. *Studien über die Routinegrundlagen von Alltagshandeln*. In Steinert, Heinz (Hg) *Symbolische Interaktion. Arbeiten zu einer reflexiven Soziologie*. [Estudios sobre los fundamentos de la rutina de la actuación cotidiana, en Steiner, Heinz (Hg) *Interacción simbólica*. Trabajos para una sociología reflexiva]. Stuttgart.
- GRUPO DE TRABAJO DE SOCIÓLOGOS DE DESARROLLO DE BIELEFELD (Hg). 1979. *Subsistenzproduktion und Akkumulation* [Producción de subsistencia y acumulación] Breitbach-Verlag Saarbrücken
- HABERMAS, Jürgen. 1981. *Theorie kommunikativen Handelns*. [Teoría de la acción comunicativa] tomos 1 y 2. Buenos Aires.
- KOHL, Karl-Heinz. 1993. *Ethnologie-die Wissenschaft vom kulturell Fremden*. [Etnología - la ciencia de lo culturalmente extraño]. München.
- . 1986. *Exotik als Beruf. Erfahrung und Trauma der Ethnografie*. [El exotismo como profesión. Experiencia y trauma de la etnografía]. Frankfurt/New York.
- KRAMER, Jürgen. 1994. *Das Verstehen fremder Kulturen. Möglichkeiten und Grenzen aus ethnologischer, hermeneutischer und psychoanalytischer Sicht*. [La comprensión de las culturas extrañas: posibilidades y límites desde el punto de vista etnológico, hermenéutico y psicoanalítico] Discurso de ingreso a la Universidad de Leipzig el 14 de diciembre de 1994.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1986. *Ein Tagebuch im strikten Sinne des Wortes. Neuguinea 1914-1915*. [Un diario en el estricto sentido de la palabra. Nueva Guinea 1914-1915] Escritos, tomo 4/1, Frankfurt a. M. Syndikat.
- . 1962. *Geschlecht und Verdrängung in primitiven Gesellschaften*. [Sexo y expulsión en las sociedades primitivas] Reinbeck.
- MIES, Maria. 1986 *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*. Londres: Zed Books.
- NADIG, Maya, 1986. *Zur ethnopschoanalytischen Erarbeitung des kulturellen Raums der Frau*. [Sobre la elaboración etnopsicoanalítica del espacio cultural de la mujer]. Revista Psyche
- ROHR, Elisabeth. 1974. "Faszination und Angst". ["Fascinación y

- miedo”]. En: Jansen, Mechthild M. / Rosaldo, Renato, Ilongot Headhunting, *A Study in Society and History*, [*Caza de cabezas Ilongot, 1883-1974. Un estudio en Society and History*]. Standfort: Standfort university Press 1980: 288, cit. según Rosaldo 1993.
- SCHÜTZ, Alfred y Luckmann, Thomas 1984. *Strukturen der Lebenswelt*. [*Estructuras del mundo vital*] 2 tomos. Frankfurt.
- . 1982. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. [*La sensata estructuración del mundo social. Una introducción a la sociología comprensiva*]. Frankfurt.
- TEDLOFF, Barbara. 1991. “From participant observation to the observation of Participation”. *Journal of Anthropological Research* Vol. 47. Núm. 1: 69-94.
- WERLHOFF, v. Claudia et al. 1984. *Frauen die letzte Kolonie*. [*Mujeres, la Última Colonia*]. Reinbek.

El desafío de escribir un texto desde la horizontalidad

PATRICIA FORTUNY LORET DE MOLA Y MIRIAN SOLÍS LIZAMA

En este lugar relatamos la experiencia vivida durante varios meses (entre 2015 y principios de 2016) en la elaboración de un capítulo escrito en forma participativa con activistas de la Coalición de Trabajadores de Immokalee, o CIW, por sus siglas en inglés.¹ El primer borrador que escribimos de “Ya la gente puede hablar” lo enviamos a los dirigentes de la Coalición para recibir comentarios. A partir de esto, esperábamos de ellos algunas observaciones, correcciones de detalles, fechas, nombres, campañas y otros eventos. Sin embargo, días después recibimos una propuesta que sugería, a nuestro juicio, casi en tono autoritario, cambios sustanciales al texto. Este momento fue un parteaguas en el proceso de escritura. Reconocimos que nuestro discurso había sido confrontado por la voz de los “otros”.

Gerardo, líder y representante actual de la agrupación, fue el principal interlocutor durante el diálogo –que explicamos en forma extensa en el tercer inciso de este texto– y por esta razón lo

1 El capítulo al que nos referimos se titula “Ya la gente puede hablar”. La Coalición de Trabajadores de Immokalee (2017) y discute la formación y evolución de un movimiento social de jornaleros agrícolas en el suroeste de Florida, Estados Unidos, que luchan por los derechos de los trabajadores y derechos humanos más amplios.

incluimos como un autor formal más del capítulo.² En virtud de que ha sido dirigente por varios años, había acumulado práctica y conocimiento para manejar y responderle a los medios (prensa y televisión, sobre todo). Su actitud con nosotras no fue distinta pues se puso en guardia con respecto al texto que escribiríamos, destacando prácticas *non gratas* que había tenido con los medios de comunicación en el pasado. El 6 de octubre del 2015, Gerardo nos insinúa o incluso advierte en forma indirecta no caer en el mismo error que los otros medios:

Los medios de comunicación son muy importantes. Creo que pueden ser un arma de dos filos, nosotros como organización hemos enfocado bastante en el asunto de poder encuadrar nuestros propios mensajes en la forma que puede explicar más claramente de dónde venimos y la meta que tenemos. La prensa siempre ha sido algo que tenemos que trabajar. Tenemos que dar el contexto adecuado sobre cada momento de la campaña en la que nos encontramos. Tratar siempre de plantearnos el enfoque adecuado porque en realidad nosotros como trabajadores, como miembros de esta comunidad, entendemos bastante cuáles son las cosas que queremos hacer como parte de la campaña y cuando hablamos con la prensa muchas veces eso puede ser un reto para la prensa cuando hay una organización que ha madurado al punto de ser ellos mismos como organización o comunidad los que están determinando el cuadro de su propia historia. Mucha gente quiere ponernos en el cuadro de la historia que han escogido antes de hablar con nosotros, el cuadro que ellos quieren hacer. (Subrayado nuestro).

- 2 Gerardo se integró a la Coalición desde que tenía poco más de veinte años. En 2003 cuando lo conocimos, no sabía hablar una sola palabra de inglés. En el presente aparece en documentales nacionales e internacionales, imparte conferencias en colegios, universidades e iglesias en el idioma inglés y su español se ha deteriorado. Gerardo no es un integrante común y corriente de la organización, su discurso no es improvisado o espontáneo, tiene una amplia experiencia relatando la historia de la Coalición con sus dificultades y conquistas. A través de los medios su discurso se legitima y se convierte en capital simbólico frente a los diversos auditorios y sobre todo frente a la Coalición.

En el párrafo anterior Gerardo precisa que él y la organización o comunidad se harían cargo de que se digan las cosas como realmente fueron, es decir, en sus propios términos y no en los nuestros. Esta conversación, como las demás que sostuvimos con ellos indicaba en forma clara su posicionamiento como sujetos con su propia palabra.

Al visitar el curso de la escritura notamos que habíamos atravesado una fase en que nos sentimos entre la espada y la pared. Por un lado, teníamos que incorporar la propuesta de la agrupación, y por el otro nos enfrentamos a críticas y malentendidos de parte de nuestros pares académicos, con quienes discutíamos los avances y problemas de los textos. En una reunión con los demás autores del libro, compartimos los avances del capítulo y fuimos interpeladas con la siguiente pregunta: “¿entonces el “informante” está *condicionando* aquello que pueden decir o no decir?”³ La intervención nos dejó sin habla, sin embargo, también observamos que una mayoría de los autores presentes tampoco estaba de acuerdo con la frase en la que en forma explícita se descalificaba el saber del “informante”, vocablo ambiguo que ha utilizado el antropólogo cultural y/o social desde los remotos orígenes de esta disciplina y que es un ejemplo clave para llamar la atención sobre cómo el darle nombre y significado a los procesos ya predetermina una epistemología.

Para escribir la versión final del documento, ante la presión del tiempo, optamos por mantener un diálogo permanente con los dirigentes de la coalición e incorporar la visión que ellos tenían sobre sí mismos, sin perder el objetivo que planteamos al principio. Quisiéramos agregar que cada encuentro virtual fijado para el diálogo no fue siempre armonioso, pues en ciertas ocasiones hubo tensión. En retrospectiva, consideramos que si durante el proceso de escritura hubiéramos estado conscientes de la existencia de cómo construir conocimiento desde la horizontalidad,

3 Esto se comentó el 25 de noviembre del 2015 en “La cuarta reunión nacional Ciesas sobre migración”.

nuestras dudas e inquietudes al incorporar la visión del “otro” hubieran sido más fáciles de resolver. Consideramos que nuestra experiencia puede ser un ejemplo de la propuesta que Sarah Corona (2012) hace sobre cómo construir conocimiento a partir de las metodologías horizontales, que consisten en:

proponer la mirada (del “otro”) sobre sí mismo, y a través de ahí, mirarnos a nosotros mismos, aprovechando la condición de toda existencia, un otro que delimita el nosotros. La cuestión decisiva es establecer la diferencia entre ellos y nosotros, sin negarla como constitutiva necesaria de la construcción de conocimiento y de vida en común (Corona Berkin 2012, 108).

De acuerdo con la misma autora el método incluye cuatro aspectos a los que llama “términos”. El primero corresponde a la “autonomía de la propia mirada”, “donde el oyente y el hablante toman turnos y traducen lo propio y lo ajeno para construir conocimiento propio y sobre el “otro”. Es como un juego de espejos en donde investigador e investigado se muestran, “uno frente al otro (entonces) se dicen quiénes son a diferencia del *yo digo quién eres tú*” (Corona Berkin 2012, 92). Segundo, “*el conflicto fundador*” se refiere a demandas e intervenciones mutuas, se trata de “ejercitar la igualdad a pesar de la diferencia”, por eso se habla de conflicto, porque se negocian los saberes en el diálogo. El tercero es “la igualdad discursiva”, que trata sobre la posibilidad de diálogo en iguales condiciones; de acuerdo con Corona Berkin es el investigador el que debe instaurarla “para producir conocimiento conjunto”. Por último “la autoría entre voces”, que en un primer momento es cuando el investigador establece sus métodos, conceptos y técnicas, pero en el proceso del diálogo la relación sujeto-objeto se transforma en sujeto-sujeto. “La autoría de la investigación empieza así a realizarse a varias voces. Los objetivos, las metas y las técnicas se negocian” (Corona Berkin 2012, 98). En

otras palabras, la metodología horizontal consiste en un proceso continuo de negociación, conflicto y confrontación con el objetivo de eliminar las diferencias entre los saberes y dar paso a un nuevo conocimiento que integre a ambos; cosa que trataremos de demostrar a lo largo de este capítulo.

En el proceso de escritura nos enfrentamos a una nueva forma de construcción del conocimiento, a una nueva forma de escribir, distinta a la que como antropólogas estábamos acostumbradas. En este texto nos interesa resaltar cómo, a través del diálogo que establecimos con los activistas, aparecieron diferentes posturas, lenguajes y significados que finalmente reunimos en un documento que combina la visión e interés académico con aquella que refleja el significado de la lucha social desde la visión de los actores que participan en la misma.

En la segunda sección del documento describimos el contexto en donde emerge la Coalición de Trabajadores de Immokalee y los logros por ésta obtenidos. Esto lo hacemos para informar al lector sobre el posicionamiento de nuestros interlocutores. En el tercer inciso señalamos y discutimos las diversas fases del diálogo que sostuvimos fundamentalmente con Gerardo y Daniel Cooper⁴ entre 2015 y 2016. En el cuarto apartado analizamos los puntos críticos, que consideramos más importantes, derivados de las negociaciones. Por último, hacemos algunas reflexiones sobre la experiencia de la escritura de aquel texto a la luz de la metodología horizontal y lo que aprendimos de ella.

EL LUGAR DE LOS HECHOS

Con el objetivo de mostrar el complejo contexto histórico que la *crw* ha tenido de principios de los años noventa hasta el año 2016, damos a continuación un breve resumen. La coalición está ubicada en Immokalee, condado de Collier,⁵ al suroeste de la Pe-

4 Daniel es de origen venezolano y realizó sus estudios universitarios en los Estados Unidos y es colaborador de la organización.

5 Los condados Collier, Charlotte, Glades, Hendry y Lee conforman la región suroeste de Florida, fundamental en la producción agrícola del mismo estado

nínsula de la Florida. Durante 30 o 40 años, la fuerza laboral había sido 70% blanca y gran parte de los trabajadores migrantes eran afroamericanos. A partir de los años setenta, los jornaleros agrícolas de esta región, como en el resto del país, se latinizaron (Rothenberg 1998, 44). Para el 2015 el 90% de los trabajadores del campo en el país del norte, *segúan siendo mexicanos* (Durand 2015). En Immokalee en 2016, la población “hispanica” constituía 74.6%, la afroamericana 20.7% y el total de blancos alcanzaba sólo 4.8% del total.⁶

En 1992 preocupados por las condiciones de abusos laborales e incluso esclavitud que imperaban en los campos de la labor, algunos trabajadores agrícolas incluidos activistas de Guatemala y de Haití, conforman un comité y comienzan a reunirse en un sencillo espacio de la Iglesia católica para hablar de esas condiciones y pensar en estrategias de lucha por sus derechos; ahí también recibían asesoría de parte de empleados del Guadalupe Social Services (GSS) y del Florida Rural Legal Serviles (FRLS).⁷ Este comité se transformaría años después en la Coalición de Trabajadores de Immokalee, que en la actualidad tiene más de seis mil miembros y cuyo objetivo principal es la defensa de los derechos humanos y laborales de los trabajadores agrícolas.

Hasta la fecha, la Coalición se ha mantenido como un movimiento social en el que actúan como representantes o líderes más de dos personas que son reemplazadas por otras de acuerdo con las circunstancias. Sin contar con una política explícita, esta ha permanecido por más de veinte años con una dirigencia compartida que establece un equilibrio, evitando que la autoridad y

que ocupa el tercer lugar en el país. Más de 25% de cítricos y 30% de vegetales se cultivan en esta región. La economía de Florida depende del cultivo de la tierra y 40% de esta se utiliza en la labor (Roka y Emerson 2000).

6 Información obtenida del sitio <http://www.city-data.com/races/races-Immokalee-Florida.html>

7 El GSS formaba parte de la iglesia Católica y ofrecía una diversidad de servicios a los inmigrantes, en tanto que el FRLS constituía una agencia del Estado que atendía a la comunidad con respecto a problemas de orden jurídico. A este último pertenecían Laura Germino y Greg Asbed.

el poder descansen en una sola persona. Esta característica les ha dado estabilidad, fortaleza y perseverancia para continuar con la causa. A lo largo de su trayectoria, la Coalición ha establecido alianzas con universidades, organizaciones religiosas y otro tipo de agrupaciones que comparten el interés de lucha por la justicia social. Sin duda alguna, las alianzas han sido un factor clave para que la organización se mantenga y paso a paso vaya alcanzando sus objetivos. Uno de sus mayores logros y que sintetiza los años de lucha es el Programa de Comida Justa, a partir del cual se puede ver cómo convergen las alianzas para defender los derechos laborales y humanos de los trabajadores agrícolas.

La agrupación ha sido premiada en múltiples ocasiones por organismos internacionales, es reconocida y admirada sobre todo en Estados Unidos, en donde los medios (prensa y televisión, entre otros) han divulgado sus resultados desde principios del siglo XXI. Lo interesante que a nuestros ojos resultaba la Coalición como movimiento social y el hecho de que años atrás conocimos y trabajamos con varios de sus integrantes nos llevó a pensar que sería relativamente sencillo escribir sobre su formación y su trayectoria, y analizar “nuestra información a la luz de conceptos teóricos” que explicaran la génesis y, en cierto, sentido el éxito que había alcanzado. No obstante, como veremos más adelante la tarea no fue tan fácil como esperábamos

Fases del diálogo

Los métodos horizontales entienden el proceso investigativo y la producción de conocimientos como un compromiso político que genera formas de vivir mejor en el espacio público

Berkin y Kaltmeier

El contenido del primer planteamiento (agosto 2015) fue pensado con una lógica de lo que observamos *in situ*, entre 2001 y

2006, además de la abundante información de diversas fuentes que hallamos en 2015. Para actualizar los datos y entender cómo se habían dado los cambios en las condiciones laborales fue imprescindible contactar a la coalición. Entre agosto y septiembre de 2015 iniciamos el diálogo básicamente con Gerardo Reyes Chávez. Esta fase consistió en una serie de llamadas telefónicas y correos electrónicos entre nosotras y varios miembros de la Coalición. Cada encuentro virtual implicó cambios y ajustes en los tiempos del trabajo debido a que Gerardo, como líder de la agrupación, estaba constantemente saturado de actividades que muchas veces implicaron viajes y esto determinó nuestra agenda. Una de las primeras condiciones para continuar la conversación fue que Gerardo no podía decidir sobre nuestra propuesta sin antes consultar con la asamblea de la agrupación. Para convencerlo de la importancia de escribir sobre la coalición le explicamos que la publicación permitiría dar a conocer en México el trabajo y las conquistas de su organización, ya que se ignoraba casi todo sobre la ella, con la excepción de unos pocos y reducidos reportajes publicados en *La Jornada*, por David Brooks. En este sentido, nuestra oferta de divulgación constituyó una forma de establecer una suerte de reciprocidad que tenía un objetivo específico.

La respuesta aprobatoria llegó un mes después de haberla enviado e iniciamos una segunda fase del diálogo, que se caracteriza por el papel central que los “otros” demandan tener en cuanto al contenido y al orden de los temas en el texto en proceso. Esto se evidencia en el siguiente correo que reproducimos a continuación:

De: Gerardo Reyes Fecha: 30 de septiembre de 2015, 1:01:09 PM EDT

Para: Patricia Fortuny Cc: MIRIAN SOLIS

Asunto: Re: Personas que queremos entrevistar

“Hola Patricia y Mirian,

Les escribo para ver cuándo podemos coordinar las primeras entrevistas para el libro. Basado en la descripción que nos envia-

ron, aquí les envío nuestras sugerencias de puntos que podríamos hablar y quién pensamos sería bueno para hacer cada parte de los diferentes puntos. Parece una lista muy larga, pero varias de las cosas que se incluyeron aquí se pueden abordar brevemente.

Nosotros lo dividimos en 4 categorías y de ahí sacamos estos puntos.

1) El escenario: Immokalee y los campos agrícolas; a) Descripción de la industria agrícola y (Alguien de la CIW); b) Descripción de Immokalee (Alguien de la CIW);

2) Origen y evolución de la CIW: a) El inicio y las huelgas generales del 95, 97, y 99 (Lucas)

b) Marcha contra la violencia de 96 (Lucas); c) Huelga de hambre de 30 días y (Lucas); d) Marcha de 234 millas del 2000 (Gerardo)

3) Caminos al éxito

A) Inicio de la Campaña por Comida Justa, Boicot de Taco Bell año 2001 y el acuerdo en 2005 [Gerardo y alguien de Interfaith Action (IA) y Student Farmworker/Alliance (SFA)]; b) Los acuerdos con otras corporaciones (hasta antes de los acuerdos con productores de jitomate [Gerardo y alguien de Interfaith Action (IA) y Student Farmworker/Alliance (SFA)]; c) Acuerdos con compañías de jitomate miembros del Comité de Jitomate de Florida (FTGE) (Gerardo)

4) La CIW en el presente, y el futuro de la lucha

a) Los derechos en la labor (un miembro de la comunidad o miembro del personal de la CIW); b) El Programa por comida Justa: La educación en los campos, solución a las quejas, el bono, el derecho a tener comité de salud y seguridad, y otros derechos (Cruz y Nely) c) El tercer partido (FFSC) y el monitoreo. Consejo por Comida Justa; d) La expansión de los derechos del Programa en el jitomate al norte en otros estados (Cruz y Nely); e) La expansión del Programa en otros cultivos; f) La expansión del modelo en otras industrias: Modelo de Responsabilidad Social dirigida por Trabajadores (WSR) (Gerardo).

Yo hablaré con algunas de las personas que trabajan en el Consejo por Comida Justa (FFSC) para coordinar algunas conversaciones.

Este correo fue una respuesta que modificaba en muchos de los puntos lo que previamente les habíamos enviado. En este senti-

do surge lo que Corona Berkin llama “conflicto fundador” (92-94, 2012), porque se manifiesta la violencia de la intervención en ambas direcciones. Este conflicto fundador o generador también nos sirvió, sin saberlo, para empezar a construir vínculos de reciprocidad y horizontalidad, a través de una mutua demanda de lo que cada uno quería decir.

Los siguientes correos muestran la continuidad del diálogo basado en “intervenciones violentas” de parte de ellos, quienes deciden cuándo, cómo y a quiénes debíamos entrevistar.

Correo A

Gerardo Reyes Mon, Oct 5, 2015 at 9:16 PM

To: Patricia Fortuny Mirian Solis

Cc: Nely Rodríguez, Cruz Salucio, Lucas Benitez

Hola Patricia y Mirian,

Espero que se encuentren muy bien. Incluyo en este correo a mis compañeros Lucas Benítez (a quien ya conocen), Nely Rodríguez, y Cruz Salucio, en preparación para las entrevistas de mañana y el viernes. Aquí les envío la lista de puntos resumidos y los horarios (tiempo de Florida) que se fijaron para esta semana. Pronto les confirmaré quien de la Alianza por Comida Justa y del Consejo por Comida Justa estará disponible para ser entrevistado.

Martes 6 de octubre 11:00 am Lucas Benítez

Martes 6 de octubre 4:00 pm Nelida “Nely” Rodriguez y Cruz Salucio

Viernes 9 de octubre 11 am Gerardo Reyes Chávez y alguien del AFF

Saludos,

Gerardo

Gerardo Reyes I www.ciwonline.org

Coalición de Trabajadores de Immokalee (CIW) I

O 239.657.8311 I Fax 239.657.5055 I C 239.503.0950 I

Correo B.

Gerardo Reyes Mon, Oct 14, 2015 at 9:16 PM

To: Patricia Fortuny Mirian Solis

Estimadas Patricia y Mirian,

Les envío este correo para conectarlas con Claire Comiskey y Natalie Rodríguez (incluidas aquí). Natalie trabajaba hasta hace poco con la Alianza de Estudiantes con Trabajadores Agrícolas (SFA, por sus siglas) y Claire quien trabajaba con la organización Acción de Interfe (IA, por sus siglas). Ambas organizaciones se han consolidado en lo que ahora se llama la Alianza por Comida Justa (AFF, por sus siglas). Ellas podrán compartir el papel de aliados en la Campaña por Comida Justa, la cual ha hecho posible los acuerdos que tenemos con 14 corporaciones que se han unido al Programa de Comida Justa. Natalie y Claire pueden estar disponibles este viernes 16 de octubre entre las 12 pm-3 pm. Natalie y Claire,

Les presento a las Doctoras Patricia y Mirian con quienes estamos colaborando en la creación del capítulo de su libro Migración y Mercados de Trabajo para que puedan darle seguimiento con ellas.

Por favor avísenme si necesitan cualquier cosa de mi parte.

Saludos,

Gerardo

P.D. Nely Rodríguez podrá hacer entrevista con ustedes para contar desde la perspectiva de la mujer trabajadora los cambios que se han dado en los campos. Ella puede estar disponible la semana que viene. Más detalles pronto.

[Junto con el mensaje del correo anterior Gerardo envió un nuevo título y esquema del capítulo]

Migración y mercados de trabajo.

Capítulo 5: La Coalición de trabajadores de Immokalee, Florida.

Lucha constante y logros.

- 1) El escenario: Immokalee y los campos agrícolas
 - a) Descripción de la industria agrícola y - Alguien de la CIW
 - b) Descripción de Immokalee - Alguien de la CIW

- 2) Origen y evolución de la CIW
 - a) El inicio y las huelgas generales del 95, 97, y 99 - Lucas
 - b) Marcha contra la violencia de 96 - Lucas
 - c) Huelga de hambre de 30 días - Lucas
 - d) Marcha de 234 millas del 2000 - Gerardo

3) *Caminos al éxito*

- a) *Campaña por Comida Justa, Boicot de Taco Bell 2001 y el papel de los consumidores con un enfoque mayor en la campaña de los estudiantes - Alliance for Fair Food (AFF)*
- b) *Acuerdos con otras corporaciones y el papel de la Alianza en general - AFF [Esta nueva sección fue enviada en color rojo].*
- c) *Acuerdos con el Comité de Jitomate de Florida (FTGE) en el 2010/2011 - Gerardo*

4) *La CIW, el presente y el futuro de la lucha*

- a) *Los derechos en la labor - Miembro de CIW o miembro de CIW*
- b) *Programa por comida Justa: Educación en los campos, solución de quejas, bono, derecho a formar comité de salud y seguridad, y otros derechos - Cruz y Nely y FFSC*
- c) *Tercer partido y el monitoreo. - Consejo por Comida Justa (FFSC)*
- d) *Expansión del Programa a estados al norte de Florida - Cruz y Nely*
- e) *Expansión del Programa en otros cultivos*
- f) *Expansión del modelo a otras industrias: Modelo de Responsabilidad Social dirigida por Trabajadores (WSR) - Gerardo*

El plan de trabajo que el líder nos propone en esta comunicación ilustra el inicio de una “autoría entre voces”, debido a que, aunque no cambia el objetivo central del texto, sí incide en el contenido y en un nuevo orden de las partes, algunas de las cuales habíamos pasado por alto. Parafraseando a Corona Berkin, nos percibíamos como únicas autoras del texto, en donde la palabra del otro era traducida, editada e interpretada desde nuestra perspectiva. De tal forma que el otro nunca alcanzaba a producir sus propias explicaciones. En esta fase del diálogo, la práctica vertical comienza a transformarse en una autoría entre voces que “supone horizontalidad desde el momento de construir el propósito de estudio, de ahí se desprenden conceptos y técnicas” (2012, 98).

Después de los mensajes electrónicos arriba citados, iniciamos una tercera fase del diálogo que consistió en la realización de las entrevistas telefónicas, así como también la lectura, revisión y discusión de varias versiones del texto. Daniel y Gerardo

revisaron uno de los primeros borradores en el que hicieron 86 comentarios que incluían correcciones, desacuerdos, sugerencias o cambios. La discusión para llegar a acuerdos tuvo lugar el 19 de enero de 2016, día en que conversamos en forma intensa y hasta apasionada por Skype durante una hora y 26 minutos. Los temas que prolongaron la charla virtual fueron precisamente los puntos críticos que abordaremos en el siguiente apartado.

LAS NEGOCIACIONES

Las conversaciones virtuales con Gerardo Reyes y Daniel Cooper se convirtieron en un diálogo de negociaciones, en donde había momentos en los que imperaba el conflicto y otros en los que reinaba el consenso. Como señalamos en páginas anteriores nuestro objetivo era escribir sobre la historia de la Coalición, su trayectoria y logros a partir de marcos conceptuales que nos permitieran interpretarla como un movimiento social. Es decir, queríamos hablar de los “otros” desde nuestra posición de investigadoras y nuestra visión particular de antropólogas y con ello contribuir a la generación de conocimiento para nuestros pares académicos.

El borrador que compartimos con Gerardo y Daniel lo desarrollamos a partir de los siguientes aspectos principales que, a nuestro juicio, nos permitían cumplir con el objetivo planteado: 1) el concepto de movimiento social; 2) la filosofía de Paulo Freire sobre la pedagogía del oprimido y 3) la descripción del Programa de Comida Justa. Como académicas acostumbradas a mirarnos y ¿por qué no decirlo?, a sentirnos como las acreditadas para generar conocimiento, nos resultaba imperativo recurrir a un marco teórico interpretativo. Era impensable para nosotras hablar de “los otros” sin hacer uso de los conceptos.

Al compartir con Gerardo y Daniel el borrador nunca sospechamos que aquellos conceptos se convertirían en los puntos críticos del diálogo: por un lado, prolongaron nuestras conversaciones, así como el tiempo para terminar el capítulo, además, crearon

momentos de tensión, frustración e incluso enojo. Por otro lado, el diálogo con los “otros” producía mucho desconcierto, ya que en más de una ocasión nos cuestionamos si debíamos considerar sus opiniones y eliminar conceptos o dejar de lado sus observaciones y continuar usando nuestros marcos analíticos. Mientras escribimos esto, nos damos cuenta del prejuicio que nos persiguió a lo largo de todo el proceso de escritura, de que éramos las únicas poseedoras del saber hegemónico. El diálogo nos condujo a incorporar sus opiniones e ideas, aunque reconocemos que en primera instancia esta fue una decisión pragmática más que nada, ya que así evitaríamos conflictos que postergarían la conclusión del trabajo. A continuación describimos en qué consistieron los puntos críticos más importantes y la enseñanza que el diálogo nos dejó.

La coalición, por su origen, trayectoria y características puede considerarse un movimiento social en los términos de Alberto Melucci (1994)⁸. Apoyándonos en este autor decidimos comenzar con este planteamiento y pensamos que era apropiado comparar a la coalición con el movimiento iniciado en la década de 1960 por Cesar Chávez,⁹ ya que ambos tenían elementos tanto en común como de contraste. Esta manera propia de mirar a la coalición fue el primer punto crítico del diálogo. Gerardo y Daniel comentaron el borrador del capítulo y expresaron su desacuerdo con nuestra manera de interpretar a la organización, en primer lugar, porque en el texto se sentían encapsulados en el concepto de movimiento social, ya que ellos insistían en verse y llamarse

8 Alberto Melucci señala que existen dos momentos en el modelo de movilización social: latente y visible (1994, 127). Con respecto a la Coalición, en la mayoría de los casos los inmigrantes se involucran en lo que Melucci llama *submerged networks* o redes latentes, que conforman un sistema de intercambio en donde circulan personas e información. Bajo determinadas circunstancias estas redes latentes pueden salir a flote

9 Se trató de un movimiento que surge en California con el objetivo de luchar por los derechos de los trabajadores agrícolas estadounidenses y lograr sindicalizarlo. Al mismo tiempo el movimiento se manifestaba en contra de la inmigración indocumentada con el fin de proteger el trabajo de los campesinos norteamericanos.

“organización”. En segundo lugar, fue para ellos una grave contrariedad que los comparáramos con el movimiento social de Cesar Chávez, porque no encontraban ninguna relación entre éste y su propia organización. Aquí conviene retomar los testimonios de Lucas¹⁰ y Gerardo que reflejan sus opiniones respecto al movimiento social de Chávez.

Lucas: [...] yo ni siquiera estaba enterado de lo que había hecho Chávez. Al Chávez que yo conocía era al boxeador mexicano [...] Es una nueva generación de trabajadores, pero el movimiento de Cesar Chávez resonó y aún tiene mucha influencia en California, pero en otros estados, aquí para nosotros en Florida era nulo. [...] yo cuando empecé en esto no sabía quién era Cesar Chávez, te digo ahora sé quién es, quién fue [...] las realidades fueron o son tan diferentes, porque en aquel tiempo en esa generación de trabajadores, la mayoría incluyendo a Dolores Huerta, [cercana colaboradora de Chávez], eran chicanos, ahorita somos mexicanos, guatemaltecos, haitianos, primera generación de inmigrantes recién llegados, en el caso de César muchos de ellos eran segunda generación, tercera generación.

Gerardo: A mí me han preguntado si era mi abuelito, pero he aclarado que no (risas) [...] En el caso de los trabajadores agrícolas en California y Cesar Chávez, creo que hicieron cosas muy interesantes en su momento [...] pero creo también que las fuerzas y el contexto en el cual sucedieron estas luchas son un poco diferentes [...] creo que cada lucha es importante, cada lucha tiene algo que enseñar pero también es importante analizar el contexto en el que sucede. (Subrayado nuestro).

Ambos testimonios aparecían en el primer borrador y fueron muy útiles para hacer una comparación entre los dos movimientos. Sin embargo los tuvimos que eliminar de la versión final, a petición de Gerardo y Daniel, quienes de manera contundente escribieron el siguiente comentario en el borrador: “La Coali-

10 Lucas es un inmigrante de origen mexicano y miembro fundador de la Coalición. En 2003 cuando lo conocimos era el dirigente de la misma.

ción nunca se compara así a otras organizaciones, ni nos gusta que se nos compare así, porque la realidad de la comunidad acá, simplemente es distinta y la Coalición ha hecho lo que ha tenido que hacer sin tener que compararse con otras organizaciones o movimientos”. Por nuestra parte, insistimos en defender el concepto de movimiento social y la comparación, sin embargo, nos enfrentamos con sus argumentos que al fin nos convencieron. Es decir, acordamos y aceptamos llamarlos organización y evitar las comparaciones. En ese momento no logramos entender que ellos tenían el derecho y la facultad de nombrarse “a sí mismos”; pensamos que habían rechazado nuestra forma de analizar porque no eran académicos y por tanto no entendían los conceptos teóricos.

Desde la propuesta de Sarah Corona sobre las metodologías horizontales, este primer espacio de conflicto que surge en el diálogo corresponde a la *autonomía* de la propia mirada, que se refiere “a la facultad de expresar el “propio nombre” desde lugares y formas diversas. Nombrarse a sí mismo se refiere a la creación de un discurso que otorgue una identidad propia frente a la etiqueta dominante impuesta históricamente”. La autora usa el concepto propio nombre “para referirse a la construcción que los otros desean hacer de sí mismos frente al apelativo impuesto en el espacio público. Estos últimos los “nombres correctos” construidos unilateralmente desde el poder marcan jerarquía y valor”. Por supuesto a nosotras también nos causó contrariedad ceder a la petición de la Coalición, pues con ello eliminamos del texto el análisis que nos acreditaba como poseedoras de conocimiento y dimos paso a la voz de los otros, tal como pedían que se transmitiera

El segundo punto crítico expresado en el diálogo se relaciona con nuestra manera de interpretar el trabajo de la Coalición a partir de la filosofía de Paulo Freire sobre la pedagogía del oprimido. Desde nuestra perspectiva la ideología de la organización estaba inspirada en dicha filosofía, y retomarla nos servía para explicar cómo la Coalición había logrado crear una conciencia social de lucha entre sus miembros. Para nosotras ese era un

punto nodal del capítulo. Sin embargo, Gerardo y Daniel también se opusieron a nuestra decisión de tomar como referencia a Freire para explicar los métodos usados para concientizar a los trabajadores. Ellos no relacionaban sus acciones con ningún marco interpretativo, sino con experiencias de otras organizaciones que les compartieron su forma de trabajo y que constituían las referencias reales y directas a partir de las cuáles ellos mismos podían explicar la experiencia propia. En este sentido, el argumento que ofrecieron respecto a su método para concientizar a los trabajadores fue:

Gerardo: No eran inspiradas por la filosofía de Paulo Freire. Fueron técnicas que sabían miembros de la comunidad y personas asociadas a la comunidad en otros lugares.

Daniel: parte del teatro y talleres se hicieron con personas que vinieron de Chiapas y muchos de los dibujos que se hacen al principio eran inspirados en la resistencia y golpe de estado que se hicieron en Haití, esos modelos similares se adaptaron al contexto de Immokalee.

Durante el diálogo insistimos en que esas experiencias reales de las que ellos hablaban están inspiradas en la filosofía de Freire y por eso consideramos plantearlo de esa manera. Pero ante nuestra insistencia de no hacer cambio alguno Gerardo alegó:

No estoy diciendo que lo que él dice esté equivocado, no he leído su libro francamente, lo que sí me da la impresión y siempre me ha dado la impresión cuando escucho comentarios de los que se les ha otorgado ese título de expertos es que se quedan olvidadas opiniones importantes [...] yo sé que ustedes están tratando de hacer su parte en esto, pero esto es precisamente de conversación, de interacción y acuerdos también. Y es lo que está perdido muchas veces. No tiene que ver con lo que estamos haciendo aquí, el punto es que cuando se plantea a Freire se le da un valor, que sin que eso sea la intención se le quita cierto valor a lo que se está haciendo en la práctica [...] se puede poner a Freire en letras chiquitas Daniel: es que lo que se hace se puede analizar

desde la educación popular y la pedagogía de los oprimidos, pero otra cosa es decir que las técnicas o notas específicas son inspiradas por Freire, porque de lo que nosotros sabemos no es el caso y de lo que sí sabemos es que viene de movimientos populares de Chiapas y Haití. No sabemos en qué manera estén conectadas al trabajo de Freire, puede que estén conectadas, puede que no, pero es independiente a lo que inspira a la coalición a hacer estas tácticas.

Con el argumento anterior, los líderes expresaron cómo se definen a sí mismos y cómo quieren ser reconocidos por los demás. Fue difícil para nosotras acceder a eliminar esta parte del análisis. Sin embargo, ahora podemos decir con cierta satisfacción que sin proponérselo las negociaciones y los acuerdos tomados durante el diálogo permitieron crear conocimiento conjunto.

Nuestro tercer punto crítico creó menos tensión que los anteriores ya que no implicó eliminar nada, sino más bien complementar la información. Nos referimos a la descripción del Programa de Comida Justa, donde se materializa la defensa de los derechos humanos y laborales de los trabajadores agrícolas. Gerardo y Daniel hicieron varias observaciones en las que decían de manera sutil que no alcanzábamos a describir con claridad, primero cómo surgió el programa y segundo cómo funcionaba. Pero lo más preocupante para ellos, era que de esta manera no lograríamos transmitir al lector lo importante que fue el nacimiento del programa en un contexto como Immokalee, donde históricamente a los trabajadores agrícolas se les había ubicado en la base de la estructura laboral, sujetos a una sistemática violación de sus derechos humanos. Desde la perspectiva de los “otros”, el Programa de Comida Justa es su carta de presentación dentro y fuera de Immokalee, por lo tanto, su nacimiento y operación debían describirse de forma clara y completa y nosotras realmente no habíamos logrado comprenderlo en el primer borrador.

Al principio nos parecía confuso entender cómo querían que describiéramos al Programa, debido a que en realidad desconocíamos tanto su origen como su funcionamiento en virtud de

que éste no existía cuando hicimos el trabajo etnográfico años atrás. De las conversaciones con Daniel y Gerardo, así como de las entrevistas organizadas por ellos mismos con otros miembros de la coalición, obtuvimos información relevante y útil para llenar los vacíos que estaban presentes en la descripción previa del Programa. Por ejemplo, explicamos cuáles eran los factores que permitieron su nacimiento; quiénes eran los actores involucrados, cuáles eran los procesos inmersos dentro del programa, la finalidad de cada uno de esos procesos, y lo más complejo, pero a la vez más importante, comprendimos la interrelación de los distintos actores participantes y lo trascendental que es para la coalición que el programa comenzara a replicarse en otros lugares y campos de cultivo diferentes al tomate. Estos *ires* y *venires* entre el diálogo y las entrevistas nos convencieron de lo limitada que resultó nuestra primera descripción del programa y de lo importante que resultaba incluir la visión del otro para entender cómo funcionaba, pero más aún comprendimos lo que para ellos significa la existencia del programa y sus inquietudes de que pudiéramos presentarlo como el resultado de años de lucha por los derechos de los trabajadores agrícolas.

A partir del diálogo, la escritura del documento se convirtió en un ejercicio de intercambio de ideas en el cual sin saberlo entramos en un juego en el que dos epistemologías, la de ellos y la nuestra, constituiría el cuerpo del texto. Como dicen Corona Berkin y Kaltmeier (2012), al redactar el documento con los propios sujetos de la praxis reconocimos que ellos tenían mucha más experiencia en la materia que nosotras, aun cuando sumáramos nuestras credenciales académicas y, desde luego, nuestros años como investigadoras.

Corona Berkin y Kaltmeier (2012) hablan de la oposición de dos o más logos; nosotras añadiríamos la oposición de dos o más egos. Durante nuestros diálogos no logramos lo que Mijaíl Bajtín llama “un fenómeno dialógico en que el otro es parte constitutiva del ser” (citado en Corona Berkin y Kaltmeier 2012, 13). Para

Bajtín (2000; 35) el acontecimiento del ser significa desde la etimología “*ser juntos en el ser*”, porque el otro nunca dejó de ser tú para convertirse en el yo. Nuestra formación profesional como antropólogas impuso un fuerte sello que nos hace pensar en la alteridad como objeto de estudio y no como un sujeto igual –aunque diferente– con capacidad para construir conocimiento en el mismo plano que el nuestro. Si hubiéramos sabido que eso era posible, nuestro diálogo hubiera sido más fluido y menos tenso. Es decir que nuestro discurso durante las conversaciones hubiera adoptado sin resistencia, los principios, vocablos y conceptos que aparecían ajenos frente a nuestra mirada de “autoridad académica” y por ende de saber hegemónico.

Enriquecerse desde el Diálogo

Como dicen Corona Berkin y Kaltmeier (2012; 13), en su introducción al libro *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*, la escritura del documento implicó una “conversación” en la que participaron más de dos sujetos “a partir de su propia palabra y razón”.

En la publicación señalamos que: “Dialogar con los entrevistados enriqueció el conocimiento previo y desentrañó muchas dudas que teníamos sobre la agrupación.” Como vimos en las páginas anteriores, al poner en la mesa de la discusión las directrices académicas y ponderarlas con sus intereses y experiencias, advertimos que era imposible comprender la historia de la Coalición si excluíamos el relato contado desde las voces de los actores. Por tanto, lo llamamos un texto polifónico que había sido elaborado desde la praxis y la teoría. Hoy día, reconocemos con toda la certeza del mundo que esos sentimientos de frustración se derivaban, aunque tal vez de manera inconsciente, de actitudes permeadas de cierto grado de racismo y una mentalidad de colonizadoras. En ese momento, no fuimos capaces de admitir que habíamos fracasado en nuestro intento de imponer una única ruta en la construcción del conocimiento, ya que nosotras

poseíamos un capital simbólico (científico y por tanto, pretendidamente superior) del que ellos carecían. En cambio nos repetíamos que los “otros”, a pesar de que habían crecido en todos los sentidos, puesto que habían alcanzado éxito y reconocimiento nacional e internacional –a través de la Coalición– se habían convertido en recelosos de su conocimiento y de su saber, que desde luego nosotras no reconocíamos como legítimo o equivalente al nuestro.

Ahora que escribimos estas palabras nos percatamos, de que, si en lugar de resistirnos frente a su saber y tratar de imponer el nuestro hubiéramos realmente intentado considerarles nuestros iguales, aunque diferentes, habríamos ganado más en el diálogo, avanzado y entendido mucho mejor cómo se trabaja desde la horizontalidad.

Es por esto que ahora que evocamos el pasado haciendo memoria de esas horas que pasamos dialogando con Gerardo y Daniel, entendemos que constituyeron un aprendizaje y una muy provechosa lección de cómo fuimos formadas e informadas por una epistemología que nos nombra, como los únicos que poseemos el saber y la verdad. Como señalamos arriba, nuestras más álgidas discusiones giraron en torno a sus programas clave de los que ellos se sentían no sólo más emocionalmente cercanos que nosotras, sino también conocedores desde la praxis, del origen, las formas y evolución de aquellos. En su discurso, enfatizaban haber sido los creadores de los programas en compañía de otros jornaleros o bien en diálogo con los asesores de origen anglosajón que habían formado parte del movimiento social desde su mismo origen.

En el capítulo de Olaf Kaltmeier (2012) aprendimos que testimonios o autoetnografías como la de Gerardo también son “posicionamientos estratégicos y tácticos dentro de determinadas constelaciones de interacción intercultural marcadas por asimetrías de poder”. Desde el momento en que Gerardo decidió como estructurar el capítulo, pero más importante aún, designó

y nombró a las personas que serían entrevistadas para cada uno de los temas, se ubica por encima de los restantes integrantes de la agrupación. En cuanto al último comentario deseamos agregar que en varias ocasiones solicitamos información sobre miembros importantes de la CIW que conocimos de cerca entre 2001 y 2006, pero que en 2015 ya no eran parte de la organización. De la misma manera, estábamos interesadas en entrevistar a alguno de los asesores anglosajones, cosa que tampoco permitió o sugirió Gerardo, aunque sí lo solicitamos.¹¹ Estos hechos demuestran que los discursos de Gerardo y Daniel incluyen asimismo “narrativas hegemónicas”, de las que resulta difícil evadirse. Por otro lado, tuvimos la oportunidad de entrevistar a tres mujeres, dos de ellas estudiantes que se encontraban realizando su servicio social en la coalición y que en este caso eran ambas de nacionalidad norteamericana; una de ellas estaba vinculada con la alianza de iglesias (de diversas confesiones) y la otra con la alianza estudiantil que reúne a cientos de universidades y colegios del país del norte. La tercera mujer que entrevistamos, inmigrante de origen mexicano, participaba en forma muy activa con la coalición con un programa de radio¹² y en la educación en los campos.¹³

En este caso la primera etapa etnográfica y la segunda realizada vía telefónica e internet, permitió que se evitara un monólogo de

11 En la etnografía de 2001 a 2006 observamos por ejemplo que existían en ocasiones fuertes tensiones o discrepancias entre los asesores anglosajones y los miembros mexicanos que ejercían un fuerte liderazgo.

12 La coalición cuenta con una emisora llamada “Radio conciencia. La Tuya” 107.7 FM. Ésta se inauguró en 2003 y transmite diversos programas, entre ellos información sobre derechos laborales, avisos en casos de emergencias por huracanes y entretenimiento musical. Los idiomas usados en las transmisiones son español, Q’anjob’al y Mam.

13 Forma parte del Programa de Comida Justa y consiste en acudir a los campos de cultivo y entregarle a los trabajadores un manual en español, o en creole si fuera el caso y explicarles cuáles son los derechos que tienen como empleados agrícolas, las medidas de seguridad en la labor para proteger su salud e integridad y los canales que tienen a su disposición para exponer alguna queja sin temor a sufrir represalias. Las sesiones duran cerca de una hora y son los espacios precisos para que los trabajadores expresen en voz alta los abusos o violaciones al código de conducta que reglamenta el programa.

los investigadores, ya que aunque en forma virtual, regresamos al lugar de estudio. Otro aspecto que retomamos de Kaltmeier es la cuestión del público lector, que en el caso del texto en su versión de capítulo fue escrito para académicos y estudiantes del tema más amplio de la migración y la cuestión laboral, no fue escrito exprofeso para la lectura de los actores sociales de la lucha.

En este ejercicio hemos mostrado la descolonización de los actores sociales, antes subordinados, marginales, jornaleros agrícolas e inmigrantes irregulares, quienes no sólo responden a las preguntas de los investigadores, sino que realmente les corrigen y dirigen en el camino de la investigación, transformándolos en investigados, al mismo tiempo que ellos se hacen investigadores. Es decir, investigadores e investigados se encuentran en un campo de juego en el que los jugadores, a la manera de Bourdieu, cambian continuamente de posiciones de poder en el tablero, cediendo y ganando terreno.

Bibliografía

- BAJTÍN, Mijaíl M. 2000 *Yo también soy. (Fragmentos sobre el otro)*. Ciudad de México: Taurus.
- CORONA BERKIN, Sarah. 2012 “Notas para construir metodologías horizontales”. En *En Diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. Barcelona: Gedisa.
- . 2017 “Del mal de ojo a la propia imagen”. En *Ver con los otros. Comunicación intercultural*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DURAND, Jorge. 2015. “Nuevas emergencias de la migración mexicana a los Estados Unidos” [Conferencia en El Colegio de la Frontera] 6 de marzo.
- FORTUNY LORET DE MOLA, Patricia, Mirian Solís Lizama y Gerardo Reyes Chávez. 2017. “Ya podemos hablar. La Coalición de trabajadores de Immokalee”. En *Nuevos procesos en la migración internacional y mercados de trabajo*, Barros Nock, Magdalena

- y Agustín Escobar Latapí (coords.). Vol. I. Colección México, CIESAS: 210-239.
- KALTMIEIER, Olaf. 2012 “Hacia la descolonización de las metodologías: reciprocidad, horizontalidad y poder”. En *En Diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. Barcelona: Gedisa.
- MARTÍN BARBERO, Jesús y Sarah Corona Berkin. 2017. *Ver con los otros*. Comunicación intercultural. México: Fondo de Cultura Económica.
- MELUCCI, Alberto. 1994 “A Strange Kind of Newness: What ‘s “New” in New Social Movements”. *New Social Movements*, Enrique Larraña, Hank Johnson y Joseph Gusfield (editores). Philadelphia: Temple University Press.
- ROKA, Fritz y Robert Emerson. 2000. “Demographic, Income and Choices of Seasonal Farmworkers in Southwest Florida”. Conferencia presentada en Latin American Studies Association (LASA) en Miami, FL.

Variantes de la lengua en la interculturalidad: el campesinado en Colombia

ANGÉLICA ANGARITA SERRANO

La construcción social de la lengua es un sistema interactivo en el que confluyen diversas dinámicas. Entre ellas hay dos variables imprescindibles: el sistema formal de la lengua y la sociedad que la transmite. La primera hace parte de las estructuras más técnicas, mientras que en la segunda se encuentran significados, ideologías y representaciones propias de las relaciones sociales en donde se establece la comunicación. El presente texto se enfoca en el segundo camino y los obstáculos que aún existen en la comprensión de la lengua como formas de diversidad en la interculturalidad.

En este sentido, el texto muestra las limitaciones que la categoría de diversidad sostiene en el lenguaje. Se argumenta que, a pesar de los avances en los procesos comprensivos de los contextos históricos y sociales del uso del lenguaje y la pertinencia de sus diferencias, esta categoría de diversidad no ha alcanzado a todos y todas. Aún persisten variaciones de la lengua que son juzgadas y jerarquizadas de acuerdo con la determinación de un lenguaje hegemónico que estructura la forma “correcta”.

Para el desarrollo de esta argumentación se muestra el caso de la especificidad de la lengua usada por el campesinado en Colombia, la cual se desenvuelve en un conflicto lingüístico al querer desarrollarse como forma comunicativa en espacios diferentes a

la ruralidad. En esta reflexión se presenta el estudio de caso de los choques lingüísticos que tienen lugar entre el estudiantado de dos universidades a propósito del encuentro entre el habla de la ciudad y el campo.

La problematización se realiza con el propósito de comprender el lenguaje como una construcción colectiva en la que se encuentran entretnejidos los saberes, por lo que se hace necesario un proceso de reflexión y descolonización sobre los prejuicios que hay en el lenguaje. Este debe poder ser comprendido en relación al saber y de esta forma mostrar que en su diversidad expresa conocimiento.

La Construcción Social de la Lengua

En la forma comunicativa propia de la lengua convergen y emergen significados que son propios tanto de la estructura de la lengua, como del uso y desuso que les dan las personas. Esta dinámica precisa que cada lengua tiene una estructura particular y única de acuerdo con las partes en que configura su comunicación; afirmación con la cual no se busca predicar el relativismo, sino mostrar la relevancia y legitimidad de los cambios que los contextos socioculturales dan a la lengua (Areiza y Flórez 2015).

El contexto de desarrollo de las variantes de la lengua se da a través de las interacciones sociales y los significados que se producen y corresponden. Para nadie es desconocido cómo las mismas palabras divergen su significado en diferentes países, incluso en diferentes zonas de un mismo país. En este sentido, es relevante el conocimiento compartido que permite las interacciones entre las personas; el conjunto de significados que encierran esta relación, mediada por la comunicación, es lo que forma el mundo de la vida de las personas (Shutz, 1993). Es decir, las situaciones tienen sentido para las personas en cuanto están en un mismo código que se comparte entre ellas.

Llevar este párrafo a situaciones más concretas conlleva estudiar la convivencia lingüística entre las personas de un territorio

y las que llegan de otro lugar a su espacio, aunque hagan uso del mismo idioma. Este es un campo explorado en muchos sentidos por la sociolingüística en estudios de caso comparados, por ejemplo, entre las variantes del español latinoamericano (Moreno-Fernández 2017).

De esta forma, partiendo de la convivencia entre variantes del lenguaje, se busca poner en diálogo la construcción social de la lengua con el concepto de interculturalidad y las consecuencias prácticas de exclusión que ello conlleva. Es decir, el propósito de esta reflexión no es evidenciar las variaciones lingüísticas como hecho sociolingüístico, es mostrar cómo en estas variaciones recaen asignaciones de estatus que relegan expresiones culturales. Para ejemplificar este hecho tenemos el cambio de una palabra en una oración de acuerdo con una región geográfica; ello no supone necesariamente una alteración semántica, pero sí supone asignar características al hablante como hecho social. Pero para profundizar en este aspecto, es necesario comprender el choque sociolingüístico que posibilita la problemática.

En lingüística se determina una comunidad de habla como un conjunto de hablantes que comparten una lengua y un conjunto de normas y valores de naturaleza sociolingüística: “comparten unas mismas actitudes lingüísticas, unas mismas reglas de uso, un mismo criterio a la hora de valorar socialmente los hechos lingüísticos, unos mismos patrones sociolingüísticos” (Moreno 1998, 23). El compartir el criterio de valor es fundamental para dar cuenta del gran número de comunidades lingüísticas en un mismo idioma, ya que como vuelve a mencionar Moreno (1998) “los miembros de una comunidad de habla son capaces de reconocerse cuando comparten opinión sobre los que es vulgar, lo que es familiar, lo que es incorrecto, lo que es arcaizante o anticuado” (Moreno 1998, 23). Cada uno de estos juicios de valor evidencia los sentidos compartidos en una comunidad.

Dentro de este hecho, el lenguaje como forma de expresión, de consenso social y como producto histórico-social representa

diferentes formas de saber (saber ser y saber hacer). Estas formas de saber son en sí mismas riquezas de la diversidad cultural, que al poder ponerlas en diálogo establecen las bases de la interculturalidad.

El conflicto es que las formas de saber en el lenguaje no son todas catalogadas de la misma forma. En las lógicas del sistema capitalista se ha propiciado un saber reproducir hegemónico que no permite el libre desarrollo de la diversidad. Paulo Freire habló en su momento de un diálogo de saberes que permitiera el reconocimiento de otras legítimas formas de pensar e intervenir en el mundo; teoría que luego fue impulsada, reconceptualizada y ampliada por De Sousa Santos (2006) con la ecología de saberes. Estas propuestas se vuelven ahora un propósito a cumplir, ya que a pesar de que los centros de estudio e investigación reconocen este hecho como una necesidad, ello no se ha logrado llevar a la práctica en la sociedad. La reproducción de un saber lingüístico hegemónico sigue marcando patrones de discriminación que jerarquizan a los y las hablantes.

Un ejemplo de esta paradoja se encuentra en el discurso de la evaluación por competencias que rige la educación colombiana. Ella reconoce la importancia de valorar los diferentes tipos de saber, pero en la práctica hay un saber reproducir que mantiene una jerarquía con base en una monocultura citadina. Esta afirmación no es totalizante de las experiencias colombianas, pero sí abarca la mayoría de ellas.

Teniendo como contexto el encuadre social sobre el que toman valores las variaciones lingüísticas, la presente reflexión mostrará el choque que hay entre las variantes de la ciudad, como forma legítima de expresión, y las de la ruralidad. En estos dos ámbitos es necesario aclarar que dentro de la ruralidad también hay un sinnúmero de diversidad, la cual se encuentra jerarquizada por procesos sociopolíticos como hecho social.

El saber letrado de la ciudad

A finales del siglo xx Ángel Rama (1998) describía el proceso de asentamiento colonial en el que se instituía una pirámide je-

rárquica de acuerdo con los saberes letrados; en la parte alta se ubicaba un grupo de letrados con el “buen” conocimiento que se encargaba de transmitir a la metrópoli y a las colonias las “buenas formas”. Esta reflexión es pertinente porque Rama describe de forma histórica la institucionalización y normalización de la jerarquización del saber en las ciudades como centros de poder. En lo que refiere al lenguaje, indica las variantes lingüísticas que han sido naturalizadas como “correctas”, lo que conlleva asignaciones peyorativas a las formas diferenciales que se ubican en las periferias y exteriores de la ciudad.

La ciudad letrada, como la bautizó Rama, alude al orden de los signos y la homogenización en la concepción de cómo es el orden en la ciudad. Es una estructura que se ha prolongado a la actualidad, en la que más allá de las estructuras físicas y las instituciones, retomo en esta reflexión porque permite visualizar la colonialidad en las personas que habitan la ciudad. Colonialidad entendida como la construcción del espacio rural como atraso y primitivo en contraposición al espacio urbano como moderno y contemporáneo. Ello acarrea que el peso social y simbólico de estas representaciones también recae en sus formas lingüísticas y quienes las expresan.

En este sentido, Catelli (2013) menciona a propósito de la ciudad letrada la posible interpretación del texto en términos de “la racialización colonial en el plano de lo simbólico, que a través de las “funciones culturales de las estructuras de poder” contribuyó a consolidar la distancia social” (2013, 60). De esta forma, la jerarquización como parte de la construcción urbana se fundó en la cotidianidad sobre discursos de desigualdad. La naturalización de esta forma de exclusión se evidencia cuando “la cultura urbana se entiende como norma de cosmopolitanismo” (Mignolo 2003, 375), en una graduación que demerita otras formas de saberes y de lugares.

El choque de diversidad lingüística no es homogéneo en todas las ciudades ni con toda la población de éstas, las personas de la ciudad no son homogéneas en su estatus letrado. Hay divisiones

internas que se organizan en función del logro del saber “experto, neutro y objetivo”. Este saber se asocia a una forma de oralidad y unas variaciones lingüísticas, desprestigiando otras formas de comunicación, incluso si buscan significar lo mismo.

Esta organización y el valor social otorgado de acuerdo al conocimiento letrado muestran la problemática que ha tenido que romper la interculturalidad, la cual no sólo implica aceptar la diferencia, sino romper la organización excluyente sobre la que se cimienta. Este hecho en la ciudad letrada:

refiere al efecto de subalternización, folclorización o invisibilización de una multiplicidad de conocimientos que no responden a las modalidades de producción de “conocimiento occidental” asociadas a la ciencia convencional y al discurso experto (Restrepo y Rojas 2010, 136).

De esta forma, estas relaciones asociadas al territorio han organizado la ciudad como centro de enunciación del discurso experto, lógico y legítimo, en contraposición a la escala racializada que aleja de estas características al discurso emitido desde la población rural.

La ciudad letrada “solo es posible dentro de una estructura ciudadana” (Rama 1998, 37), ya que ella cuenta con los sistemas de coerción legitimados por quienes se encuentran en la cima de las relaciones sociales. Siendo así, en la ciudad se organiza una estructura que reproduce “objetividad” a través de las instituciones escolares: “un conocimiento sin sujeto, o mejor, un conocimiento donde el sujeto toma distancia de sí para producir un conocimiento ‘no contaminado’ por sus particularidades y sus intereses” (Escobar Restrepo y Rojas 2010, 138).

La desigualdad de la diferencia cultural lingüística no existe per se, se construye y reproduce en los centros donde se valida el saber, ya sea en núcleos sociales de formación inicial o en centros educativos. En especial los centros académicos como instituciones legitimados por la letra (Castro-Gómez 1993). Son ellos los

que permiten mantener el control sobre el saber y crean legitimidad alrededor del mismo, lo que desemboca en formas de discriminación hacia las otras posibilidades.

El saber validado es manifestado a través del lenguaje “neutro” y de las “buenas” formas del decir. Y ello a razón de que en la ciudad letrada no es suficiente con hablar, sino que es necesario “hablar bien”, hablar según la norma que legitima la enunciación.

Catalina Vélez se cuestiona en sus reflexiones, a propósito de una escuela intercultural:

Hasta qué punto la educación oficial es una instancia de reproducción de colonialidad, en la medida en que privilegia un conocimiento sobre otros, un tipo de prácticas sobre otras, privando de su propia capacidad de objetivación formal a quienes no están adscritos a lo convencionalmente asumido como “oficial”, así como también generando espacios de sometimiento (2006, 44)

Este sometimiento del “otro” es lo que ha sido normalizado como escolarización y saberes “universales” bajo estándares oficiales. Es posible ver que la construcción de la ciudad letrada y sus componentes lingüísticos tienen un inminente carácter político (Sarzurí-Lima 2011), en el que derivan clasificaciones que no han permitido desarrollar formas horizontales de relación, sino que hacen ver unas variantes lingüísticas como formas modernas y objetivas en oposición a otras que no lo son o que se acercan gradualmente.

La construcción de un saber letrado con una espacialidad específica ha implicado caracterizar las otras formas como su oposición. Éste ha sido el proceso mediante el cual la lengua es asociada a patrones sociales y económicos, y a partir de ello se crean jerarquías y relaciones de poder entre las personas hablantes.

En Latinoamérica los estudios sobre estas relaciones de poder en el lenguaje han versado sobre las lenguas indígenas y la importancia de evidenciar la intolerancia y prejuicios de opresión (Alavi Mamami 2007), al igual que la subalternización de la len-

gua y la negación de la palabra (Sarzuri-Lima 2012). Éstas han sido base para la revitalización de lenguas indígenas y dar el lugar –negado previamente– para la continuidad de las mismas.

En esta reflexión se busca mirar estas relaciones de poder en la construcción de las variantes de un mismo lenguaje, lo que Varonelli llama el “proceso de racialización de agentes comunicativos (es decir, en tanto interlocutores posibles)” (2016, 36).

Por lo anterior, es posible plantear algunas preguntas que guíen la reflexión del estudio de caso: ¿cómo se manifiestan las relaciones de poder entre hablantes del español? ¿En qué influye la territorialidad en las relaciones de poder lingüísticas? ¿cómo se presentan las relaciones de poder frente a las variantes lingüísticas en la población urbana y en el campesinado tras su encuentro?

Campesinado en la Educación Superior

La lengua, como el sentimiento religioso, es hija de los pueblos; son ellos sus creadores y sus transformadores, y las academias, como los eclesiásticos, no son más que los avaros administradores de un tesoro que no siempre comprenden.

Ospina

En la ruralidad colombiana se encuentran múltiples actores que entrecruzan sus actividades, luchas y pensamientos. Hay campesinos pequeños, medianos y grandes propietarios, de ellos y ellas están quienes se dedican a minería, artesanía, labranza y pesca, pero también hay multiplicidad de grupos étnicos y comunidades negras que se dedican a actividades agropecuarias, entre otras.

El campesinado colombiano como categoría se constituye por un entramado de características en las que las personas que se incluyen pueden tener algunas o todas ellas. Es decir, el campesinado no es un grupo homogéneo, es una variedad de campesinos y campesinas con múltiples ocupaciones y vivencias ligadas

a la tierra o no. Hay comunidades indígenas y afro que también se definen como campesinas, así como hay comunidades campesinas que no se incluyen como indígenas o afro. A estas últimas hago referencia en la presente reflexión; a ellos y ellas que no gozan aún de un reconocimiento jurídico como comunidad de sentido; a aquellos que sin garantías institucionales de un estatus social, cultural, político y económico tienen un proceso histórico en el que han construido un nosotros y nosotras ligados a una territorialidad.

Las caracterizaciones del campesinado han cambiado con el tiempo, y han respondido a un contexto concreto, al igual que a un enfoque epistemológico específico, pero sobre todo han sido producidos teóricamente desde la ciudad letrada y desde la academia como lugar de enunciación. Es desde estos ámbitos donde se han proclamado caracterizaciones tipológicas de ellos y ellas. No significa tampoco que el campesinado haya estado ausente; pero sus procesos no han alcanzado a derrumbar la barrera de desigualdad que jerarquiza las producciones sobre su nombramiento de acuerdo al lugar de enunciación.

Es preciso tener esta construcción “legítima” del campesinado como precedente porque en ella se funda una visión que diferencia al campesinado de los habitantes de la ciudad letrada. Algunos con sesgos esencialistas y deslices que no pueden ser comparados por diferencia espacial y territorial, pero más allá de buscar un tipo ideal con el cual comparar y analizar el campesinado en Colombia, estas formas de percibir el campesinado y la vida rural muestran componentes sociales, políticos, culturales, y económicos de directa relación con el territorio.

Para realizar un recogimiento teórico y práctico, las cifras y la academia reúnen un panorama de puntos en los que atribuyen a las comunidades rurales elementos importantes (CNA 2016; MEN 2011; Alarcón 2010; Fals 2009): modos de producción diferentes al modo capitalista, escases relativa de tierra y otros recursos, relaciones económicas asimétricas, culturas parcialmente dife-

rentes con apropiaciones espaciales diferenciadas y horizontes políticos distintos.

Son entonces estas características las que en sus combinaciones forman la heterogeneidad del campesinado. Ellos y ellas son la construcción dinámica que los ha desenvuelto como sujetos políticos, sociales y culturales; en ellas, han reivindicado sus diferencias y objetivos vivenciales en comparación a los intereses urbanos y/o institucionales (Molano 2011).

Una de las falencias en la construcción del campesinado desde la ciudad es que esta diversidad no es reconocida como característica de la pluridiversidad declarada como esencia de los y las colombianas. El campesinado es construido como sujeto económico que se acerca al “atraso” y debe ser normalizado y modernizado en estándares ciudadanos. Precisamente, esta reflexión busca dar respuesta a cómo esta visión condiciona lo que es una lengua, algo a lo que Veronelli (2016) ha disertado mencionando que “la clasificación de la población mundial como razas que son superiores e inferiores está acompañada por el pensamiento de que las formas que tienen para expresarse también son superiores e inferiores” (2016, 45).

En el estudio de caso se presentan luchas de poder entre variaciones del lenguaje que ejemplifican esta problemática. A continuación se caracterizarán los dos casos, para posteriormente dar un análisis conjunto que explore y analice las relaciones entre lenguaje y exclusión.

El primer caso se da en una universidad de carácter privado con sede en el departamento de Santander. En ella ingresaron alrededor de 60 jóvenes provenientes de zonas rurales del departamento del Cesar: de dos corregimientos de aproximados 20 mil habitantes y un caserío de aproximados 3 mil habitantes. Son jóvenes con una trayectoria rural a los cuales les fue otorgada una beca de estudios universitarios en ingeniería agroindustrial e ingeniería ambiental. La ciudad a la cual llegaron es una ciudad de 1 millón 200 mil habitantes, lo cual reconfigura el panorama del estudiantado.

Por otra parte, el segundo caso se presenta en una universidad de carácter público-privado. Pero lo que le caracteriza es su modalidad académica a distancia, lo cual ha permitido que muchas personas en la ruralidad puedan acceder a la educación superior pese a la distancia de los centros urbanos. El campus está mediado en una plataforma en línea que permite la interacción del estudiantado con diferentes herramientas y el acompañamiento docente.

En los dos casos hay diversidad en el estudiantado: variedad de género, etnicidad, cultura, edad y condiciones socioeconómicas. En todas ellas se presentan pugnas de poder; de éstas hemos de resaltar las implicaciones de la variación de la lengua cuando entran en contacto en un medio que se asocia al espacio urbano.

Estudio de caso

Las luchas de poder que se dan entre diferentes lenguas que comparten un mismo espacio han sido estudiadas desde el concepto de diglosia, la cual es “la coexistencia conflictiva, dentro de un territorio, de dos o más lenguas, o variantes de lenguas, en condiciones asimétricas de uso y valoración” (Garcés 2007, 232). Este concepto es posible articularlo con el de cultura monoglósica propuesto por Del Valle y Stheeman (2004), con él se describe la idea focalizada que hablar es siempre usar una gramática, entendida como sistema bien definido y mínimamente variable.

En esta lucha de poder se busca debatir el límite de tolerancia o rigidez que tiene la academia con las variaciones lingüísticas, y cómo hay tratos diferenciales de acuerdo con sus procedencias culturales. En el estudio de caso nos referimos a formas particulares lingüísticas de la ruralidad colombiana, las cuales varían en pronunciación y construcción sintáctica de las oraciones.

Los y las estudiantes de los dos casos, muestran variaciones en sus formas orales y escritas, éste no es un problema per se en su desarrollo comunicativo ya que responde a su contexto y sus formas de aprehender la vida: “la tradición oral y el vocabulario del campo expresan cómo los campesinos entienden el mundo, no

sólo es la historia y herencia de una comunidad, sino una relación de pertenencia, apropiación y construcción de territorios” (Van der Hammen 2014, 18).

La problemática surge cuando se encuentran en un espacio donde sus formas comunicativas son evaluadas y jerarquizadas por su procedencia territorial. Hasta aquí pareciera un caso más de las exclusiones lingüísticas que se han dado en América Latina desde el periodo de la colonia, pero la particularidad surge cuando en estos mismos espacios académicos ya son reconocidos y respetados en su diversidad otras formas lingüísticas relacionadas con diversidades étnicas del país.

Es decir, en las dos instituciones educativas también hay estudiantes que se reconocen como parte de grupos étnicos: afrocolombianos o grupos indígenas. La jerarquización en ellos aplica de forma diferencial al campesinado, ya que en estas personas se ha logrado forjar un marco de derecho social que les ofrece parámetros más laxos en la regulación del lenguaje. A ellos y ellas les es permitida la variación lingüística y se les justifica por sus diferencias culturales; éste es un trato que viene por parte del alumnado, el profesorado y el cuerpo administrativo.

En contraposición, con el alumnado campesino hay una invariabilidad de la norma que implica condiciones asimétricas de valor en la variación lingüística. Esto tiene que ver con la unidireccionalidad del “hablar bien” y cómo se aplica de forma diferencial según se acepte reconocimiento cultural a ciertos grupos (Garcés 2007).

La variable del habla del campesinado es estigmatizada y discriminada por no cumplir con los parámetros del español regulados por las instituciones urbanas. Es una forma de la palabra que les cataloga su saber como forma inferior de ser.

En el estudio de caso de la universidad presencial, la discriminación es más abrupta por el contacto cara a cara que mantiene el estudiantado campesino. A ellos y ellas les es difícil sostener un autorreconocimiento general como población campesina por la carga negativa que ello conlleva en el ambiente estudiantil; por el

contrario, buscan salir un poco de este rol, manifestando expresiones que los alejen de este perfil. Esta imagen contrasta con los diálogos personales y los saberes recogidos en los diferentes trabajos académicos, en los cuales se hace evidente su conocimiento por las prácticas rurales y su adhesión a estas formas de ser.

En la universidad virtual, el choque lingüístico no es tan fuerte y su manifestación es más evidente en el trato que da el profesorado. La mediación que se realiza en la universidad, por medio de una plataforma virtual, hace más escasa la interlocución entre el estudiantado y las formas de expresión verbal. Estas circunstancias podrían deducir un ambiente de menor estigma en el estudiantado, pero no significa que no exista, lo que es posible evidenciar es que por la imposibilidad de confrontación no se percibe.

Las relaciones entre el alumnado son una parte importante de la cotidianidad que configura las escalas de exclusión lingüística. Entre ellos y ellas son más abiertos los insultos e insinuaciones discriminatorias que relegan en su estatus al campesinado en la universidad presencial. Son manifestaciones verbales y no verbales con las que se minimiza al estudiantado campesino, como “esto es duro pa’l campesino”, “aprenda a hablar”, “mejor devuélvase a hablar con las vacas” o “hable bien”, las cuales naturalizan las jerarquías en los parámetros culturales. Muchas de estas frases y hechos son realizados sin tener consciencia de las implicaciones que tienen.

Por otra parte, frente al papel del profesorado es importante debatir su posición de acuerdo con la reproducción de paradigmas de exclusión o su trabajo en pro de ambientes inclusivos. En las dos universidades hay una tendencia del profesorado a señalar la variación lingüística de forma peyorativa, volviendo a recalcar que esto recae con fuerza en el estudiantado campesino y no en estudiantes reconocidos en grupos étnicos.

Silvia Rivera (2010) reflexiona sobre los parámetros de jerarquización que los y las intelectuales han contribuido a reproducir en los centros académicos. Estas instituciones, como centros de

poder que acreditan el saber, se auto legitiman para ofrecer los parámetros del “hablar bien”. En ellas se establece la consideración cerrada de lo que es correcto y lo que no lo es.

Por ello, en el profesorado, recae la forma de transmitir y socializar las líneas de la diversidad, específicamente, las formas de diversidad lingüística que separa a las formas de “la degradación de la lengua”. Pero este proceso se dificulta cuando no hay reglamentación para atención diferencial en el campesinado. Por ley, sólo las comunidades afrocolombianas, indígenas y ROM son reconocidas como sujetos de derechos en las que su educación puede ser diferencial (Ministerio de Educación Nacional 2007). Este reconocimiento jurídico va también acompañado de un reconocimiento social sobre el derecho a ser diferentes, en contraste con el reconocimiento del campesinado al que se asume deben ser modernizados y normalizados.

El lenguaje de la ciudad letrada está representado en este escrito, en el vocabulario y gramática que le fundamentan y en la formación académica que desarrolla el presente discurso. En contraste, un ejemplo en que se puede ver las diferencias del código del habla del campesinado está en sus manifestaciones artísticas como la letra de la música, que en poco difiere con los primeros trabajos escritos recibidos del estudiantado campesino.

La Barrigona [sic]

Ay les va...

Le salió barriga a la que se reía de todas
las mujeres cuando la veían

Y que era la única que
le lucía ay lo que se colgara y lo que se ponía
Porque lo de afuera era lo que importaba,
como se portara de nada valía

Ayyyy Jopa...

Ya le paso el brío y le paso la bulla
ta' pior que las otras las que criticaban

Déjenla quietica no le digan nada
porque a ella el espejo la tenía engañada

Ta pura barriga la que se burlaba de *toas*
las mujeres cuando ellas pasaban
Y se le escurrieron a la que pensaba que
nunca en la vida a ella le pasaba
La que la decencia nunca ha conocido ya
lo que se ponga no le luce nada

Pa' que sigan gozando, Ayyyyy

¡Con Los Dotores De La Carranga,
No Joda!
Y si tuviera plata se las creería
se las arreglaba con la cirugía
Pero como dijo la vecina mía
le tocará estase pa' que otra se ría
Pero como dijo la vecina mía
le tocará estase pa' que otra se ría

Autor y compositor: Carlos O. Rodríguez Lizarazo

El lenguaje de interculturalidad y las políticas de reconocimiento apenas se están cimentando en el campesinado. Ello se refleja en el escaso auto reconocimiento que el estudiantado hace de la categoría, prefieren aludir su procedencia a sus corregimientos de origen y no a un genérico cultural que pueda atribuirles cargas peyorativas. Mucho menos hacen alusión a las prácticas económicas de su familia, evaden estas referencias hablando de temas que les puedan atribuir estatus como las fiestas y las prácticas musicales de la región.

Esto evidencia la discriminación en un espacio parcialmente intercultural; la interacción en el ámbito académico como espacio urbano se establece en términos de un lenguaje civilizado para distinguirse de lo primitivo y no elaborado (Wolf 1971), una

forma de las múltiples oposiciones que se entrelazan en función de la exclusión y el disciplinamiento cultural.

Los múltiples dichos y categorías con la que se empezó a señalar al alumnado en la universidad presencial, por parte de otros y otras alumnas, muestran las asignaciones de sentido que se hicieron sobre ellos y ellas. A partir de su hablar y su fisionomía, el estudiantado proyectó en ellos y ellas elementos de “atraso” y una escala inferior de desarrollo.

Hace falta problematizar por qué conflictos como éste, en las luchas de las fronteras lingüísticas, en el espacio compartido entre los sectores de poder y los sectores subordinados, no permiten abrir el espectro de la diversidad, en vez de reproducir las formas internas de jerarquización normalizadas.

Otra de las características observadas en los estudios de caso fue, por parte del alumnado campesino, el cambio de nombres a abreviaciones o apodos que fueran más acordes con los usados en la ciudad. El choque lingüístico no sólo aborda su forma de hablar, también la forma en como son llamados. Así, al cabo de unos meses muchos de ellos y ellas fueron adoptando apodos o seudónimos que les permitieran interrelacionarse con el resto del estudiantado. En el primer semestre académico las presentaciones ante sus pares fueron con nombre propio, situación que varió en el segundo semestre académico cuando optaron por realizar chistes sobre sus nombres o cambiarlos anticipadamente como prevención al señalamiento.

De esta forma se comprende que las palabras que entran a ampliar la diversidad no son todas adoptadas de la misma forma. “En una dinámica interrelacionada entre los diferentes campos sociales los individuos incorporan categorías de pensamiento que en su actualización son la reproducción del sistema social” (Vasco 2012, 34), los nombres del alumnado proveniente del campo eran objeto de burla y rechazo, mientras que los nombres del alumnado de comunidades indígenas fueron aceptados y folclorizados como formas excepcionales del lenguaje.

La presión lingüística hizo que el estudiantado se fuera cohibiendo y variara sus formas de expresión. Cambio que para la mayoría del profesorado fue positivo, en cuanto estaban aprendiendo a hablar bien y a hacerlo de las formas correctas. Pero si lo miramos en un campo de interculturalidad el proceso fue la normalización de una variación lingüística en una lucha de poder.

En este contexto, la variación lingüística del español del campesinado puede ser vista de varias formas, la más común es caracterizarla como lengua no-estándar, lo que tradicionalmente se llama lenguaje popular. El problema es que esta categoría no se establece en términos horizontales entre formas de comunicación sino en una posición inferior:

Es lengua no-estándar la que no dispone de un rico vocabulario intelectualizado y, en esa medida, no es capaz de prestarse (sino limitadamente) a la transmisión del conocimiento y la civilización; la que dispone de un número limitado de patrones sintácticos; la que no se norma explícitamente, sino sólo mediante oscuras y complejas normas implícitas en las sociedades que la hablan; y la que, lejos de convertirse en un modelo de corrección, se llega a censurar socialmente como incorrecta (Lara 2005, 50).

Para que la censura social permanezca y se reproduzca y se dé la jerarquización de las variaciones de la lengua de la ciudad sobre la del campo hace falta un acuerdo social sobre la legitimidad de esta estructura. En ello actúan todos y todas las integrantes (campesinado y habitantes de la ciudad) cuando reconocen que no es suficiente hablar, sino que se requiere “hablar bien”.

Estas relaciones de poder tienen importancia en la escritura. La mayoría de estos jóvenes tuvieron una escolarización diferente a los colegios de la ciudad, ya sea por diferencias en la rigurosidad académica o por recursos. Lo relevante es que se parte de una manera diferente de aprender y aprehender, y ello se expresa en sus formas escriturales. En este caso su diversidad es tomada en términos de analfabetismo. Se resalta su falta de desarrollo y

conocimiento, pero no se valora el proceso sociocultural por el cual la palabra hablada tiene gran valor en su cotidianidad.

En ninguna de las dos universidades ha habido un reconocimiento a las formas propias de aprendizaje del campesinado. La diversidad se enfoca a mostrar que la oralidad les es reconocida a las comunidades étnicas, con las cuales se evita usar términos como el de analfabetismo para reivindicar sus formas propias de transmisión de saberes. La desigualdad con la que se juzga la diversidad es evidente, aún falta expandir sus horizontes ya que las repercusiones afectan a aquellos y aquellas que ven truncada el desarrollo de su ser.

EXPANDIR LA INTERCULTURALIDAD

A finales de siglo xx se exponían múltiples teorías sobre la colonialidad aún persistente en Latinoamérica (Aníbal Quijano, Walter Dignolo o Arturo Escobar), y cómo se continúa haciendo un ejercicio de réplica de saberes que no corresponden a un modelo autónomo.

Comprender el sustrato de la interculturalidad para dar coherente trato a la variación lingüística implica realmente romper con estas formas comprensivas que se siguen reproduciendo. Es necesario establecer la correlación que hay entre el lenguaje y la identidad de forma coherente.

El verdadero órgano del consenso, en el que éste despliega y desarrolla su esencia, es el lenguaje mismo, expresión comunicada y recibida, en gestos y sonidos, de dolor y placer, temor y deseo, y todos los demás sentimientos y estímulos emocionales (Tönnies 1947, 39-40).

El lenguaje ha sido desde los inicios la fórmula cohesionadora que permite logros y avances en la sociedad. Precisamente, éste es un producto social en el que “alude a todos aquellos procesos en que se produce una transferencia comprensible de información” (Beriain 1996, 116). Y conlleva entonces a un sentido de comunidad en los que se compartan los signos significantes y se pueda generar reciprocidad. Imponer otras formas de comunicación con el fin de “pro-

gresar”, significa romper con estos procesos sociales y negar otras formas de diversidad.

El campesinado y su lengua –su variación lingüística– (y todos los supuestos que derivan de su conjugación: representaciones, visiones, valoraciones, etc.) han de dejar de ser comprendidos alrededor de formas desarrollistas y economicistas, sino como una forma cultural que tiene sus propias expresiones.

En Colombia no todos se unen a este consenso que hace ver el español de la ciudad letrada como necesario y neutral, también están las organizaciones afines a la lucha del campesinado por reconocer su estatus. Ellas abogan a la identidad forjada desde sus vivencias en el campo, las cuales al no ser semejantes a las de la ciudad no deben tener los mismos procesos ni que ser normalizados en su forma de hablar.

Expandir la interculturalidad implica luchar contra la jerarquización de saberes y sistemas económicos y políticos. Conlleva dejar el discurso intercultural de realidad monocultural para ejercer prácticas de comprensión y reconocimiento.

Una de las principales luchas se debe dar en la socialización temprana de los significados estructurantes de la realidad. La educación no debe estar encauzada en un sólo logro o verdad, esto significaría continuar con “la división radical entre conocimiento válido –la ciencia– y demás saberes, reducidos a experiencias locales, tradicionales, indígenas” (Meneses 2011, 31); oposición que no ha permitido un reconocimiento incidente en la interculturalidad.

Los cambios para un horizonte más amplio en la interculturalidad implican dejar la jerarquización de las variaciones lingüísticas y cualquier forma de expresión, para de esta forma construir relaciones interpersonales en las que sea plausible la diferencia. Estas relaciones deben basarse en una verdadera comunicación, no unilateral, en que haya una comprensión de la otra persona y se reconozca en su diversidad.

Ello también implica dejar palabras que han naturalizado estas jerarquías y distancias sociales, como las referencias a la civilización o a un único modelo de desarrollo. La referencia a los demás como “ignorante” ha sido el calificativo para justificar una sola forma de conocimiento; son todos estos adjetivos y calificativos que han de ser renombrados en las relaciones interculturales.

BIBLIOGRAFÍA

- ALARCÓN, L. 2010. “Educar campesinos y formar ciudadanos en Colombia durante la república liberal (1930-1946)”. *Investigación y Desarrollo*: 296-313.
- AREIZA, F. y Flórez, M. 2015 “Variantes del español colombiano y su efecto en la enseñanza del español como lengua extranjera”. Marco Sociolingüístico. *Cuadernos de Lingüística Hispánica*, (27): 79-107.
- BERIAIN, J. 1996. *La integración en las sociedades modernas*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- CATELLI, L. 2013 “La ciudad letrada y los estudios coloniales: perspectivas descoloniales desde la ‘ciudad real’”. *Vanderbilt e-Journal of Luso-Hispanic Studies*. Vol. 9: 56-76.
- CNA. 2016. *Entrega de Resultados del 3er Censo Nacional Agropecuario*. Disponible en: <http://www.dane.gov.co/index.php/Censo-Nacional-Agropecuario-2014>.
- DEL VALLE, J.; Stheeman, L. 2004 “Nacionalismo, hispanismo y cultura monoglósica”. En *La batalla del idioma. La intelectualidad hispánica ante la lengua*. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- FALS BORDA, O. 2009 *Una sociología sentipensante para América Latina*. Bogotá: Panamericana Formas e Impresos S.A.
- GARCÉS, F. 2007. “Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica”. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santia-

- go Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.). Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores.
- LARA, L. 2005. “La descripción del significado del vocabulario no-estándar.” En *El español en América: aspectos teóricos, particularidades, contactos*, Volker Noll, Klaus Zimmermann, Ingrid Neumann-Holzschuh (eds.), Madrid: Vervuert/Iberoamericana.
- MENESES, M. P. 2011. “Epistemologías del sur: diálogos que crean espacios para un encuentro de las historias”. En: *Formas-otras Saber, nombrar, narrar, hacer*. Barcelona: CIDOB.
- MIGNOLO, W. 2003. *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, crecimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal, S.A.
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN NACIONAL. 2011. “Ciencias Sociales 5, Primera cartilla. Colombia Aprende”. Bogotá.
- MOLANO, B. A. 23 julio 2011. *El macizo colombiano. El espectador*. Recuperado de: www.lespectador.com.
- MORENO-FERNÁNDEZ, F. 2017 “Variedades del español y evaluación. Opiniones lingüísticas de los anglohablantes”. Observatorio de la lengua española y las comunidades hispánicas en los Estados Unidos. Instituto Cervantes at FAS-Harvard University.
- OSPINA, W. 1996. “Colombia: el proyecto nacional y la franja amarilla”. Disponible en: <https://bonoc.files.wordpress.com/2008/05/colombia-la-franja-amarilla.pdf>
- RAMA, A. 1998. *La ciudad letrada*. Montevideo: Editorial Arca.
- RESTREPO, E., Rojas, A. 2010. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos. Popayán: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar*. Maestría en Estudios Culturales, Universidad Javeriana. Editorial Universidad del Cauca.
- RIVERA CUSICANQUI, S. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Editorial Tinta Limón.
- SARZURI-LIMA, M. 2012. “De la palabra al texto: colonialidad lingüística y luchas interculturales”. *Revista Integra Educativa* 5(1): 59-85.

- SHUTZ, A. 1993 [1932] *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- TÖNNIES, F. 1947. *Comunidad y Sociedad*. Buenos Aires: Editorial Losada S.A.
- VAN DER HAMMEN, M. C. 2014. *Entre memorias, haceres y saberes: intercambios y conversaciones sobre el Patrimonio Cultural Inmaterial campesino en Colombia*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- VASCO ZAPATA, F. E. 2012. *Consentimiento y sentido práctico*. Memoria del Trabajo de Fin de Máster. Universitat de les Illes Balears.
- VERONELLI, G. A. 2016 “Sobre la colonialidad del lenguaje”. *univ.humanist*. [online]. Núm. 81: 33-58.
- WOLF, E. 1971. *Los campesinos*. Barcelona: Editorial labor, s.a.

Semblanzas de los autores

María Patricia Fortuny Loret de Mola

Es doctora en Antropología Social por la University College de Londres. Labora como profesora-investigadora en el Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) desde 1989, en donde es Titular C. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores (SNI) desde 1989, y es nivel II desde el 2002. Está especializada en líneas de investigación como la migración internacional, religión y metodología horizontal. Ha publicado tres libros, y cerca de cien capítulos y artículos de los temas señalados, en español y en inglés. Es reconocida por sus aportaciones en el estudio de las minorías religiosas y de la migración internacional vinculada al factor religioso.

Mirian Solís Lizama

Es doctora en Antropología por la UNAM. Entre 2015 y 2017 realizó una estancia posdoctoral en el Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales (CEPHCIS) de la UNAM. Ha publicado en revistas nacionales como *Migraciones Internacionales*, *Desacatos*, *Península*, *Norteamérica*, entre otras, así como capítulos de libros, en México y en Estados Unidos. Ha participado en diversos proyectos de investigación financiados por la Fundación Ford, La Universidad de Florida en Gainesville, la fundación BBVA y El Colegio de la Frontera Norte. Ha impartido cursos en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yu-

catán, donde en agosto de 2018 inició una estancia posdoctoral. Sus investigaciones abordan temas como: migración internacional, mercado laboral, género, religión y cultura.

Angélica Angarita Serrano

Es maestra en Antropología de Orientación pública por la Universidad Autónoma de Madrid. Labora como investigadora del grupo UMBRAL de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD), Colombia, donde se está formando como licenciada en etnoeducación. Es socióloga por la Universidad Nacional de Colombia.

Sus principales ejes de investigación son educación inclusiva, y cultura y conflicto, sobre los cuales tiene publicaciones y ponencias en congresos nacionales e internacionales. Entre sus textos destacan: “Inclusión digital y cursos abiertos, masivos y en línea de la plataforma MiriadaX” y “Dinámicas globales en el orden local: el caso de la apertura del actual proceso de paz en Colombia”.

Victoria Isabela Corduneanu

Es doctora en Historia y Civilización por el Instituto Universitario Europeo de Florencia, Italia. Actualmente es profesora-investigadora de tiempo completo en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, en el Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales y la Academia de Comunicación y Cultura. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), nivel 1. Entre sus publicaciones nacionales e internacionales más recientes se encuentra “Jóvenes rurales, actitudes y participación política: un tema emergente”, en *Juventud rural y migración mayahablante. Acechar, observar e indagar sobre una temática emergente*.

Vicente Castellanos Cerda

Es doctor en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM. Labora como profesor e investigador del Departamento de Ciencias de la Comunicación de la UAM, Unidad Cuajimalpa, institución donde

es responsable del Grupo de Investigación titulado Laboratorio de procesos comunicativos, culturales, creativos y cognitivos (LAB 4c). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II, y autor de más de 40 artículos sobre cine, interculturalidad y comunicación. Fue presidente de la Asociación Mexicana de Investigadores de la Comunicación, director Administrativo de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación y vicepresidente de la Asociación Mexicana de Teoría y Análisis Cinematográfico (SEPAANCINE).

Inés Cornejo Portugal

Es doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM. Se desempeña como profesora-investigadora de tiempo completo del Departamento de Comunicación de la División de Comunicación y Diseño de la UAM Unidad Cuajimalpa. Actualmente, coordina el grupo de Investigación Intercultural en la Asociación Mexicana de Investigadores de la Comunicación (AMIC) y la Red de Investigadores sobre la problemática indígena. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III, y sus líneas de estudio son: comunicación intercultural, migración y comunicación, la estética de la salud y medios de comunicación en zonas indígenas y campesinas. Entre sus publicaciones destaca *El lugar de los encuentros: comunicación y cultura en un centro comercial*. Coordinó las obras *Investigar la comunicación en el México de hoy*; *Culturas en comunicación: entre la vocación intercultural y las tecnologías de la información*; y *Juventud rural y migración mayahablante*.

Maritza Urteaga Castro Pozo

Es doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana. Se desempeña como profesora investigadora del Posgrado en Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. Es miembro del SNI nivel II, del Cuerpo Académico Consolidado ProDep-ENAH Diversidad Bio-Social Contemporánea y responsable de la Línea de Inves-

tigación “Jóvenes y sociedades contemporáneas”. Sus líneas de estudio son antropología de la juventud, antropología urbana, identidad, cultura y comunicación, producción cultural, jóvenes y afectividad.

Entre sus publicaciones destacan “La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos”; “Jóvenes, culturas urbanas y redes digitales”; “Jóvenes rurales. Viejos dilemas, nuevas realidades”; “¿Quiénes son los estudiantes de licenciatura en antropología en México?” y “Juventudes contemporáneas. Visibilidad en el espacio urbano”.

Cornelia Giebeler

Es doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Ciencias Aplicadas de Bielefeld, Alemania. Es profesora de educación y trabajo social en la misma institución, dirigiendo proyectos de investigación y enseñanza en áreas como teoría y metodología en ciencias sociales y educación, feminismo y racismo, aproximaciones decoloniales, epistemología de la metodología horizontal en la transcolonialidad.

Entre sus trabajos de investigación se encuentran: Los enfoques sociológicos y antropológicos de los trabajadores del campo en Venezuela; Perspectivas feministas en el prestigio económico y desarrollo de las sociedades zapotecas de Juchitán de Zaragoza; Pedagogía intercultural y social en educación media superior en América del Sur; Migración transcultural y transnacional en México; y Educación inicial en Alemania, México y Perú.

En sus publicaciones destacan: *Entre la protesta y la disciplina. La paradoja feminista*, *El extrañamiento del otro. Las dificultades del diálogo intercultural* y *La presencia e importancia del traje en Juchitán, Oaxaca*.

Próximamente
Prácticas de investigación
desde la horizontalidad

Versión electrónica
Octubre de 2019

En su formación se utilizó la tipografía
Scala Offc Pro y su variante Scala Sans Offc.

Prójimos

Prácticas de investigación desde la horizontalidad

Prójimos reúne siete colaboraciones de autores de disciplinas como antropología, comunicación y sociología, y de instituciones nacionales e internacionales, quienes dialogan para cuestionar los lenguajes específicos acerca de sus propias maneras de conceptualizar al sujeto investigado. Los autores se han interrogado cómo establecer, en igualdad de condiciones, diálogos desde los diversos saberes institucionales, hegemónicos y, de alguna manera, impuestos y privilegiados.

La reflexión de cada capítulo es el resultado de investigaciones teórico-prácticas desde la metodología horizontal que ya fueron realizadas o están por llevarse a cabo. Ello implica conocer al otro, ya sea joven, indígena o migrante, a partir de sus características contextuales, de su ser particular y de la aproximación a sus saberes para, de esta forma, asumirlo como sujeto de estudio desde su propia agencia.

Así, este libro pretende indagar en episodios de horizontalidad en los procesos de construcción del conocimiento para superar las posiciones del tipo investigador-investigado, hegemónico-subalterno, interviniente-intervenido, observador-observado. En esta investigación interdisciplinaria es posible problematizar diferencia, asimetría y distancia en entidades como Yucatán y la Ciudad de México, pero también en estudios de caso ubicados en otras partes del orbe, como Estados Unidos y Colombia.

