



Minerva Yoimy Castañeda Seijas
María Gabriela López Suárez
Luz Helena Horita Pérez

LOS ESTUDIOS INTERCULTURALES DESDE EL SUR:

**interacciones, ritualidades,
territorios y diversidades.**



Minerva Yoimy Castañeda Seijas

María Gabriela López Suárez

Luz Helena Horita Pérez

LOS ESTUDIOS INTERCULTURALES DESDE EL SUR:

**interacciones, ritualidades,
territorios y diversidades.**



Fray Bartolomé de Las Casas A.C.

***Los estudios interculturales desde el sur:
interacciones, ritualidades, territorios y diversidades***

Minerva Yoimy Castañeda Seijas

María Gabriela López Suárez

Luz Helena Horita Pérez

COORDINADORAS

Diseño de portada

Amaiur Basail Castañeda

Todos los derechos reservados.

D.R. © 2025, Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, A. C.

Pedro Moreno 7, Barrio de Santa Lucía, C.P. 292950

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

D.R. © 2025, Universidad Intercultural de Chiapas

Corral de Piedra No. 2, Ciudad Universitaria Intercultural, C.P. 29299

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

La edición de esta obra se financió con recursos PRODEP 2024.

Esta obra fue dictaminada por pares ciegos. Los autores atendieron las observaciones emitidas, garantizando la pertinencia y calidad académica del libro.

La reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, puede realizarse con la citación de los autores.

ISBN: 978-607-8942-94-7

Publicación digital, México / *Digital publication, Mexico*

Índice

7	Presentación
11	Prólogo
21	Más allá del reconocimiento de lo nuestroamericano. Crítica a las prácticas de la potencia de interconocimientos Alain Basail Rodríguez
47	Las implicaciones de ser <i>Jtojol ak'el</i>. Una forma de ejercer la participación comunitaria en Chiquinivalvó Lorenzo Carlos Hernández Pérez, Jaime Torres Burguete
69	Cosmovisión y territorialidad tseltal, San Juan Cancuc, Chiapas Marco Antonio Castellano Pérez

- 91 **Mujeres en defensa del territorio, contribuciones ante la crisis ambiental desde América Latina**
Rubí Yarene Núñez Trejo, José Luis Sulvarán López,
Georgina Méndez Torres
- 127 **¿Por qué toco y para quién toco? La concepción sagrada de la música tradicional: percepción intergeneracional en el pueblo chiapacorceño**
Osmar Isaías Reyes Trujillo
- 149 **La escuela como espacio de discriminación desde la experiencia de mujeres trans en Chiapas, México**
Carlos Augusto Torres de la Torre,
Gerson Negrín Nieto
- 177 **¿Cómo nos vinculamos desde y con las comunidades? Experiencias y aprendizajes de la vinculación comunitaria de estudiantes de la Universidad Intercultural de Chiapas**
Angel Horacio Gómez Escobar,
Antonio de Jesús Nájera Castellanos
- 209 **El arte como sentido de vida para las juventudes. Estrategias para pensar la paz en San Cristóbal de Las Casas**
María Gabriela López Suárez,
Minerva Yoimy Castañeda Seijas
- 229 **Pluralismo y contrato social en Argentina**
Damián Andrés Cantón Gardés
- 251 **Colaboradores del libro**

Presentación

Si comunicar es compartir la significación,
participar es compartir la acción.
La educación sería entonces el decisivo lugar de su entrecruce.
Pero para ello deberá convertirse
en el espacio de conversación de los saberes
y las narrativas que configuran las oralidades,
las literalidades y las visualidades
(Martín, 2002, p. 1)

Caminamos en distintos rumbos, en ese andar nuestros pasos tienen puntos de convergencia, la puesta en común que nos dice Grimson (2001). El reconocer, desde la academia, esos caminos diversos y los puntos en que coincidimos es una apuesta que nos permite escucharnos, reconocernos, revalorarnos, aprender a andar los caminos otros y por supuesto, interactuar y relacionarnos con las otras culturas, las distintas a las que pertenecemos, para comprender los fenómenos socioculturales, de género, ambientales, territoriales, entre otros, que forman parte de nuestro cotidiano y poder abonar a su discusión.

La obra colectiva *Los estudios interculturales desde el sureste: interacciones, ritualidades, territorios y diversidades* constituye un aporte al campo de la investigación de las ciencias sociales, en primer lugar, desde una perspectiva interdisciplinar, que integra la reflexión de sus autoras y autores a través de los nueve capítulos que la componen.

En segundo lugar, constituye la primera publicación coordinada desde el posgrado en Estudios Interculturales que oferta la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH). En ella, la polifonía de voces y miradas se asoma en sus diversos contenidos que dejan entrever las distintas temáticas que se abordan desde el enfoque de los estudios interculturales, que como señalan Dietz, Mateos, Jiménez y Mendoza (2009, p. 59), es un

campo emergente de preocupaciones transdisciplinarias en torno a los contactos y las relaciones que a nivel, tanto individual como colectivo, a nivel vivencial así como a nivel institucional se articulan en contextos de diversidad y heterogeneidad cultural.

Cada capítulo nos lleva a adentrarnos a temas que implican el reconocimiento de lo latinoamericano, la participación comunitaria desde un pueblo maya tsotsil, la cosmovisión y territorialidad tseltal, la lucha de las mujeres en defensa de los territorios, la música tradicional de Chiapa de Corzo, uno de los municipios de la entidad chiapaneca. Asimismo, toma lugar la escuela como un espacio de discriminación desde testimonios de mujeres trans en Chiapas, los procesos de vinculación comunitaria que se gestan en la UNICH, el arte desde las juventudes como una estrategia para la paz en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas y el pluralismo y contrato social en Argentina.

Las voces de esta obra incluyen la participación de maestrantes en el posgrado de Estudios Interculturales, así como de docentes

del posgrado y externos, quienes a través de sus reflexiones nos permiten ir conociendo y reconociendo otros temas que nos rodean. El enfoque intercultural representa la perspectiva que analiza los distintos fenómenos desde lo interdisciplinar con una apuesta a lo transdisciplinar, lo que permite, no solo conocer diversas facetas de los temas, sino también la posibilidad de ubicarlos en los planos "fáctico, o de los hechos y un plano normativo o de las propuestas sociopolíticas, educativas y éticas" (Dietz, Mateos, Jiménez y Mendoza, 2009, p. 61). Asimismo, el desarrollo de la obra contiene elementos que abonan a las tres dimensiones que propone Dietz (2008), intercultural, interactoral e interlingüe.

Es de suma importancia volver la mirada a las investigaciones que se trabajan desde casa, desde los territorios más próximos a nuestro cotidiano, con las voces no solo de quienes son colegas y estudiantes, sino quienes, a diario, en el día a día forman parte del nosotros. De esta forma, el camino de los estudios interculturales en Chiapas, en México, en América Latina, cobra sentido, no solo desde la academia, sino desde las historias, contextos, colaboradoras y colaboradores con los que se interactúa, desde estos estudios interculturales se pretende no solo comprender y explicar los fenómenos distintos a partir de lo inter y transdisciplinar, también aportar para la transformación social.

María Gabriela López Suárez
Marzo, 2025

Referencias

- Dietz, G., Mateos Cortés, L.S., Jiménez Naranjo, Y. Y Mendoza Zuany, R. S. (2009). Estudios Interculturales: una propuesta de investigación desde la diversidad latinoamericana. *Sociedad y Discurso*. (16), pp. 57-67. www.discurso.aau.dk
- Dietz, G. (2008). La experiencia de la Universidad Veracruzana intercultural. En D. Mato (ed.). *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior: experiencias en América Latina*. (pp. 359-370). Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y El Caribe.
- Grimson, A. (2001). *Interculturalidad y comunicación*. Grupo Editorial Norma.
- Martín Barbero, J. (2002). *La educación desde la comunicación*. Eduteka. Tecnologías de información y Comunicaciones para Enseñanza Básica y Media. <http://eduteka.icesi.edu.co/pdfdir/SaberNarrar.pdf>

Prólogo

No basta con abrirse una vez.
De nuevo tienes que hundir los dedos en tu ombligo,
con las dos manos abiertas del todo, soltar ratas
y cucarachas muertas, lluvia de primavera, elote joven.
Volver el laberinto del revés. Agitarlo.
(Anzaldúa, 2016, p. 227)

Hoy más que nunca se vuelve necesario y apremiante remarcar, rehacer y reandar los caminos de lo intercultural a través de la escucha de diferentes procesos que parten de matrices bioculturales desde cada territorio, que intentan, además, escapar muchas veces a las estructuras de producción de conocimiento hegemónico. En este sentido, estos reandares implican comprender la diversidad como una condición de existencia que debe prevalecer por encima de aquellas posturas neoliberales, patriarcales nacionalistas, supremacistas, racistas y clasistas que permanecen y emergen en la actualidad. De tal manera que miremos aquellos procesos propios de los territorios locales, los terruños, más allá de las delimitaciones administrativas del estado-nación o aquellos marcos identitarios totalizadores que borran

la diversidad de vidas, cuerpos y experiencias. En palabras de Silvia Rivera Cusicanqui, situarnos en lo intercultural implica ir más allá de las fronteras nacionales y encontrar más bien aquellas condiciones en común, sin olvidar en todo caso aquellos “trayectos nacionales que los diferencian”.

Lo que tenemos en todo caso es una realidad de regiones, de territorios articulados por paisajes, por lagos, por ríos y montañas, que convocan a prácticas, individuales y colectivas, en las que se hace visible la huella de memorias sociales en torno a los bienes comunes. (Rivera, 2018, p. 118)

Por eso, este libro recopila, desde una región Sur Sureste de México: reflexiones, apuestas teóricas, abordajes metodológicos, espiritualidades, territorios, ritualidades y experiencias de procesos interculturales que se interconectan con una región Latinoamericana o con una región Sur global; procesos que se dan a diferentes escalas territoriales y que son cruzados por un sistema socioeconómico sostenido en el racismo, el clasismo, la blanquitud, el machismo y la colonialidad. Las y los autores además de entablar discusiones epistemológicas, teóricas y metodológicas, dan cuenta, desde sus experiencias situadas, a partir de los entrecruces de las categorías de género, sexualidad, edad, cuidados y medio ambiente; territorio y cosmovisión; identidades, música y culturas; el ritual, conflicto cultural y epistemologías decoloniales.

De tal modo que estas palabras, en su conjunto, resuenan en medio de un panorama geopolítico poco prometedor en el que resurgen posicionamientos políticos e ideológicos radicales fundamentados en desigualdades etnoraciales, religiosas y culturales, pero al mismo tiempo confluyen formas alternativas de existir, saber y hacer, encaminadas a la búsqueda de condiciones más igualitarias y justas. Para Silvia Rivera Cusicanqui (2018, p. 93):

...ese aquí-ahora está marcado por experiencias inéditas de agresión y violencia, pero también de movilización e interpelación desde abajo a los poderes e intereses del estado y el capital. Quizás no se perciba de manera profunda y urgente lo que estos eventos y situaciones críticas implican para la reflexión teórica en las ciencias sociales de nuestra América. Y es que se trata, a mi entender, de una crisis que afecta al sentido mismo de nuestra principal herramienta, las palabras.

El esfuerzo de la coordinación colectiva de este libro, desde la Universidad Intercultural de Chiapas, radica en reunir diferentes voces, acciones, lugares, estrategias y lenguas que hacen un llamado a la esperanza y la supervivencia, así como al desencuadre disciplinar en las Ciencias Sociales y Humanísticas a partir del encuentro desde el campo de los Estudios Interculturales con los Estudios de Género, Estudios Culturales, Comunicación Intercultural y Ecología, entre otras intersecciones. Lejos de pretender estar fuera de las relaciones de poder epistémicas y académicas, las colocan sobre la mesa, desentrañan las propias contradicciones y, a modo de Gloria Anzaldúa (2016), agitan y revelan aquel ruido de las ranas para provocar alzar la vista; menudo reto.

Ahora bien, una vez que nos han provocado a alzar la vista, no basta con percibir las desigualdades, nombrar las violencias y discriminaciones en todas sus dimensiones, o bien concebir el peligro o el riesgo, sino que invitan de algún modo a colocarnos desde "el otro lado" o "algún otro lado" de las cosas y observar aquellas condiciones de vulnerabilidad como espacios de gestación de redes, de discursos antihegemónicos y de prácticas encaminadas a una mayor igualdad de condiciones y de cuidados para la supervivencia, es decir, según Tronto (2020) un entendimiento teórico social encaminado más hacia una sociedad del cuidado, a diferencia de una sociedad del riesgo, ya que:

La sociedad del riesgo presupone que las personas viven en un mundo peligroso e indigno de confianza, en gran parte porque este se mantiene fuera de su control individual. Es un mundo lleno de miedo, que confluye hacia pensamientos que, como el de [Ulrich] Beck, esperan una transformación hacia un marco que garantice mayor seguridad. La teoría del riesgo hace el duelo del control y del dominio del peligro, que en realidad solo existía antaño para los hombres privilegiados: no todos sienten entonces la intensidad de tal pérdida [...] La sociedad del cuidado presupone que las personas viven en un mundo donde están permanentemente contemporizando con la vulnerabilidad y la necesidad, también experimentando a veces alegría. (Tronto, 2020, p. 37)

No es casualidad pues que algunos de los textos reconozcan como punto de partida las significativas rupturas espacio temporales a partir de la emergencia sanitaria global por la enfermedad de COVID-19 causada por el virus SARS-CoV-2 en el 2019 y su posterior “nueva normalidad” en un espacio-tiempo post pandemia, llevando a la superficie temas que si bien, llevaban décadas de estudio, se catapultan como nuevos objetos de atención, tanto de las agendas internacionales y sus políticas públicas, como de numerosos campos disciplinares científicos; temas que atañen a lo local, al terruño, lo privado, la cotidianidad, la vulnerabilidad y los trabajos de cuidado no remunerados llevados a cabo para sostener la vida por parte de las poblaciones históricamente objetivadas como “minorías”, como diferentes y como desiguales al modelo del “sujeto de derecho” propio de la modernidad, que según Santiago Castro-Gómez, corresponde a “varón, blanco, padre de familia, católico, propietario, letrado y heterosexual [...] que se adaptara fácilmente a las exigencias de la producción” (2000, pp. 90-94). Esto hace posible arrancarle de algún modo las experiencias vividas, los territorios y los cuerpos a la lente colonial/occidental/heterosexual/patriarcal que opera desde los nortes globales aún en el mismo Sur.

Finalmente, este libro representa la posibilidad de establecer diálogos desde/con/en la academia y las diversas comunidades, a través de la vinculación entre academia, comunidad, territorios, prácticas, lenguas y modelos de pensamiento que no escapan a sus propias contradicciones y conflictos, pero que preferimos sean siempre espacios ocupados por estas discusiones y no espacios donde operen las ausencias de otras experiencias, supervivencias y resistencias, es decir, ocupar lo que Mary Louis Pratt vería como una zona de contacto, que:

Desplaza el centro de gravedad y el punto de vista hacia el espacio y el tiempo del encuentro, al lugar y al momento en que individuos que estuvieron separados por la geografía y la historia ahora coexisten en un punto [este libro por ejemplo], un punto en el que sus respectivas trayectorias se cruzan. [...] en términos de presencia simultánea, de interacción, de conceptos y prácticas entrelazadas, algo que a menudo se da dentro de relaciones de poder radicalmente asimétricas. (Pratt, 2010, p. 34)

Al mismo tiempo, en esta zona de contacto se propician puntos de enunciación en la producción de conocimiento que van, desde anclajes territoriales de quienes se reúnen a escribir en este libro: la milpa, la calle, los barrios, la asamblea ejidal, desde San Cristóbal de Las Casas, Chiapa de Corzo, San Juan Cancuc, Chiquinalvó, Tuxtla Gutiérrez, Zinacantán, Argentina y Nuestra América, hasta posicionamientos teóricos e ideológicos distantes en apariencia, pero que se encuentran en algún punto.

El recorrido inicia con una apuesta por pensarnos en “Nuestra América” como le llama el autor, planteando una densa discusión en el plano epistemológico y ontológico, hurgando algunos cruces fronterizos y partiendo del contexto de la emergencia sanitaria a nivel global por el virus SARS-CoV2 en 2019, como punto crucial, ya sea por las condiciones desiguales de supervivencia que desencadenó o por

el establecimiento de un marco bajo el que se desdibujan despojos territoriales, ambientales e intelectuales.

Sin explicitar del todo, no se queda en la lógica de una sociedad del riesgo, sí reconoce la crisis, el peligro, le duele; pero plantea desde una lógica más bien del cuidado, las mediaciones históricas culturales como una posibilidad de traducción consciente, propone la coexistencia de múltiples diferencias culturales, romper los metarrelatos y las mononarrativas para finalmente colocar lo “nuestroamericano” como un espacio plural de encuentro y convivencia.

Siguiendo el andar de la discusión hacia otros puntos cardinales maya tsotsil, específicamente Chiquinalvó, en el que nos muestra otras formas posibles de la vida pública, comunitaria o comunal; el *jtojol ak'el* como un sistema de participación comunitaria en los pueblos originarios del sur de México y como otras significaciones del trabajo, en este caso, del trabajo comunitario. La riqueza de sistematizar procesos propios de la memoria oral permite indagar las contradicciones de prácticas otras, tal como el hecho de que la figura *jtojol ak'* le corresponde solo a los hombres y no a las mujeres.

Esto denota sin duda las relaciones asimétricas a partir del sexo-género como herencia colonial sobre todo, no es que no existieran desigualdades en función de los cuerpos u otras diferenciaciones, pero definitivamente la organización social del trabajo y la división antagónica de lo público/privado o política/hogar a partir del género, deviene sobre todo de procesos de colonización europea en territorios indígenas latinoamericanos. Por supuesto que al final del día, no asistiríamos a esta rica discusión si no se hubiera realizado este denso proceso auto y etnográfico.

La brújula apunta también hacia territorios tseltales, particularmente San Juan Cancuc, y su reconfiguración de las concepciones del

territorio, la naturaleza, la ritualidad, los recursos y la vida misma, a partir de los encuentros y desencuentros de las juventudes rurales indígenas actuales con los sistemas tradicionales, tanto occidentales como de los pueblos originarios. La ceremonia ha cambiado de espacios, debido a la intensidad de los procesos globales de desterritorialización y reterritorialización, como la relación de la tenencia de la tierra o el trabajo de la misma, lo cual se traduce, a su vez, en transformaciones de las relaciones sicionaturales. Sin embargo, también se constata la permanencia del ritual por sí mismo, no como lo que fue en el pasado o como un museo del ritual, sino como procesos que devienen en lo que vemos, sentimos, entendemos hoy por hoy, como territorio.

En este devenir, las mujeres se cuestionan las relaciones con el territorio, marcadas por el extractivismo, la desigualdad y la violencia que obedece a un modelo de desarrollo económico que constriñe cualquier otra relación que no esté basada en el usufructo, la ganancia y la acumulación de tenencia de la tierra. En este modelo las mujeres que ocupan los territorios que brindan los recursos naturales y materiales, así como la fuerza de trabajo, viven el despojo y la explotación desde sus propios cuerpos, estas condiciones nos obligan a redimensionar la relación mujer, cuerpo-territorio en el Sur.

Que en este libro se proponga la interrelación de las problemáticas ambientales con el género, es fundamental para comprender las propias demandas de diferentes locaciones de América Latina; en este sentido es una discusión que no puede estar fuera de los abordajes interculturales actuales.

Siguiendo esta lucha de las mujeres, se aborda también las experiencias de las trans en Tuxtla Gutiérrez a lo largo de sus trayectorias de vida, sobre todo en espacios escolares. Se develan violencias sistemáticas, estructurales e históricas para las diferencias sexuales en los ámbitos de las políticas públicas de salud y educación, siendo este último un

espacio de perpetuación de las sexo-genéricas. No podemos obviar ni olvidar las conquistas por los derechos de los cuerpos a decidir, tanto de las mujeres cis como de las mujeres trans, enunciarlas deja entre ver un posicionamiento antitrans, excluyente en la academia intercultural de la UNICH, que no es cosa menor.

En esta lucha por detener los despojos corporales y territoriales, se suman los despojos epistémicos. Esta vez el mapa apunta hacia Chiapa de Corzo, una ciudad céntrica del estado de Chiapas, que evoca a un espacio de tradición cultural y religiosidad católica hegemónica, pero también de sincretismos, saberes locales y el desarrollo de las artes en diferentes ámbitos.

Regresamos a las expresiones de las cosmovisiones de los pueblos originarios a través del ritual, en esta ocasión la música como expresión del pueblo de los chiapanecas vinculada a la producción agrícola, al clima y la religión; una manifestación artística que ha sido despojada desde una colonialidad del saber, de sus múltiples orígenes, significados y usos, al atribuirle únicamente significados católicos occidentales que erigen la idea de música tradicional religiosa y atemporal. Pero hallamos en estas líneas un escudriñamiento de rituales y una superposición de instrumentos que dan cuenta de la reflexividad en torno a la música tradicional.

Siguiendo la línea del arte como vehículo de expresión, se aborda la pintura como una de las estrategias de las juventudes para fomentar una cultura de paz en ciudades con altos índices de violencia e inseguridad, como lo ha sido de forma muy evidente San Cristóbal de Las Casas en los últimos años, afectando de forma peculiar a las y los jóvenes. Es entonces que, desde los propios colectivos juveniles, situados en espacios marginalizados, se vuelven agentes de una cultura de paz y de la propia reivindicación de sus territorios y de su condición juvenil. En estos espacios las autoras fungen como mediadoras a través de

una metodología colaborativa, logrando dialogar con los colectivos del norte de la ciudad que cuentan con sus propias agendas de integración y promoción de la cultura de paz.

En este punto, para la UNICH es crucial la vinculación comunitaria, ya que significa una estrategia pedagógica transversal más democrática, contextual y política. Por tal motivo el eje de vinculación es determinante en la diferenciación del modelo educativo intercultural universitario en México, con respecto a otros modelos escolarizados que, lejos de buscar la vinculación academia-comunidad, se abstraen como recintos educativos cerrados a otras matrices de producción de conocimientos, saberes y prácticas.

Desde otro punto geográfico se hacen presentes desde Argentina, otros sures, a través de una pluralidad de experiencias y existencias que escapan a lo hegemónicamente nombrado como "pueblo argentino", es decir, más allá de las fronteras del estado nación como lo ha colocado Silvia Rivera Cusicanqui (2018). Esta ruta ofrece una riqueza teórica metodológica fundamentada que desempapela las concepciones étnico raciales occidentales, de frente a un pluralismo que no puede ser acotado a las categorías de nación/estado/ciudadanía. A modo de rehacer el mapa, ofrece el autor otras posibles coordenadas desde un nosotros, ustedes y ellos en el plano histórico socio-espacial.

Finalmente, estos primeros rumbos o reandares de senderos, buscan colocar al colectivo educativo y las comunidades en las discusiones actuales, pertinentes y urgentes, que van desde apuestas y discusiones teóricas, hasta procesos etnográficos densos, que dan cuenta de la riqueza experiencial en torno a diversos procesos culturales, territoriales y cosmovisiones.

Representa un trabajo colectivo muy sentido y pensado, desde diferentes voces, comunidades y experiencias, a modo de propuestas,

recorridos, alternativas y, al mismo tiempo, también una fuerte crítica y denuncia a un sistema capitalista, colonial y extractivista. Es entonces que las y los autores ponen el cuerpo, sus afectos, sus sueños, sus vidas y sus propias experiencias en este ejercicio de escritura que colocan al centro la multidimensionalidad y la diversidad como condiciones de vida. Sin duda, el campo de los estudios interculturales y la educación intercultural en Chiapas, cuenta con varios retos, uno de ellos es nombrar la totalidad de las realidades sin caer en universalismos totalizadores. Sus conceptos y aplicaciones se constituyen en investigaciones situadas, lo cual rompe con cierta tendencia ahistórica, globalizadora y homogeneizante.

Ana Laura Castillo Hernández

Referencias

- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Capitán Swing Libros. SL.
- Castro-Gómez. S. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas latinoamericanas.
- Pratt, M. L. (2010). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Fondo de Cultura Económica,
- Rivera Cusicanqui. S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. 1a edición. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón
- Tronto, J. (2020). *¿Riesgo o cuidado?* (A. Blanco, Trad.; 1a. ed.). Fundación Medifé Edita. (Trabajo original publicado en 2020).

Más allá del reconocimiento de lo nuestroamericano. Crítica a las prácticas de la potencia de interconocimientos

Alain Basail Rodríguez

Lo difícil es estimulante;
sólo la resistencia que nos reta es capaz de enarcar,
suscitar y mantener nuestra potencia de conocimiento.
(Lezama Lima, 1993 [1957], p. 49)

Lo que nos reta a través de tres ejemplos

La discusión sobre el reconocimiento y la integración de los conocimientos tradicionales y populares tiene una extraordinaria pertinencia en el contexto histórico actual en Nuestra América. La pandemia de coronavirus o COVID-19, retorcida con otras crisis estructurales, ha adquirido dimensiones catastróficas para la humanidad al evidenciar los frágiles equilibrios de las formas de habitar el planeta. En estos tiempos se expresaron, por ejemplo, las depredadoras relaciones entre sociedad y naturaleza, las perversas trabazones entre desigualdades sociales y supervivencia, las

peligrosas expropiaciones epistémicas e imposiciones de sistemas de conocimientos, así como la maximización utilitarista de las ganancias de unos pocos, y de los riesgos, el miedo y la angustia para muchos otros, a través de la manipulación y la mediación de las industrias de la comunicación.

En el período pospandémico gana terreno una “nueva normalidad”, donde el olvido de las contradicciones estructurales y los dramas civilizatorios adquiere particular relevancia en la medida en que se relativizan nuestros grados de conciencia histórica sobre los desafíos medioambientales, geopolíticos, geoculturales, así como las maneras de movilizarse la sociedad ante la monopolización del conocimiento público y las políticas del conocimiento dominantes. Mismas que, sobre la base de legados coloniales y la misma colonialidad del poder, sustentan la “*hybris* del punto cero” (Castro-Gómez, 2007; 2010) o “el grado cero de la escritura” (Barthes, 1997), es decir, un pretendido *vacuum* histórico que hace *tabula rasa* del territorio y del intelecto para justificar los despojos de recursos naturales y de saberes intelectuales o emprender embargos epistémicos bajo el mandato de otra racionalidad colonizadora y una biopolítica racista e imperialista.

Para evidenciar la relevancia del tema que nos convoca y situar algunas ideas sobre lo que nos reta y los retos que nos plantea, citaré tres ejemplos con relativa representatividad sociocultural al remitir a condiciones comunes en las que contienden diversos modelos epistémicos en las fronteras del conocimiento. Las tres figuras, ejemplos o argumentos siguientes provienen del área cultural mesoamericana y muestran cómo se opera un lugar de traducciones, interpretaciones, juicios de valor e, incluso, de artilugios de máxima manipulación textual de objetos, signos, símbolos, acciones y situaciones repletas de mediaciones intelectuales, culturales e históricas.

Primer argumento.

En el sabio alegato de Rita Segato (2016) como perito antropológico en el juicio por los crímenes de lesa humanidad en Guatemala, ocurridos en la aldea de Sepur-Zarco, ubicada en el valle de Polochic, en el noreste de Guatemala, desde 1982 hasta 1988, ella argumentó que los delitos contra las mujeres maya q'eqchi' fueron crímenes de género de lesa humanidad; que la violencia sexual, la esclavitud sexual y doméstica fueron una rutina militar en un cuartel de descanso del ejército en medio de una guerra represiva. Sostuvo que la profanación y destrucción del cuerpo de las mujeres, calificado como femigenocidio, dio paso al genocidio de un pueblo entero, al masacrar física y moralmente a las mujeres y amenazar la reproducción biológica y cultural de un pueblo. Ante esta gigantesca injusticia que muestra relaciones desiguales y violentas de poder, Segato logró estremecer a los magistrados al afirmar que la muerte de representantes de una cultura, de cualquier grupo humano y, por tanto, de su cultura, es un crimen porque la humanidad pierde recursos y acervos culturales que constituyen posibilidades históricas de salvación, de solucionar problemas viejos y nuevos planteados por la naturaleza, el contexto social y las necesidades colectivas y personales. Al evidenciar el epistemicidio como dimensión profunda de estos siniestros crímenes sostuvo que la pérdida de un conjunto de soluciones, de conocimientos y prácticas, que responden a necesidades y desafíos civilizatorios disímiles en contextos socioculturales diferentes, empobrece los patrimonios culturales de la humanidad porque se ignora qué cultura o quién tendrá las respuestas a los desafíos civilizatorios al paso de la historia (Segato, 2016). Las herencias culturales, experiencias particulares, sentidos diferenciales y horizontes de vida de distintos pueblos, permiten actualizar y reinterpretar elementos que pueden salvar a la humanidad de sus crisis, responder a problemas universales y situaciones cotidianas,

lo cual exige conciencia de sus parámetros comunes e interdependencias transculturales, más allá de las pedagogías de la crueldad, la humillación, el odio, la única verdad o la exclusiva justicia y las negaciones de humanidad.

Segundo ejemplo.

En uno de los talleres de lectoescritura organizado en agosto de 2022 por Claudia Gisel Hernández (2023) en el mercado de artesanías del parque de Santo Domingo en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, se abordó el tema de los derechos humanos y Luis, un niño artesano de ocho años de origen maya tsotsil, expresó que uno de los derechos que debían tener todos era: “¡El derecho a la humanidad!” El pequeño no dijo el derecho “de la” humanidad sino “...a la humanidad”. La frase es tremendamente conmovedora, desgarradora y descorazonadora porque obliga a pensar, tanto en el acceso igualitario a la cultura, a los productos, bienes y servicios culturales que circulan globalmente de forma desigual y jerarquizante (por clases, etnias, razas, sexos, géneros, grupos, ciudadanías, lugar de residencia u origen), como en el derecho a ser personas, seres humanos iguales, libres, solidarios y visibles; en el derecho a la *humana conditio*, a no ser nadie ni nada, a vivir una vida plena, digna y feliz, a la visibilidad, la existencia, a la tierra y la cultura, a un lugar de asentamiento como horizonte de sentido fundamental; o, como diría Hannah Arendt (2009; 2013), “el derecho a tener derechos”, a ser aceptados, reconocidos y legitimados como seres con derechos humanos y personas con derechos de ciudadanía. Esta directa afirmación del derecho existencial de los pueblos, a la identidad humana, a la existencia biológica, social, cultural y política, lo es del derecho a significar creativamente la idea de sociedad desde el conjunto de relaciones y conocimientos —saberes, ciencias, discursos— que configuran epistemes diversas y, a ser otro,

frontera, margen y resistencia. Entonces, tras el escalofrío por reivindicar el "derecho a la humanidad" o reconocer lo humano en lo diferente, aparece el imperativo de *co-razonar* (Köhler, 2018) con las infancias indígenas sobre las formas violentas, discriminatorias y racistas con que son prejuzgadas, excluidas, ignoradas, deshumanizadas o negadas su humanidad y sus posibilidades de ejercer los derechos. De ahí que el problema del reconocimiento, como necesidad humana vital y drama sociohistórico de la reciprocidad entre los individuos, implique ir más allá de la definición de la cultura a partir de la diversidad que nos atraviesa y de las definiciones políticas de la multiculturalidad o la pluriculturalidad que reconocen formalmente la diversidad, a partir de la dignidad, respetabilidad y realización de otras agencias estratégicas, pero que operan una fuerte tendencia a la exclusión. Desde Chiapas, las luchas por la dignidad, tras el hito histórico de 1994, recuerdan que la necesidad del reconocimiento y "...la búsqueda de identidad es un cambio tan poderoso como la transformación tecno-económica en el curso de la nueva historia" (Castells, 1999, p. 30).

Tercera figura.

Una deidad mesoamericana adquirió un eco cultural desbordante tras el estreno el 10 de octubre de 2022 de *Black panter: Wacanda forever* (Coogler, 2022), a saber: Kukulcán o, según sus enemigos en el filme, Namor. La serpiente emplumada fue conocida bajo diferentes denominaciones a lo largo de la historia de los pueblos mesoamericanos; además de la forma maya-yucateca de nombrarla, fue conocida por los aztecas como Quetzalcóatl, por los chontales como Mukú-leh-chan y por los mayas quichés como Gucumatz desde los tiempos del libro sagrado de sus sabidurías, el *Popol Wuj*. Más allá del uso, expropiación y explotación comercial de tradiciones culturales por la industria cultural y sus agentes como parte de complejas

intermediaciones políticas e industriales, de canibalismos culturales y de la lógica utilitaria mercantilizadora de los activos geoculturales, la imagen cinematográfica del héroe cultural mesoamericano movilizó imaginarios e identificaciones dentro de la cultura de masas que tienen matrices culturales muy profundas. El *trending topics* en las redes sociales expresó una especie de tsunami cultural alrededor del actor mexicano Ténoch Huerta que encarnó al Dios guerrero y, apenas los primeros días de octubre, había lanzado el libro *Orgullo prieto* (2022) para denunciar el racismo en la sociedad mexicana, su negación, y el mito del mestizaje anteponiendo a la "blanquitud" el valor de "lo prieto", como identidad social de la colonialidad. Al activismo del actor como parte del movimiento *Poder prieto*, se sumó la fuerza de la representación del primer superhéroe mexicano de Marvel y la potencia metafórica del poder de la lengua maya y la imagen de un dios creador, del gobernante prodigioso, el guerrero y el héroe cultural como pájaro serpiente o serpiente emplumada, el dios del maíz, el señor del viento y el barrendero o precursor de la lluvia.

Según Enrique Florescano (2004; 2016) se trata de una figura proteica con un complejo simbolismo, un dios con un enorme poder civilizador, fundador de reinos, artífice de la integración, la creatividad y la fertilidad desde los orígenes de la vida. Una deidad representativa del mito cosmogónico que define el horizonte civilizador mesoamericano como un proyecto con futuro a partir de la agricultura y el cultivo del maíz. Además, una figura emblemática de las fronteras como centro de la actividad simbólica del ser humano y de las migraciones como transposición de mundos, de límites entre la vida y la muerte, de movimientos e interacciones que construyen culturalmente territorios de existencia vital (Morales, 2011). Sus múltiples manifestaciones o presencias indican que las

fronteras son lugares de encuentros antes que desencuentros y de desplazamientos para la construcción de sociedades y convergencias como fundamentos de estas. Las articulaciones de la memoria mítica en la memoria colectiva en todo el mundo mesoamericano reavivaron los encantamientos, activaron legados ancestrales, negociaciones con los imaginarios mediáticos dominantes, acotamientos a la memoria oficial y modulaciones de narrativas de identidad con voz y miradas propias al asumir las diferencias y la posibilidad de construir sobre ellas otra comunidad de destino a partir de la apertura a la diversidad y la búsqueda de la otredad.

Los ecos históricos y culturales de esta figura mítica permiten, además, la promoción de la diversidad como condición de vida, la afirmación de las diferencias simbólicas y de las resistencias y las luchas por sobrevivir con dignidad con el entendimiento familiar, la preservación de la lengua y la corporalidad, así como la vigencia del repositorio de saberes ancestrales transmitidos a través del mito de forma oral.

Como se advertía al inicio, estas tres figuras tienen en común una llamada de atención sobre las mediaciones históricas del conocimiento propio, de su práctica y de matrices epistémicas atravesadas por la dominación, la invisibilidad, la conflictividad, las interferencias, la complementariedad y la completitud. Remiten a una *summa* o totalidad crítica de múltiples configuraciones culturales de horizontes de sentido histórico. Esto implica repositorios de saberes ancestrales, de sentimientos y de registros corporales que expresan matrices culturales con raíces en el pasado lejano y trayectorias históricas donde gravitan densamente diversas temporalidades, experiencias éticas y estéticas de agencias críticas, con sus propios proyectos de sociedad, para garantizar la existencia con innovaciones imaginativas y transformaciones a lo largo de la historia. Esta simultaneidad de

multiplicidades existenciales y diversidades culturales requiere una perspectiva integral de la realidad, siempre conflictiva y cambiante, en el marco de la lucha estratégica por la justicia cognitiva, en tanto dispositivo creativo de saber/poder/querer de los principios que rigen la comprensión del orden de la vida.

José Lezama Lima (1993 [1957]) llamó *La expresión americana* a esa experiencia colectiva totalizadora, colaborativa, contracultural y contrahegemónica en relación con la dominación. Una expresión de configuraciones sociales transculturales, transcorporales y transfronterizas (Basail et al., 2022), con mapas culturales vivos a partir de una convivencia contradictoria, conflictiva, laboriosa y creativa. O, una realidad cambiante y beligerante que remite a una modernidad inconclusa, a las resistencias culturales y a la ancestralidad del buen vivir, donde el diálogo de saberes produce lo que Enrique Leff (2000, p. 22) llamaría la “demasiá del encuentro” con la otredad, es decir, decantaciones, filtraciones, sedimentaciones, síntesis, condimentaciones, adobados, aliños, narraciones o estetizaciones que abren la historia hacia porvenires diversificados. Por su parte, Bolívar Echeverría (2008) convocaría esta “expresión americana” como “la modernidad americana.” Una americanización de la modernidad que, según palabras de Omar Rincón (2021), no es higiénica, pura o transparente, que sigue “vías dialogales” desde “lugares ambiguos” de luchas y “movilizaciones afectivas” para disputas de sentido y luchas narrativas en torno a una multirreferencialidad (diferentes padres) y arraigos matrilocales (una madre).

Sobre la mediación cultural y los órdenes fronterizos

Las figuras centrales de los tres ejemplos tienen en común su rol como mediadores culturales. De este modo, la perita antropológica trabaja como una intérprete cultural entre las tres partes que concurren: los

demandantes, los agresores y los jueces, fiscales y otros agentes del Estado. El peritaje/interpretación media entre diferentes perspectivas y horizontes culturales, descifra significados culturales mediando en posibles “fusiones de horizontes” en las “zonas de contacto” y creando una inteligibilidad recíproca entre diferentes experiencias del mundo mientras confronta, con humildad, sus mutuas ignorancias, cargas estigmatizantes, estructuras cognitivas y sentimientos, la indecibilidad e incommensurabilidad de mundos de vida otros. Sin embargo, su trabajo cultural supone estar en el medio comunitario, ponerse en el lugar del otro, implicarse con él/ella o ellos/ellas, situarse por dentro de la realidad y del sentido social de las diferencias culturales; así como estar en el lugar donde pisamos, en y desde territorios concretos con sus fondos de historia y sus fuentes de vida y de esperanza; y, estar en el contexto geocultural y geontológico, en los espacios de vida y de identificaciones para poder compartir un despliegue a ras de suelo de (y con) las personas y las agencias, y para aprehender lo que pasa por dentro de la vida sin reducirla. Se trata de lo que Rodolfo Kusch dibujó como “miradas hacia el centro del mundo... [para] aprender a pensar en el lugar donde pisamos” (Segato, 2022, p. 1), como “conocimiento grávido” o “estarlogía”, situado desde el centro/lugar/suelo de la vida en medio de un estar-siendo repleto de debates éticos, prácticas epistémicas y posibilidades políticas e intelectuales.

Sin embargo, ¿qué significan hoy las experiencias otras y los lazos de vida comunitarios/territoriales en el tránsito de aprendizajes individuales y colectivos? No es nuestra intención responder a esta amplia pregunta, pero sí advertir que el transitar por diferentes caminos de saberes compete a los portadores y mediadores culturales, como esos intérpretes que en definitiva somos todos y todas, al aproximarnos a la traducción intercultural, a los sentidos más profundos, y a la ecología de saberes entre modos de conocer diferentes. Estas vías de disputas de sentido y significado han sido advertidas por la teoría decolonial, las epistemológicas del sur y la

interculturalidad crítica de la mano, por ejemplo, de Rita Segato, Aníbal Quijano, Boaventura de Sousa Santos y Catherine Walsh, del debate modernidad/colonialidad del saber-poder.

El diálogo de saberes implica comunicación e intercambios bajo la lógica de las equivalencias entre realidades vividas en mundos de vida otros, del respeto y del aprendizaje mutuo para enriquecer la diversidad, frente a la lógica del pensamiento único, "logocéntrico" (Leff, 2000), que tiende a uniformizar, homogeneizar, universalizar y esencializar. Se trata de un espacio de diálogo y encuentro que necesita reconocer la compleja sedimentación cultural que emerge de los intercambios culturales en órdenes fronterizos de la vida y la convivencia intercultural. Justo ahí es donde debemos dimensionar los marcos de comprensión de los dramas o trampas del reconocimiento de lo singular transfronterizo, transculturalizado, transculturado (Ortiz, 1978 [1940]), hibridado (García-Canclini, 1990), bastardeado (Rincón, 2021) y diversificado (Bernabé, Confiante y Chamoiseau, 2017[1988]).

En los tiempos de las políticas de la identidad globalizada, de la pluri o multiculturalidad (Segato, 2007), más allá del exorcismo ritual del diálogo de las culturas, continuamos situados en las fronteras como líneas abismales divisorias de proyectos de sociedades nacionales y globales que operan alterizaciones de las matrices sociales, diferenciaciones entre personas, grupos, culturas y naciones y desigualdades estructurales. Los órdenes fronterizos se constituyen en filtros y dispositivos de clasificaciones sociales y culturales, de jerarquizaciones, racializaciones y de regímenes discursivos sobre las diferencias y las desigualdades para culturizarlas y racializarlas en nombre de derechos de soberanía. Operan como umbrales coloniales del poder: desde los elitismos, los estereotipos, los racismos (no nombrados y negados), los maniqueísmos, los sexismos, los intelectualismos, los machismos, los protagonismos, los clasismos, las inclusiones excluyentes y las marginaciones, los reduccionismos,

las cooptaciones y los despojos que llevan a folclorizaciones, exotizaciones y hasta criminalizaciones del otro o la otra. Ello bajo lo que Jesús Martín Barbero criticó como “un modelo culto” desde el que parten los trabajadores de la cultura, cuyo “estrabismo histórico” se apoya en una idea de cultura de clase pura o no contaminada y de una experiencia vital y estética culta que advierten tiende a la vulgarización, el abaratamiento, el envilecimiento, la decadencia y la corrupción de la cultura, como resultado de la industrialización mercantil economicista y tecnologicista, y de una representación negativa de la cultura popular desde la perspectiva culta-elitista o romántica-folclorista (Martín-Barbero, 2010[1987]). ¿Cómo corregir el miserabilismo y el populismo intelectual (Grignon y Passeron, 1991)? ¿Cómo superar los centrismos de diversa índole y desatar las ataduras a las estructuras de la colonialidad del poder y de las agencias institucionalizadas?

En los estudios culturales latinoamericanos podemos encontrar varias pistas para abrir los caminos entre las cuales podemos recuperar dos. Una de ellas se advierte de la mano de R. Kusch cuando afirmaba que “cualquier elitismo entre nosotros carece de sentido” (Langón, 2005, p. 462); y otra, en la exhortación del propio J. Martín-Barbero (2010 [1987]) a reconocer “el mestizaje del que estamos hechos”, la mezcla que nos atraviesa y nos constituye de forma fecunda y liberadora a partir de matrices culturales entramadas o entretejidas —el “todo mezclado”, de Nicolás Guillén (1972 [1947])—, y que relativiza todos los ideales de pureza y los privilegios que aseguran la reproducción de las relaciones de poder y dominación.

El sinsentido del elitismo y de los etnocentrismos culturales de los que somos parte y los universalismos (saberes absolutos), conlleva una crítica/autocrítica a su falta de tolerancia de las contradicciones, a como ocultan las contaminaciones, interpretaciones o manchas, niegan los conflictos que las articulan, manipulan las diferencias,

reducen las diversidades, normalizan las desigualdades, instituyen jerarquías y naturalizan los despojos. Por eso, frente a silencios, olvidos, invisibilizaciones, discriminaciones, exclusiones, injusticias, barbaries e inclusiones simuladas en los relatos públicos —incluyendo los relatos académicos—, tenemos los desafíos de dismantelar la lógica de los límites donde se asienta un dogmatismo mediocre, es decir, de:

- Reaprender las posibilidades de humanización y de liberación del trabajo intelectual y de las relaciones sociales: yendo más allá de las seductoras lógicas civilizatorias unificadoras y homogeneizadoras de la occidentalización o la norteamericanización.
- Apostar por una autorreflexividad con responsabilidad sociohistórica: ir más allá de la autorreferencialidad logo y egocentrada. ¡Un decir, pensar y hacer que se pregunta por lo que dice, piensa y hace con responsabilidad social!
- Vivificar los circuitos de reciprocidades e intercambios, que tienen cualidades distintas y potencias de vida, es decir, reavivar la inter o transculturalidad en los espacios fronterizos como dispositivos epistemológicos y pedagógicos de nuevos proyectos de sociedad.
- Ganar conciencia de los desafíos geoculturales desplazando el lugar de enunciación, lo cual quiere decir conciencia autocrítica para el diálogo intercultural, la afirmación de los lugares de identificación y enunciación y la confirmación de un paradigma policéntrico que suma expresiones culturales.

Trátase, sin más, de una geo-ontología opuesta al secuestro de la dignidad a las personas, la administración de las fronteras para dificultar el re-conocimiento mutuo, desequilibrar los intercambios, controlar la producción cultural y la difusión, explotar la diversidad al mercantilizarla, acentuar las desigualdades y, en resumen, constituir las “zonas del no ser” (Fanon, 2017[1952]), condenando a no ser,

a no existir, a no pertenecer a unos/as y otros/as. Actos todos de la colonialidad del poder, de las matrices de opresiones racistas, capitalistas y colonialistas, que instituyen fronteras del conocimiento.

Un orden fronterizo que, como dispositivo epistemológico de la dominación, filtra ideas, teorías e ideologías que, como las del mestizaje, despolitizan y controlan, desmovilizan y silencian. Mientras que, como dispositivo pedagógico, enseña a confiar ciegamente sin dudar ni cuestionar. En ese intersticio como frente cultural se constituyen regímenes epistémicos que aseguran políticas de privilegios y de distinciones, mientras que al mismo tiempo se libran batallas culturales a partir de desconfiar o preguntar sobre el porqué de las cosas y las condiciones, condicionalidades y condicionantes de la existencia, del conocimiento y de las narrativas de identidad. Un centro o frente cultural de batallas intelectuales, de dominaciones, subordinaciones y, también, resistencias culturales, políticas y económicas, siempre abiertas como el juego de la historia. Más allá de las colonizaciones, ahí se comunican emancipaciones, se afirman los derechos existenciales para construir diversidades, se reivindican los derechos territoriales para afincar la vida, se fertilizan la creatividad, la imaginación y el pensamiento singular, y se fecundan encuentros entre mundos diferentes.

Tres ideas fuerza para abrir caminos

Sostener una actitud epistemológica otra que resista e invierta los sentidos dominantes a partir de afirmar valores alternativos y emancipatorios, es un reto formidable, permanente y tremendamente difícil. ¿Qué ideas productivas podrían rescatarse para ayudar a abrir los caminos? Seguramente muchas, pero podríamos recuperar, al menos, tres claves de pensamiento para mostrar las potencialidades de ser y habitar diferentes mundos, reconociendo la emergencia de posibilidades infinitas.

La primera idea fuerza da cuenta de la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que se antagonizan al mismo tiempo que se complementan, sin exclusivismos, sin fundirse ni disolverse. Silvia Rivera Cusicanqui (2010; 2015; 2018) ha definido esta perspectiva *ch'ixi* o *cheje* como un modo de conocer o una episteme propia a partir de la convivencia de distintos centros simbólicos y la valoración de la dimensión estratégica de las interacciones entre culturas, la conciencia de los límites de representación de uno u otro y el poder liberador de las identidades sin neutralizar los conflictos y tensiones.

La segunda clave pasa por la misma brecha que la anterior, apuntando fundamentalmente por diversificar las historias como un asunto de dignidad para los sujetos otros. Como ha sostenido Chimamanda Adichie (2018), se trata de no hacerle el juego a una sola historia, a una sola narrativa histórica impuesta por juegos de poder para imputar identidades y conciencia a un sujeto, un pueblo o una cultura obviando sus procesos de resistencia, disentimiento, resiliencias, re-existencias, sanación, cura, restitución y reparación. Detrás del relato único está la privación de dignidad a las personas y, además, la negación de humanidad o el desconocimiento de la común humanidad. Las luchas por el reconocimiento, la identidad y la dignidad llevan a otros modos de representación, a la búsqueda de otras comunicabilidades y resignificaciones para dar cuenta de experiencias de vida e interlocuciones de mundos de sentidos, así como a la indagación política y estética para contar con otras narrativas.

En el *Elogio de la creolidad* (Bernabé, Confiant, Chamoiseau, 2017[1988]) la multidimensionalidad de la diversidad real frente a los universales y a la universalidad, la pluralización de las dimensiones de las mediaciones materiales y expresivas, lleva a un reconocimiento de nuestra diversidad como espacio de expresión, imaginación, creatividad, pensamiento, conocimientos y saberes otros. En esta otra manera de reconocer lo nuestro en el pensamiento antillano, se

traba la tercera idea fuerza o productiva que indica el camino de un proyecto de resistencia, afirmación de la libertad y aceptación de las diferencias como horizonte colectivo frente a verticalismos, jerarquizaciones y procesos de individualización y naturalización de las diferencias y las marcas. Se trata de otra criollidad bajo el principio de la diversidad de la vida y la capacidad de reconocer y responder a lo humano por encima de dictados universalistas excluyentes.

Las búsquedas de identidad, las luchas por el reconocimiento y la restitución de dignidad son fuerzas del cambio que devuelven pluralidad a la historia, apuestan por agenciar modos estratégicos de dar cuenta del orden “desde cualquier parte o esquina del mundo”, por reconectar modos de estar/hacer/saber/sentir en lo público/comunitario, por valorar la mixtura de todas las partes afirmando las culturas locales como lugares de existencia, resistencia y luchas por la vida y la libertad. También, por abrir márgenes/espacios para emergencias (Santos, 2006; 2017) a través de intersticios multivalentes que sorprenden al reposicionar formas de expresión cultural en las luchas por la justicia. Intersticios o brechas por los que se energizan realidades heterogéneas (Yúdice, 2019) sobre bases comunitarias al encontrarse mundos de vida que otros separan y configuraciones a favor de la nueva pluriversidad y la multiterritorialidad habitadas por la articulación más o menos conflictiva de identidades, un mestizaje humanizador.

Muchos caminos y algunas encrucijadas

Al recorrer caminos por realidades heterogéneas buscando el diálogo, la justicia entre saberes y su revitalización, nos situamos ante una epistemología de las encrucijadas, a decir de Luiz Rufino (2019). Al hacer frente a muchos caminos que podrían llamar al caos o al descontrol, nos situamos en la encrucijada de la elección: “el perro tiene cuatro patas y coge un solo camino” (afrosaber). Siguiendo la pedagogía de

Exú o Elegguá de la tradición ancestral afrodiaspórica, que dispone el desorden y la reinención como fuentes de posibilidad de la diversidad al atravesar los mundos de conocimientos, emocionalidades, corporalidades y memorias alternativas, enfrentamos la enseñanza de una elección abierta a la conversación, la reconstrucción y la renovación. En este sentido, una agenda intelectual que apunta a lo posible y conveniente, al entrecruzamiento o el camino correcto, no al camino mejor, más cómodo o fácil, ni menos sacrificado, se basa en reconocer la importancia de la escucha, la honradez, la interpretación pertinente, la común humanidad y el parecido más que las diferencias, sin negarlas ni reducirlas, entre todas las partes desde sus territorios existenciales y soberanías de vida.

Más allá de dar y recibir pruebas de fe y de los sacrificios de la vida religiosa, se iluminan con humildad los intersticios de las contradicciones para alcanzar articulaciones capilares de políticas (Escobar, 1996) y adentrarse en los caminos de lo que no sabemos y de lo que nos queda por saber (Garcés, 2018). La ecología de saberes, como diálogos, encuentros y confrontaciones por significados y representaciones frente a la “monocultura del saber” (Boaventura, 2006), remite a diferentes ontologías políticas como diversas visiones del mundo (formas de ver/saber/hacer), a posicionamientos ético-políticos con premisas fundamentales sobre el mundo y lo que es la vida (Walsh, 2006). Ese reconocimiento ontológico diferente, encarnado, situado o anclado en lugares y espacios de vida, con ontologías relacionales no dualistas, no binarias, donde la noción de pluriverso, como espacio de pensamiento y de práctica basado en la diversidad cultural, en la infinitud de singularidades, es un fundamento de la existencia de la vida y de la inauguración de horizontes otros donde se multiplican los entrecruzamientos de identidades.

De ahí la importancia de las dobles vías de enriquecimiento de la convivencia a través del diálogo de saberes (Adichie, 2018), de

aprendizajes y desaprendizajes, convergencias y divergencias, para complementar, completar y asegurar las aperturas a las rupturas epistemológicas necesarias. Esas vías dobles del conocimiento implican una serie de actitudes dispuestas a aperturas/rupturas para reconocer los saberes de fondo adquiridos en el curso de la vida más allá de las diferencias, entre las que pueden mencionarse las siguientes:

- Desaprender las complicidades con la colonización y la colonialidad del poder.
- Desplazar los etnocentrismos operados por anclajes en líneas de fuerza del campo social por privilegios de clase, raza, género, sexo, edad, ciudadanía, residencia, origen y escolaridad.
- Desarticular los marcos sociocéntricos que organizan narrativas culturales bajo los ordenadores de sexo, género, clase, color de la piel o nacionalidad.
- Desandar los saberes y prácticas moralizantes, destituyendo la autorreferencialidad (ego narcisista), desconvocando o desmovilizando las esencializaciones.
- Dislocar los dispositivos articulados a estructuras sociales y políticas que colonizan, homogenizan y dan unidireccionalidad a perspectivas cognitivas y modos de producir y otorgar sentido que legitiman relaciones desiguales, justifican el control y el sometimiento y operan lógicas de distinción y prestigio.
- Criticar la falta de reconocimiento pleno y profundo de saberes diversos en la búsqueda de sociedades democráticas, igualitarias y sustentables, respetuosas de los derechos humanos y con sentido de la justicia multidimensional social, cultural, ambiental, política y cognitiva, es decir, comprometidas con la justicia cultural y la cultura de la justicia sin racismos de la inteligencia para revertir diferencias históricas, sin horizontes uniformes y sin naturalizar ni legitimar las desigualdades persistentes y los "racismos proteicos" (Martínez Furé, 2009, p. 218).

- Enriquecer la perspectiva crítica como autocrítica, que devuelva humildad y humanidad, a la precariedad de los trabajos de la imaginación (que necesariamente emerge en crisis periódicas e imprevisibles), a las dimensiones ontológicas que niegan el reconocimiento a la presencia/existencia del otro en la búsqueda de justicia y a las múltiples mediaciones e intersecciones que encarnan formas de poder, que estructuran contextos, domicilios existenciales o márgenes de arraigo terrenal, dadores de seguridad ontológica y sentido existencial, más allá de gravitaciones de la colonialidad, y que reconocen la existencia digna, la coexistencia o copresencia de interlocutores, de sujetos/agencias culturales siempre en constitución y de realidades geoculturales cambiantes y transgredibles. Sin duda, el llamado "problema del otro" es nuestro propio problema.
- Desencadenar la transformación social de la realidad desde la comunidad (Grimson, 2014), al cuestionar el conocimiento dominante cuyo triunfo muestra una forma de ignorancia (Santos, 2017), y modificar el lenguaje para cambiar el sentido común, las estructuras de sentimientos, conocimientos y saberes-haceres con resonancias políticas en la reducción de las desigualdades estructurales tramadas sobre la intersección de diferencias.

En definitiva, se trata de tomar conciencia de transformaciones mayores a partir de convergencias de fondo para romper con los ideales de pureza y el distanciamiento de la ciencia moderna logocéntrica y, en su lugar, celebrar la contaminación y el acercamiento pluriepistémico para poder actualizar nuestro sentido existencial y desarrollar un pensar coimplicado, una crítica encarnada y un hacer práctico corresponsable con una cosmopolítica de la convivencia. En otras palabras, otras formas de intervención de la vida a través del pensamiento y la acción humana desde marcos de reconocimiento y de luchas por los derechos a la dignidad, la solidaridad y la seguridad, contra las injusticias, las discriminaciones y el racismo en todas sus formas.

Nuestra crítica: más allá del reconocimiento

Inmersos como estamos en un trabajo político-intelectual donde se disputan sentidos, conocimientos y representaciones de las diversidades heredadas y los proyectos de sociedad, toca reposicionarnos como parte de la *summa* crítica nuestroamericana donde se expresan modos de conocer plurales para el diálogo de saberes en el encuentro de identidades bajo una común condición fronteriza. El caudal inagotable de la labor simbólica y el simbolismo intrínseco de todo quehacer cultural supone, desde una perspectiva crítica, ir más allá de la necesidad de reconocimiento de la existencia y del respeto a la diversidad con sus múltiples representaciones para: comprender las lógicas de los campos de relaciones de poder donde se legitiman discursos dominantes con violencias políticas conservadoras y hasta reaccionarias, dar cuenta de marcadas y fuertes estructuras jerárquicas que organizan el mundo, energizar los procesos de complementación y enriquecimiento (Fornet-Betancourt, 2002; 2004), potenciar los principios de involucramiento, complementariedad y comprometimiento (Walsh, 2010), fomentar el pensar y actuar plural y proposicional (Santos, 2017), testificar la riqueza heurística de la variabilidad y la diversidad geocultural y afirmar los inter-conocimientos que aseguran un pensamiento pluriversal-contextual, la producción de la diversidad y, por tanto, la continuidad de la vida en común.

Expandir el conocimiento como bien público y social es fundamental para ensanchar el horizonte de la sociedad al mostrarle sus propias condiciones para que agencie su conciencia sobre las mismas y comprenda por qué lucha. El conocimiento compartido públicamente como dispositivo común de discernimiento de la realidad social construido sobre la base de la voluntad de diálogo interepistémico, tiene sentido a partir de hacernos preguntas que, al valorizar los saberes otros, abran diferentes caminos a la curiosidad, la imaginación, la creatividad y la innovación cultural desde dentro o por dentro, desde

el centro, el arraigo, la implicación y a ras de suelo. Hacer preguntas a ese repertorio de soluciones que estimulen nuevos pensamientos, inventos y destrezas para resolver problemas cambiantes y aplicar los conocimientos en la práctica, en la acción humana, transitando de su poder potencial a su poder manifiesto (praxiología) para incidir en lo que afecta en la vida cotidiana. Nuestro conocimiento constituye una posibilidad integradora, una potencia, algo en sí posibilitante que necesita ser tensado y retado por las contradicciones y las resistencias culturales, hasta realizarse para ganar carta de ciudadanía, una existencia real en múltiples significaciones, representaciones y formas de practicar la vida en la cotidianidad.

Con el diálogo de saberes de la vida se pone en juego la posibilidad histórica de dirimir conflictos y contradicciones, de construir en términos éticos nuevos vínculos y formas de convivencia, sobrevivencia y reexistencia, y de relaciones interculturales basadas en la interdependencia, la corresponsabilidad, la solidaridad, la colaboración desde territorios de vida con una perspectiva de los derechos existenciales y humanos libre —o liberándose— de estereotipos y racismos que perpetúan las injusticias sociales y cognitivas, las desigualdades y los privilegios. Sin duda, se trata de otra “poética de las relaciones” (Glissant, 1981) que recupera una episteme convivencial de explosiones variadas de diversidad con sus bellezas singulares y que sitúa un horizonte inspirador entorno a valores estéticos y políticos alternativos y a narrativas libertarias e integradoras de interconocimientos (Carvalho, 2009). Se trata de un trabajo cultural sobre la base del conocimiento de la realidad desde miradas otras para hacer posible un cambio histórico como el reclamado por los zapatistas en Chiapas cuando proclamaron a nombre de otros pueblos “un otro mundo mejor donde quepan todos los mundos”, un modo deseable de vivir históricamente uniendo los diversos mundos de vida diferenciados, irreductibles y no unificables que algunos separan.

Nuestra expresión americana es la suma profunda de mediaciones históricas de nuestra potencia de conocimiento propio y ajeno, del conjunto existencial, el gesto vital o la totalidad crítica de ancestralidades persistentes, síntesis culturales y sedimentaciones disímiles. En medio de matrices de opresión, contradicciones, conflictos y violencias, lo nuestroamericano significa la convivencia intercultural y la sintonía entre culturas, las vías dialogales de saberes, las circulaciones complejas de relaciones entre humanos y naturaleza, las integraciones entre conocimientos, las posibilidades de mundos de sentido y las movilizaciones raigales para la invención de futuros. Futuros que constituyen y mantienen la rica potencia de ser, estar, pensar, sentir y hacer comunes en las diferencias al tiempo de los sonos de la vida diaria como producción de diversidad.

Atiendan, amigos, mi son, que empieza así:

Adivinanza
de la esperanza:
lo mío es tuyo,
lo tuyo es mío;
toda la sangre
formando un río

[...]

Estamos juntos desde muy lejos,
jóvenes, viejos,
negros y blancos, todo mezclado;
uno mandando y otro mandado,
todo mezclado;

[...]

Yoruba soy, soy Lucumí,
Mandinga, Congo, Carabalí.

Atiendan, amigos, mi son, que acaba así:

Salga el mulato,

suelte el zapato,
 díganle al blanco que no se va...
 De aquí no hay nadie que se separe;
 mire y no pare,
 oiga y no pare,
 beba y no pare,
 coma y no pare,
 viva y no pare,
 ¡que el son de todos no va a parar!
 (Guillén, 1972 [1947])

Referencias

- Adichie, Chimamanda N. (2018). *Los peligros de una historia única*. Penguin Random House.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, H. (2013). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza Editorial.
- Barthes, R. (1997). *El grado cero de la escritura*. Siglo XXI.
- Basail, A., A. Köhler y M.L. de la Garza (eds.) (2022). *Configuraciones transculturales*. Estudios críticos sobre geoculturas y agencias. CESMECA-UNICACH.
- Bernabé, J., R. Confiand y P. Chamoiseau (2017[1988]). Elogio de la creolidad. En F. Valdés García (coord.). *Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo*. Pp. 323-357. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. En: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20170707025855/AntologiaDePensamientoCriticoCaribeno.pdf>
- Carvalho, J. J. de (2009). Cimarronaje y afrocentricidad: los aportes de las culturas afroamericanas a la América Latina contemporánea. En *Pensamiento Iberoamericano*. Núm. 4 (mayo). En: <http://www.pensamientoiberoamericano.org/articulos/4/94/4/cimarronaje-y-afrocentricidad-los-aportes-de-las-culturas-afroamericanas-a-la-america-latina-contemporanea.html>
- Castells, M. (1999). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. 1 La sociedad red. Siglo XIX.

- Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La *hybris* del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Pp. 79-91. Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos / Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar / Siglo del Hombre Editores.
- Castro-Gómez, S. (2010). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.
- Coogler, R. (dir.) (2022). *Black panter: Wacanda forever*. Hollywood: Marvel Studios, 161 min.
- Echeverría, B. (comp.) (2008). *La americanización de la modernidad*. Era / UNAM-CISAN.
- Escobar, A. (1996). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Norma.
- Escobar, A. (2014). Territorios de diferencia: la ontología política de los 'derechos al territorio'. En *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Pp. 67-135. UNAULA.
- Escobar, A. (2017). Desde abajo, por la izquierda, y con la tierra: la diferencia de Abya Yala/ afro/ latino/ América. En *Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*. Editado por Héctor Alimonda, Catalina Toro Pérez y Martín Facundo. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. En: https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/buscar_libro_detalle.php?id_libro=1304&campo=autor&texto=
- Fanon, F. (2017[1952]). Piel negra, máscaras blancas. En F. Valdés García (ed.). *Leer a Fanon, medio siglo después*. Pp. 53-86. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Florescano, E. (2004). *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*. Santillana / Taurus, 2004,
- Florescano, E. (2016). *¿Cómo se hace un dios? Creación y recreación de los dioses en Mesoamérica*. Taurus.
- Fornet-Betancourt, R. (2002). Filosofía e interculturalidad en América Latina: intento de introducción no filosófica. En G. González y R. Arnaiz (coords.). *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Pp. 123-140. Biblioteca Nueva.

- Fornet-Betancourt, R. (2004). *Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana actual*. Trota.
- García-Canclini, N. (1990). *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.
- Garcés, M. (2018). Epílogo. En A. Chimamanda. *Los peligros de una historia única*. Penguin Random House.
- Glissant, É. (2010 [1981]). "Poética de la relación". En *El discurso antillano*. Pp. 237-238. Casa de las Américas.
- Grignon, Claude y Jean-Claude Passeron (1991). *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en Sociología y Literatura*. Nueva Visión.
- Grimson, A. (2014). Políticas para la justicia cultura". En A. Grimson (comp.). *Culturas políticas y políticas culturales*. Pp. 9-14. Fundación de Altos Estudios Sociales.
- Guillén, N. (1972 [1947]). "Son número 6. *El son entero*". *Obra poética 1920-1972*. Instituto Cubano del Libro.
- Hernández, C. G. (2023). *Ojos hilados, cuerpos tejidos y prácticas textiles. Análisis cultural de la construcción de infancias artesanas en San Cristóbal de Las Casas y San Juan Chamula*. Tesis doctoral. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA), Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH).
- Huerta, T. (2022). *Orgullo prieto*. Grijalbo.
- Köhler, A. (2018). Acerca de nuestras experiencias de co-teorización. En Xochilt Leyva et al. (eds.). *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras*. T. I, pp. 401-428. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; Cooperativa Editorial Retos; Programa Democracia y Transformación Global; Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA); Talleres Paradigmas Emancipatorios-Galfisa; Proyecto Alice-Espejos Extraños, Lecciones Insospechadas; Taller Editorial La Casa del Mago.
- Kusch, R. (1998). Esbozo de una antropología filosófica americana. En *Obras completas*. T. III, pp. 241-434. Fundación Ross (original publicado en 1978).
- Langón, M. (2005). Geocultura. En Salas Astrain (ed.). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Vol. II, pp. 457-466. Universidad Católica Silva Henríquez.
- Leff, E. (2000). Pensar la complejidad ambiental. En E. Leff (comp.). *La complejidad ambiental*. Pp. 7-53. Siglo XXI.

- Leff, E. (2018). Racionalidad ambiental y diálogo de saberes. Significancia y sentido en la construcción de un futuro sustentable. En *Polis* Santiago. 0(7). doi: <http://dx.doi.org/10.32735/S0718-6568/2004-N7-269>
- Lezama, J. (1993 [1957]). *La expresión americana*. Fondo de Cultura Económica.
- Martín, J. (2010[1987]). *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*. Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
- Martínez, R. (2009). El racismo proteico. En *Raza y racismo*. Compilado por Esther Pérez y Marcel Lueiro, pp. 215-226. Caminos.
- Morales Bermúdez, J. (2011). Quetzalcóatl figura emblemática de las fronteras y las migraciones. Acercamientos. En Norma Angélica Cuevas Velasco y Raquel Velasco González (eds.). *El norte y el sur de México en la diversidad de su literatura*. Pp. 23-88. Juan Pablos Editor / Red de Investigaciones Teórico-Literarias.
- Ortiz, F. (1978 [1940]). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Biblioteca Ayacucho.
- Restrepo, E. (2014). Interculturalidad en cuestión: cerramientos y potencialidades. En *Ámbito de Encuentros*. 7(1), pp. 9-30.
- Rincón, O. (2021). Culturas bastardas o la reinención de lo popular en perspectiva de la coolture. En Omar Rincón (ed.). *Culturas bastardas: entre lo popular y lo coolture*. Pp. 43-60. Prometeo Libros.
- Rivera, S. (2010). Sociología de la imagen. Una visión desde la historia colonial andina. En *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Pp. 18-51. Tinta Limón.
- Rivera, S. (2015). *Sociología de la imagen*. Miradas ch'ixi desde la historia andina. Tinta Limón.
- Rivera, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.
- Rufino, L. (2019). Pedagogia das Encruzilhadas. Exu como Educação. En *Exitus*. Vol. 9, núm. 4 (octubre-diciembre), pp. 262-289.
- Santos, B. de Sousa (2006). La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias: para una ecología de saberes. En *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Pp. 13-41. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Santos, B. de Sousa (2017). *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Morata.

- Segato, R. (2007). *La nación y los otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de política de la identidad*. Prometeo Libros.
- Segato, R. (2016). *Peritaje antropológico cultural de género. Causa del Caso Sepur Zarco*, municipio de El Estor, Departamento de Izabal. 18 de febrero de 2016. <https://youtu.be/mwMWFhg8CSg>
- Segato, R. (2022). Rita Segato explica el uso del lenguaje y los discursos de odio. UNJu Radio 92.9. *X Jornadas del Pensamiento de Rodolfo Kusch*, Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF) e Instituto Rodolfo Kusch de la Universidad Nacional de Jujuy (UNJu), 9 de noviembre. <https://unjuradio.com/2022/11/09/x-jornadas-del-pensamiento-de-rodolfo-kusch-rita-segato-explica-el-uso-del-lenguaje-y-los-discursos-de-odio/>
- Valdés, F. (ed.) (2017). *Leer a Fanon, medio siglo después*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; Fundación Rosa Luxemburgo Stiftung.
- Walsh, C. (2006). Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. En C. Walsh, Á. García Linera y W. Mignolo (eds.). *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Pp. 21-70. Ediciones del Signo.
- Walsh, C. (2010). Estudios (inter)culturales en clave de-colonial. En *Tabula Rasa*. (12), pp. 209-227. En: <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1449>
- Yúdice, G. (2019). Políticas culturales y ciudadanía. En *Educação & Realidade*, Porto Alegre, vol. 44, núm. 4, e89221.

Las implicaciones de ser *jtojol ak'el*. Una forma de ejercer la participación en la comunidad de Chiquinivalvó

Lorenzo Carlos Hernández Pérez¹
Jaime Torres Burguete

Introducción

Las formas de participación en la vida social y política en todo el territorio mexicano, de manera constitucional inicia con la mayoría de edad de los individuos, esto es tras haber cumplido los 18 años de edad; a partir de esto las personas adquieren derechos y obligaciones que orientan la vida y convivencia en sociedad, en pro de la paz en todos los aspectos de la vida. El derecho al voto y a ser votado son

¹ Este texto es producto de la investigación realizada como becario del Conahcyt en la Maestría de Estudios Interculturales de la UNICH, generación 2022-2024.

unos de los beneficios que se adquieren en la mayoría de edad, su ejercicio es fundamental, ya que, es un poder de decisión donde se pueden manifestar las diversas necesidades del entorno inmediato, debido a que a partir de las elecciones, se manifiestan los personajes la vida social, política y cultural de los municipios, estados y la nación.

Dentro de la política de las sociedades actuales aún permanecen activas otras formas de participación, los usos y costumbres de las comunidades marcan otras formas de integración a la vida sociopolítica. En este capítulo planteamos al *jtojol ak'el* como la alternativa que la comunidad de Chiquinivalvó ha tenido para su trascendencia cultural y a la vez asumiendo las responsabilidades que esta designación conlleva, los derechos y obligaciones, además de las posiciones que se reflejan en la cotidianidad de la comunidad.²

En Chiquinivalvó se empieza a notar la participación desde distintas perspectivas, algunas se dan desde las juventudes y las necesidades que éstas están formando en la comunidad, se ejercen formas de participación desde distintos medios, la económica, la social y la política. En estos aspectos lo que se busca es la integración de todos los grupos sociales, de la comunidad, la aceptación y reconocimiento de cada uno de ellos.

La participación como *jtojol ak'el* la ejerce la persona de sexo masculino que desde edades muy tempranas forma parte de las listas de trabajo y cooperaciones en la comunidad. Tiempo atrás los hombres entraban a ser parte activa de la comunidad hasta el momento en que llegaban

² Este texto es producto de la investigación realizada como becario del Conahcyt en la Maestría de Estudios Interculturales de la UNICH, generación 2022-2024.

a tener pareja, con lo que a la par, adquirían responsabilidades dentro de la comunidad y la familia. Desde inicios del siglo XXI la forma de ser *jtojol ak'el* ha venido cambiando, los constantes ajustes en la cultura local, la perpetración de las ideologías occidentales y también a partir de la forma de control social que maneja el municipio de Zinacantán.

El *jtojol ak'el* es una forma de sentirse parte de la comunidad; el pasar por los cargos da la experiencia para poder atender las necesidades comunitarias, así como aprender sobre los usos y costumbres, esto para su recreación en las futuras generaciones, además, éstas salen de los contextos comunitarios y conocen otras culturas, las formas de hacer comunidad por los habitantes empiezan a cambiar y cada vez buscan más alternativas para poder estar bien con la comunidad y consigo mismos.

¿Qué es el *jtojol ak'el*?

En las comunidades originarias de Chiapas, en este caso específico de la comunidad de Chiquinivalvó, encontramos otra forma de ejercer la participación en la sociedad, una que se asemeja al término jurídico reconocido como ciudadano, pero que en las comunidades se ha dado de distinta forma, ya que; "el derecho a la diferencia de las comunidades y sus valores culturales ocupan un lugar central en el discurso comunitarista" (Reyes, 2013, p. 120). En el contexto comunitario encontramos una forma de participación que se asemeja a la ciudadanía mexicana, el ser *jtojol ak'el* en la comunidad es una forma de pertenencia, y a la vez una forma de participación donde se adquieren derechos y responsabilidades. Por ello es que nace el interés por documentarlo en este artículo, también motivó la necesidad de reconocer a esta forma de participación como una categoría teórica para comprender y analizar a la comunidad.

En este caso, el hijo o los hijos varones de las familias de la comunidad, la cual pertenece a la cultura maya tsotsil, son los encargados de reproducir las normas y tradiciones, lo cual es garante de seguir con las formas de vida comunitaria que se han estado formando y modificando durante su existencia como sociedad. En Chiquinivalvó los hombres son formados desde su niñez para ser responsables de sus hogares y de sus familias, lo que significa adquirir responsabilidad económica y de protección, pero también son los encargados del seguir social comunitario. Los varones hasta estos días han sido los que han llevado el control y manejo de la comunidad, así como de los cargos que de esta emanan.

Las nuevas generaciones buscan resignificar esta forma de vida y responsabilidad en la comunidad, la visión del ser tsotsil se legitima en las nuevas formas de expresión cultural, religiosa y juvenil, a partir de las interrelaciones que tienen se empiezan a crear otras epistemologías, unas más abiertas al diálogo y a las colectividades que en la comunidad se formen. Dar voz y voto a las minorías históricas en la comunidad es trascender hacia una ideología integradora.

En la comunidad de Chiquinivalvó ya hay hombres y mujeres que han logrado su profesionalización, pero la ideología de que el hombre tiene el control comunitario todavía está vigente, aunque ya con varios cambios significativos que en el transcurso de este documento se irán reflejando. Las formas de participar en la comunidad son de alguna forma estrictas, pero actualmente no existe ningún documento comunitario que enumere los derechos y obligaciones, son las mismas personas, en su memoria colectiva, quienes tienen grabados los procesos de adquisición de la pertenencia comunitaria, y no ven como una obligación el servir ya que en la formación del ser maya tsotsil se vuelve una necesidad el engrandecer y cuidar de la comunidad mediante la asistencia.

Al ser parte de la comunidad se tiene la obligación de dar cooperaciones para los diversos comités, para el agente municipal y las festividades, tanto de la comunidad como de la cabecera municipal, esto como una forma de compensar los servicios que dan en la comunidad, también para el servicio de luz, agua, pavimentación, centros educativos, servicios de salud, entre otros, las cuales son controladas por las autoridades de la comunidad. Cada uno de los integrantes de la comunidad tiene que pasar por diversos cargos, y si bien no existe un orden cronológico establecido es desde la memoria colectiva que se asignan; uno de los primeros cargos en tener una persona es el de *krinsupal*, es uno de los cargos menores y es similar al de ser un policía. Cabe mencionar que hay ocasiones en que algunos habitantes no pasan por este cargo y se les asigna otro con mayor estatus, lo anterior puede ser por sus aportaciones a la comunidad y lo activo que es.

Como ya se mencionó, al estar dentro de la comunidad y tener los servicios que ésta ofrece se tiene la obligación de pasar por los cargos que se designen, pero también hay personas que tienen propiedades dentro de la comunidad que no viven ahí y no ocupan los servicios de ésta, a ellos se les mantiene al margen de los cargos comunitarios pero si tienen la obligación de dar las cooperaciones.

Analizándolo desde la academia se observa que esta forma de organización ha persistido porque en la comunidad se ha luchado por el reconocimiento de sus derechos, tal como manifiesta Kymlicka (1996):

Uno de los principales mecanismos usados para acomodar las diferencias culturales es la protección de los derechos civiles y políticos de los individuos. Es imposible exagerar la importancia de la libertad de asociación, de culto, de expresión, de libre circulación y de organización política para proteger la diferencia grupal. (Kymlicka, 1996, p. 21)

En la obra de Kymlika se encuentran tres clasificaciones sobre el desarrollo y manifestaciones de las diversas representaciones de los grupos: "los derechos de autogobierno, derechos poliétnicos y derechos especiales de representación" (Kymlika, 1996), aspectos que se analizan a continuación en el contexto zinacanteco:

1. *Los derechos de autogobierno*; esto se puede ejemplificar en la mayoría de los municipios de Los Altos de Chiapas, misma que en sus formas de gobierno la fusionan con la parte tradicional y que más adelante se podrá apreciar en la descripción del sistema de cargos.
2. *Derechos poliétnicos*; si bien en Zinacantán es un mismo grupo étnico sí se encuentran elementos que dividen a la comunidad como los partidos políticos, mismos que han hecho que las comunidades de Zinacantán se fragmenten en diferentes grupos dentro de las mismas, y que éstos, a la vez, luchan por su reconocimiento y los beneficios de la política municipal en turno.
3. *Derechos especiales de representación*; en este caso se refiere a la representación de las minorías en Zinacantán, a las juventudes, a las comunidades con organización alterna al Ayuntamiento, y sobre todo a la exclusión histórica que han tenido las mujeres en los ámbitos de interrelación sociocultural y político dentro de las comunidades.

Sistema de cargos

En este apartado se ubican los cargos que existen en la comunidad, así como las funciones que cada uno de estos desempeñan. Para entender mejor al hablar de los sistemas de cargos se retoma el trabajo de Korsbaek y Ronquillo:

Un número de oficios que están claramente definidos como tales y que se rotan entre los miembros de la comunidad, quienes asumen un oficio por un periodo corto, después de ello se retiran a su vida normal por un largo tiempo. Los cargueros no reciben pago alguno durante su periodo de servicio, por el contrario, muy a menudo el cargo significa un costo considerable en tiempo de trabajo perdido y en gastos de dinero en efectivo, pero como compensación el cargo confiere un gran prestigio en la comunidad. (Korsbaek y Ronquillo, 2018, pp. 41-42)

La información que se presenta a continuación es resultado del trabajo de campo realizado en la comunidad de Chiquinivalvó, así como de la participación permanente en estos procesos de formación comunitaria. El autor, como originario y habitante actualmente de la comunidad pudo indagar acerca de cada uno de los cargos, y también se tuvo contacto directo con autoridades y personas mayores, los cuales dieron los indicios para definir las funciones, así como el orden en el que se deben llevar a cabo por cada *jtojol ak'el*, ya que como se mencionó antes, no existe ningún documento que dicte la jerarquía de cargos:

Krinsupal tekum. Cumple las funciones de policía, es el que acompaña al agente municipal en las tardes en la agencia municipal así como a las diversas reuniones. También es el encargado de recopilar las cooperaciones para fiestas y gastos de la comunidad, tiene la lista de los que integran la comunidad (solo los hombres), también está el *krinsupal chan vun*, es el cargo menor al del comité de educación, suele cumplir con algunas de las funciones de los *krinsupal tekum* y dura de uno a dos años, dependiendo de la comunidad.

Comité de educación. En la comunidad de Chiquinivalvó existen dos comités de educación, el de la telesecundaria y el de jardín de niños y niñas junto con la escuela primaria, estos se encargan del buen

funcionamiento de las instituciones, así también de organizar, junto con los agentes municipales, la fiesta del 16 de septiembre y el día de las madres en la comunidad. Es un cargo de dos años.

Comité de agua potable (local). Son los encargados de repartir el agua en la comunidad, también de dar mantenimiento a las líneas de agua así como de administrar los trabajos de limpia que se hacen en conjunto con toda la comunidad, acompañan al patronato general de agua potable en la fiesta del agua que se celebra en el mes de mayo de cada año. Es un cargo de dos años.

Patronato general de agua potable. Se encarga de administrar las tomas de agua para cada comunidad, son 20 comunidades las que tienen bajo supervisión, también se hacen cargo de las celebraciones de la fiesta el agua en mayo. Revisan los principales centros ceremoniales de la comunidad y los ojos de agua de la cabecera municipal, ya que desde ahí toman el agua que se consume en el ejido Jobchenon. Es un cargo de dos años, y son tres puestos principales que se escogen de entre las 20 comunidades, no salen los tres de una misma.

Agentes municipales. Se encarga de mantener el orden en la comunidad, tratan los asuntos políticos, es mediador en los conflictos sociales y familiares de la comunidad, es apoyado por casi todos los cargos de la comunidad cuando hace convocatoria para alguna actividad dentro o fuera de la comunidad, en especial por los asuntos que tienen que ver con la vida política de Chiquinivalvó. Es un cargo de tres años.

Representantes de la comunidad. Son las personas ya mayores de la comunidad los que usualmente ya pasaron por todos los cargos dentro de la comunidad, también son conocidos como juez rural y son los que acompañan a los agentes municipales para las cuestiones comunitarias. Es un cargo de tres años.

Tesorero de la comunidad. Es el que está a cargo de administrar la economía comunitaria, maneja la entrada y salida de dinero, tanto de las donaciones recibidas como de las cooperaciones. También es el que acompaña en las audiencias públicas y reuniones a las autoridades en turno, es un cargo de tres años.

Comisariado ejidal. Administra los terrenos ejidales, está a cargo de los terrenos de las 20 comunidades que conforman el ejido Jobchenon, hace los contratos de compraventa, donación y cesión de derechos del terreno parcelario y solares, está conformado por tres miembros principales, más suplentes y auxiliares. Es un cargo de tres años y se escogen dentro de las 20 comunidades.

Consejo de vigilancia. Son los encargados de cuidar y preservar las tierras de uso común dentro del fondo legal del ejido, también son parte de la regulación de posesiones de terrenos. Está conformado por tres miembros principales, más suplentes y auxiliares. Es un cargo de tres años y se escogen dentro de las 20 comunidades.

Dentro de los cargos tradicionales de las comunidades de Zinacantán existen algunos que pueden ser adquiridos sin importar el estatus de cargos que se lleve, por ejemplo, los de mayordomo, *mayol* (policía municipal) y junta de festejos.

Mayordomo. Esta figura es la encargada de llevar a cabo las fiestas tradicionales en la comunidad, es un cargo que se ejerce por un año completo, actualmente solo se celebra una fiesta en la comunidad que es la del agua, que se celebra a principios del mes de mayo, usualmente después de la fiesta del patronato general en el ejido. Antes también se celebraba año nuevo, pero por visiones diferenciadas entre los pobladores se perdió, también, por cuestiones de practicidad se han perdido elementos que hacían de la fiesta un lugar de gran convivio y celebración, pero en su lugar han llegado nuevas formas de

expresar la alegría y el gozo de los habitantes. Un ejemplo de pérdida es la discontinuidad de algunos alimentos tradicionales en la fiesta, el atol agrio (*ul*) y el tamal de frijol (*chenk'ul vaj*), en la música ya solo se tiene el tambor y el pito de carrizo, antes también se tenía la música de violín y arpa, pero en los últimos años las personas están optando por una música más comercial, los tecladistas ya se hacen presentes en la mayoría de las fiestas comunitarias. Así también se ha ido adoptando gradualmente el consumo de cerveza dejando al posh, que es la bebida tradicional tomada solo para los aspectos tradicionales.

Mayol: traducido como policía municipal, es un cargo tradicional que en ocasiones es otorgado a una persona que de alguna forma ha faltado a alguna norma comunitaria o familiar. Este cargo tiene una parte de tradición pues al concluir el cargo se tiene que hacer una actividad de despedida que se conoce con *jtoy abtel*, participan en la fiesta del santo patrono San Sebastián Mártir, se disfrazan de *ik'ales* (negritos) y es un cargo de un año.

Junta en las fiestas de Zinacantán: es un cargo rotativo entre todas las comunidades de Zinacantán, consiste en hacer recorridos a la casa de los mayordomos, en la fiesta de enero acompañan a los *ik'ales*, también son los encargados encaminar las flores que entran a la iglesia en cada una de las festividades.

Los cargos tradicionales, hasta hace unos años, se tenían que cumplir indistintamente de la religión que practicara la persona, esto generó muchas inconformidades en las personas que profesaban religiones distintas a la católica ya que los usos y costumbres no iban acorde a la forma de vida que habían adaptado, por ello fue inevitable que la comunidad diera paso a nuevas formas de expresar su cultura y tradiciones, abriendo así espacios de libertades. Los representantes de cada una de las religiones presentes en la comunidad se organizan para, de alguna forma, dar continuidad a las celebraciones de

agradecimiento y petición del bienestar en el mes de mayo festejando la santa cruz y en la conmemoración del agua. Por lo anterior, por ejemplo, en Chiquinivalvó solo los que practican la fe católica tradicional asumen los cargos religiosos como el de mayordomo y el de la junta para las fiestas de la cabecera municipal.

Política partidista en el contexto comunitario

Históricamente en Zinacantán, así como en todo el estado, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) ha tenido una gran presencia en la vida política del municipio, pero en la última década del siglo XX se han presentado problemas internos en dicho partido político, por lo que se han dado divisiones de intereses entre los habitantes de las comunidades, inconformidades que facilitaron la llegada de nuevos partidos políticos como el Partido Acción Nacional (PAN), Partido Verde Ecologista de México (VERDE) y el Partido Revolucionario Democrático (PRD), este último partido de izquierda de principios revolucionarios que prometió mejorar la condición política de Zinacantán. Así, por primera vez en el municipio no se tenía que pertenecer a un solo partido político, y con otras propuestas se tuvo el sentimiento de ser escuchados y de sentirse representados. Al respecto Meneses dice:

Una de las vías que la población indígena ha encontrado para participar en la política institucional, de manera más autónoma, ha sido la creación de organizaciones con objetivos diversos —políticos, culturales, ambientalistas, religiosos, de derechos humanos—, para satisfacer demandas y dar solución a sus problemas por medio de la gestión propia y sin intermediarios. (Meneses, 2018, p. 191)

Al respecto, Mariano Pérez Hernández, habitante de la comunidad que vivió muy de cerca esta transición comunitaria, y con quien se tuvo una charla acerca de esto, mencionó que “el proceso de ruptura

partidaria no se originó por una ideología inmersa de las izquierdas partidistas, fue un proceso desestabilización local del partido en el poder, misma que originó primeramente las salidas de personas en el partido". Analizando este contexto detenidamente se observa que las salidas de los militantes del gobierno municipal, en su momento, fueron las que impulsaron la llegada de los nuevos partidos políticos, viviendo un proceso político y de gobierno paralelo al del ayuntamiento. Las personas que dejaron de pertenecer al PRI en su momento encontraron en el PRD la oportunidad de poder continuar su vida política y desde ahí forjar una forma de organización y política paralela al PRI.

Ya estando dos partidos políticos formales en Zinacantán, las comunidades vieron la necesidad de tener autoridades paralelas que se organizaran bajo las dos militancias políticas, es así que los partidos políticos llegaron a las comunidades para cambiar sus dinámicas políticas en la vida cotidiana y, si bien sirve como una alternativa de lucha por los derechos sociales, también están promocionando la división que ha hecho que las opiniones de un grupo u otro no lleguen a sonar en la asambleas como quieren, lo anterior empuja a que alguno se retire y funde otra comunidad, solo por una cuestión ideológica, por lo que actualmente en Zinacantán existen comunidades que no ocupan espacios geográficos definidos.

Es importante mencionar que por más liberales y revolucionarios que sean los partidos se ha visto que no importa el color político que gobierne, al final no cambia la realidad que viven las comunidades, además los apoyos que se reciben directamente del municipio hace que muchas personas sigan en cierto partido político pues la militancia política para el gobierno en turno es requisito para recibir los apoyos municipales.

El caso del PRD en Zinacantán marcó un cambio drástico, dicho partido tuvo su mayor esplendor tras ganar las elecciones del 2001 para el trienio 2002-2004, que en coalición con el PAN, lograron

gobernar el municipio por tres periodos, tiempo que fue trágico para el territorio zinacanteco pues se generaron enfrentamientos entre *prístas* y *perredistas* que estaban en disputa por el control del municipio; así pasó también en los periodos 2005-2007 y 2008-2010, que fueron los periodos que gobernó el PRD antes de que regresara el *príismo* al gobierno local. La derrota del PRD se dio por los problemas internos y de desacuerdos entre los dirigentes, por lo que perdió estabilidad política y posteriormente el gobierno municipal.

A lo largo del tiempo la vida política de Zinacantán ha tenido muchos cambios en su organización sociopolítica, pero aún no se ve reflejado un cambio ideológico que se traduzca en la libertad política, donde la militancia no sea una obligación sino una elección, donde el voto no sea condicionado por las actividades del ayuntamiento, lejos de ello lo que se manifiesta es la ruptura de las mismas comunidades por no haber acuerdos sobre las situaciones que se presentan y en donde personas optan por crear sus propios grupos (comunidades), en donde su único espacio geográfico son las agencias municipales y a veces los integrantes de la comunidad no viven dentro de estas.

Recursos municipales

Desde la administración del PRD los recursos del municipio se han manejado por acuerdos internos de los partidos políticos en turno, se pone como prioridad a las comunidades que tienen militantes afines; los recursos que llegaron se invierten para las mejoras en su infraestructura, construcción de calles, agencias municipales, canchas, domos, entre otros, lo cual, de alguna forma, beneficia a las personas independientemente de su partido político, pero después, y como una especie de enganchamiento, el ayuntamiento entregó materiales para la construcción a cada uno de sus militantes. Estrategia que puede ser debatida en estos tiempos, ya que la vida política se

volvió exclusiva de un solo partido, por esto, y la amenaza de quitar los apoyos si se cambia de militancia, el partido político del poder en turno garantiza su permanencia en el ayuntamiento.

A este sistema de repartición de los recursos se le conoce como participación entre los habitantes de Zinacantán, al parecer es un ejemplo de la discriminación política que aún persiste y que no toma en cuenta a los militantes de los partidos políticos que no estén en alianza con el mayoritario. Es importante mencionar que a las mujeres les dan menor importancia que a los hombres, por ello reciben menos apoyos, además que ninguna ejerce funciones en el ayuntamiento, a pesar de que en algunos documentos oficiales figuran nombres de mujeres.

Al perder el PRD el control del municipio quiso recuperarlo pronto, pero las acciones que había hecho con los recursos del municipio las adoptó el PRI en beneficio de sus militantes lo que causó que crecieran exponencialmente. La izquierda, como última alternativa para volver al ayuntamiento, ofreció en campaña que la entrega de participaciones sería en efectivo, propuesta que también el PRI adoptó. Desde que la izquierda perdió las elecciones, el PRI ha gobernado el municipio de Zinacantán hasta la fecha, 2024. Así, la militancia perredista se fue al Verde y después del PRI.

La nueva organización sociopolítica que se está proponiendo desde el ayuntamiento incluye un salario a las personas según los cargos que ejercen, lo cual rompe con los usos y costumbres que rigen las comunidades pues hay que recordar que los cargos en la lengua tsotsil se llaman *ch'ay k'ak'al* (perder días) pues es un servicio comunitario que deben dar todos los habitantes; al integrar el aspecto monetario se están desplazando las obligaciones del trabajo comunitario pues se convierten en puestos de trabajo que todos van a querer ocupar en un futuro.

Cargos a partir de la militancia política

En la organización social y política de la comunidad de Chiquinivalvó, existen los que se llaman cargos compartidos y cargos paralelos, los compartidos son aquellos que, sin distinción de partido, tienen que servir a la comunidad, los paralelos son los que se rigen solo por militancia.

Los compartidos son: comité de educación y auxiliares de salud, en el caso del de educación años atrás era únicamente parte de lo que es actualmente el partido Morena, pero por una ruptura interna algunas de las personas se cambiaron de partido y con ellos se fueron los cargos, mismos que no abandonaron y lo terminaron en el otro partido, al llegar el relevo de cargos los del PRI designaron a los sustitutos.

Los auxiliares de salud, en sus inicios, fue una familia de la comunidad la que se hizo cargo por aproximadamente 10 años y se le asignó esta responsabilidad solo al partido de izquierda, éste lo puso a disposición del agente municipal suplente y del presidente del comité de educación, pero como el presidente del comité de educación fue uno de los que en su momento cambió de partido, actualmente la clínica es manejada por ambas militancias de la comunidad.

Los cargos paralelos son necesarios para la buena organización de los grupos de militancias, y para que cualquier problema se resuelva siempre dentro del mismo grupo y así se eviten discriminaciones. Los cargos son: comité de agua potable (local), mayordomo, patronato de agua potable, agentes municipales, representantes, comisariado ejidal y consejo de vigilancia. Desde ambas militancias constantemente luchan por ver quién hace mejor su trabajo. Cada grupo tiene sus agencias municipales y, a pesar de que MORENA no es el que gobierna el municipio de Zinacantán, en Chiquinivalvó es el que maneja las infraestructuras que están en el centro de la comunidad.

El *jtojol ak'el* como propuesta teórica para el análisis sociocultural de Chiquinivalvó

El *jtojol ak'el* puede ser entendido como “cooperante” dentro de las comunidades de Zinacantán, es una persona (hombre) que es integrante de la comunidad y que puede o no vivir ahí, pero si participa de los cargos y la búsqueda del bienestar de la misma.

Para poder ser parte de la comunidad tienen como requisito fundamental que se tenga la mayoría de edad, pero según Pascuala Pérez Vázquez (comunicación personal, 10 de agosto, 2023), una habitante de la comunidad de Chiquinivalvó, de 65 años, madre de familia y esposa de un *jtojol ak'el* que ha servido en varios cargos, comentó que las juventudes de la comunidad se casan y asumen responsabilidades a muy temprana edad sin que tengan la preparación necesaria, no se esperan a ser mayores de edad.

La señora Pascuala migró de la comunidad junto con su familia por un lapso de casi 15 años, al volver fue junto con su esposo auxiliar de salud y ella tiene otra óptica de la forma de participación, una visión que está influenciada por una ideología externa que cuestiona los modos comunitarios; la inclusión de otras formas de organización/participación pero que pueden ser reprobadas por la visión cultural que ha formado a los *jtojol ak'el* desde niños para hacerlos responsables en las actividades comunitarias.

También es importante destacar que esta noción de cooperante de una comunidad tiene visiones diferenciadoras en cuestiones de género, una mujer no ha ejercido ningún cargo y no ha sido *jtojol ak'el* porque se cree que tienen menos capacidad física e intelectual en comparación al hombre, esto las nuevas generaciones lo están poniendo en duda pues hay chicas que están demostrando que tienen capacidad de sobresalir como los hombres, lo que todavía no

hacen es involucrarse en las actividades comunitarias pues les sería asignado, de igual forma, las responsabilidades de los cargos.

Los jóvenes puedan ser parte activa de la comunidad antes de su matrimonio, esto es importante para que sean escuchados y puedan dar aportes con visiones más contemporáneas; las chicas no han optado por tomar la palabra, es un hecho que la comunidad aún tiene rasgos culturales que las excluyen, pero que en la actualidad se están modificando pues a partir de los programas de apoyo que han llegado a la comunidad las mujeres han tenido mucha participación porque van dirigidos a ellas, además han sido escuchadas por las autoridades, esto hace pensar que dicha apertura podría reflejarse en algún tiempo en su participación en otros ámbitos.

Al ser parte de los *jtojol ak'eleetik* de la comunidad, la persona se puede sentir como parte de la comunidad y que también en cualquier caso le podrá brindar el apoyo necesario sobre alguna problemática que llegue a tener, por eso es que se necesita de la reciprocidad.

Actualmente se puede observar que ya hay distintas formas de organización, las juventudes buscan formas de participar sin ser *jtojol ak'el*, lo denominan “voluntarios”. Este sistema tuvo su origen durante la participación en las festividades de los santos católicos de la cabecera municipal, en donde las familias de la comunidad designan cierta cantidad de dinero para esto. De ahí, las comunidades que tienen iglesias de algún santo optaron por buscar a familias de grupos cercanos para pedir este tipo de apoyo, es lo que llaman “voluntarios”.

A raíz de la inclusión de voluntarios las fiestas se empezaron a dividir en dos momentos: la parte tradicional con todos sus componentes, cargos tradicionales, rezos y música tradicional, la otra parte es por las tardes, ya casi después del acto tradicional, se integran grupos musicales y de danza, además cada vez va aumentando el consumo

de cerveza y tequila desplazando a la bebida alcohólica tradicional, el posh, lo anterior implica más gastos.

En Chiquinivalvó este tipo de cambio se ve reflejado principalmente en las fiestas patrias que se celebran el 15 y 16 de septiembre de cada año, primero solo era la fiesta tradicional, después, con el sistema de voluntarios empezaron a traer grupos por la tarde del día 16 de septiembre, después incorporaron un torneo de fútbol impulsado por voluntarios jóvenes que solicitaron los permisos pertinentes a las autoridades para poder integrar sus formas de expresar su sentir y pensar.

El sentirse parte de la comunidad se puede reflejar de varias formas, actualmente hay personas que trabajan en los Estados Unidos, y ellos, a pesar de que no están, han optado por ser parte de los voluntarios aportando económicamente una parte a la celebración tradicional y otra a la organización de jóvenes. Según Mariano Pérez Pérez es para engrandecer a la comunidad, *jmuk'ultastik jparajetik*, para que sea reconocida por las comunidades vecinas (Comunicación personal, 13 de septiembre, 2023).

La única fiesta tradicional en Chiquinivalvó es el de *K'in krus/K'in* mayo, fiesta de la santa cruz. Anteriormente se hacían dos celebraciones, la de *K'in ach' jabil*/fiesta de año nuevo y la *K'in* mayo/santa cruz, por cuestiones económicas la primera ya no se hace. Actualmente son los jóvenes los que engrandecen las festividades, por ello, en las publicidades de los eventos, es muy común ver la frase "invitan los jóvenes organizadores". Hasta el momento no hay mujeres siendo voluntarias, pero la mayoría de las esposas de los jóvenes organizadores apoyan haciendo los insumos de los eventos, también las esposas de los que están en Estados Unidos ayudan al evento.

Un aspecto de suma importancia de estas nuevas formas de ver y asumir ser *jtojol ak'el* es el apoyo que se da aun estando lejos, por ejemplo,

en febrero de 2024 las tuberías de agua potable las empezaron a reemplazar por lo que la comunidad se quedó sin agua, ante este panorama, un grupo de habitantes de esta comunidad que están trabajando en los Estados Unidos se ofrecieron de voluntarios para comprar algunas pipas de agua para que se repartiera entre los *jtojol ak'et'ik*, de la militancia de MORENA en la comunidad; esto hace reflexionar sobre el sentido de pertenencia que tienen las personas que han migrado ya que lo hacen ,no por obligación, sino por gusto.

Como ya se mencionó, las personas originarias de Chiquinivalvó que están viviendo y haciendo comunidad en los Estados Unidos, tal vez en una búsqueda de sentirse cerca de su comunidad, están apoyando económicamente en los gastos y necesidades que los habitantes de su comunidad pasan día con día. Este mismo apoyo también les ha servido para que las personas de la comunidad no los escojan para algún cargo tradicional, ya que mientras están lejos y todavía apoyen tendrán libertad de estar fuera.

Conclusiones

Con este trabajo se busca contribuir al reconocimiento del *jtojol ak'el* como forma de participación y organización en Chiquinivalvó, así como en todas las comunidades del municipio de Zinacantán, ya que los ejercicios de participación y de integración, así como la toma de decisiones es de vital importancia para el desarrollo comunitario.

Los trabajos que conllevan el ser *jtojol ak'el* son muy diversos y, muy a pesar de lo inmersa que está la vida política de los municipios en las normas constitucionales, las tradiciones comunitarias han logrado persistir generación tras generación. A pesar de ser parte importante de la vida cotidiana de la comunidad no ha existido una documentación de lo anterior ni los cambios que ha tenido. Es por ello que esa es la

labor de este trabajo reconocer al *jtojol ak'el* como eje fundamental de la comunidad.

La forma en que participaban los *jtojol ak'el* en la comunidad a finales del siglo XX era siempre de manera presencial, si no estaban en la comunidad no podían ser considerados como parte de ella, incluso podrían perder los derechos sobre sus posesiones; actualmente, por una cuestión económica, los habitantes han salido a trabajar y para poder sentirse parte de los procesos comunitarios dan aportes económicos para el desarrollo de la comunidad, para las celebraciones tradicionales y otros gastos, además mantienen contacto con las personas de la comunidad por medios digitales.

Hasta el momento solo han sido los hombres los que han podido ser *jtojol ak'el*, se espera que, con la preparación académica, la formación social y familiar, pronto se vea en la comunidad a mujeres ejerciendo alguno de los cargos, a mujeres siendo *jtojol ak'el*, y aunque esto no sea parte de las costumbres y tradiciones, es de suma importancia para la trascendencia de la comunidad.

Referencias

- Collier, G. (1989). Estratificación indígena y cambio cultural en Zinacantán, 1950-1987. En *Mesoamérica*. Vol. 10 (18). En: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/287664>
- Enríquez, G.A. & Martínez, C. (2016). Ciudadanía y cuerpos: reconfigurando la ciudadanía desde la diversidad. En *Sinéctica*. (46). En: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-109X2016000100006&lng=es&tlng=es.
- Korsbaek, L. & Ronquillo, M. (2018). Cambios en el sistema de cargos: a la luz de las comunidades Otomíes en Acambay. En *Diálogo andino*. (56), pp. 35-52. En: <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812018000200035>
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Editorial Paidós.

- Meneses, M. (2018). Cultura política indígena en el ámbito de las organizaciones. En *Desacatos*. (56), pp. 190-193. En: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2018000100190&lng=es&tlng=es.
- Reyes, L. (2013). La ciudadanía en México. Un breve recuento histórico. En *Polis*. 9(2), pp. 113-149. En: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-23332013000200005&lng&tlng=es.
- Stavenhagen, R. (2011). México en el bicentenario: la ciudadanía indígena a debate. En *Revista andaluza de antropología*. (1), pp. 86-98. Colegio de México. En: <http://dx.doi.org/10.12795/RAA.2011.i01.05>
- Velasco-Yáñez, D. (2004). Derechos humanos: utopía y realidad, la batalla de Zinacantán, Chis. En *Xipe Totek*. XIII-1(49). Guadalajara, México: ITESO. En: <https://rei.iteso.mx/items/84df5163-a6f1-422c-a3f6-ba75b3bbfe50>

Cosmovisión y territorialidad tseltal, San Juan Cancuc, Chiapas

Marco Antonio Castellano Pérez¹

Introducción

Este texto está integrado por una discusión referencial conceptual sobre la cosmovisión, territorio y nueva ruralidad, como parte de categorías de análisis que sustentan los datos e información recabada en campo; para ello se retoman varios autores en la conceptualización, mismos, que permiten profundizar en el análisis y sustento de los datos obtenidos, lo cual contribuye a entender y explicar la realidad de los tseltales de la localidad El Pozo, San Juan Cancuc, Chiapas. La pregunta que articula la investigación es ¿cuáles han sido los principales factores de cambios en la reconfiguración del territorio en jóvenes tseltales, desde la memoria colectiva?

¹ Este texto es producto de la investigación realizada como becario del Conahcyt en la Maestría de Estudios Interculturales de la UNICH, generación 2022-2024.

Así mismo se aborda la cosmovisión tseltal desde ejemplos que tienen como fuente principal las actividades y representaciones de la vida cotidiana, con las cuales se pueden ubicar, conocer y construir las relaciones de la colectividad que son configuradas desde ámbitos tangibles observables e intangibles no observables, vinculadas a ideas y creencias sobre la concepción del mundo en el espacio y el tiempo, pero también desde el cuerpo y el espíritu (dualidad *ch'ulel-bak'etal*), en conjunto con la tierra y la madre naturaleza (*slumil k'in'al metik*); sin embargo, al ser parte de un sistema dinámico, existen variaciones o transformaciones en los sistemas ideológicos (cosmovisión), mismos que impactan en la vida de los jóvenes tseltales.

Este impacto se ve reflejado en la identidad de los habitantes de la localidad el Pozo, San Juan Cancuc, Chiapas, por lo tanto es preciso abordar las transformaciones del territorio, visto desde un conjunto de hechos históricos relevantes que han marcado la memoria colectiva tseltal, y cómo, a partir de ello, han surgido espacios de socialización con agentes internos y externos (instituciones formales y comunitarias), que han ayudado a construir la territorialidad y la cosmovisión de los jóvenes, y que no se circunscribe al ámbito geográfico, sino que va más allá, engloba elementos intangibles y observables de la nueva ruralidad.

Cosmovisión de los tseltales de San Juan Cancuc

Para Florescano (2000), el concepto de cosmovisión incluye las ideas sobre el universo, la naturaleza y los seres humanos, centrado en el origen del cosmos, la composición del universo en relación con la función de los seres humanos en la tierra, concepto que los tseltales relacionan con la madre tierra y sus actividades, no solo las productivas, también las cotidianas, por ejemplo, la relación del *ch'ul metik* (madre luna) y la siembra o la relación directa que existe entre las fases de la luna con el embarazo y el parto.

Por su parte López (1989), plantea que la cosmovisión está presente en todas las actividades cotidianas y en todos los miembros de una colectividad, este conjunto de ideas y creencias se presentan en las relaciones sociales; además considerando que cada individuo de una cultura percibe la realidad de una forma única, formando representaciones mentales individuales expresadas en la cotidianidad, éstas al ser compartidas en diversas formas, como el lenguaje, los ritos, el diálogo y la interacción entre individuos, originan una forma de construir y percibir socialmente el entorno, por tal razón se observa la existencia de diversas cosmovisiones.

Además, el autor afirma que éstas cumplen la función de condicionar social y culturalmente a los miembros de cada grupo con un complejo sistema ideológico, este último, cambiante en el tiempo y contexto, sólo así se pueden entender las diferencias entre formas de percibir y actuar en un contexto determinado así como las grandes diferencias entre sociedades y culturas. De esta manera los tsel'tales se van ubicando, se van conociendo y finalmente van construyendo las representaciones de su vida cotidiana, un ejemplo de ello son los rituales que realizan en los pozos de agua que hay en la localidad, estas fuentes abastecen a todos los pobladores, por ello son un lugar sagrado y punto de concentración para agradecer a la madre tierra la posibilidad de la vida. En este mismo sentido López (1980, p. 21) afirma que la cosmovisión es “un hecho histórico de producción de pensamiento social, como resultado de un producto humano que debe ser estudiado en su devenir temporal y en el contexto de las sociedades que lo producen y actúan con base en él”.

Por lo tanto, la cosmovisión representa toda una forma de concebir al mundo y que no es estática, al contrario, cambia de acuerdo con el tiempo y espacio. López y Teodoro (citado en Ruiz y Delgado, 2008, p. 84) la definen como “la perspectiva característica de un pueblo; es decir, la construcción social que tienen los miembros de una

sociedad de su entorno en un contexto específico". Bajo esta premisa la cosmovisión sufre modificaciones en el transcurso del tiempo y espacio, lo dinámico se manifiesta y se reconfigura por la interacción entre individuos y con su ambiente social, cultural, espiritual religioso y ecológico (López, 1989).

Estas interacciones sociales en el tiempo han producido nuevas formas de expresiones en las conductas, modos de pensar y actuar en las nuevas generaciones (pautas generacionales), en ese sentido Montero (2003) y Olthuis (1985) comparten el pensamiento de que la cosmovisión ha modificado las percepciones, ideas y representaciones en las acciones en el mundo.

Para el caso de los pueblos originarios, su cosmovisión está marcada por un periodo de dominación donde prevaleció un sistema ideológico dominante caracterizado por un proceso de colonización occidental; todos esos procesos aún predominan en las prácticas y relaciones sociales en diferentes ámbitos: social, cultural, económico y político, esta cosmovisión se ha concebido a lo largo de los años, a pesar de este periodo de colonización. Se ha mantenido desde las particularidades y características únicas de las representaciones sociales, es decir, tienen una forma diferenciada en la interpretación del universo. Al respecto Giménez (2002) menciona la existencia de un núcleo relativamente constante o núcleo duro, este es permanente, que no sufre alteraciones, los cambios se dan en la periferia, ahí se presentan características más elásticas y movedizas con los contextos inmediatos y tienen más facilidad para adaptarse a nuevas experiencias.

Para ejemplificar lo anterior se puede decir que la estructura del cuerpo de una persona tseltal está conformado por una dualidad *ch'ulel* y *bak'etal*, es decir, un espíritu alojado en un elemento natural como un cerro, un animal, un árbol o fenómenos meteorológicos como el rayo, la lluvia y el viento combinado con el cuerpo físico (huesos y órganos).

Desde la cosmovisión teológica occidental se concibe al individuo diferenciando el cuerpo del alma, ambas en la forma corporal.

Para los habitantes tseltales del municipio de San Juan Cancuc, la cosmovisión se construye con experiencias vividas en relación íntima con el entorno natural y ambiental, y es socialmente compartido. La naturaleza es considerada como la casa en donde se vive, donde todos los *chambalameetik* y *me'-tatik* (seres vivos y ancestros) viven y confluyen, madre creadora de vida. Bajo esta concepción se dirigen todas las prácticas y creencias en el interior de la comunidad, todo está relacionado entre sí y se busca un equilibrio respetuoso y armonioso, conciben que todo en la tierra tiene *ch'ich'el* (sangre), componente que otorga energía.

El centro de la vida gira entorno a la naturaleza y no del ser humano, éste solo forma parte de un todo y cada elemento tiene un significado particular con lo que se configura la forma particular de percibir la vida. El individuo es producto de la madre tierra, "somos hijos de la tierra", ubicándolo inalterablemente en el espacio y tiempo, que busca mantener una relación de reciprocidad y equilibrio, es decir, los seres humanos somos parte de un todo. La madre tierra es considerada un ser viviente que siente, llora, se nutre y es proveedora de alimentos y sustento de vida, se le debe agradecer, venerar y respetar, ella es quien indica cuándo y cómo sembrar los alimentos y ordena las actividades cotidianas. La madre tierra, no es solamente el espacio terrestre, es donde convergen todos los seres vivos como el agua, la lluvia, el suelo, los árboles, los cerros, que son protectores. Es a partir de estas relaciones que se construyen las representaciones culturales y sociales.

Actualmente se observan cambios en los sistemas ideológicos (cosmovisión) en la localidad de El Pozo. En este caso la relación con la madre tierra y la composición dual (*ch'ulel-bak'etal* y *ch'ich'el*) se mantiene como el núcleo duro de este pensamiento, los cambios se

presentan alrededor de esta ideología. Por ejemplo, entre jóvenes-adultos, adultos-ancianos, mujeres-hombres, influenciados por factores externos y contextos específicos ha habido ajustes debido a la religión, a las instituciones educativas y a las nuevas formas y técnicas de producción agropecuaria.

Así, la llegada de la religión católica a este municipio modificó algunas formas de entender la vida, ahora se tiene la creencia sobre la existencia de un ser que da vida, con rasgos físicos humanos masculinos, que también protege y provee de alimentos; este sistema de creencias es el núcleo que actualmente rige la prácticas relacionadas con la producción de alimentos. También las formas de agradecer se modificaron, muchas de ellas se siguen realizando aunque con variaciones, por ejemplo, los espacios de ceremonias y rituales ya no son las montañas, los cerros, los ríos y los bosques, ahora son las instalaciones de las iglesias, alejándose de los elementos de la madre tierra (*lum k'in al metik*), también, aunque los procedimientos han cambiado, aún se mantiene la idea del agradecimiento.

Conceptualización de los procesos de territorialización

Tal como se ha expuesto anteriormente, el sistema ideológico de la concepción de la madre tierra forma parte de la construcción del territorio de los pueblos originarios, no se caracteriza sólo por delimitaciones geográficas, sino que se origina de las relaciones sociales en interacción con el entorno natural dentro de un espacio, estas relaciones se conciben de forma individual y se proyectan en el ámbito social. Esta configuración del territorio se presenta en tres planos distintos relacionados entre sí; en este sentido Nájera (2013) explica tres diferentes fases: la intrapersonal (subjética de los individuos), interpersonal (la relación e interacción entre individuos y otros espacios) y la extrapersonal o comunitaria (se origina de forma

colectiva y más allá de la comunidad), estos tres planos configuran el territorio, a partir de las relaciones interpersonales, en un espacio (territorio) y contexto cultural y social, ambas trabajan para alcanzar el comportamiento social moralmente correcto.

La conformación del territorio está integrada por dos elementos que parten de lo individual (desarrollo de dos conciencias *ch'ulel-bak'etal*), abarcando lo personal y lo socialmente construido, así van creando sus propios modos de actuar. Para Lerma (2018) el territorio es una concepción socialmente construida, en cambio, realiza una diferenciación en la noción de territorialidad como el proceso de la apropiación del espacio, delimitando en fronteras imaginarias, que pueden ser aspectos lingüísticos, culturales o sociales, y así distinguir lo propio de lo ajeno. Para ello es necesario nombrar, conceptualizar y taxonomizar. La territorialización, como parte de la ocupación física, implica un proceso de ordenamiento de los elementos que lo componen (Sandoval, 2019).

Por tanto, territorializar significa crear las condiciones materiales e inmateriales para las relaciones sociales en un determinado espacio, el territorio está configurado a partir de un espacio físico y simbólico que abarca lo individual y lo social, y estos procesos de relaciones sociales hacen posible las diversas formas de actuar y pensar de los individuos dentro del territorio. Estos procesos son cambiantes y se transforman en nuevas expresiones culturales y sociales en el tiempo y contexto, bajo una serie de hechos y acontecimientos que van modificando las relaciones sociales presentes dentro del territorio.

Por lo tanto, en la actualidad, ¿cómo explicar las transformaciones observadas en los territorios?, con respecto a lo anterior, en los últimos años de los 90 y 2000 se comienza a observar cambios en las relaciones sociales y económicas, que lo modifican y configuran, esto se ha teorizado desde diversas disciplinas, antropológicas,

sociológicas y económicas. Los aportes de éstas fueron principalmente la categorización de territorio rural en contraparte de lo urbano, conceptualizando lo rural relacionado con la actividad agropecuaria (cultivos destinados al autoconsumo y mecanismos de intercambios de productos agrícolas circundantes al territorio), y lo urbano concerniente a los bienes y servicios. Esta perspectiva teórica explica desde la dicotomía, lo rural en oposición de lo urbano, pero no se identifican los vínculos entre lo urbano y lo rural, la conceptualización se origina desde actividades de producción económica y las aportaciones que realiza la geografía lo hace como espacios delimitados. Kay (2009) expone esta representación como aquellos territorios explicados desde aspectos y características culturales estáticos.

La categoría dicotómica, bajo esta premisa, lo rural es entendido como el conjunto de actividades destinados a la producción de alimentos bajo formas de organización propias de cada territorio, pero el espacio rural no se conforma solamente por productores, los actores dentro de la producción tienen muchos matices que se excluyen, por mencionar alguno, la categoría de asalariado como mano de obra, desde el enfoque neomarxista. En cambio, la definición de lo urbano se limita al análisis de bienes y servicios presentes en estos espacios, por ello, a continuación se explica cómo se dan estas relaciones en el territorio.

Transformaciones históricas de la localidad El Pozo, San Juan Cancuc: nueva ruralidad

En los años 90 se inicia una nueva perspectiva para interpretar las realidades presentes en los territorios, donde se observa la existencia de una relación permanente entre lo rural y lo urbano, cuestionando la noción de lo rural como algo estático sin relaciones y articulaciones con lo urbano. Se desarrolla esta idea identificando los vínculos que se tienen entre estos territorios a partir de fenómenos como la globalización

y la urbanización, algunos espacios no son completamente rurales ni completamente urbanos, generando nuevas categorías y definiciones desde el enfoque de la nueva ruralidad. Esta última tiene como categoría de análisis al territorio, donde se busca explicar y comprender el carácter relacional existente entre lo rural y lo urbano, haciendo énfasis en las relaciones sociales así como los cambios y transformaciones originados a partir de nuevas actividades en el ámbito rural; estas transformaciones no están desvinculadas entre sí.

Desde esta perspectiva la nueva ruralidad busca explicar la relación existente entre estas conceptualizaciones, bajo diversos parámetros de análisis, por ejemplo la diversificación de actividades no agrícolas en espacios rurales, incorporando en la interpretación la existencia de nuevas formas de relaciones entre actores en un espacio. Esta nueva perspectiva posibilita analizar que lo rural no solamente está relacionado con lo agrario, sino que existen diversidad de actividades no agrícolas que generan ingresos y recursos en estos territorios, por lo tanto, lo rural se define no por dicotomía, sino por la relación con los espacios urbanos, y ahora se analiza cómo relación entre el espacio urbano y el espacio de rural (Kay, 2009). Para Ruiz y Delgado (2008) la nueva ruralidad describe genéricamente las maneras de organización y el cambio en las funciones de los espacios tradicionalmente no urbanos.

Desde este enfoque se busca teorizar dichos territorios desde otros parámetros enfocados en los cambios y transformaciones ocurridos en las nuevas dinámicas relacionales con los actores en diversos espacios. Al respecto Rosas (2013) menciona la nueva ruralidad como algo que propone el estudio precisamente de esta relación y sus efectos en el territorio, efectos socioeconómicos de la migración en las comunidades, el factor pobreza, estrategias productivas, diversificación de actividades no agropecuarias, gestión sustentable de recursos naturales y la adquisición de capacidades para la

colocación de productos en el mercado, así como movimientos sociales cuyo principal reclamo es la autonomía.

Por lo tanto, la perspectiva de la nueva ruralidad aborda las transformaciones en un territorio, sin embargo, desde este punto de vista ¿a qué se refiere con transformaciones y cambios? Para Rosas (2013), la tecnificación del campo impulsó las primeras transformaciones en los ámbitos rurales y, desde un modelo de desarrollo regional, se refiere a las posibilidades productivas que devienen de una organización social particular que se materializan en instituciones comunitarias, bajo la perspectiva sustentada en la teoría neoliberal económica. Una de las principales características de transformación en territorios rurales se inicia en la actividad agrícola con la innovación tecnológica destinada a la producción de alimentos, la introducción de paquetes tecnológicos como semillas genéticamente modificadas, al uso de insecticida para el control de plagas, fertilizantes industrializados y asesorías por parte de agentes externos expertos en el uso de estos elementos agroindustriales.

La dependencia de productos industrializados, fabricados fuera de los territorios rurales, implicaría la adquisición y compra de insumos generando el establecimiento de sitios de venta en estos territorios y la comercialización dentro de los mismos; otro aspecto fue la dependencia de estos productos para el aumento de la producción de alimentos destinados a la venta en las ciudades circundantes, bajo la idea del incremento de ingresos económicos de los productores agrícolas. Estas nuevas relaciones también se ven reflejadas en una desigualdad entre los productores de alimentos, aquellos que tienen la capacidad económica para adquirir los insumos y otro grupo carente de recursos para su utilización.

La finalidad de este modelo de producción es aumentar la productividad de alimentos destinados al consumo en las ciudades,

promoviendo cambios que apuntan básicamente a la innovación tecnológica, como el uso de maquinaria (introducción de máquina despulpadora de café), introducción de productos para favorecer el crecimiento de plantas por hectárea (fertilizantes), bajo un modelo de desarrollo rural. Esto significó la apertura de mercados y cadenas agroalimentarias que monopolizaron la producción y la comercialización, también a nivel mundial se crearon empresas destinadas a la tecnificación de alimentos en los territorios rurales. Se inició la expansión de una agricultura industrializada en grandes extensiones de tierras con un solo cultivo agrícola. En algunos territorios este modelo de desarrollo, tuvo repercusiones, por un lado, para algunos agricultores con una capacidad económica que pudieron incorporar estas innovaciones tecnológicas, pero, por otro, algunos más se limitaron al sistema de producción campesino que se caracteriza en abastecer alimentos a las familias para el autoconsumo.

En la actualidad, las actividades agrícolas y de ganadería en territorios rurales han disminuido de importancia, mientras que han surgido otras de diferente índole como la instalación de pequeños negocios (tiendas de ventas de productos), servicios de transporte, restaurantes y sitios con acceso a internet, observando una mayor conectividad entre la ciudad y el campo, además, esta diversificación de actividades es para buscar otras fuentes de ingresos económicos.

Lo anterior ha tenido implicaciones pues, en algún momento, el dejar de producir alimentos, lo que al autor Pradilla, citado en Ruiz y Delgado (2008), llama la *descampesinización*, es decir, la desaparición gradual del campesino como pequeño productor, dueño de la tierra, y que no se inserta en las formas de producción agroindustriales, para autores como Bryceson y Escalante, citados en Kay (2009), los procesos de esta diversificación de actividades no agrícolas la definen como desagrarización del campo.

Desde la perspectiva de la nueva ruralidad, en la localidad El Pozo se observan cambios y transformaciones, desde el ámbito personal, hasta la configuración de las relaciones sociales. Los habitantes narran estos cambios de forma general, es decir, los engloban a nivel municipal y, en algunas ocasiones, mencionan los locales, por ejemplo: “la llegada de la tienda CONASUPO (Compañía Nacional de Subsistencias Populares)” y “el agua entubada, la cancha de básquet bol, la casa ejidal”. Se describirán éstos identificando las categorías generales y tratando de mantener el orden cronológico de las narraciones.

Esta memoria colectiva inicia con el ingreso de la producción del café con fines comerciales fuera de la localidad y como una estrategia de desarrollo rural, en sus inicios fue introducida por actores externos, ingenieros agrónomos, encargados de capacitar a los productores en el proceso de la siembra, mantenimiento, cosecha y comercialización del café, a través del Instituto Mexicano del Café (IMECAFE), de la Secretaría de la Reforma Agraria. Esta actividad modificó los trabajos agrícolas de los habitantes, pasando de un sistema de producción de autoconsumo a una comercial, además se generó la dependencia de productos químicos (fertilizantes) para el mantenimiento y producción, así como el uso de la máquina despulpadora de café que se adquirían en ciudades como San Cristóbal de Las Casas y Ocosingo.

Al principio se consideró como benéfico para los habitantes, pero más adelante modificó las relaciones sociales ya que dejó de ser un trabajo colectivo con intercambio de productos a un sistema comercial; también se originó el pago de mano de obra entre los propios habitantes, y el dinero comenzó a ser el medio de intercambio por los servicios; además, se sustituyeron las tierras destinadas a la cosecha de maíz y frijol para sembrar café, la tierra se comenzó a ver como un bien generador de riqueza y acumulación promoviendo desigualdad, por un lado estaban los que tenían “muchas” y otros “pocas”, los que no tenían suficientes tierras se emplearon como mano de obra.

Otro cambio significativo a nivel municipal fue la apertura de dos carreteras terrestres para el acceso de vehículos, una que conducía de la cabecera municipal de San Juan Cancuc a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y otra de Cancuc al municipio de Oxchuc. Actualmente la vía Cancuc-San Cristóbal de Las Casas se encuentra pavimentada y es una ruta alternativa para el acceso a otras localidades como Bachajón, Yajalón y Ocosingo evitando transitar por Oxchuc. La primera fue la que conducía al municipio de Oxchuc pues anteriormente Cancuc era agencia municipal de éste.

La memoria colectiva recuerda que en esos tiempos ninguno de los habitantes de Cancuc contaba con un vehículo, los primeros que llegaron fueron los autobuses de dos empresas particulares, una llamada Fray Bartolomé de Las Casas que realizaba diferentes recorridos a municipios aledaños a la ciudad de San Cristóbal, la otra se llamaba *Winik Atel* (hombre trabajador); estos medios de transporte eran utilizado frecuentemente por maestros bilingües, técnicos de producción de café y algunos habitantes de la localidad, ambas empresas, realizaban un viaje de entrada y otra de salida: el horario de salida para la empresa *Winik Atel* era a las 12 del mediodía para llegar a la cabecera municipal a las 8 de la noche y la salida de Cancuc era a las dos de la mañana, realizando el recorrido por localidades del municipio de San Juan Chamula y Tenejapa

El recorrido por Oxchuc, narran los primeros viajeros de la localidad (la mayoría de ellos ya no viven), duraba todo el día y parte de la madrugada, eso implicaba que las salidas fueran de dos a tres días, dependiendo el motivo del viaje: trámites y gestiones administrativas, comercio o en busca de trabajo en las ciudades. Es en este periodo cuando se empiezan a observar productos alimenticios externos de la comunidad, como refrescos, galletas, dulces, licor y los primeros aparatos de radio, lámparas de mano y baterías. Un dato curioso es que ellos se refieren a los cambios significativos durante periodos y no

en fechas exactas, por ejemplo, la apertura de estas carreteras fue mucho antes de que el municipio fuera "libre". Con estas vías terrestres también llegaron las personas nombradas como *kaxlanes* (mestizos) para realizar compra de café y algunos productos como gallinas, cerdos y chile. Sobre este último producto los pobladores recuerdan que anteriormente su principal actividad era la cosecha y venta de chile: "*te nameye nabelonjotik, te joon naxjotik ts'un-chon ich jotik*" (L. Vázquez, comunicación personal, 2023).

Aproximadamente en la década de los 80 cambiaron la producción de chile por la de café (*ts'un kaphel*), los abuelos de la comunidad mencionan que antes de este periodo los *k'ank'uketik* (cancuqueros) eran conocidos como personas fuertes, y su fortaleza era por el consumo excesivo de chile, su dieta era a base de maíz y chile, desde los más pequeños hasta los más grandes, las embarazadas y mujeres en periodo de lactancia no eran la excepción, así que si una mujer quería hijos fuertes, comía chile durante su embarazo, y cuando una de ellas no generaba suficiente leche para el *bek'* (bebé) bebía una *tsima* (jícara) de agua de chile con *asakal* (panela), o bien le preparaban un caldo de *puy* (caracol) con chile (S. Cruz, comunicación personal, 2023).

Actualmente, aunque la dieta de los *k'ank'uketik* se ha transformado aún se les reconoce como "come chile" y, como ya se mencionó, su producción principal cambió del chile al café, este último con un sistema comercial de intermediarios, en el que los consumidores realizan compras en la localidad afianzando el uso del dinero (*tak'in*) en el sistema comercial, por ejemplo, en voz de Miguel Gómez (2023), habitante de la localidad El Pozo:

Ahora, al realizar viajes a San Cristóbal, los choferes de los autobuses pedían el pago del pasaje con moneda, ya no aceptaban chile a cambio del traslado como antes, esto generó en los habitantes la necesidad de comercializar diferentes

productos para obtener monedas, con ello se fue perdiendo el sistema basado en intercambio de productos (trueque), mismo que sostuvo la relación entre pobladores de diferentes municipios, hacían intercambios de productos que no había en su localidad o bien que no cosechaban, hacían intercambio de semillas y plantas medicinales, entre otros.

Al empezar a crear estos lazos de intercambio fue necesario la apertura de nuevas rutas, de nuevas carreteras, y con ello, de nuevos destinos de comercialización, esta intercomunicación se dio en diferentes localidades cercanas al municipio por ejemplo con Chilolja, El pozo, Chacté y Oniltik, mismos que con el paso del tiempo originaron nuevos servicios y otras posibilidades de transporte, fue así como los taxis sustituyeron a los autobuses, pero ahora los taxis son reemplazados por el *chimol* (moto-taxi que llevan ese nombre por su semejanza con un escarabajo) y es el medio de transporte más utilizado por su bajo costo.

Un cambio significativo dentro de la memoria colectiva, sobre todo en los ancianos y adultos, que no se ve reflejado en los jóvenes, es el momento de la llegada del primer promotor bilingüe, llamado Lorenzo Pérez, quien encabezó a los primeros maestros bilingües originarios de la localidad El Pozo; actualmente es interesante observar y reflexionar sobre la percepción que se tiene de los "nuevos maestros", ya no consideran los aportes de los antecesores, de los primeros maestros bilingües originarios de Cancuc, ya no los toman como un referente.

Los cambios referidos implicaron gestiones trascendentales en la lucha constante por defender su identidad tseltal. Antun Kalak (2023) relata en entrevista que durante muchos años sufrieron de explotación y maltrato, los *kaxlanes* los azotaban con palos y cuero de ganado, los obligaban a cargarlos por las veredas, trasladaban a mujeres, niños y hombres por igual, también fueron obligados a trabajar sin remuneración, y después a dejar sus tierras para asentarse en la cima

de una montaña, lugar donde actualmente se encuentra el municipio de *K'ankuk* (San Juan Cancuc). También narra que al no soportar más humillaciones, en la década de los 60 expulsaron a todos los ladinos o *kaxlanes*, acto histórico que marcó una clara defensa de su territorio originando una normatividad comunitaria que impedía que los foráneos puedan ser propietarios de las tierras comunales. Otro de los eventos de gran relevancia estuvo relacionado con su identidad y territorio, fue convertirse en municipio, ya que al ser una agencia municipal del municipio de Ocosingo se sentían relegados y aislados de los asuntos organizacionales, no los tomaban en cuenta por estar geográficamente muy alejados de la cabecera municipal.

Pasaron muchos años, en el que los habitantes de la entonces Agencia Municipal de Cancuc, perteneciente a Ocosingo, comenzaron a trabajar para ganarse el derecho de la municipalidad, el sueño comunal era ser un municipio libre y autónomo; según datos que obran en la Presidencia Municipal, después de muchas gestiones, el 30 de agosto de 1989, fue publicado en el Diario Oficial del Estado, mediante el Decreto 89, expedido por el entonces Gobernador del Estado Patrocinio González Blanco Garrido, fue elevado a la categoría de municipio, la Agencia Municipal de Cancuc, entre las principales consideraciones fue la de tener una población superior a los 25 000 habitantes y una extensión territorial y recursos naturales suficientes para sufragar las necesidades de toda la población. Sobre este hecho, en las narraciones se refleja un sentimiento de orgullo y victoria compartido.

Este acontecimiento fue un parteaguas en la historia del municipio ya que tuvieron la oportunidad de organizarse por primera vez, entre lo más destacado fue nombrar al primer presidente municipal, el profesor bilingüe Domingo Santiz, quien integró en la estructura a habitantes de Cancuc, esto implicó tener autonomía en sus decisiones así como la presencia de nuevos actores que reconfiguraron el territorio; a partir

de esta organización surge la presencia y participación de partidos políticos, como el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y el Partido de la Revolución Democrática (PRD).

Con el pasar de los años, narran cómo fueron surgiendo nuevas formas de organización y con ello nuevos establecimientos, entre ellos los comerciales, de esta manera llegó a la localidad la primera tienda de abarrotes, la cual fue voceada a través del *son* (palo parlante), en donde invitaron a la población a llegar a la tienda CONASUPO, la cual ofrecía productos muy diversificados: refrescos, galletas, arroz, sardina, azúcar, frijol y maíz; el *mamal* (anciano) Mexa Hernández (comunicación personal, 2023) dice *ma jnaix, ch'axix ta jk'otan k'alal k'ot te konasupo, ta jlumaltik, ta jparajetik*, menciona que ya no recuerda el año exacto en que llegó la CONASUPO a la localidad, lo que tiene claro es que inició la venta de productos que no eran de la localidad, pero que también comercializaban productos agrícolas que formaban parte de su dieta, los que estaban acostumbrados a consumir, por ejemplo, el maíz, el frijol y el chile, este último característico de ellos, solo que en esta ocasión su consumo era enlatados y no de sus cosechas.

Fue así como la CONASUPO abasteció a la comunidad de productos y alimentos procesados, los encargados de la recepción, venta y registro de productos se integró por un comité nombrado en asambleas comunitarias. Posteriormente surgieron otras tiendas de abarrotes y actualmente existen varios locales de expendio de productos.

Otro cambio significativo fue la llegada de luz eléctrica (electrificación) al municipio, antes de esta gestión los pobladores se valían del *taj* (ocote) que mantenían encendido para no quedarse a oscuras, en los trayectos nocturnos se podían observar las luces que simulaban *sbe kukay* (camino de luciérnagas). La energía eléctrica se extendió rápidamente por todas las localidades, en un principio, el sistema

fue en monofásico, es decir, la energía era baja, limitada al uso de sólo bombillas de luz, y cuando se pretendía usar algún aparato eléctrico que exigían más voltaje no funcionaban, por ejemplo, en algunas tiendas comenzaron a tener refrigeradores pero no prendían, posteriormente se modificó la capacidad a trifásica permitiendo el uso de diversos aparatos eléctricos.

Un referente de cambio y transformación dentro del municipio también fue la creación de escuelas, la primera fue una primaria bilingüe que se estableció en la cabecera municipal (actualmente es la escuela más grande del estado), posteriormente fueron escuelas de nivel preescolar bilingüe. En el año de 1999, inició actividades la escuela secundaria técnica, posteriormente, entre los años 2004-2006, llegaron centros educativos a diferentes localidades, como El Pozo, Nichteel y Oniltik. En 2010 y 2011 surgieron los Colegio de Bachilleres de Chiapas (COBACH), el primero se instaló en Chiloljá posteriormente en El Pozo. LA creación de DICHAS instituciones educativas implicó la aparición de nuevos servicios como: restaurantes, la primera tortillería con máquina industrializada y la comercialización de tortillas llevadas a las casas en motocicleta y a diferentes localidades, también algunos habitantes dieron en renta cuartos para los profesores que impartían las diferentes clases en estas escuelas, otros comenzaron a formar organizaciones de transportes, diversificando las actividades de los habitantes y modificando el sistema económico.

En la actualidad, los pobladores de la localidad, adultos, jóvenes y niños, hacen referencia a la instalación de la antena de telefonía celular que comenzó a funcionar en agosto de 2011, a partir de esta instalación se comienzan a usar las tecnologías de la información, sobre todo entre los jóvenes, este sector de la población tiene la destreza para aprender con mayor facilidad a usar teléfonos celulares y otros dispositivos electrónicos, como computadoras y *tablets*, para realizar diferentes actividades como las tareas escolares, tener comunicación

entre ellos, ver videos musicales, películas, escuchar música y también para tomar fotos y grabar videos; el uso del celular se ve más entre los jóvenes, a diferencia de los adultos que se limitan a hacer y recibir llamadas. En el mes de junio de 2011 se realizó la instalación de una antena de telefonía celular como parte del programa gubernamental Internet para todos, ésta da acceso libre y gratuito a la red, así como el servicio de telefonía celular del sistema ALTAN, México conectado.

Por último, dentro de la cronología de los hechos que reconfiguraron el territorio también se ubica el establecimiento de tiendas de abarrotes que ofrecen el servicio de acceso a internet por medio de la venta de tiempo para navegación, se puede observar a los jóvenes haciendo un uso muy continuo de este servicio para sus celulares o laptops; la mayoría son usuarios de Facebook y Twitter, plataformas de comunicación y expresión. A partir del uso de esta tecnología crean y adaptan nuevas formas y tendencias que siguen reconfigurando el territorio y la identidad. Transformaciones y cambios que se pueden analizar desde los acontecimientos históricos y por los cambios físicos en el municipio y la localidad, lo anterior desde el enfoque de la nueva ruralidad.

Conclusiones

La relación entre la cosmovisión y la reconfiguración del territorio en los tseltales se construye desde la concepción del mundo en el espacio y el tiempo, pero también desde el cuerpo y el espíritu, en conjunto con la tierra y la madre naturaleza (cerros, montañas, ríos, cuevas, lluvia...). Así, la transformación de los sistemas ideológicos (cosmovisión) impacta en la vida de los tseltales en diversas instancias.

En primer lugar, es importante destacar que la cosmovisión tseltal es un sistema ideológico complejo que condiciona la vida social y cultural de los miembros de la comunidad. Este sistema es cambiante en

el tiempo y su contexto, y sólo en su origen se pueden entender las diferencias entre las formas de percibir y actuar. Ésta se basa en la relación con la madre tierra y la dualidad de los seres vivos, lo que se refleja en la construcción de sus representaciones culturales y sociales.

En segundo lugar, se destaca la importancia del territorio en la vida de los tseltales considerándolo como un elemento fundamental en la construcción de su identidad, mientras que su reconfiguración es un proceso que les afecta en la vida. En este sentido, la preservación del territorio y la cultura es esencial para garantizar la continuidad de la cosmovisión y la identidad.

En tercer lugar, la importancia de la memoria colectiva para el registro del conocimiento histórico a través de la investigación, que puede ser utilizada para comprender mejor la cosmovisión y territorialidad tselta, que también puede ayudar al entendimiento en la construcción de la territorialidad desde su cosmovisión. A través de la exploración de conceptos clave como la cosmovisión, territorio y la nueva ruralidad, se proporciona una visión profunda de la realidad de los tseltales en la localidad El Pozo. La preservación la memoria colectiva y la relación con el territorio son esenciales para garantizar la continuidad de la cosmovisión y la identidad.

Referencias

- Florescano, E. (2000). La visión del cosmos de los indígenas actuales. En *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*. (5):0. En: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13900502>.
- Giménez, G. (2002). *Teoría y análisis de la cultura*. CONACULTA-DGVC, Instituto Coahuilense de Cultura.
- Kay, C. (2009). Estudios rurales en América Latina en el periodo de globalización neoliberal: ¿una nueva ruralidad? En *Revista Mexicana de Sociología*. Vol.71(4), pp. 607-645. En: <https://>

revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/17769

- Lerma, E. (2018). Etnografía de una territorialidad sagrada. La apropiación del espacio por ex refugiados guatemaltecos en Trinitaria, Chiapas. En *Revista Pueblos y fronteras digital*. 12(24), pp. 1-22. En: <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2017.24.283>.
- López, A. (1989). *Cuerpo humano e ideología*. UNAM.
- Morales, F. y Jiménez, F. (2018). *Fundamentos del enfoque territorial: actores, dimensiones, escalas espaciales y sus niveles*. CEIICH-UNAM.
- Montero, M. (2003). *Teoría y práctica de la Psicología Comunitaria. La tensión entre comunidad y sociedad*. Paidós.
- Nájera, A. (2013). Ja Jlekilaltik: una aproximación a la proyección histórico-utópica de los tojolabales. En *Argumentos*. Vol. 26(73), pp. 95-106. En: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952013000300006&lng=es&tlng=es.
- Rosas-Baños, M. (2013). Nueva Ruralidad desde dos visiones de progreso rural y sustentabilidad: economía ambiental y economía ecológica. En *Polis, Revista Latinoamericana*. Vol. 12(34), pp. 225-241. En: <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682013000100012>.
- Ruiz, N. y Delgado, J. (2008). Territorio y nuevas ruralidades: un recorrido teórico sobre las transformaciones de la relación campo-ciudad. En *Revista Eure*. Vol. XXXIV (102), pp.77-95. En: <https://dx.doi.org/10.4067/S0250-71612008000200005>.

Mujeres en defensa del territorio, contribuciones ante la crisis ambiental desde América Latina

Rubí Yarene Nuñez Trejo¹

José Luis Sulvarán López

Georgina Méndez Torres

Introducción

Las sociedades en la actualidad están regidas, en su mayor parte, por un modelo económico basado en el individualismo, en el que no se toman en cuenta las necesidades de todos los grupos sociales que las conforman, dicho modelo, conocido como capitalista, que según Tamayo (2015, p. 77) “el motor que mueve todas las acciones productivas del sistema es el crecimiento de la cuota de plusvalía;

¹ Este texto es producto de la investigación realizada como becario del Conahcyt en la Maestría de Estudios Interculturales de la UNICH, generación 2022-2024.

este crecimiento solo puede tener lugar con una mayor explotación de la clase obrera, a la vez que aumenta la producción", por lo tanto, únicamente "beneficia a un pequeño grupo social, a los grandes empresarios, los dueños de los medios de producción" (Calderín y Paz, 2018, p. 2), promoviendo así el incremento de la pobreza y la desigualdad en las sociedades, lo cual acrecienta el darle valor únicamente a las mercancías y a las ganancias a corto plazo (Isidro, 2013), fomentando a su vez un consumo constante y acelerado, con la finalidad de obtener beneficios individuales todo el tiempo. El tipo de consumo que este sistema promueve es desmedido e irresponsable y no toma en cuenta las necesidades ambientales, sociales ni culturales, además, en muchas ocasiones, va acompañado de discursos orientados a la posibilidad de alcanzar el progreso y el desarrollo; por lo que el progreso se puede definir "como la capacidad de mejorar las condiciones de vida de las colectividades humanas mediante el dominio de la naturaleza, gracias al trabajo, a la ciencia y a la tecnología" (Bajoit, 2014, p. 16) y al desarrollo en un sentido amplio como:

Un proceso sistémico, dinámico, complejo, multidimensional, de evolución y transformación de una sociedad, hacia unas condiciones óptimas de calidad de vida que requiere de un conjunto de subsistemas de apoyo constituidos por estructuras sociales, económicas, ambientales, políticas, geográficas, culturales, entre otras, que con su interacción se acercan a un futuro deseado de equilibrio material y espiritual del ser humano y el planeta. (Irausquín *et al.*, 2016, p. 289)

Ambos conceptos hacen referencia a la posibilidad de mejorar la situación humana con el mayor alcance posible, sin embargo, esta mejora no se constriñe únicamente al desarrollo económico dentro del cual muchas veces se les encajona, habría que tomar en cuenta que una buena condición de vida puede tener concepciones distintas,

así que mientras para algunos el desarrollo y el progreso pueden representar urbanización, aumento de capital, industrialización y mayor uso de tecnologías, entre otros, para otras personas puede significar algo distinto, como ejemplo lo manifestado por un miembro de la tribu munduruku en Brasil, el cual expresa: "El desarrollo para nuestra gente es tener árboles de pie, agua limpia para beber, presas para cazar, peces para comer, tierra para sembrar, eso es el desarrollo para los munduruku" (DocumaniaTV, 2021, 36.55 min).

Cualquiera que sea la concepción que se tenga del desarrollo o del progreso, es innegable la relación que existe con la naturaleza y con los recursos que ésta provee ya que es necesario hacer uso de ellos, directa o indirectamente, para poder subsistir cotidianamente, así como para facilitar la vida. Como se señaló anteriormente en el sistema capitalista no se toman en cuenta las necesidades de la naturaleza, tampoco se garantiza un consumo equilibrado que permita que los recursos se renueven debido a que la demanda de consumo aumenta. Tal como lo señala Saracho (2020), se ha dejado de lado la relación con la naturaleza en la que se hacía uso únicamente para satisfacer necesidades básicas tales como la comida, vestido y refugio, lo cual permitía que los recursos cumplieran sus ciclos. Ahora se ha creado una relación a partir de nuevas necesidades relacionadas con el capital, que van encaminadas a producir en grandes cantidades, logrando de este modo convertirla en parte esencial del sistema de producción, así se puede decir que la naturaleza:

Podría ser y es considerada de formas muy diferentes dentro del capitalismo en su conjunto, sólo como una gran reserva de valores de uso potenciales –de procesos y objetos–, que pueden ser utilizados directa o indirectamente mediante la tecnología para la producción y realización de los valores de las mercancías. (Harvey, 2014, p. 245)

El irresponsable uso de los beneficios ecosistémicos que provee la naturaleza ha traído consigo múltiples problemáticas y dificultades para las diferentes especies que habitan dentro de ella, representando, a su vez, una amenaza para la subsistencia humana, según la Organización de las Naciones Unidas (s.f., Párr. 4): “La demanda de recursos naturales es más alta que nunca y continúa creciendo; para comida, ropa, agua, vivienda, infraestructura y otros aspectos de la vida. La extracción de recursos ha aumentado más del triple desde 1970”, paradójicamente el consumo ha aumentado cuando en realidad la tasa de natalidad a nivel mundial ha disminuido, de acuerdo con Battacharjee *et al.* (2024, p. 2057): “Durante el período comprendido entre 1950 y 2021, la Tasa de Fertilidad Total (TFT) mundial se redujo a más de la mitad, de 4.84 (95% UI 4,63-5,06) a 2.23 (2.09-2.38)”, esto deja entrever cómo el sistema ha contribuido a la creación de necesidades ficticias, es decir, necesidades que realmente no son necesidades, que han llevado a las sociedades al consumo innecesario y cada vez más continuo.

En este mismo sentido de consumo, el informe de la World Wide Fund for Nature [WWF] (2020, p. 14) refiere que actualmente “estamos atravesando una crisis, tanto climática como de pérdida de biodiversidad, dos caras de la misma moneda, desencadenadas por el uso insostenible de los recursos de nuestro planeta”. La gran problemática radica en que se gastan más recursos naturales de los que se pueden generar, por tanto, ya no resulta sostenible, y si no se toman medidas drásticas se corre el gravísimo riesgo de llegar a un punto de no retorno, el cual cada vez está más cercano, como lo señala Amador (2022, párr. 4):

Una de las características del medio ambiente o sistema complejo, son los puntos de no retorno o puntos de inestabilidad, como cuando un objeto cae debido a la gravedad en ausencia de otras fuerzas presentes, sin regresar nunca a su posición inicial.

Lamentablemente promover sociedades extractoras y consumistas ha llevado a que gran parte de las personas se conviertan en seres ajenos e indolentes con la naturaleza, sin embargo, no hay que perder de vista que es posible establecer una relación más armoniosa con el medio ambiente sin dejar de lado las posibilidades de mejorar sus condiciones de vida, tomando siempre en cuenta el bienestar de la naturaleza y de los recursos que provee, es decir, de una manera sostenible, entendiendo a esta última como la capacidad de "satisfacer las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades" (Organización de las Naciones Unidas [ONU], 1987, p. 41), tomando a su vez en cuenta "tres aristas interdependientes: economía, medio ambiente y sociedad" (Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, 2018, p. 4), generando así una perspectiva más integral que posibilite mayor estabilidad entre seres humanos y naturaleza.

El movimiento ambiental forma parte de los diversos grupos interesados en que esta armonía, estabilidad y respeto con la naturaleza sea una realidad, por ello se han organizado para llevar a cabo diversas acciones enfocadas en protegerlo, así como los recursos naturales, estos movimientos:

Surgen como grupos de presión y, como respuesta a situaciones problemáticas que atentan contra la vida y la seguridad de las personas -la contaminación, las guerras, las armas nucleares, entre otros aspectos-, o que no resuelven las necesidades reales de amplios sectores sociales -hambre, desempleo, pobreza. (Peña y Morejón, 2017, p. 3)

Han denunciado la deforestación, la contaminación, la pérdida de biodiversidad y por supuesto el impacto del cambio climático, de acuerdo con Plácido (2019, párr. 1):

Tienen como objetivo principal lograr un cambio; son una acción colectiva de participación ciudadana en la cual se

expresan valores, creencias e ideologías. En ellos se manifiesta el descontento e inconformidad con el sistema, se lucha por los derechos y por poner fin a las injusticias; son claves a la hora de añadir nuevas demandas al proponer, reivindicar y pedir mejoras en conjunto para toda la sociedad.

Sin duda, los cambios que se pretenden obtener a través de las demandas que llevan a cabo las y los defensores de este extenso movimiento, son directa o indirectamente en beneficio no únicamente de la población en general, sino, también de los seres vivos que viven ahí. Así mismo, es importante señalar que:

Estas defensoras y defensores son muchas veces también miembros y/o líderes de comunidades afectadas por las actividades desarrolladas por el Estado y/o empresas en sus territorios, incluyendo comunidades indígenas y afro-descendientes, o también pueden ser integrantes de movimientos de derechos humanos o redes sociales amplias. (International Service For Human Rights [ISHR], 2015, p. 5)

Resulta interesante saber que muchas de las personas que deciden formar parte de este tipo de movimientos están vinculadas de forma estrecha con el medio que las rodea y que las afectaciones que sufren también son de forma directa. En este sentido, son las mujeres las que sufren en mayor magnitud el impacto de dichos cambios ambientales debido a que “la discriminación que aún sufren a nivel socioeconómico intensifica las consecuencias que el calentamiento global está teniendo sobre su alimentación, hogar y medios de vida” (ONU, 2020, Párr. 1), es necesario traer a la memoria que históricamente han sido las mujeres a quienes se les ha delegado el rol de cuidados del hogar (sin remuneración alguna) y que por tanto, han estado a cargo del uso de los recursos para el mantenimiento de las actividades que esto requiere, sosteniendo así una relación cotidiana y cercana

con lo que la naturaleza suministra, tal como señalan Castañeda y Fernández (2020, párr. 3):

Las mujeres son impactadas por los crímenes ambientales por su mayor dependencia de los recursos naturales. Por ejemplo, cuando quedan a cargo de mantener sus hogares y alimentar a su familia, usan los bosques para obtener leña para cocinar, o para recolectar hongos, hierbas y plantas, entre otros productos no maderables. Si los criminales destruyen un bosque o acaban con una especie clave para el equilibrio ecológico, ello tendrá impactos diferenciados y específicos de género.

Partiendo de esto, se puede observar cómo las problemáticas ambientales están atravesadas por el género, en donde converge con otro de los movimientos sociales que en la actualidad también ha tomado mayor fuerza y visibilidad: el movimiento feminista, el cual “se constituye como una corriente de pensamiento que reúne un conjunto de movimientos e ideologías, tanto políticas como culturales y económicas, que busca lograr la equidad de género, la transformación de las relaciones de poder entre ambos sexos” (Pérez, 2019, párr. 2), el cual “surge ante la necesidad de actuar sobre un arraigado conflicto, que atraviesa a la sociedad, determinado por el hecho de nacer mujer o varón” (Montero, 2006, p. 169), y aunque este movimiento tiene diversas corrientes, nos centraremos en la ecofeminista, que es donde el movimiento feminista y el ambiental tienen su punto de encuentro.

Por todo lo anterior, este capítulo tiene como propósito analizar las contribuciones de las mujeres en América Latina al ámbito del medio ambiente, en un contexto marcado por la creciente degradación ambiental. A lo largo de este análisis, se busca visibilizar las diversas violencias que enfrentan las mujeres al promover la protección de los territorios y ecosistemas, ya que su lucha por su cuidado está

intrínsecamente vinculada a sus propios cuerpos y sus derechos territoriales. De esta manera, se resalta cómo a través de sus luchas, no solo defienden el entorno natural, sino también su dignidad y autonomía frente a las agresiones sistemáticas que se ejercen sobre ellas y sobre sus comunidades.

Además, este capítulo tiene como objetivo destacar que, a pesar de las diferencias culturales, sociales y geográficas, las mujeres en América Latina comparten un mismo fin: proteger el medio ambiente para garantizar una mejor calidad de vida para sus comunidades y para las generaciones futuras. Aunque cada una de ellas lucha desde su propio territorio, sus acciones convergen en un esfuerzo común de resistencia y transformación que busca asegurar el acceso a un entorno más saludable y sostenible para todos.

Para llevar a cabo este análisis, se empleó una metodología cualitativa, que incluyó la consulta de diversas fuentes de información como artículos académicos, libros especializados y recursos en línea. Estas fuentes proporcionaron un enfoque integral sobre el papel de las mujeres en la defensa del medio ambiente, así como sobre los retos y obstáculos que enfrentan en su labor de protección y preservación del territorio.

Eco feminismo en defensa de las mujeres y la naturaleza

El surgimiento del eco feminismo estuvo liderado por feministas que tenían una fuerte conciencia ecológica, y que denuncian que históricamente el sistema patriarcal ha equiparado a la mujer con la naturaleza, cosa que podría haber sido una posición de poder importante para las mujeres, pero lejos de esto, terminaron siendo desvalorizadas y explotadas por la economía capitalista. (Guzmán, 2018, párr. 4)

Este movimiento es consciente de la creciente crisis ambiental y reconoce las similitudes que comparten las mujeres con la naturaleza y “ve en las jerarquías sociales del patriarcado la causa principal de la destrucción ecológica y del dominio de la mujer” (Leff, 2004, p. 3). Este movimiento, profundamente relacionado con sus principios, evoca los derechos humanos que, de acuerdo con la Comisión Nacional de los Derechos Humanos [CNDH] (2016), son: universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad, es decir, que aplican para todos, sin diferenciación alguna y dependen unos de los otros, por tanto, no pueden separarse entre sí y además, cada logro que se tenga respecto a ellos no debe tener retrocesos, sino al contrario, tener avances que contribuyan a su cumplimiento, así, todo lo anterior provoca que cuando se vulnera alguno de ellos se pone en riesgo a todos los demás derechos.

Así como sucede con los derechos humanos, en el eco feminismo los derechos de las mujeres y de la naturaleza se vuelven parte de un mismo conjunto, que avanza simultáneamente, si la naturaleza es vulnerada las mujeres también sufrirán afectaciones y viceversa, ya que son parte de un todo y que dicho sea de paso su cuidado, respeto y protección es en beneficio de toda la colectividad, para una sociedad más completa y armoniosa. En sintonía con Daza (2019, párr. 2), se puede decir que este movimiento:

Surgió como una consecuencia –casi inevitable– de la sinapsis entre los movimientos feministas y ecologistas de los años 70 y 80, parte de la premisa de que todas las formas de opresión están conectadas, y particularmente, pretende establecer una conexión entre la degradación de la naturaleza y las opresiones de las mujeres.

Parte fundamental del eco feminismo es la crítica que hace a la dominación de la naturaleza, en este sentido, se reconoce que la crisis

ambiental no solo tiene que ver con la explotación de los recursos naturales, sino también con la forma en que se concibe y se domina a la naturaleza y a las mujeres, ambas vistas como entes subordinados y no como sujetos de derechos. Este movimiento también se enfoca en la crítica a la economía del crecimiento y al capitalismo, entendiendo que el actual modelo económico se basa en la sobreexplotación de los recursos naturales, en donde “la demanda por recursos para abastecer las economías de mercado que dominan ciertas fuerzas mundiales hace disminuir cada vez más la base de recursos necesarios para la supervivencia” (Shiva, 2004, p. 2), generando mayores desigualdades, tanto sociales como económicas, las cuales, como ya se mencionó, tienen mayor impacto en las mujeres, de acuerdo con la ONU (2021, párr. 3):

Es un hecho que el cambio climático y la pérdida de los ecosistemas y la biodiversidad tienden a exacerbar las desigualdades de género, haciendo que los impactos negativos de estos fenómenos sean mayores sobre las mujeres y las niñas, colocándolas, en una posición donde se ven afectados sus medios de vida, bienes y salud.

El capitalismo y la crisis ambiental están relacionados con estos hechos, y una transformación social y económica integral es necesaria para abordar estas problemáticas de manera efectiva. Así mismo, el eco feminismo apuesta por un cambio cultural, ya que, de manera predominante, la sociedad actual se basa en una concepción patriarcal, por lo que debe ser transformada para promover una visión más justa y equitativa, en donde se promueva una cultura de cuidado del medio ambiente y de equidad de género. Un concepto muy ligado a lo anterior es la cultura de la paz que busca fomentar:

Una serie de valores, actitudes y comportamientos como respeto, tolerancia, igualdad, comprensión, solidaridad,

diálogo, negociación y consenso, que fortalecen y restablecen la convivencia armónica y los lazos entre individuos de una misma comunidad e impulsa una mirada crítica que abona a la construcción de una sociedad más justa. (Secretaría de Cultura, 2022, párr. 2)

Además, el eco feminismo busca el cambio desde las estructuras sociales y de poder, en donde deje de existir un sistema antropocéntrico, patriarcal, de dominación y explotación, y en su lugar dar paso a un sistema justo y equitativo para todos sus miembros, siempre teniendo presente que la explotación y dominación injustificada de las mujeres y la naturaleza son problemas históricos que surgen a partir de modelos sociales y económicos históricamente regidos por el patriarcado.

Para Casillas (2018, párr. 3), “la explicación sobre la opresión de la mujer se encuentra en el mismo sitio de los trabajadores en el mundo, de hecho, tiene una relación directa con el modo de producción capitalista”, sin embargo, hay que considerar que no todos los trabajos llevados a cabo por mujeres tienen reconocimiento, y mucho menos remuneración, por tanto se puede ubicar en un grado mayor de dominación y explotación que la clase obrera, toda vez que ayuda a contextualizar y reafirmar como este sistema de producción tiene una perspectiva en donde el “trabajo sólo será vinculado a la producción y a la retribución económica como signo de su valor.

Así, el trabajo que no produce bienes de cambio no tiene valor” (Vega, 2007, p. 174), dando como resultado que “los trabajos que realiza la naturaleza para la supervivencia, al igual que los que realizan las mujeres, no son valorados por el sistema de mercado, ya que al no ser traducidos en términos monetarios son invisibles” (Herrero, Y., 2006, p. 153). Sin embargo, el desempeño que llevan a cabo es de suma importancia, toda vez que “el trabajo doméstico y de cuidados que sostiene los cuerpos y permiten la supervivencia como especie e individuos, se torna

fundamental porque está en la base de todos los demás" (Pérez, 2020, párr.13) y así como la clase trabajadora, las mujeres y la naturaleza son los cimientos que sostienen al sistema entero.

El eco feminismo aporta elementos alternativos promoviendo una nueva concepción del desarrollo y de la pobreza, haciéndonos comprender que las políticas capitalistas de desarrollo no contribuyen a ésta, puesto que desvían recursos desde los sistemas de subsistencia a los sistemas industriales, aumentando de esta manera los desequilibrios. (Rubio y García, 2013, p. 85)

De este modo, el movimiento convoca a "liderar la transformación, desafía a abordar de raíz la opresión y la explotación, a derribar las estructuras de poder que perpetúan la desigualdad y a nutrir una relación con la naturaleza. mediante diálogo, colaboración y acción conjunta" (ONU Mujeres, 2023, párr. 6). Así mismo ha contribuido al impulso de políticas ambientales inclusivas que toman en cuenta las perspectivas de género; "[no obstante esto, la participación femenina, tanto en la formulación de políticas ambientales, como en la toma de decisiones sigue siendo marginal" (Santana, 2006, p. 43). A pesar de ello es necesario reconocer que la incidencia de este movimiento ha ido creciendo, desarrollándose a través de sus diversas corrientes y adaptándose a los distintos contextos existentes internacionalmente.

La lucha de las mujeres por los ecosistemas y contra el extractivismo

América Latina es una región que ha sufrido constantemente la sobreexplotación de sus recursos naturales, así como los efectos negativos del cambio climático (Studer, 2019). La lucha por la defensa de los territorios, a través del activismo ambiental se ha enfocado en diversas disputas, incluyendo la defensa de los derechos de las comunidades indígenas y afrodescendientes, la protección de los

ecosistemas y contra la industria extractiva. Han sido las mujeres quienes han liderado muchas de estas luchas con éxito, logrando proteger los recursos naturales y promoviendo una visión más justa y equitativa de la sociedad. Ellas desde sus espacios han llevado a cabo grandes acciones para intentar frenar la crisis ambiental que acecha a nivel global y si bien, existen muchas exponentes, tanto conocidas como no conocidas, a continuación, se hace una recopilación de algunas de ellas, en reconocimiento a su labor y contribuciones.

1. Bertha Isabel Cáceres Flores

"Nació el 4 de marzo de 1971 en el departamento de Intibucá, Honduras. Desde niña vivió en un hogar dirigido sólo por su madre, doña María Austra Berta Flores, quien, además de ser partera, enfermera y alcaldesa, desde muy joven se involucró en la defensa de los derechos humanos" (CNDH, s/f, párr. 1). Ella fue una destacada activista reconocida internacionalmente por su incansable lucha en defensa de los derechos humanos, los derechos de los pueblos indígenas y la protección del medio ambiente (Editorial Milenio, 2016); desde joven mostró una profunda sensibilidad hacia las injusticias sociales y ambientales que afectaban a su comunidad.

Cáceres defendió el territorio y los derechos de los lencas, grupo étnico que ocupa parte del territorio de Honduras y El Salvador. En 1993 co-fundó el Consejo Cívico de Organizaciones Indígenas Populares (COPINH), el cual organizó férreas campañas contra los megaproyectos que violaban los derechos ambientales y las propiedades territoriales de las comunidades originarias en Honduras. (Comisión Nacional de Derechos Humanos [CNDH], 2016, p. 1)

Uno de sus logros más destacados fue su liderazgo y movilización para detener la construcción de una represa hidroeléctrica.

Berta logró organizar al pueblo lenca, la mayor etnia indígena de Honduras, en su lucha contra la represa de Agua Zarca. La construcción hidroeléctrica estaba prevista en el noroeste del país en el Río Gualcarque, sagrado para las comunidades indígenas y vital para su supervivencia. La campaña de Berta logró que el constructor más grande de represas a nivel mundial, la compañía de propiedad estatal china Sinohydro, y la Corporación Financiera Internacional, del Banco Mundial, retiraran su participación en el proyecto hidroeléctrico. (Noticias CME, s.f., párr. 6)

Esta campaña no sólo destacó su habilidad para movilizar a la comunidad y organizaciones internacionales, sino que también detonó los riesgos personales que enfrentó debido a su activismo. En el año 2015 recibió el Premio Ambiental Goldman, también conocido como premio verde, el cual, de acuerdo con World Wildlife Fund [WWF] (2013, párr. 1), "reconoce a los individuos por sus esfuerzos en materia de sostenimiento y mejoramiento del medio ambiente, a menudo mientras corren un gran riesgo personal", en donde se resaltó su sacrificio y determinación en la lucha contra la explotación indiscriminada de los recursos naturales y la violación de los derechos indígenas en Honduras. En dicha premiación compartió un emotivo e inspirador mensaje: "¡Despertemos! ¡Despertemos humanidad! Ya no hay tiempo. Nuestras conciencias serán sacudidas por el hecho de estar solo contemplando la auto destrucción basada en la depredación capitalista, racista y patriarcal" (Cáceres, 2015, párr. 2).

Lamentablemente, un año después, el dos de marzo de 2016, fue cobardemente asesinada en su propia casa, ubicada en La Esperanza, la terrible noticia no tardó en difundirse:

La ecologista Bertha Cáceres, conocida activista de Honduras, fue asesinada este jueves en la madrugada en La Esperanza, en el oeste del país. La madre de Cáceres reveló que la policía dice

que se trató de un intento de robo. Pero todos sabemos que fue por su lucha, agregó en declaraciones recogidas por la agencia AFP. (Martíns, 2015, párr. 1)

Finalmente, años después, se emitió sentencia en contra de siete hombres por la muerte de Bertha,

“No puedo decir que siento satisfacción, pero por lo menos se hizo justicia”. Esas fueron las palabras de Austra Bertha Flores al escuchar a un tribunal de Honduras pronunciar la sentencia. Los acusados fueron condenados a entre 30 y 50 años de cárcel por el asesinato de Cáceres y el intento de asesinato del mexicano Gustavo Castro el 3 de marzo de 2016 en Intibucá, al oeste del país. (BBC News, 2019, pp. 1-3)

Su muerte provocó indignación a nivel global y resaltó los peligros enfrentados por los defensores ambientales y de derechos humanos en América Latina y en todo el mundo. A pesar de su muerte prematura el legado de Bertha Cáceres continúa inspirando a muchas personas a nivel internacional para seguir luchando por la justicia social y ambiental.

Actualmente su hija, Bertha Zúñiga Cáceres, continúa con su legado ambiental, feminista y de liderazgo, asumiendo desde el año 2017 la coordinación del Consejo Cívico de Organizaciones Populares (COPINH) (García, 2022). Su legado perdura en la memoria colectiva de aquellos que continúan la lucha por los derechos indígenas y la protección ambiental. Su vida y su sacrificio sirven como recordatorio del precio que a menudo pagan los líderes comunitarios que desafían los intereses poderosos en favor de un desarrollo sostenible y equitativo.

2. Lucila Bettina Cruz Velázquez

Otro ejemplo de lucha y defensa ambiental es el caso de la activista mexicana Lucila Bettina Cruz Velázquez, quien es una destacada activista reconocida por su incansable lucha en defensa de los derechos indígenas y por la preservación del medio ambiente. Es originaria de Juchitán, Oaxaca, del pueblo binnizá, una región con una fuerte presencia de comunidades indígenas (Wikiwand, s.f.). Ha luchado contra proyectos industriales y extractivos que amenazan los territorios y modos de vida indígenas.

La gente comenzó a pedirnos que investigáramos, recuerda Bettina Cruz. La intención no era hacer un movimiento, sino dar información para que la gente se diera cuenta de que los estaban robando, que los estaban engañando y para que no siguieran entregando sus tierras a esos megaproyectos. La gente fue la que dijo: Vamos a organizarnos. Fue así como en 2007 nació la organización de la que es cofundadora: la Asamblea en Defensa de la Tierra y el Territorio de Juchitán, que después se transformaría en la Asamblea de Pueblos Indígenas del Istmo en Defensa de la Tierra y el Territorio (APIIDTT). (Gómez, 2021, párr. 11).

Bettina es un referente en la lucha contra las altas tarifas de la luz y contra megaproyectos desarrollistas. En su caminar ha sido amenazada, perseguida, hostigada y encerrada varias veces en la cárcel por su labor en defensa del medio ambiente y los derechos humanos. (Soledad, 2018, párr. 5)

Ella considera que las empresas de energía eólica están quebrando los lazos sociales de las comunidades, es decir, la fragmentación del núcleo que las mantenía unidas, por eso uno de los desafíos más importantes es la ruptura del tejido social, porque las empresas llegan y pagan cualquier cantidad a la gente local para poner su aerogenerador. (Goldsman, s.f, párr. 13)

Como se indicó anteriormente, a raíz de la labor de defensa que ha llevado a cabo, surgieron una serie de inconvenientes para Bettina ya que su postura contravenía con los intereses de las empresas que pretenden llevar a cabo los proyectos que atentan en contra de los pueblos indígenas y del medio ambiente. Fue así que en el año 2011 la Comisión Federal de Electricidad (CFE) llevó a cabo una denuncia por privación ilegal de la libertad y contra el consumo y la riqueza nacional, la cual tuvo como consecuencia una orden de aprehensión en contra de la activista, la cual se ejecutó el 22 de febrero de 2012 (Martínez, 2015), y aunque fue liberada, los ataques e intimidaciones no cesaron. Es común que el ejercicio de la acción penal en contra de los y las activistas sean un medio de intimidación para que dejen de lado la lucha, criminalizarlos los coloca en el papel de victimarios y no de lo que realmente son, víctimas de un sistema capitalista dispuesto a eliminar todo aquello que represente una amenaza para su crecimiento.

Debido a su labor de defensora, Bettina Cruz sufrió amenazas de muerte sistemáticas, y a pesar de contar con medidas de protección otorgadas por la Oficina para la Defensa de los Derechos Humanos del gobierno del estado de Oaxaca y la Defensoría de los Derechos Humanos de Pueblo de Oaxaca, se vio obligada a salir del municipio de Juchitán de Zaragoza con sus hijas. A finales de 2012, acudió al Mecanismo de Protección, el cual determinó entonces que la defensora se encontraba en “alto” riesgo (*Ibidem*, párr. 6)

Pese a todas las amenazas a las que se ha enfrentado ella y su familia, sigue levantando la voz de las comunidades indígenas de México en diferentes espacios. Bettina es:

Una luchadora que está marcando el camino para que México sea un país más justo. Ella representa un cambio pacifista y progresista, y su trabajo es crucial para lograr la Agenda 2030 para el Desarrollo Sustentable, específicamente en alineación

con Igualdad de género (ODS 5) y Paz, justicia e instituciones sólidas (ODS 16). Sembrando en niñas, adolescentes, jóvenes el deseo de defender las causas justas y que como indígenas deben respetarse, luchando día a día por esos derechos y alzar la voz ante la sociedad. (My World Mexico, 2018, párr. 13)

Sin duda, su activismo ha contribuido a visibilizar las injusticias que enfrentan las comunidades indígenas frente a proyectos de desarrollo que no respetan sus derechos ni el medio ambiente. Bettina Cruz Velázquez representa una figura clave en el activismo ambiental y la defensa de los derechos indígenas en México, destacándose por su liderazgo en movimientos sociales y su lucha contra proyectos que los amenazan.

3. Yamile Guerra

Yamile Guerra, abogada, originaria de Colombia es otra exponente que merece ser reconocida por su notable labor, “trabajó activamente para resolver las disputas entre comunidades locales y empresas promotoras, y abogó contra la apropiación ilegal de las tierras” (Awid, 2020, párr. 1).

En los últimos años de su vida, Yamile se volvió cada vez más en las causas medioambientales contra los desarrollos urbanos, particularmente, en la defensa de los humedales biodiversos de Santurbán, una región que abastece de agua dulce a casi 2 millones de personas. (2020, párr. 1).

Es importante señalar que los humedales son ecosistemas estratégicos que, “además de protección ante los fenómenos de variabilidad climática, son fuente de recursos que alimenta actividades productivas de pesca artesanal y comercial, agricultura, caza, recolección, producción de artesanías, observación de aves y turismo en general” (Instituto Humboldt, 2015, párr. 8); sin embargo, alrededor de estos ecosistemas se encuentran minerales que resultan de sumo interés

para algunos inversionistas, y es así que en este ecosistema que Yamile defendía, los “Emiratos Árabes Unidos (EAU) tenían planeado invertir 1 000 millones de dólares en un proyecto para extraer oro” (El Espectador, 2017, párr. 1), situación que claramente elevó la preocupación de las y los ambientalistas y “precisamente, no permitir la llegada de la minería a este santuario natural, habría desencadenado su crimen en Floridablanca, Santander, en la tarde del sábado, en medio de las celebraciones del Día de la Independencia” (No a la mina, 2019, párr. 1), su asesinato se llevó a cabo en el año 2019 y, aunque esta versión no fue la única que salió tras su homicidio, su participación en los procesos legales del páramo de Santurbán abrió esta posibilidad, cualquiera que haya sido la causa real del terrible hecho, es una realidad que la defensa del medio ambiente representa un riesgo latente, y que cuando una mujer figura como lideresa de algún ámbito de la vida social, la coloca en una situación de mayor vulnerabilidad.

4. Marina Silva

En Brasil se encuentra el caso de Marina Silva, ex ministra de Medio Ambiente de Brasil, bastante reconocida en su país, ya que ha sido una defensora apasionada de la Amazonía que se ha enfrentado a intereses políticos y económicos poderosos, “Es una política, ecologista y pedagoga brasileña, afiliada a la Red de Sostenibilidad (REDE), partido que ella misma fundó en 2013. Es la actual ministra de Medio Ambiente y Cambio Climático en el tercer gobierno de Lula Da Silva” (Wikipedia, 2025, párr. 1).

Silva, provino de una familia humilde, pero eso no fue impedimento para lograr ser un ejemplo de superación, fue “analfabeta hasta los 16 años... fue empleada doméstica y profesora antes de entrar a formar parte del mundo de la política de la mano del asesinado líder ecologista Chico Mendes, a quien ayudó a defender la Amazonía” (Santandreu, 2014, párr. 6), es importante rescatar que este activista “se convirtió en uno de los líderes más importantes de la lucha pacífica

contra la extracción de madera y la expansión de los pastizales, hasta que fue asesinado a finales de 1988, frente a la puerta de su casa" (Mahtani, 2020, párr. 4), pero Marina, así como otras personas más, continuaron con su legado. A raíz de la labor ambiental de Silva ha sido galardonada "con los premios Goldman (el Nobel del Medio Ambiente) y reconocimientos de The Guardian, la ONU, entre otros" (Redacción Ambiente, 2023, párr. 1).

Durante el periodo de Marina como ministra de Medio Ambiente 2003-2008, "Brasil redujo la tasa de deforestación amazónica, batió un récord de nuevas áreas preservadas y arrestó a cientos de personas por crímenes ambientales. Esa gestión le valió premios de las Naciones Unidas y otras organizaciones internacionales" (Lissardy, 2014, p. 23), logrando implementar políticas para la protección de la Amazonía y la promoción del desarrollo sostenible.

Así mismo, en los años 2010, 2014 y 2018 se postuló a la candidatura para obtener la presidencia de Brasil, siendo una fuerte contendiente; en todas sus campañas, su plataforma destacó el medio ambiente, los derechos indígenas y el desarrollo sostenible. (Brasília (AFP), 2022). Además de su lucha por el medio ambiente, también ha sido una defensora prominente de los derechos de los pueblos indígenas en Brasil, quienes son los guardianes tradicionales de vastas áreas de bosques y ecosistemas.

Silva comentó que es necesario un cambio de paradigma para que nuestra sociedad comience a avanzar en la dirección correcta, diciendo: No basta con cuestionar nuestras formas inadecuadas de hacer las cosas, debemos cuestionar nuestra forma inadecuada de ser, porque el desarrollo sostenible no es solo una forma de hacer las cosas, es una forma de vivir. (The Goldman Environmental Prize, 2012, párr. 4).

Marina Silva continúa siendo una voz influyente en Brasil y a nivel internacional en temas relacionados con el medio ambiente, la sostenibilidad y la justicia social. Su legado se destaca por su compromiso con la preservación de los recursos naturales, sobre todo en la protección de la Amazonía (el mayor bosque tropical del mundo), así como la promoción de un desarrollo más equitativo y sostenible.

5. Machi Millaray Huchala

Machi Millaray Huchala es reconocida como una líder y sanadora tradicional mapuche, etnia indígena de Chile y Argentina, el rol de una *machi* en el pueblo mapuche se centra en “en la curación espiritual y su uso de hierbas medicinales. La función sacerdotal de la machi como orador ante la colectividad es una innovación más reciente” (Muñoz, 2006: párr. 1). Su labor como machi no solo implica la curación espiritual de las personas, sino también un profundo respeto y conexión con la naturaleza, promoviendo prácticas que buscan el equilibrio y la armonía con el medio ambiente.

Además de su rol ceremonial, Millaray Huchala ha sido una voz activa en la defensa de los derechos territoriales y culturales de su pueblo, ya que los mapuches han enfrentado históricamente desafíos en la protección de sus tierras ancestrales frente a intereses industriales y gubernamentales en Chile. Millaray es “una autoridad ancestral del territorio de Pilmaikén, en Wallmapu, atravesado por un conflicto histórico en defensa del río como un sitio sagrado para la comunidad y el pueblo mapuche” (Figuerola, 2023, párr. 1)

Como a muchos y muchas activistas ambientales su noble labor le trajo consecuencias negativas, y fue así que pasó a ser parte de las víctimas de criminalización injustificada:

Un día a principios de 2013, la policía saqueó su casa frente a su hija de tres años. Arrestada con cargos falsos de posesión de armas y de esconder a personas sospechosas de incendiar una casa de campo, Millaray fue llevada a una prisión de máxima seguridad. ¿Su verdadero delito? Liderar la resistencia local contra la construcción de una planta hidroeléctrica que podría destruir el curso del río Pilmaiquén, de 68 kilómetros de largo, cuyo nombre significa 'Golondrina' en mapudungun, la lengua local mapuche. (Resumen latinoamericano, 2024, párr. 4-6)

Lo interesante de este tipo de proyectos es que tal como lo relata Saverio (2023, párr. 19): están prohibidos en Noruega por los efectos negativos que traen consigo como la pérdida de biodiversidad, inundaciones, erosión del suelo, expropiación de tierras, pérdida de conocimientos y saberes, entre otros, razones por las cuales la población se opuso y se manifestó de forma masiva, provocando su prohibición, fue ahí donde comenzaron las miras internacionales, ya que dentro de su país estaba prohibido, salieron en búsqueda de nuevos lugares para contaminar.

Como representante de la cultura mapuche, Millaray Huchala promueve una cosmovisión que considera a la naturaleza como un ente vivo y sagrado, cuya protección es fundamental para el bienestar humano y espiritual, ya que:

Para los mapuches la *Ñuke Mapu* (Madre Tierra) es sagrada, y *ekuwün* o respeto por ella está integrado a la vida cotidiana. También son sagrados los animales, las plantas, el suelo y el resto del mundo material, la vida misma es entendida como una gran cadena, y desde esta comprensión, advierten que un ataque a la naturaleza produciría un daño a la totalidad, una ruptura del equilibrio. (ANRed, 2020, párr. 1)

Es por ello que el trabajo de la *machi* Millaray Huchala nos recuerda que es necesario recuperar el vínculo con la naturaleza, su participación activa en movimientos y acciones para proteger los territorios mapuches de la explotación industrial y defender la biodiversidad de la región, han sido fundamentales para la subsistencia y la identidad cultural de su pueblo. Sin lugar a duda Millaray es un ejemplo de cómo las tradiciones indígenas no solo preservan conocimientos ancestrales valiosos, sino que también juegan un papel crucial en la lucha por la conservación del medio ambiente y la sostenibilidad cultural en el contexto contemporáneo.

Todas estas mujeres han contribuido de manera significativa a la lucha contra la crisis ambiental y cambio climático, lo han hecho desde sus propios contextos y posibilidades, desde sus territorios que son parte de ellas mismas, enfrentándose a diversos riesgos y desafíos en su lucha por la justicia ambiental y de género que a algunas les ha costado la vida. Es importante señalar que:

Las mujeres enfrentan riesgos diferenciados y efectos desproporcionados que se agudizan según su orientación sexual e identidad de género diversa, su etnia, su ubicación territorial y de manera común a todas ellas, su pertenencia a la población victimizada en la guerra, dado que desde esta identidad han nutrido de manera importante el movimiento de defensoras. (Corporación Sisma Mujer; Corporación Humanas; Casa de la Mujer; Colombia Diversa; Grupo de trabajo el Género en la paz GPaz; Alianza de organizaciones sociales, 2018, p. 2)

La naturalización de la violencia se ha vuelto una constante cuando de mujeres y naturaleza se trata, ambas son cosificadas y vistas desde una mirada utilitarista, donde la dominación y la explotación son comunes; las violencias han sido normalizadas y justificadas a tal punto que todos las ven, pero difícilmente alguien hace algo para cambiarlo. En

este mismo sentido se puede afirmar que “los hombres han dominado sistemáticamente a las mujeres, llegando, incluso, a convertirse esta subordinación en algo que se percibe como un hecho natural, a pesar de tratarse de una circunstancia construida históricamente mediante instituciones desarrolladas por los hombres” (Velasco, 2010, párr. 3).

Así mismo sucede con la naturaleza con la que están íntimamente relacionadas, ejemplo de esto es lo que menciona Delbene a través del testimonio de una lideresa indígena en Bolivia que “pocos meses atrás señalaba que las mujeres son las que sienten que la contaminación nos entra por todos lados, sobre todo cuando estamos gestando. O sea, que sienten y perciben a esos contaminantes invadiendo sus propios cuerpos” (Delbene, 2015, párr. 3); por ello, la participación de las mujeres en estos procesos de defensa es sumamente importante. Lamentablemente, hay que reconocer que:

La persistencia de normas sociales y culturales discriminatorias, como el acceso desigual a la tierra, al agua y otros recursos, así como la falta de participación de las mujeres en las decisiones relativas a la planificación y la gestión de la naturaleza, hacen que a menudo se ignoren las enormes contribuciones que éstas pueden hacer. (ONU, 2019, párr. 6)

Pero todo esto no es impedimento para que más mujeres alcen la voz y sean parte de la defensa de sus territorios, del medio ambiente que las rodea y de todos los recursos que las proveen, ya que su sensibilidad hacia la Madre Tierra les permite una mayor conexión con ella. La creación de espacios seguros, de redes de apoyo de mujeres para otras mujeres, empoderando, motivando, impulsando e informando nuevos liderazgos femeninos contribuye a que estos movimientos tengan fuerza. En un tiempo de crisis, las contribuciones de las mujeres en Latinoamérica y el mundo pueden hacer la diferencia.

Conclusiones

Este texto sugiere que el sistema capitalista, con su enfoque extractivista, de explotación y dominación de recursos naturales, ha impulsado y exacerbado los impactos negativos sobre el medio ambiente, a menudo en conjunto con estructuras patriarcales que marginan y explotan a las mujeres y a la naturaleza. Ha promovido el consumo excesivo e irresponsable, creando necesidades ficticias las cuales demandan cada vez más recursos para poder sostener las producciones a gran escala, contribuyendo así a la sobreexplotación de recursos naturales a un ritmo despiadado, impidiendo de este modo que puedan cumplir con su ciclo para poder regenerarse. Así mismo va generando desigualdades sociales y ambientales, en donde los más afectados resultan ser los grupos vulnerables de la sociedad pues regularmente no cuentan con los recursos y/o medios para adaptarse a los cambios que genera dicha desigualdad, y si bien se han intentado implementar políticas, tanto nacionales como internacionales, para proteger al medio ambiente y frenar el cambio climático, las presiones económicas y los intereses corporativos a menudo influyen en las decisiones políticas, debilitando la capacidad de respuesta frente a la crisis ambiental. Es así que el crecimiento económico y el avance tecnológico han tenido costos muy altos para el medio ambiente ya que este sistema tiene estructuras de poder que priorizan el crecimiento económico a corto plazo sobre la sostenibilidad a largo plazo.

Estas estructuras se han ido estableciendo por hombres y para hombres, creando alianzas en todos los ámbitos sociales, culturales y económicos a nivel mundial, provocando que los problemas que trae consigo este sistema capitalista-patriarcal esté arraigado a todas las estructuras que son parte de las sociedades.

Dentro de este sistema, el trabajo llevado a cabo por las mujeres y la propia naturaleza han sido invisibilizadas, creando brechas de

desigualdad e inequidad, ya que para el sistema capitalista todo aquello que es ajeno al crecimiento económico no tiene valor, por lo tanto no es reconocido y mucho menos es remunerado; sin embargo hay que resaltar que la labor llevada a cabo por la naturaleza y las mujeres son las que sostienen la base del sistema la naturaleza provee directa o indirectamente los medios para la subsistencia humana, sin los cuales la vida sería imposible, y las mujeres son las que por años han administrado el cuidado del núcleo familiar, pero también de la naturaleza, con la cual mantienen un vínculo de cuidado y protección mutuo, y aunque este sistema representa una amenaza para los sectores más vulnerables, se destaca la resistencia y los aportes significativos de movimientos sociales, como el feminismo, el ambientalismo y el ecofeminismo.

Se concluye que el ecofeminismo, desde sus diversas corrientes y contextos, resulta ser un movimiento que brinda y propone soluciones conjuntas para dos problemáticas que tienen puntos de encuentro, sostiene que las respuestas para la crisis ambiental deben incluir una perspectiva feminista y de justicia social y ambiental, es decir, se deben abordar las desigualdades de género y económicas que están en el corazón de la crisis climática; también deben ser sostenibles a largo plazo y justas para todas las personas y comunidades, incluidas las más afectadas por la degradación ambiental.

Es necesario señalar que este movimiento proporciona un marco teórico útil para analizar la interconexión entre la opresión de las mujeres y la degradación ambiental. A través de datos actuales y estudios de casos se puede ver cómo las mujeres han estado liderando la lucha por la justicia ambiental en todo el mundo, y América Latina no ha sido la excepción, cuenta con muchos ejemplos de mujeres que han hecho contribuciones importantes para frenar la crisis ambiental y el cambio climático que cada vez se presenta con mayor intensidad.

Las aportaciones de las mujeres en estos temas ambientales y de género, representan un modo de resistencia y contraposición a los efectos negativos que trae consigo esta crisis, promovida por los sistemas capitalista y patriarcal. América Latina es una región en la que existen muchas mujeres que luchan por sus territorios, y que contribuyen a combatir las injusticias ambientales y de género, y aunque los contextos en los que se desenvuelven son distintos, comparten la visión de preservar una vida digna y equilibrada, en donde la naturaleza también sea percibida y respetada como un ser viviente.

Los casos de mujeres defensoras del territorio y el medio ambiente que fueron expuestos en este documento son claro ejemplo de que ellas tienen mucho para aportar en detener la crisis ambiental, ya sea defendiendo un río, un humedal, la selva, u oponiéndose contra la minería y la extracción ilegal de recursos naturales.

Con historias de vida distintas, ideales religiosos diversos y en contextos culturales diferenciados, las mujeres pueden alzar la voz y defender sus derechos y los de la naturaleza, a su vez, son ejemplo de las adversidades y retos a los que se enfrentan por llevar a cabo su labor de defensa, sufren diferentes violencias, que van desde amenazas físicas, violencia emocional y sexual, hasta discriminación estructural, represión política, criminalización y falta de acceso a recursos y poder decisonal; las mujeres se encuentran en una posición vulnerable y marginalizada, en la que están en constante riesgo, incluso de perder la vida, como fue el caso de algunas de las activistas que aquí presentamos y cuya lucha enaltecemos.

A pesar de estas adversidades, su participación activa y resistencia en movimientos ambientales y de defensa de derechos territoriales ha sido fundamental demostrando ser crucial para la protección de recursos naturales y la sostenibilidad ambiental a largo plazo, por tanto, representan una forma importantísima de hacer valer sus derechos y

los de la naturaleza; además, no solo luchan por la restauración del medio ambiente, sino también por la restauración de sus identidades y los procesos que valoran sus experiencias y perspectivas.

Referencias

- Amador, A. (2022, 4 de junio). *Voz experta: ¿El mundo natural se acerca al punto de no retorno?* Universidad de Costa Rica. En: <https://www.ucr.ac.cr/noticias/2022/06/04/voz-experta-el-mundo-natural-se-acerca-al-punto-de-no-retorno.html>
- ANRed (2020, 01 de febrero). *Pueblo mapuche y su relación con la naturaleza: un aporte fundamental a la sociedad*. En: <https://www.anred.org/pueblo-mapuche-y-su-relacion-con-la-naturaleza-un-aporte-fundamental-a-la-sociedad/>
- Awid (2020, 08 de diciembre). Yamilé Guerra. Asociación para los Derechos de las Mujeres y el Desarrollo (AWID). En: <https://www.awid.org/es/whrd/yamile-guerra>
- Bajoit, Guy. (2014). Relaciones de clases y modos de producción: teoría y análisis. *Cultura y representaciones sociales*. 9(17), 9-53. Recuperado en 16 de julio de 2025, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102014000200001&lng=es&tIng=es.
- Battacharjee, N. et. al., (2024). Global fertility in 204 countries and territories, 1950-2021, with forecasts to 2100: a comprehensive demographic analysis for the global burden of disease study of 2021. En *The Lancet*. En: [https://www.thelancet.com/action/showPdf?pii=S0140-6736\(24\)00550-6](https://www.thelancet.com/action/showPdf?pii=S0140-6736(24)00550-6)
- BBC News Mundo (2019, 3 de diciembre). Asesinato de Berta Cáceres: Honduras condena a entre 30 y 50 años de cárcel a 7 hombres por la muerte de la ambientalista. *BBC News Mundo*. En: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-50643035>
- Brasilia (AFP) (2022, 29 de diciembre). Marina Silva emblema de la lucha medioambiental en Brasil. *RFI*. En: <https://www.rfi.fr/es/m%C3%A1s-noticias/20221229-marina-silva-emblema-de-la-lucha-medioambiental-en-brasil>

- Cáceres, Berta. (2015). Transcripción del discurso de Berta Cáceres en la ciudad de San Francisco, California, EE.UU. [Texto]. Publicado en Medium. En: <https://prensacomunitar.medium.com/transcripci%C3%B3n-del-discurso-de-berta-c%C3%A1ceres-en-la-ciudad-de-san-francisco-california-eeuu-al-257173741695>
- Calderín P. y Paz G. (2018). El Capitalismo: surgimiento, características, desarrollo, transición, luchas de clases, crisis actual y alternativas. En *Revista Caribeña de Ciencias Sociales*. No. 5. Pp. 1-11. En: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9767270>
- Campaña Mundial por la Educación [CME] (s.f.). Tres años sin Bertha Cáceres, la palabra que vive al replicarse. En: <https://cme-espana.org/2019/03/02/tres-anos-sin-berta-caceres-la-palabra-que-vive-al-replicarse/>
- Casillas, F. (2018, 8 de marzo). *La opresión de la mujer bajo el capitalismo: El trabajo y la familia*. Organización comunista Revolucionaria. Organización Comunista Revolucionaria. En: <https://marxismo.mx/la-opresion-la-mujer-capitalismo-trabajo-la-familia/>
- Castañeda, I. y Fernández, E. (2020, 8 de marzo). Violencia de género y medio ambiente. *Nexos*. En: <https://medioambiente.nexos.com.mx/violencia-de-genero-y-medio-ambiente/>
- Comisión Nacional de Derechos Humanos [CNDH] (2016, 3 de marzo). Asesinato de Berta Cáceres, líder indígena hondureña, feminista y defensora del medio ambiente. En: https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/documentos/2023-02/FRI_MAR_03-1.pdf
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos [CNDH] (2016). Los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad progresividad de los derechos humanos. En: <https://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/cartillas/2015-2016/34-Principios-universalidad.pdf>
- Corporación Sisma Mujer; Corporación Humanas; Casa de la Mujer; Colombia Diversa; Grupo de trabajo el Género en la paz GPaz; Alianza de organizaciones sociales. (30 de julio de 2018) Las defensoras y lideresas en Colombia: situación y perspectivas. Reunión con el Relator especial sobre Defensores y Defensoras NU. En https://humanas.org.co/wp-content/uploads/2020/11/01.-Mujeres_defensoras_situacion_y_perspectivas_30_07_2018.pdf
- Daza, V. (22 de abril de 2019). Dos luchas que son una: feminismo y ecologismo. *De justicia*. En <https://www.dejusticia.org/column/dos-luchas-que-son-una-feminismo-y-ecologismo/>

- Delbene, L. (14 de agosto de 2015). Las mujeres no se rinden: ecofeminismos y desarrollos en América Latina. *Biodiversidadla*. https://www.biodiversidadla.org/Documentos/Las_mujeres_no_se_rinden_ecofeminismos_y_desarrollos_en_America_Latina
- DocumaniaTv (2021, 14 de enero). Amazonía civilizaciones perdidas. Ocaso de una civilización. 36.55 min 37.04. Documental Amazonas, el mundo perdido: 3- El colapso de una civilización online | DocumaniaTV.com
- Editorial Milenio (2016, 7 de marzo). Berta Cáceres, la ambientalista que fue la voz de los indígenas hondureños. *Milenio*. <https://www.milenio.com/internacional/berta-caceres-ambientalista-voz-indigenas-hondurenos>
- El Espectador (29 noviembre, 2017). Emiratos Árabes invertirá U\$S 1.000 millones para extraer oro en Santurbán. En: <https://noalamina.org/latinoamerica/colombia/item/38074-emiratos-arabes-invertira-us-1-000-millones-para-extraer-oro-en-santurban>
- Figueroa, N. (2023, 18 de abril). "Machi Millaray Huichalaf: la lucha por el río Pilmaiquén es una lucha para todas las personas". *LATFEM*. En <https://latfem.org/machi-millaray-huichalaf-la-lucha-por-el-rio-pilmaiquen-es-una-lucha-para-todas-las-personas/>
- García, E. (4 de noviembre de 2022). Bertha Zuñiga Cáceres: El legado: "El legado de Berta es la lucha de los pueblos indígenas para preservar la humanidad". *Nodal*. Noticias de América Latina y el Caribe. En <https://www.nodal.am/2022/11/bertha-zuniga-caceres-hija-de-berta-caceres-el-legado-de-berta-es-la-lucha-de-los-pueblos-indigenas-para-preservar-la-humanidad/>
- Goldsman, F. (s.f). Bettina Cruz, en defensa de la tierra de la alegría y del tejido comunitario. *Pikara Magazine*. En <https://lab.pikaramagazine.com/bettina-cruz/>
- Gómez, T. (2021, 25 de noviembre). México: la defensora binnizá que alertó sobre la "privatización del viento". *Mongabay*. En <https://es.mongabay.com/2021/11/mexico-la-defensora-binniza-que-alerto-sobre-la-privatizacion-del-viento/>
- Guzmán (2018, 19 de abril). Ecofeminismo: ¿Qué es y qué ideas defiende esta corriente feminista? *Psicología y mente*. *Psicología y mente*. En <https://psicologiymente.com/social/ecofeminismo>
- Harvey, D. (2014). Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo. *Traficantes de sueños*, IAEN-Instituto de Altos Estudios Nacionales del

- Ecuador. En <https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Diecisieste%20contradicciones%20-%20Traficantes%20Sue%C3%B1os.pdf>
- Herrero, Y. (2006). El movimiento ecologista ante el deterioro global: retos y utopías. *Psychosocial Intervention*. 15(2), pp. 149-166. En: http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1132-05592006000200003&lng=es&tlng=es.
- Instituto Humboldt (2015, 29 de septiembre). Colombia, un país biodiverso con al menos 55 tipos de humedales. En: <https://www.humboldt.org.co/noticias/colombia-un-pais-biodiverso-con-al-menos-55-tipos-de-humedales>
- International Service for Human Rights [ISHR] (2015). El rol de las empresas y los estados en las violaciones contra los defensores y las defensoras de los derechos de la tierra, el territorio y el ambiente. Informe conjunto de organizaciones de la sociedad civil-octubre 2015. En: <https://grassrootsjusticenetwork.org/resources/empresas-estados-violaciones-contra-defensores-ambiente/>
- Irausquín, C.; Colina, J.; Moreno, D.; Marín, F. (2016). Fundamentos conceptuales del desarrollo. En *Multiciencias*. Vol. 16, Núm. 3, pp. 288-293. Universidad del Zulia Punto Fijo, Venezuela. En: <https://www.redalyc.org/pdf/904/90453464007.pdf>
- Isidro Luna, V. M. (2013). Pobreza en el capitalismo ¿Por qué persiste en la actualidad? En *Ecos de Economía*. 17(37), pp. 83-107. En: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=329029209004>
- Leff, E. (2004). Ecofeminismo: el género del ambiente Polis. En: *Revista de la Universidad Bolivariana*. Vol. 3, Núm. 9, 2004, p. 0. Universidad de Los Lagos Santiago, Chile. En: <https://www.redalyc.org/pdf/305/30500905.pdf>
- Lissardy, G. (2014, 21 de agosto). Marina Silva: la singular historia de la ambientalista que desafía a Dilma Rousseff. En *BBC News Mundo*. En: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/08/140820_brasil_elecciones_marina_silva_perfil_gl
- Mahtani, N. (2020, 25 de octubre). El legado del activista medioambiental que sigue resonando 32 años después de su asesinato. En *El País*. En: <https://elpais.com/planeta-futuro/2020-10-25/el-legado-del-activista-medioambiental-que-sigue-resonando-32-anos-despues-de-su-asesinato.html>
- Martínez, G. (2015, 02 de marzo). Bettina Cruz, defensora en libertad pero sin protección. En *Animal político*. En: <https://www.animalpolitico.com>

- com/analisis/organizaciones/verdad-justicia-y-reparacion/bettina-cruz-defensora-en-libertad-pero-sin-proteccion
- Martíns, A. (2015, 24 de abril). Honduras: matan a Berta Cáceres, la activista que le torció la mano al banco mundial y a China. En *BBC News Mundo*. En: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/04/150423_honduras_berta_caceres_am
- Montero, J. (2006). Feminismo: un movimiento crítico. En *Psychosocial Intervention*. 15(2), pp. 167-180. En: http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1132-05592006000204&lng=es&tlng=es.
- My World Mexico (2018). La historia de Bettina Cruz: 35 años trabajando por la defensa de los derechos humanos del estado de puebla. My world Mexico. En: <https://www.myworldmexico.org/2018/11/11/la-historia-de-bettina-cruz-35-anos-trabajando-por-la-defensa-de-los-derechos-humanos-del-estado-de-puebla/>
- Muñoz, M. (2006). El rol del machi en la historia del pueblo Mapuche. En *Revista ser indígena*. Pueblos originarios de Chile. En: <http://www.revista.serindigena.org/?p=168>
- Noticias CME (s/f). Tres años sin Berta Cáceres, la palabra que vive al replicarse. En: <https://cme-espana.org/2019/03/02/tres-anos-sin-berta-caceres-la-palabra-que-vive-al-replicarse/>
- Organización de las Naciones Unidas [ONU] (1987, 4 de agosto). Informe de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo. Número de informa [A/42/427]. En: https://www.ecominga.uqam.ca/PDF/BIBLIOGRAPHIE/GUIDE_LECTURE_1/CMMAD-Informe-Comision-Brundtland-sobre-Medio-Ambiente-Desarrollo.pdf
- No a la mina (2019, 21 de julio). Asesinaron a Yamile Guerra, defensora del Páramo de Santurbán. En *No a la mina*. En: <https://noalamina.org/latinoamerica/colombia/item/42885-asesinaron-a-yamile-guerra-defensora-del-paramo-de-santurban>
- Organización de las Naciones Unidas [ONU] (2019). Las mujeres, la fuerza que el medio ambiente necesita. En: <https://news.un.org/es/story/2019/03/1452431>
- Organización de las Naciones Unidas [ONU] (2 de junio de 2021). Mujeres en espacios de poder. Activistas dedicadas a la restauración y conservación del medioambiente. En: <https://lac.unwomen.org/es/noticias-y-eventos/articulos/2021/06/mujeres-en-espacios-de-poder-mujeres-ambientalistas#:~:text=Seg%C3%BAn%20>

- Naciones Unidas (2020). El cambio climático, donde se ven afectados los ecosistemas. En: <https://www.un.org/es/actnow/facts-and-figures>
- ONU Mujeres (2023, 11 de agosto). El ecofeminismo corta ataduras, libera fuerzas y teje resiliencia. En: <https://lac.unwomen.org/es/stories/noticia/2023/08/el-ecofeminismo-corta-ataduras-libera-fuerzas-y-teje-resiliencia>
- Organización de Las Naciones Unidas [ONU] (s. f.). Datos y cifras. En: <https://www.un.org/es/actnow/facts-and-figures>
- Organización de las Naciones Unidas [ONU] (2020, 09 de junio). La desigualdad de género le da ventaja al cambio climático. En: <https://news.un.org/es/story/2020/06/1475742>
- Peña y Morejón (2017). Los movimientos ambientalistas y sus particularidades en América Latina. Universidad Tecnológica de La Habana José Antonio Echeverría, Facultad de Ingeniería Química. En: https://www.researchgate.net/publication/326328031_Los_Movimientos_Ambientalistas_y_sus_particularidades_en_America_Latina
- Pérez, I. (2019, 8 de noviembre). ¿Qué significa el feminismo? Sus luchas históricas aún vigentes. En *Ciencia UNAM*. Universidad Nacional Autónoma de México. En: <https://ciencia.unam.mx/leer/926/-que-significa-el-feinismo-sus-luchas-historicas-y-aun-vigentes->
- Pérez, L. (2020, 7 de agosto). Frente al capitalismo heteropatriarcal y devastador de la naturaleza, Ecofeminismo crítico. En *Ritimo*. En: <https://www.ritimo.org/Frente-al-capitalismo-heteropatriarcal-y-devastador-de-la-naturaleza>
- Plácido S. (2019). Movimientos sociales: motores de cambio para nuestra sociedad. Año 1. Número 8. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. En <https://www.uaeh.edu.mx/gaceta/1/numero8/octubre/movimientos-sociales.html>
- Redacción ambiente (2023, 02 de enero). Marina Silva, defensora de la amazonia brasileña que repite como ministra de ambiente. En *El Espectador*. En: <https://www.elespectador.com/ambiente/amazonas/marina-silva-defensora-de-la-amazonia-brasilena-que-repite-como-ministra-de-ambiente-noticias-hoy/>
- Resumen latinoamericano (2024, 09 de junio). Nación Mapuche. Millaray Huichalaf: 15 años de defensa de un río sagrado por parte de una mujer Mapuche. En *Resumen Latinoamericano*. En: <https://www.resumenlatinoamericano.org/2024/06/09/nacion-mapuche->

- millaray-huichalaf-15-anos-de-defensa-de-un-rio-sagrado-por-parte-de-una-mujer-mapuche/
- Rubio, D.; García, I. (2013). El movimiento ecofeminista en los años ochenta. En *Prisma Social*. Núm. 11, pp. 57-90. IS+D Fundación para la Investigación Social Avanzada Las Matas, España. En: <https://www.redalyc.org/pdf/3537/353744535003.pdf>
- Santana, N. (2006). El ecofeminismo latinoamericano. Las mujeres y la naturaleza como símbolos. En *Revista Cifra Nueva*. Núm. 011, pp. 37-46. En: <https://repositorioslatinoamericanos.uchile.cl/handle/2250/202947>
- Santandreu, A. (2014, 20 de agosto). Nombres y caras: Marina Silva, candidata socialista brasileña. En *Milenio*. En: <https://www.milenio.com/internacional/nombres-caras-marina-silva-candidata-socialista-brasilena>
- Saracho (2020, 21 de septiembre). El sistema- mundo capitalista y la crisis ambiental. En *Nexos*. En: <https://medioambiente.nexos.com.mx/el-sistema-mundo-capitalista-y-la-crisis-ambiental/>
- Saverio, L. (2023, 29 de junio). Millaray: crónica de lucha de una machi mapuche contra el estado de Noruega. En *Revista Cítrica*. En: <https://revistacitrica.com/millaray-huichalaf-mapuche-sami-chile-noruega-statkraft-extractivismo-energias-verdes.html>
- Secretaría de Cultura (2022, 22 de septiembre). La cultura de paz, eje fundamental del programa Cultura Comunitaria. Gobierno de México. En: <https://www.gob.mx/cultura/prensa/la-cultura-de-paz-eje-fundamental-del-programa-cultura-comunitaria?state=published>
- Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (24 de julio de 2018). Diferencia entre sustentable y sostenible. Gobierno de México. En: <https://www.gob.mx/semarnat/articulos/diferencia-entre-sustentable-y-sostenible>
- Shiva, V. (2004). La mirada del ecofeminismo. En *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*. Vol. 3, Núm. 9, 2004, p. 0. Universidad de Los Lagos. En: <https://www.redalyc.org/pdf/305/30500908.pdf>
- Soledad, C. (2018, 10 de junio). Bettina Cruz y la lucha por el viento. En *La Jornada*. En: <https://www.jornada.com.mx/2018/06/10/opinion/014a2pol>
- Studer, I. (2019, 18 de agosto). Recursos naturales de Latinoamérica y el cambio climático. TNC Latinoamérica The Nature Conservancy.

- En: <https://www.nature.org/es-us/que-hacemos/nuestra-vision/perspectivas/recursos-naturales-latam-cambio-climatico/>
- The Goldman Environmental Prize (23 de octubre de 2012). Marina Silva Discusses the Future of Sustainable Development. En: <https://www.goldmanprize.org/blog/marina-silva-discusses-the-future-of-sustainable-development/>
- Tamayo, J. (2015). El modo de producción capitalista, su actual crisis sistémica y una alternativa posible. En *Sociedad y Economía*. (28), pp. 75-94. En: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1657-63572015000100005&lng=en&tlng=es.
- Vega Montiel, Aimée (2007). Por la visibilidad de las amas de casa: rompiendo la invisibilidad del trabajo doméstico. En *Política y cultura*. (28), pp. 181-200. En: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-77422007000200008&lng=es&tlng=es.
- Velasco, S. (2010, 4 de julio). Petra Kelly: cuando el pacifismo es ecofeminista. *Ecopolítica*. En Petra Kelly: cuando el pacifismo es ecofeminista – EcoPolítica (ecopolitica.org)
- Wikipedia (2025, 8 de febrero). Marina Silva. En: https://es.wikipedia.org/wiki/Marina_Silva
- Wikiwand (s.f.). Lucila Betina Cruz Velázquez. En: Lucila Bettina Cruz Velázquez
- World Wildlife Fund [WWF] (2020). Informe Planeta Vivo 2022. Hacia una sociedad con la naturaleza en positivo. En Almond, R.E.A.; Grooten M.; Juffe Bignoli, D. y Petersen, T. (eds). WWF, Gland, Suiza. En: https://wwf.es.awsassets.panda.org/downloads/download_descarga_informe_planeta_vivo_2022.pdf
- World Wildlife Fund [WWF] (2013, 8 de febrero). Premio Goldman. En: <https://www.wwf.org.co/?207558/Premio-Goldman>

¿Por qué toco y para quién toco? La concepción sagrada de la música tradicional: percepción intergeneracional en el pueblo chiapacorceño

Osmar Isaías Reyes Trujillo¹

Introducción

Chiapa de Corzo es un pueblo el cual fue dominado por los españoles en 1528, desde entonces se le han impuesto nuevas formas de pensar con base al cristianismo y las estructuras de poder provenientes de Europa. Es por eso que la colonialidad del pensamiento se basó en modificar prácticas como la música, sobre todo a quien iba dirigida. Es así que analizar la concepción sagrada de la música tradicional de forma intergeneracional da pauta a que la teoría decolonial visibilice posturas de poder. Así, con los acercamientos a campo y a

¹ Este texto es producto de la investigación realizada como becario del Conahcyt en la Maestría de Estudios Interculturales de la UNICH, generación 2022-2024.

las entrevistas que se hicieron surgió la inquietud de analizar cómo se concibe la música tradicional con respecto a lo sagrado y hacia quien va dirigida en un modo de devoción.

En ese sentido, a la hora de escuchar el discurso de los jóvenes entrevistados este se basa en una idea colonial y dejan de lado la parte ancestral que debería ser primordial para poder tener un diálogo intercultural e intergeneracional, la memoria histórica debería estar presente y saber que desde antes de la conquista se hacían prácticas rituales que abrieron camino para que se sigan haciendo en la actualidad.

El problema que se observa es que no se puede dar apertura libre a los pensamientos eurocéntricos porque se puede tergiversar la memoria histórica del pueblo, por ejemplo, lo que ha pasado con la danza del parachico, hay tantas versiones que ahora no se sabe cuál es la correcta, o también el traje de parachico al que se le han añadido nuevas ideas que en un momento pueden confundir ya que entre las personas del pueblo se tiene la creencia que el traje es representación de un hombre europeo, sobre esto Méndez (*et al.*, 2018) refiere que los chiapanecas en momentos rituales de adoración al sol se vestían con un zarape que cubría el cuerpo, máscara de madera y una montera de ixtle que representaban los rayos del sol, se puede notar que no hay coherencia entre lo anterior y lo que se comparte en el pueblo.

Por esto es importante generar un diálogo intercultural e intergeneracional sobre la música tradicional con base ancestral para que no se tergiverse, pero también se dé apertura a nuevas epistemes nacidas del saber local y con la convivencia con elementos externos, como lo ha sido con el etnorock en Los Altos de Chiapas. Cabe aclarar que no se trata de folclorizar una tradición o práctica, más bien visibilizar que la música ancestral también tiene peso y puede

participar en convivencia con otros géneros, por ejemplo, se podría estar hablando de etnojazz con flauta de carrizo y tambor, siempre teniendo las bases de la memoria histórica y de donde surgió.

La teoría decolonial y el diálogo intercultural dirigen esta investigación pues nos permiten explicar cómo se articula la idea de música tradicional y buscar la respuesta sobre ¿cuál es la concepción de lo sagrado en la música tradicional?, haciendo énfasis sobre a quién va dirigida. El desarrollo de la investigación es de corte cualitativo a través de entrevistas, observación participante y diario de campo, en palabras de Guba y Lincoln (2012, p. 29) “este tipo de investigación se refiere a la producción de interpretaciones reconstruidas del mundo social”; es así que lo anterior dio pauta para desarrollar este trabajo.

La aplicación de entrevistas proporcionó la información necesaria para sistematizar los pensamientos de los jóvenes sobre cómo perciben la música tradicional actualmente. Para las entrevistas fue necesaria la creación de una guía que ayudó en el manejo de la información; del mismo modo, la observación participante dio la oportunidad de ver cómo es la realidad en ese contexto, es así que el trabajo etnográfico ayuda a la convivencia con la comunidad.

Es importante que para la observación participante se tengan categorías y, en este caso el diario de campo complementa dicha observación y formaliza la investigación. Se entrevistaron en profundidad a jóvenes y adultos músicos quienes dieron su punto de vista sobre cómo perciben lo sagrado en la música tradicional, de igual forma se acompañó a los jóvenes interpretando la música tradicional observando cuál es la dinámica que siguen en el pueblo chiapacorcenño.

Chiapa de Corzo y la música tradicional

La música tradicional de los pueblos ha sido compartida entre generaciones desde antes de la conquista española, lo que ha generado una significativa carga de saber local. En ese sentido, las prácticas realizadas en rituales y en otras celebraciones toman gran significado para los pueblos. No obstante, esto se rompió con la llegada de los españoles pues impusieron sus estructuras de saberes y creencias provocando la desvalorización de los conocimientos ancestrales ya que todo lo que venía de Europa era lo correcto.

Con esto la música tradicional se vio trastocada, tomó otro sentido pues ahora se usaría para las prácticas religiosas y no para los fines ancestrales como la adoración al sol y otros dioses importantes para los chiapanecas.

En ese sentido, visto desde una forma crítica, la música tradicional de Chiapa de Corzo se ve estructurada por dos pensamientos base, el cristianismo y el saber ancestral. Por un lado, la flauta de carrizo y el tambor perduran como elementos ancestrales físicos y, por el otro, la práctica de la música se orienta para la veneración de los santos cristianos.

Así, esta investigación se orienta a analizar la concepción sagrada de la música tradicional, haciendo hincapié sobre hacia quién está dirigida la devoción, tomando en consideración los pensamientos base antes mencionados: el cristianismo y el saber ancestral.

Contexto de la investigación

Chiapa de Corzo es un municipio ubicado a veinte minutos de Tuxtla Gutiérrez, la capital del estado de Chiapas. Su historia es una de las

más representativas por la memoria histórica que guarda, la que podría dividirse en tres periodos importantes y que son fundamentales en la construcción de algunos símbolos representativos del estado, por ejemplo, la música, la danza, y la vestimenta, entre otros, así como la arquitectura. En ese sentido, los símbolos se adaptan a lo que el pueblo necesite en ese momento; por lo anterior se divide la historia en tres periodos, como ya se mencionó: vida indígena antes de la conquista, conquista y la actualidad.

Vida indígena antes de la conquista

La vida indígena de Chiapa de Corzo se rompe con la conquista, que tuvo lugar en 1528. A partir de ese momento, comenzaría la transformación de nuevos pensamientos impuestos por parte de los europeos a las culturas locales de ese tiempo, la de los chiapanecas. No se tienen datos exactos sobre los chiapanecas, solo se deducen algunas teorías, por un lado, se dice que eran migrantes centroamericanos que posiblemente salieron de tierras de lo que hoy es Nicaragua llegando a Chiapas, donde se establecieron en las fauces del río Grijalva (Navarrete, 1965). Esta teoría se basa en que la extinta lengua chiapaneca tenía similitud con las lenguas guaraní de Paraguay y Nicaragua.

Por otro lado, otra teoría sostiene que sí son migrantes pero que provenían del norte del Estado de México que acompañaban las diásporas aztecas. En este sentido, se tiene claro que era un grupo migrante que invadió tierras que no les correspondían, es así que en el 1400 a.C., marcada como la época posclásica, un grupo de guerreros (los chiapanecas), que se caracterizaba por no ceder a la lucha y ser agresivos, llegó al río Grijalva y sometió a las comunidades locales (Serafín, 2008).

Asimismo, como los grupos mesoamericanos de aquella época, los chiapanecas admiraban al sol, el cual era el responsable del todo y les brindaba ayuda para cultivar buenas cosechas. De este modo, la ritualidad de los antiguos chiapanecas se basaba en agradecer y adorar el sol, así como hacer rituales en los finales de los ciclos agrícolas. Para esto emplearon símbolos como la danza, la música y la vestimenta, entre otros. Uno de los dioses más representativos de los chiapanecas fue Matove quien era venerado por el pueblo y que tenía su propio recinto de adoración, el cual, durante la conquista, los dominicos, quienes fueron parte fundamental de la evangelización del pueblo, al darse cuenta de la existencia del recinto lo destruyeron (Navarrete, 1965).

Como ya se mencionó, la música y la danza jugaron un papel crucial en los rituales chiapanecas, estrechamente vinculados con los ciclos agrícolas y la adoración al sol. Estas expresiones artísticas no solo agradecían las buenas cosechas, sino que también pedían lluvias para el futuro. En cuanto a la música prehispánica se han encontrado diversos instrumentos fabricados con materiales como madera, barro cocido, hueso y cobre, éstos no solo se representaron en pinturas rupestres, sino que también se utilizaron en ceremonias rituales de diversas índoles (Lee, 2014). Así, instrumentos como la flauta de carrizo y el tambor, utilizados en la veneración de dioses antiguos, han perdurado y se han adaptado a través del tiempo.

Conquista

En el año 1528 los españoles, junto con los frailes dominicos, iniciaron la evangelización del pueblo chiapacorceño con la imposición de nuevos pensamientos y estructuras políticas, sociales, educativas y religiosas con una perspectiva eurocéntrica, es así como los indígenas del pueblo comenzarían a vivir bajo el dominio de estas nuevas formas de pensar.

Inicialmente el antiguo pueblo fue llamado Chiapa de los Indios y conforme fueron pasando los años fue transformándose y, como tal, la ciudad fue levantada en las periferias de una pochota ubicada al centro del pueblo (Estrada, 2012, en Maza, 2019).

De este modo, la imposición de los santos católicos vendría a sobreponerse a las deidades de los chiapanecas, al punto que sus procesos rituales darían un giro, las prácticas como la danza y la música, entre otros, ahora se dirigirían a la veneración de los santos y no al sol.

Así, las iglesias no solo eran lugares de culto, también actuaban como centros de poder y control colonial, promoviendo la doctrina cristiana e integrando a los indígenas a la sociedad española. La evangelización también incluyó la construcción de edificios religiosos que mostraban la arquitectura colonial española, como el Templo del Calvario, de igual forma se levantó el templo de Santo Domingo de Guzmán, quien sería el patrono del pueblo hasta entonces, convirtiéndose en símbolos del poder y de influencia en la región (Lowe, 2020).

Chiapa de Corzo actual

Finalmente, tomó el nombre de Chiapa de Corzo bajo el gobierno de Ángel Albino Corzo. Durante la creación de la actual Chiapa de Corzo se levantaría una pila de agua potable en el centro del pueblo, con una estructura arquitectónica con forma de corona española.

En la actualidad Chiapa de Corzo es un pueblo de paso, está cerca de la ciudad capital y también está rodeado de pueblos campesinos. Gracias a la Secretaría de Turismo, Chiapa de Corzo se incorpora al programa de pueblos mágicos en el año 2012 ya que cuenta con características que lo hacen sobresalir de los demás, así como atractivos turísticos de índole natural como el Cañón del Sumidero.

Por otro lado, tiene uno de los atractivos más grandes del país, la Feria de Enero, que se caracteriza por la danza de los parachicos y la música tradicional de carrizo y tambor, mismos elementos que se usaban en la antigüedad en los rituales chiapanecas. Es así que la Feria Grande de los parachicos toma su lugar como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad por la UNESCO (2010) y se celebra todos los años del 4 al 23 de enero, teniendo en cuenta a tres santos, el Señor de Esquipulas, San Antonio Abad y el patrono de los parachicos, San Sebastián Mártir.

Chiapa de Corzo tiene 10 barrios, cada uno dedicado a un santo que se celebra el día que le corresponde.

Tabla 1. Barrios de Chiapa de Corzo

DENOMINACIÓN COMÚN	EN LENGUA CHIAPANECA	SIGNIFICADO
Santa Elena	Candili	Donde el cerro
Benito Juárez	Cacúe	Donde los templos o las pirámides
San Miguel	Moyola	Los dignatarios de un templo
San Antonio Abad	Cunduacán o Condoaca	Terreno con panza
San Jacinto	Napineaca	Pueblo grande o ciudad
San Tomas	Ubañamoy	El faldeado
San Vicente	Juchitán o Loshitta	Agregado o pegado al pueblo
Changuti	Shangouti	Ombigo
Panteón	Cangulú	panteón
San Pedro	Shamboyoui	Lo distinguido del consagrado

Fuente: Datos tomados de Corzo 2007, en Navarro y Toledo 2020, p. 9.

Aquí claramente se percibe la fusión entre lo ancestral y lo colonial, aunque en la actualidad los barrios se conocen más por los nombres personales que por la lengua chiapaneca.

Con lo que respecta a la música tradicional, la interpretación que hacen tanto jóvenes como adultos, varía de acuerdo a la celebración,

por un lado, los jóvenes interpretan la música tradicional en un contexto cristiano, mientras que los adultos lo hacen con un sentido ancestral y de memoria histórica.

Esta diferencia de interpretación refleja las distintas maneras que cada generación se conecta con su herencia cultural. Los jóvenes, influenciados por el presente y por la fe cristiana, ven en la música tradicional una forma de expresar su devoción religiosa. En contraste, los adultos mantienen una conexión más profunda con sus raíces ancestrales, utilizando la música como un medio para preservar y recordar su historia y tradiciones.

La teoría de la decolonialidad como herramienta de análisis para la música tradicional

La música de carrizo y tambor se convierte en parte fundamental del tejido social y se ha llevado a la práctica desde tiempos ancestrales. No solamente se tocan en la festividad de enero, Fiesta Grande de Chiapa de Corzo, se han convertido en parte de las prácticas festivas religiosas del lugar, así como de otros municipios. Es por eso que es de importancia analizar cómo se ha estructurado la música y los instrumentos en Chiapas a lo largo de la historia, que finalmente se convierten en la música tradicional de un pueblo.

Así, la música ha estado presente durante siglos y en todas las culturas, el pueblo chiapaneca no es la excepción y a través de la historia se han modificados los distintos instrumentos con los cuales se ejecuta: "en excavaciones en Chiapas se encuentran instrumentos con los de hueso, barro cocido, madera, concha y cobre" (Lee, 2014, p. 39), lo anterior es lo que da apertura al análisis de la música, ya que son los primeros que se descubren en el estado de Chiapas. En este contexto, se llevan a cabo dos clasificaciones de los instrumentos en la música

tradicional de Chiapas, y que se utilizan en la actualidad en Chiapa de Corzo: los aerófonos y los membranófonos.

Los instrumentos aerófonos son diversas flautas de barro cocido, así como trompetas y ocarinas. Por el otro lado, los membranófonos se representan con tambores de dos membranas de cuero, uno en la base y otro en la parte superior, los cuales son golpeados con dos palos o baquetas (Lee, 2014); para Mesoamérica estos instrumentos fueron fundamentales para el acompañamiento de su ritualidad.

Desde el año 2000 a.C. hasta la llegada de la conquista en 1521 d.C., los instrumentos permanecieron vigentes, con ciertas modificaciones a la hora de la ejecución porque se fueron adaptando a las nuevas formas de vivir, por ejemplo, en los años después de Cristo se comenzó a usar el cobre para la elaboración de nuevos instrumentos como campanillas, así mismo se adaptarían las flautas a nuevos materiales, mientras los tambores perdurarían con el paso del tiempo. De acuerdo con Lee (2014) las representaciones de los instrumentos, así como de los músicos, se plasmaron en pinturas rupestres, las cuales muestran su evolución y demostrando que los chiapanecas fueron buenos músicos.

Los principales motivos por los que la música tenía importancia dentro de las culturas mesoamericanas, y en específico la chiapaneca, era la adoración al sol, ya que dentro de la ritualidad se convirtió en un elemento inamovible. Así, la música junto con otros elementos servía para rendir tributo al sol, para que hubiera buenas cosechas y suficiente lluvia. No obstante, con el paso de los años, y la llegada de la conquista, las prácticas rituales fueron modificadas y ahora se les rendiría tributo a los santos de la iglesia católica (Méndez et al., 2018).

En ese sentido, durante la conquista y la imposición de los nuevos pensamientos, se estableció la idea de que todo lo que viene de Europa es lo correcto, al mismo tiempo que las epistemologías locales se tenían

que dejar de lado para dar paso a las estructuras eurocéntricas, “tiene que ver con el modelo racional logocéntrico que la modernidad ha asumido para empoderar unas epistemes desde lo *universal* y excluir las expresiones locales por considerarlas representación del pasado” (Lambuley, 2011, p. 59). De acuerdo con este autor en este periodo se trataría de universalizar la idea eurocéntrica, la música del pueblo se vería trastocada por la clásica europea y los nuevos instrumentos que se comenzaron a usar en las nuevas prácticas rituales de la iglesia, como lo fue el órgano. Por lo que se establece un orden de poder que se da a nivel mundial -colonialidad del poder- donde lo europeo, como forma hegemónica, dominaría las subjetividades e intersubjetividades también en la forma de producir conocimiento (Quijano, 2001).

Por esto, la figura de hombre blanco sería un modelo a seguir, con todas sus implicaciones estéticas y artísticas, dejando de lado la producción musical del pueblo, por eso que se habla que después de la conquista la fuente del arte tiene sus inicios en Europa, desvalorizando las expresiones artísticas locales. La música clásica se posicionaría como idea universal del conocimiento musical, es por eso que en la actualidad:

Wolfgang Amadeus Mozart es presentado como el genio de la música, William Shakespeare el de la literatura, Leonardo da Vinci el de la pintura, etc. Estos genios representan en la tensión por la validación estética, el camino a seguir, el modelo, la perfección formal y artística, en donde todas las otras formas de expresión no son tenidas en cuenta, por consiguiente, todos los demás mortales que tengamos aspiraciones de reconocimiento y estatutos dialógico en el campo de las artes seremos siempre unos “patirrajaos” en términos de perfección y validación estética. (Lambuley, 2011, p. 61)

Por lo anterior, la música tradicional chiapacorcesa, la música de carrizo y tambor en tiempos de conquista perdería fuerza ante la

imposición de las ideas eurocéntricas, por no estar apegadas a las leyes que establecía la estética europea, aunque el carrizo y el tambor subsistieron y siguen siendo parte fundamental de las prácticas religiosas e identitarias. Sin embargo, el enfoque de a quien es dirigida la devoción si cambió, los procesos coloniales de alguna forma entraron en el pensamiento de los locales y si logró cambiar hacía quien va dirigida la música tradicional de carrizo y tambor.

Por otro lado, en los tiempos más recientes se han complementado y adaptado los sonidos del carrizo y el tambor a estilos musicales conocidos como "sones", la música tradicional se ha convertido en parte fundamental de las celebraciones y se han implementado nuevas flautas de carrizo con más orificios: un carrizo delgado con tres orificios para los sonidos agudos otra más gruesa de lo convencional con siete orificios para los graves y un tambor con sus respectivos bolillos o baquetas; también, quien guía las marchas en la Fiesta Grande de Enero es el patrón de los parachicos quien carga consigo una guitarra (Serafin, 2008).

**Tabla 2. Sones que se tocan en la actualidad
en la Fiesta Grande de Enero y otras festividades**

Son del Chicoteplante o son del Parachico
Son (sin nombre)
Son del Zapateado (se ejecuta con la música de la guitarra del patrón)
Son de María de Angula o son de las Chuntaes
Son del Zapateado del Parachico
Son del Torito (zapateado)
Son del Jabalí (zapateado)
Son del Pendón
Son de Despedida

Fuente: Datos tomados de Nigenda, 2005, en Serafin, 2008.

Del mismo modo, se han implementado nuevos instrumentos durante las celebraciones de los santos en la Fiesta Grande y en otras celebraciones, es común ver a grupos de banda regional con trompetas, trombones y tambores, entre otros, amenizando la fiesta. En cierta medida, las personas, al estar enmarcadas en el capitalismo, tienen diversas formas de actuar, por ejemplo, al observar la música como una industria altera lo tradicional del pueblo. Es por eso que existen elementos que no son propios de la tradición, pero que los habitantes han aceptado, lo que genera que elementos de otras culturas ajenas se incorporen en las prácticas de los pueblos.

En el caso chiapacorceso, la implementación de nuevos instrumentos ajenos al carrizo y al tambor se hacen presentes, así como los tecladistas y grupos versátiles, que de igual forma participan en la ofrenda a los santos que se celebran. Es por eso que se retoma el concepto de "fagocitación" para entender estos procesos de adaptación, donde "se da el vínculo entre lo occidental y lo latinoamericano, pero sin la anulación del uno al otro, sino en la búsqueda de un equilibrio y la reintegración de lo humano" (Mantilla y Bermúdez, 2019, p. 11). La nueva música tradicional se ha adaptado a las demandas de las nuevas formas de pensar, a partir de retomar elementos externos ha empezado a reproducir música regional mexicana con otros instrumentos.

En la actualidad, es crucial el equilibrio entre lo externo y lo interno en los pueblos (Kusch, 1999), ya que cada uno posee una identidad colectiva que no hay que permitir que lo externo la absorba completamente o dejarlos de lado. Por esto se considera relevante la teoría decolonial que Aníbal Quijano (2001) refiere como la "colonialidad del poder", donde analiza cómo las estructuras de poder europeas impuestas durante la colonización aún persisten en el presente, afectando diversas esferas de la vida, incluida la música.

Chiapa de Corzo no es la excepción, este concepto ayuda al análisis de dos discursos, por su parte los jóvenes refieren estar apegados al cristianismo y lo que se salga de ahí es considerado santería, mientras que los adultos guardan la memoria histórica de los ancestros, donde se hace presente la veneración a la Madre Tierra.

Música tradicional: otra forma de hacer diálogo intercultural

La interculturalidad como discurso se refiere al esfuerzo por establecer relaciones entre culturas con participación plural y justa, donde no existan estructuras de poder que limiten los pensamientos de los demás, al respecto Walsh (2010, p. 2) refiere que interculturalidad es:

Promover relaciones positivas entre distintos grupos culturales, de confrontar la discriminación, el racismo y la exclusión, de formar ciudadanos conscientes de las diferencias y capaces de trabajar conjuntamente en el desarrollo del país y en la construcción de una sociedad justa, equitativa, igualitaria y plural.

La construcción de la música tradicional en la actualidad es estructurada por distintas formas de pensar, esto quiere decir que tanto elementos ancestrales como modernos se hacen presentes en los procesos rituales actuales. Por lo tanto, visto de esta forma los elementos ancestrales están en contacto con el eurocentrismo, por ejemplo, la música de carrizo y tambor, que ahora pertenecen el tejido cultural de las festividades religiosas, conviven estas dos culturas lo que ha sido aceptado por los locales.

¿Pero qué es la música tradicional? Siguiendo la propuesta de Vega (2010, p. 155), “el estudio de la música tradicional, tiene que hacer referencia a hábitos, rituales, formas de hacer permanente

representaciones que dan unidad a un grupo social, actividades de tipo comunitario que perduran -quizá no intactas- a lo largo del tiempo". De acuerdo al autor, las actividades como la danza o música crean un sitio comunitario donde dialogan el pensamiento ancestral y el eurocéntrico.

Así, el diálogo intercultural parte de crear una estructura de convivencia entre culturas y establece un equilibrio sin bases del poder de dominación, como señala Bentancourt en Gutiérrez y Márquez (2004, p. 4):

Esta situación emplaza al diálogo, definido en un esquema de respeto y reconocimiento del derecho que le corresponde a cada civilización en sus respectivas unidades culturales a justificar sus respectivas formas de progreso y desarrollo humano, sin que con ello se desestimen otros proyectos de transformación social y política, económica o científica.

Con base en lo anterior, en la música tradicional de carrizo y tambor se puede observar el vínculo entre lo cristiano y las prácticas ancestrales de las culturas antiguas, y cómo estos elementos han permanecido dentro la cultura "moderna", sin embargo, se observa una dominación eurocéntrica, de ahí que retomar y ver la música tradicional como otra forma de hacer diálogo intercultural pondría a las dos culturas de forma horizontal de convivencia y coexistencia.

Los contenidos del diálogo intercultural se desarrollan más por el eje de la convivencia de las culturas, que por los procesos cognoscitivos que tiene cada cultura para organizarracionalmente el mundo y su entorno. Es la posibilidad que nos da el diálogo de entrar en contacto con otro ser vivo, compartir con él el mundo de las vivencias y hacer del espacio de la interculturalidad el mundo de encuentro con el otro desde su estar y ser. Compartimos vida e historia con el otro. (Gutiérrez y Márquez, 2004, p. 4)

En ese sentido, convivir con el otro y compartir el mundo entre culturas en tiempos actuales, se puede innovar desde lo local, visibilizar el saber local a través del diálogo intercultural lo que crearía espacios de comunicación horizontal y pensamientos homogéneos.

Perspectivas intergeneracionales de la concepción sagrada en la música tradicional de Chiapa de Corzo

Esta investigación exploró la concepción de lo sagrado en la práctica de la música tradicional, identificando la influencia del eurocentrismo en los jóvenes músicos en la creación e interpretación. El discurso se sistematizó a partir de las entrevistas y se discutió para entender cómo es la dinámica en la realidad, así mismo el trabajo etnográfico que se llevó a cabo en las festividades, rezos, marchas y enrramas evidenció cómo la música tradicional es percibida.

La música tradicional chiapacorceña parte de dos grandes vertientes, por un lado, la veneración a Dios (cristiano), y por otro, la memoria y prácticas ancestrales de los pueblos chiapanecas. Se preguntó a algunos jóvenes qué saben sobre cómo surge la música tradicional del pueblo: "El carrizo y tambor empezó con tambores hace 50 años, un tambor grande, de buen tamaño. También un carrizo delgado que sonaba agudo, así sé que inicio, según era para experimentar la música" (J. Espinosa. Comunicación personal, 25 de agosto, 2023).

Es interesante que, para Josué, la música tradicional inició hace 50 años, pero la historia de la colonialidad del poder sostiene que la colonización no solo impuso nuevas estructuras políticas y económicas, sino también culturales desde que inició. Por su parte, otro músico tradicional refiere que: "mi abuelo me contaba que para que hubiera buenas cosechas se metía el maíz en el morro y ahí se estimulaba para poder sembrar y que de fondo se tocaban zapateados para pisar la

tierra" (S. Aguilar. Comunicación personal. 19 de noviembre de 2023). Así se presentan dos perspectivas, la estimulación de la tierra ligada a las prácticas mesoamericanas y la otra en la innovación de la música hace 50 años.

No obstante, para los antiguos chiapanecas el dios del todo era el sol, y para él iban dirigidos los rituales para que hubiera lluvias y buenas cosechas estableciendo un orden sagrado dentro del saber indígena, de este modo, en los discursos de los jóvenes, entienden el hecho de que algo cambió en la percepción de la cultura:

Tenemos ideas colonizadas, pensamientos colonizados, no propios, porque si tuviéramos elementos propios. considero que tuviéramos mayor contacto con la naturaleza, cuidaríamos los árboles, el río fuera algo muy importante para nosotros, la Madre Tierra sería primordial, estaríamos más pendientes de la luna y de sus ciclos. (O. Borjas. Comunicación personal, 11 de noviembre, 2023)

Es así que el saber eurocéntrico es aceptado y que las ideas de los jóvenes se estructuraron con base a nuevos pensamientos, esto no es culpa de los ancianos, porque los jóvenes son encargados de aceptar o no los elementos ancestrales y usarlos a su favor (Kush, 1999), además viven inmersos en un mundo capitalista globalizante donde reciben y aceptan mucha información. Es por eso que se debe realizar la reflexión para que las ideas colonizadas se vayan limitando y se comience la convivencia con los saberes indígenas. Al respecto se refiere que:

Solo conozco los sones de la danza del sol y la tierra, pero no tengo idea de su historia, ya vez que se tocan cuando hay festividades de los santos, lo que sí sé es que los sones nacieron después de que María de Angulo llegó a Chiapas, de ahí comenzaron los sones. (M. Aguilar. Comunicación personal, 20 de diciembre, 2023)

El análisis del discurso de los jóvenes arroja que la idea que tienen de la música tradicional, en primer lugar, está colonizada, y en segundo, que está dirigida a los santos, "yo toco porque me gusta la música, toco para los santos, por devoción al santo" (M. Aguilar. Comunicación personal. 20 de diciembre de 2023). Se observa que no se habla nada de la adoración al sol o de que la música, en un principio, se realizaba por los ancestros chiapanecas. "A mí San Sebastián Mártir me hizo un milagro, un familiar estaba enfermo y le pedimos que, pues lo sanara, y este sanó, entonces como agradecimiento yo salgo a tocar los 20 de cada mes" (D. López. Comunicación personal, 20 de octubre, 2023).

Sin embargo, lo que mencionan los adultos con respecto al tema:

Creíamos en muchos dioses, elementos naturales, animales, aquí todavía veneramos a un animal sagrado, el jaguar, también otros elementos como el sol, el agua, la lluvia, el fuego, que también son elementos respetables y respetados (...) esa era nuestra forma de vida, de pensar que teníamos antes de la llegada de los españoles y funcionaba porque donde tú depositas tu fe ahí está la fuerza que vas a tener para seguir adelante. (...) hay sones que llevan nombres de animales, le ponemos *el torito*, *el chivo*, *el venado*, son nombres de respeto de ofrecimiento hacia un animal, lo creíamos que era nuestro dios, o que a partir de ese elemento tenía que girar nuestra fe, así lo entiendo así lo percibo por lógica. (R. Nigenda. Comunicación personal, 27 de septiembre, 2023)

En este mismo sentido, "carga sagrada" se refiere a la veneración de elementos naturales y animales, como el jaguar, el sol, el agua, la lluvia y el fuego, que formaban parte integral de su vida y espiritualidad antes de la llegada de los españoles. Estos elementos eran respetados y considerados sagrados, y los sones como *el torito*, *el chivo* y *el venado*, llevan nombres de animales que simbolizaban esa sacralidad

y ofrecimiento. Sin embargo: "a veces salen a tocar los viejitos a las cuevas, pero eso ya es santería, bueno yo así lo veo, como brujería" (M. Aguilar. Comunicación personal. 20 de diciembre de 2023).

Según Quijano (2000), la colonialidad del poder se observa en el contraste entre las prácticas y creencias ancestrales y la transformación que sufrieron con la llegada de los españoles, indicando que la imposición de estas estructuras de poder y cultura tuvo un impacto significativo. Esto es evidente en la forma en que las tradiciones y los sonos se han "distorsionado a través del tiempo".

Al mismo tiempo: "yo toco porque realmente me gusta el instrumento, pero también trato de darle sentido, de que sea con un motivo. Un motivo puedo decir mágico sí, podría decir así mágico, trato de darle más a eso" (Silverio. Comunicación personal. 2023). Por su parte Rubisel comenta: "yo toco por que como patrón de los parachicos es mi cargo y tengo que mantener viva la memoria histórica de los ancestros" (R. Nigenda. Comunicación personal, 27 de septiembre, 2023).

La música tradicional chiapacorceña es un reflejo de la convivencia entre las influencias coloniales y las prácticas ancestrales. Quijano (2000) sostiene que la colonialidad del poder implica la instauración de un orden cultural eurocéntrico que desvaloriza y desplaza las culturas locales, imponiendo ideas, valores y prácticas europeas como superiores y universales.

Por su parte, Omar reconoce que las ideas colonizadas influyen en las generaciones actuales, señalando que "tenemos ideas colonizadas, pensamientos colonizados, no propios" (O. Borjas. Comunicación personal. 11 de noviembre de 2023). Esta afirmación resalta cómo las estructuras de poder europeas han impulsado la percepción y valoración de la cultura local, desvinculándola de sus orígenes indígenas. Quijano (2000) dice que este proceso de desvalorización

y desplazamiento cultural es una manifestación de la colonialidad del poder, que sigue vigente, incluso después de la independencia política de las naciones latinoamericanas.

Para promover un diálogo intercultural que permita una auténtica convivencia de saberes, se puede recurrir a la propuesta de Raúl Fornet-Betancourt. Según este filósofo, este diálogo se puede generar a través del reconocimiento mutuo y la reconstrucción de la intersubjetividad. Esto requiere valorar y respetar las diferencias culturales, fomentando una tolerancia reflexiva que impulse su existencia. Para el autor, es necesario liberar la palabra de los condicionantes personales y sociales que la constriñen, permitiendo que los gestos y palabras de los participantes se confirmen mutuamente en un diálogo.

Finalmente, desde la perspectiva de la decolonialidad de Aníbal Quijano (2000), la música tradicional chiapaneca refleja la resistencia cultural frente a las imposiciones coloniales. A través del diálogo intercultural propuesto por Betancourt, es posible construir una convivencia más equitativa y respetuosa, donde las culturas locales sean valoradas y preservadas en su auténtica riqueza y diversidad.

Conclusión

La música tradicional de carrizo y tambor en el municipio de Chiapa de Corzo se presenta de dos formas, en primer lugar, con el cristianismo reflejado en la fe y devoción de los jóvenes. Esta estructura eurocéntrica inclina la práctica de los jóvenes a la veneración y devoción a los santos, que, por ninguna razón debería considerarse algo malo, sin embargo, lo negativo estaría en darle todo el mérito al saber occidental en la música tradicional de carrizo y tambor, sin tomar en cuenta el saber ancestral.

Del mismo modo, que una práctica ancestral se plantee como santería y brujería porque se toca en otro lado que no es religioso cristiano llama la atención.

Por su parte, los adultos músicos tradicionales, comprenden la perspectiva religiosa cristiana, sin embargo, refieren que la práctica de la música tradicional de carrizo y tambor tiene raíces ancestrales. Guardan en la memoria histórica aquellos vestigios de la oralidad que se les compartía como herencia de que la música tradicional tiene sus raíces en rituales prehispánicos, por lo que la perspectiva sagrada de la música tradicional en los adultos se puede catalogar en las dos vertientes: ancestral y cristiana.

Referencias

- Guba, E. & Lincoln, Y. (2012). *Controversias paradigmáticas, contradicciones y confluencias emergentes*. Manual de metodología cualitativa 2. Gedisa.
- Gutiérrez, D. y Fernández, A. (2004). Raúl Fonet Betancourt: diálogo y filosofía intercultural. En *Frónesis*. Vol. 11(3), pp. 9-39. En: https://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1315-62682004000300002&lng=pt&nrm=i
- Lambuley, R. (2011). Genios, músicas y músicos: colonialidad de los sentidos o evangelización estética. En *Calle 14: Revista de investigación en el campo del arte*. Vol. 5 (6), pp. 56-65. En: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3736467>
- Lee, T. (2014). *Instrumentos musicales prehispánicos de Chiapas*. Música Vernácula de Chiapas, Antología.
- Lowe, L. S. (2020). *Chiapa de Corzo: una capital prehispánica de frontera*. Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM.
- Mantilla, J., Bermúdez, A. (2019). *Fagocitación y sabiduría popular*. Universidad Santo Tomas. En: <https://repository.usta.edu.co/handle/11634/20460>

- Maza, A. D. J. (2019). *Festival de magia y tradición de Chiapa de Corzo*. Tesis de Licenciatura. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. En: <https://repositorio.unicach.mx/handle/20.500.12753/4199>
- Méndez & Coutiño (2018). La fiesta tradicional de Chiapa de Corzo. En *ANALES, Revista del Museo Nacional de Antropología*. Guzmán del Ministerio de Cultura de El Salvador.
- Navarrete, C. A. (1965). *Los chiapanecas: consideraciones histórico-culturales*. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Vol. 13. CLACSO.
- Quijano, A. (2001). Colonialidad del poder, globalización y democracia. En *Tendencias básicas de nuestra época: globalización y democracia*. Instituto de Estudios Diplomáticos e Internacionales Pedro Gual.
- Serafín, A. (2008). *El mundo al revés: análisis simbólico de la fiesta de enero en Chiapa de Corzo. Un acercamiento video-documental*. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco.
- Vega, H. (2010). La música tradicional mexicana: entre el folclore, la tradición y la world music. En *Historia actual online*. Núm. 23. En: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3671093>
- Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En *Construyendo interculturalidad crítica*. Vol. 75(96), pp. 167-181. En: <https://www.humanas.unal.edu.co/>

La escuela como espacio de discriminación, desde la experiencia de mujeres trans en Chiapas, México

Carlos Augusto Torres de la Torre¹
Gerson Negrín Nieto

Introducción

Los derechos humanos son un campo de encuentro y disputa, y han tenido avances significativos en las últimas décadas gracias a los diferentes movimientos que, históricamente, han sido relegados. Sin embargo, persisten desafíos considerables, especialmente en lo que respecta a políticas públicas relacionadas con la población de la diversidad sexo-genérica. Estudiar el acceso a estos derechos

¹ Este texto es producto de la investigación realizada como becario del Conahcyt en la Maestría de Estudios Interculturales de la UNICH, generación 2022-2024.

implica ofrecer múltiples miradas, y los estudios interculturales son una alternativa para esto y poder determinar el cumplimiento a las garantías universales en poblaciones diversas, aunque se puede afirmar que no se aplican por igual para todas y todos, lo cual afecta a quienes socialmente enfrentan alguna diferencia, en este caso, personas trans. La UNICEF concibe a estos derechos como:

Normas que reconocen y protegen la dignidad de todos los seres humanos. Estos derechos rigen la manera en que los individuos viven en sociedad y se relacionan entre sí, al igual que sus relaciones con el Estado y las obligaciones del Estado hacia ellos [...] Los derechos humanos son universales e inalienables [...] son indivisibles. Ya sean civiles, políticos, económicos, sociales o culturales, son inherentes a la dignidad de todas las personas. Por consiguiente, todos comparten la misma condición como derechos. No hay derechos "pequeños". En los derechos humanos no existen jerarquías... El cumplimiento de un derecho a menudo depende, total o parcialmente, del cumplimiento de otros derechos. (Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia [UNICEF], 2015)

Los derechos humanos son demandas de abstención o actuación, derivadas de la dignidad de la persona y reconocidas como legítimas por la comunidad internacional (Escobar, 2005). En ese sentido, son merecedoras de protección jurídica acorde con el marco normativo federal, incluso con el estatal. Y las personas trans también tienen reconocidas estas garantías (Cervantes, 2018).

En la época contemporánea, la promoción y defensa de los derechos humanos de las poblaciones asociadas con el acrónimo LGBT+ siguen siendo insuficientes. En el caso específico de las mujeres trans, enfrentan desafíos que permitan terminar con las violaciones, las desigualdades y los delitos históricamente cometidos contra ellas. Dentro de este grupo en desventaja persisten acciones que se

traducen en rechazo, aislamiento y negación, tanto por la sociedad como por las instituciones (tanto públicas como privadas). Ello se traduce en constantes transgresiones a sus garantías individuales, a partir de la estructura denominada transfobia.

La transfobia se configura desde las corporalidades y de las ideologías que se circunscriben en la cultura que está atravesada por múltiples factores. Ello ha provocado persecuciones y hasta la muerte de decenas de personas que se fundamentan en el odio construido por el prejuicio y rechazo a la diferencia sexual. Así, México se posiciona como uno de los países donde ocurren más casos de crímenes (asesinatos y desapariciones) hacia personas LGBT+. Tan solo en 2023, se reportaron 93 casos (57 asesinatos; 36 desapariciones); de estos, en Chiapas se registraron dos muertes de mujeres trans, como refiere el Observatorio Nacional de Crímenes de Odio contra Personas LGBT (2024).

Constant (2017) refiere que la violencia contra las mujeres en el mundo, y particularmente en México, no deja de constituir un fenómeno alarmante. Ello se incrementa cuando se asocia con la violencia de género que afecta a algunos cuerpos que suelen ser olvidados como el de las personas trans. Es decir, se debe considerar el género en las estadísticas, pero no bajo la idea binaria sino desde una diversidad más amplia.

El género crea una relación social de poder (Scott, 1996) donde se plantean relaciones asimétricas. Además, construye y mantiene normas heteropatriarcales que excluyen a quienes se desvían de este modelo (Butler, 2002). En consecuencia, todas las esferas de la vida pública se ven atravesadas por esta categoría, lo cual impacta en las dinámicas personales y grupales. Incluso, crea estructuras de desigualdad porque las instituciones regulan los patrones y las interacciones, al grado de discriminar a determinados sectores.

Uno de esos ámbitos es el escolar. La escuela mexicana, podríamos afirmar, no está preparada para recibir a estudiantes trans, puesto que la política nacional no ha homologado el reconocimiento de las identidades de género en las infancias. Ha sido un camino largo y, para julio de 2024, ya se ha gestado algún cambio en 21 de las 32 entidades federativas en México que reconocen la identidad de género a personas mayores de 18 años. De los estados que no han admitido alguna reforma se encuentran Durango, Aguascalientes, Guanajuato, Querétaro, Guerrero, Nuevo León, Tamaulipas, Veracruz, Tabasco, Campeche y Chiapas. En territorios como Ciudad de México, Jalisco, Oaxaca, Morelos y Sinaloa se considera un derecho el cambio en las actas de nacimiento a personas mayores de 12 años (De Raíz, 2024; Homosensual, 2024; López, 2021).

Al no existir posibilidades de validar las identidades de género desde las infancias, el acceso a la educación formal se torna en situaciones de discriminación y violencias para las personas que se asumen como trans. Y el aula o los espacios públicos de socialización se convierten en lugares que atentan contra la dignidad personal a través del acoso (Carmona, 2021), lo cual es un fenómeno común en la escuela, pero que a niñas y adolescentes trans les trastoca mayormente.

Así, se vulnera un derecho básico y universal que es ofrecer educación de calidad a todas las personas y que, por las identidades y las expresiones de género se afecta el proceso de aprendizaje, pero también de socialización por los prejuicios, estereotipos y estigmas en los que se fundamenta la sociedad, lo anterior puede provocar deserción y estancamiento escolar. Ante ello, es urgente que en la política pública federal asociada al sector educativo, se incorpore la perspectiva de género y de derechos humanos porque es innegable que nos encontramos ante una dinámica sociocultural muy diversa. Respecto a la perspectiva de derechos humanos, la abogada Mitzzy Cristel Ruiz Flores refiere:

Se entiende que tenemos la obligación de atender y velar por cualquier persona que necesita atención debido a la violación por cualquiera de sus derechos. Sin embargo, a lo largo de muchos años, las mujeres transexuales han sido violentadas y lastimadas por medio de crímenes de odio. Visibilizar las vías legales por medio de las cuales ellas podrían hacer valer sus derechos serían los caminos ideales. También, adoptar una perspectiva de derechos humanos, de diversidad sexual, de género que, en muchos casos, los legisladores no traen consigo y que deberían de adoptar ya que es necesario. Por el simple hecho de ser servidores o servidoras públicas, muchas veces se van por lo que piensan o por los contextos socioculturales y por la falta de sensibilización también. (M. Ruiz. Comunicación personal, 26 de octubre, 2023)

En este sentido, lo mencionado se traduce en que los derechos fundamentales han dejado de ser principios programáticos y únicamente pueden hacerse efectivos cuando, desde la legislación, se materializan en normas jurídicas y eficaces. Sin embargo, las normas que contienen derechos fundamentales están redactadas de manera abstractas e indeterminadas, y, para que se concreten tienen que llegar a juzgados y tribunales donde se encargan de interpretarlas.

Las distintas narrativas de la historia están marcadas por las visiones e intereses de quienes las construyen y difunden. Son discursos que expresan la experiencia histórica y aspiraciones de orden social de los pueblos o sectores que los enuncian, y por ello responden a sus ideologías y sistemas o aspiraciones. La historia de los derechos humanos, citada brevemente, responde a narrativas construidas por los sectores que han dado forma a las instituciones vigentes en la mayoría de las sociedades occidentales, y que han dominado el ritmo de los acontecimientos de la etapa actual de la humanidad. Esa versión de la historia

destaca como importantes ciertos hitos, pero silencia otros –las acciones contrarias a los derechos humanos derivadas de las relaciones de dominación capitalistas, las luchas de liberación de los pueblos colonizados, la lucha por la tierra de los pueblos del Sur, entre otras. (Fundación Juan Vives Suriá, 2010, p. 23)

Las múltiples formas de violencia que afectan a las mujeres transexuales en distintas etapas etarias resultan tener orígenes y consecuencias similares, que se encuentran arraigadas en factores estructurales socioculturales, estrechamente ligados al sistema heteropatriarcal que sigue rigiendo en las sociedades del Estado-Nación, lo cual también da pauta a la violación de sus derechos. Así, desde el Estado se ejerce la política que dictamina qué cuerpos tienen valor y cuáles no.

Si bien, se reitera que las vivencias trans no son únicas, sí pueden existir fundamentos comunes donde se configuran violaciones a sus dignidades y múltiples discriminaciones a partir de sus identidades y expresiones sexo-genéricas. Si bien son varios los derechos humanos a los cuales no tienen acceso, nos centraremos en el de la educación, mismo que se aparea a otros, como el trabajo y la seguridad social, lo cual merma en la calidad y esperanza de vida en las mujeres trans que, en México, se ha estimado en 35 años (Xantomila, 2020).

Derecho a la educación

En la Declaración Universal de los Derechos Humanos se contempla, en el artículo 26, el acceso a la educación como una garantía que toda persona debe gozar de forma gratuita y obligatoria (Organización de las Naciones Unidas [ONU], 1948). En ese sentido, en el país se podría afirmar que se cumple tal mandato, puesto que la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos refiere:

Toda persona tiene derecho a la educación. El Estado-Federación, Estados, Ciudad de México y Municipios- impartirá y garantizará la educación inicial, preescolar, primaria, secundaria, media superior y superior. La educación inicial, preescolar, primaria y secundaria conforman la educación básica; ésta y la media superior serán obligatorias. La educación inicial es un derecho de la niñez y será responsabilidad del Estado concientizar sobre su importancia. Corresponde al Estado la rectoría de la educación, la impartida por éste, además de obligatoria, será universal, inclusiva, pública, gratuita y laica. (Artículo 3, CPEUM, 1917)

En la práctica, hay que cuestionar qué tanto se atiende el mandato universal y constitucional respecto a la educación, puesto que, si bien se consideran obligatorios y gratuitos ciertos niveles académicos, no implica que la totalidad de infancias, adolescencias y juventudes realmente estén estudiando. Los informes oficiales confirman que para el ciclo 2023-2024 hubo un retroceso en la cobertura y se posicionó en 90.6% en el nivel básico y de 81.1% en nivel medio superior (Rojas, 2024). Es decir, no se está cumpliendo a cabalidad con este principio y la política pública no aportó en la disminución de la brecha académica en la población mexicana. Cuando se observan estos números podríamos preguntarnos cuáles factores influyen y se puede asegurar que estos irán acordes con aspectos socioculturales como la etnia, el contexto rural, la discapacidad y el problema de la migración.

Las personas trans han visto limitada su formación académica, sobre todo en aquellas que desde sus infancias/adolescencias asumieron su identidad (se estima que alrededor de los 5.4 años, como refieren Etxebarria *et al.*, 2023). Las mujeres trans que cuentan con estudios medios o superiores, por lo general es porque ingresaron a las escuelas como varones y realizaron sus procesos de transición en la edad adulta (aunque legalmente sus documentos oficiales no reflejen esa nueva identidad). Y aunque la deserción por categorías como la identidad y

expresión sexo-genérica no se ha documentado a profundidad, sí se ha identificado que los espacios académicos donde más discriminación a personas trans ocurre son las escuelas secundarias (37%), seguidas del nivel bachillerato (20%), la primaria (14%) y, finalmente, en nivel superior (10%), como da cuenta el reportaje de Reyes (2021).

En ese sentido, se puede aseverar que la garantía para obtener formación académica de calidad, con una mirada incluyente e intercultural, ha sido lejana a la realidad política mexicana, porque el Estado no ha sabido atender los fenómenos asociados a la discriminación y al acoso escolar que enfrentan cotidianamente decenas de personas por distintas categorías que atraviesan sus cuerpos. Así, se gestan desigualdades que vulneran a determinados sectores, como en el caso de las mujeres trans.

Fenómenos diversos, como el estigma, se configuran en la sociedad, y el espacio escolar no está exento, aun con la idea que es un contexto formativo que promueve valores que moldean la estructura organizacional. Pero cuando hay elementos que no se apegan a las ideas de quienes dirigen las instituciones se privilegian los estereotipos y prejuicios que atentan contra otras personas. Así, se gestan situaciones que pueden iniciar en miradas de desprecio, burlas, rechazo y acoso a quienes se salen de la "norma" establecida; en el caso, por el género y sus mandatos. Por ejemplo, varones que manifiestan una apariencia/ conducta clasificada como femenina serán víctimas de otros niños por el hecho de romper sus patrones patriarcales de dominación. Ello se traducirá en afectaciones, no sólo en la convivencia, en las interacciones sociales desde la educación y en la imagen pública del menor, sino también impactará negativamente en el bienestar emocional y en su salud mental.

Desde el nivel básico, primaria y secundaria, hasta en el medio superior, la interacción con los agentes sociales genera ciertas

pautas de comportamiento, de legitimidad, que se convierten en ideales regulatorios, en donde en todo momento existe una restricción de la expresión de género de los estudiantes LGBT, en deterioro de su derecho a la libre determinación. Esto sugiere que la escuela es un campo abierto a las matrices de control y opresión, reproduciendo los arbitrarios culturales y actualizando formas de violencia de género que impactan en la producción de las subjetividades y formas de relación. (Ruiz y Evangelista, 2020, p. 295)

Aunque ha habido avances en la promulgación de leyes y políticas públicas que protegen los derechos de las personas trans en México, su implementación en el ámbito educativo puede considerarse insuficiente.

El régimen gubernamental que inició su administración a partir de enero del 2019 ha planteado una transformación total del sistema educativo que se ha denominado Nueva Escuela Mexicana (NEM), que se define como democrática, nacional, humanista, inclusiva, intercultural y de excelencia. (Corona y Mazín, 2020, p. 5)

En este sentido, desde que se inició con esos discursos por parte del régimen gubernamental, no se han visto avances. Ejemplo, la situación contextual con los nuevos libros de texto gratuito de la Secretaría de Educación Pública (SEP), existe mucha resistencia de la derecha que arremete con la inclusión de temas sobre diversidad sexual e identidades de género y que toda Educación Sexual Integral sea visibilizada en espacios educativos.

En el caso de Chiapas, siguen invisibilizadas las infancias y adolescencias trans en los espacios educativos. Las escuelas carecen de protocolos específicos para abordar las necesidades básicas de estas estudiantes, como el uso de nombres y pronombres preferidos.

Además, la incorporación de contenidos curriculares relacionados con la diversidad de género sigue siendo una barrera para garantizar la inclusión que reza la Nueva Escuela Mexicana.

Si bien los procesos de afirmación de género ocurren pasada la mayoría de edad, el reconocimiento de las identidades en menores serían un paso importante, siempre y cuando se apareje con los trámites educativos y el respeto en la práctica, donde se involucra a la comunidad estudiantil, así como a las familias que se interrelacionan con las escuelas. Fomentar estas prácticas sanas sin duda contribuirá a eliminar, o por lo menos a reducir, los casos de violencia de género que se gestan en los espacios educativos y que se traducen en aislamiento y marginalización, lo cual puede aumentar la vulnerabilidad y los actos de violencia física o emocional. Además, con la implementación de escuelas seguras, se tendrían menores deserciones que limitan el desarrollo personal y profesional de personas trans.

Estas prácticas pueden iniciar desde la sensibilización del personal docente, administrativo y del estudiantado, seguida de capacitación continua y el diseño de una política institucional para contar con espacios libres de discriminación y violencias. Ello permitiría abonar al objetivo de escuelas de calidad y de educación incluyente, así como favorecer el principio de igualdad de género.

En Chiapas apenas nos estamos agrupando algunas personas para hacer alguna especie como de grupo de acompañamiento. Se quiere ver la cuestión de infancias y adolescencias trans. Por la parte de los menores de edad que tendrían que acudir o llegar bajo la aprobación de los tutores, o si son los padres que se acercan pues mucho mejor, mejor para el grupo que se está conformando, para el apoyo de esos casos. Este grupo nace por parte mía, una madre de una infancia trans y un

compañero trans. Estamos como en pláticas para la planeación de todo y empezar las cuestiones sobre las acciones positivas que podríamos implementar a futuro. (Kenia. Comunicación personal, 7 de septiembre, 2023)

Estigma hacia las identidades trans

En la socialización cultural se construyen las realidades a partir de múltiples estructuras. En el plano personal existe la identidad como un factor que dota de cualidades a una corporalidad desde diversos terrenos. Uno de ellos, la sexualidad. En la tradición mexicana esta se ha basado en el binario, donde se intenta englobar a todas las personas, diferenciada por la genitalidad. Pero asumir una identidad va más allá, es una mezcla de factores que se interrelacionan. Entre los más básicos, los biológicos, los psicológicos y los culturales. Y es en ese sistema donde se crean jerarquías de poder dictaminadas por el ser y deber ser que se otorga a los cuerpos con penes y vaginas, por ponerlos en sus formas más básicas.

Con la interacción social se trasladan ideologías que se transforman en estereotipos, prejuicios y estigmas. Y quienes rompen esos patrones y que intentan moldear una comunidad y una identidad grupal, se enfrentan a situaciones de exclusión. Entre estas disidencias están las mujeres trans que cuestionan -desde su auto reconocimiento- el estatus de la sexualidad para darle dinamismo a la relación con las otras personas.

Si bien, actualmente la dinámica se ha modificado, es innegable que persisten ideas construidas desde el esencialismo biológico, médico, academicista, cultural y religioso, desde donde se demanda que toda persona se asuma e identifique con un género (femenino o masculino) desde la mirada binaria. Con la globalización y el crecimiento de información respecto a la sexualidad, ya es más común hacer

presentes en el lenguaje conceptos como no binarismo, fluidez en el género, disforia de género, entre otros, que ofrecen una mayor comprensión de las diversidades a partir de la configuración identitaria personal, pero también de colectivos que se encuentran a partir de sus diferencias y similitudes.

Así, nos posicionamos desde la interculturalidad crítica como una forma de contrarrestar el binarismo hegemónico que ha construido la sexualidad para dar paso a comprender cómo las realidades gestadas en diversos contextos están cuestionando las estructuras verticales, en este caso, a partir de las construcciones desde los géneros y que, gracias a diversos movimientos sociales, se debaten las violencias que enfrentan los cuerpos diversos y que rompen la idea heteropatriarcal. Entonces, se apela a la igualdad, el respeto y el diálogo como herramientas para el bienestar y la transformación social que impacten en la co-existencia.

Uno de estos grupos lo constituyen las personas trans, que, podríamos afirmar, es la población dentro de la diversidad sexual y de género, que más situaciones de discriminación enfrentan. Incluso, quienes se identifican como mujeres trans son las que mayor desventaja social tienen en un territorio como México. Ser trans, acorde con López (2018).

Se trata de un término paraguas, que abarca a diferentes identidades y expresiones de género/s. En general, se aplica a las personas cuya identidad de género no coincide con la asignada al momento del nacimiento. Es decir, aquellas personas que hacen una transición de un género a otro/s. Algunas personas trans se identifican como hombres o mujeres, mientras que otras lo hacen con categorías de género no binarias. (López, 2018, p. 8)

Transformar la realidad para grupos en situación de vulnerabilidad se puede lograr a través de diversas colaboraciones y con base en

investigaciones que den cuenta de las necesidades que hay en los territorios. Bajo esa premisa se concibió realizar un estudio de corte cualitativo transversal y con un enfoque intercultural, para evidenciar, desde las narrativas de sus protagonistas, las carencias y violencias que enfrentan seis mujeres trans entre los 30 y 50 años en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Si bien el trabajo se orientó a diversas aristas que atraviesan las experiencias de vida, en este documento queremos evidenciar cómo se ha afectado el desarrollo personal a partir de las trayectorias escolares y las implicaciones asociadas a sus expresiones de género. Estos testimonios se obtuvieron por entrevista semiestructurada en el último trimestre de 2022 y en 2023. La información obtenida se categorizó por análisis narrativo.

Cabe destacar que todas las participantes aportaron voluntariamente sus testimonios, pero a fin de no vulnerar sus identidades, en el texto se les nombra con seudónimo, como se puede ver en la tabla 1. Deseamos hacer la aclaración que, cuando haya más de dos testimonios que ilustren las afirmaciones, se presentarán continuamente porque finalmente son experiencias que podrían ser iguales, pero desde las subjetividades tienen un valor trascendental por el impacto que pudo generar para las víctimas de exclusión y discriminación.

Tabla 1. Identificación de las participantes

NOMBRE	EDAD	ESCOLARIDAD
Diana	47	Secundaria
Pamela	48	Bachillerato
Georgina	40	Bachillerato y oficio
Alondra	39	Licenciatura
Yesenia	33	Carrera técnica
Kenia	49	Licenciatura

Fuente: Datos tomados de Nigenda, 2005, en Serafin, 2008.

Previo a la presentación de los resultados, una coincidencia generalizada en los testimonios es que aprecian que la educación es una herramienta de crecimiento personal y que se convierte en un privilegio para algunas personas. Esa ventaja, para las mujeres trans se ha limitado porque en algunos casos no se tiene la oportunidad de acceder. En otros casos, abandonan la escuela por los conflictos que se derivan por no entrar en la “heteronorma” y ello reduce las posibilidades de obtener un trabajo remunerado y formal, lo cual se traslapa en marginación, porque la mayoría de ellas deben buscar alternativas que las encasillan, y actividades, como el trabajo sexual, que las expone a mayores violencias. Es decir, podrían tener distintas competencias, pero por las fobias que se construyen en la sociedad a partir de las identidades y expresiones sexuales y de género, se les excluye.

Pues aquí el trabajo más ejercido pues es el trabajo sexual, el estilismo y los shows y no porque sea lo único que sepamos o podamos hacer, sino porque es a lo que la sociedad machista orilla a las mujeres trans. Quizá lo tienen un poco más fácil los hombres trans porque son menos visibles y pueden estar en cualquier labor. (Kenia. Comunicación personal, enero, 2023)

La educación formal en México, como se refirió previamente, es una obligación que el Estado debe garantizar de forma gratuita y obligatoria hasta el nivel denominado media superior. De los casos que forman parte de la investigación, se nota que la mayoría de las mujeres trans participantes cursaron hasta el bachillerato o formación técnica, dos que ingresaron a la universidad y una que solo concluyó la secundaria. No debe perderse de vista que todas ellas viven en un contexto urbano; es decir, su escolaridad fue accesible a las condiciones que ofrece este contexto y que, sin dudar, todas pudieron concluir el grado medio superior. Sin embargo, el hecho de moverse en un territorio como la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, no es garantía para las mujeres transformarse a nivel académico por

las condiciones asociadas a su identidad sexual y de género, que podemos resumir, en una palabra: transfobia. Esta es una forma de discriminación sustentada en la antipatía, el miedo, y hasta el odio que se traduce en distintos actos que las perjudican. Y los entornos educativos no son ajenos a esta problemática.

Así, se puede afirmar, desde las experiencias de personas trans, que gozar del derecho a recibir educación libre de discriminación fue una utopía en sus infancias y juventudes. En síntesis, la experiencia generalizada en el tránsito académico es que todas las colaboradoras recibieron algún tipo de trato distinto por parte de compañeros, compañeras, personal administrativo y docente, de todas y cada una de las instituciones en donde cursaron sus estudios.

Desde las narrativas, se encontró que todas superaron la educación primaria pero después el camino varió para cada una, hubo quien abandonó la escuela y otras que concluyeron una licenciatura. Lo que sí es una similitud es que todas debieron vivir tales procesos con una expresión de género masculina, aun cuando en sus vivencias personales se sabían mujeres desde muy pequeñas. En la época que vivieron sus infancias y adolescencias no existía tanta información accesible y, por lo tanto, no tenían referentes como sucede en la actualidad.

En el caso de Yesenia y Georgina, fue en el bachillerato donde iniciaron su afirmación sexual y de género, que tampoco fue un asunto fácil por todo el estigma sociocultural hacia el cambio en sus identidades.

Educación primaria como inicio del acoso escolar

Uno de los problemas que las informantes vivieron desde la escuela primaria fue el acoso escolar, que ahora se ha popularizado bajo el término *bullying*. Esta situación obedecía a que las expresiones

y conductas no respondían a los estereotipos catalogados como masculinos, aun y cuando la ropa intentara dar esa imagen. Se debe tener en claro que, en esta etapa, las ahora mujeres trans, iniciaban su proceso de identificación sexual y de género. Entonces, además de las vivencias personales respecto a su apariencia, debían enfrentar los señalamientos que hacían otras personas sobre sus cuerpos, como los gestos y movimientos asociados con lo femenino.

Fui a la primaria y ahí fue que comencé a vivir más el acoso, de que me molestaban porque yo era diferente a todos los niños. En esa etapa mi vestimenta era de varón y tengo una foto de niño donde me veo muy femenina al posar en la foto [...] Una vez mi tía le dijo a mi abuelita: 'hay mami, su hijo de mi hermana va a ser *mampito*' [homosexual]. Y ella le contestó '¡ay, cállate!, ni digas nada'. En eso yo empiezo yo mi etapa de la primaria y ahí empiezo a ser molestado como niño, pero niño diferente pues. (Diana. Comunicación personal, 6 de diciembre, 2022)

Fue muy difícil crecer en una sociedad en donde no somos ni aceptadas ni respetadas, sino todo lo contrario: rechazadas. A veces humillaciones y golpes por parte de mis excompañeros, por lo mismo que no entendían que yo era una persona especial. E inclusive mucha gente te dice que eres una persona enferma, cuando realmente no lo era. Pero a la edad que tenía en ese entonces, pues obviamente te sentías mal porque era una edad donde te costaba entender lo que los adultos pensaban con la poca información que se tenía sobre lo trans. (Alondra. Comunicación personal, 6 de abril, 2023)

Las ofensas de palabra de parte de compañeros eran constantes y eso me traía harta, pero siempre me aguantaba y no decía nada... todo porque, según yo disimulaba, pero era muy afeminado la verdad... Crecí con el hecho de que ser

homosexual era muy malo. Digo homosexual porque no existía la diversidad de ahora. Era motivo de burla, era motivo de agresión. Yo nunca me identifiqué como gay; yo siempre, desde que tengo memoria, quise ser mujer. (Pamela. Comunicación personal, 8 de diciembre, 2022)

Es notorio que las ideas en sus pares estaban influenciadas por las personas adultas. Así, hubo casos donde la situación pasaba el límite de los rumores y la burla, al grado de agresión física incitada por las creencias basadas en el género.

Fue una etapa difícil. Los demás niños se daban cuenta en la escuela y me decían palabras o se burlaban de mí [...] todas las groserías y palabras despectivas que te imagines, todas me las dijeron. Me quisieron pegar en muchas ocasiones [...] Había un niño en el salón que me gustaba mucho y que viví enamorada de él a los seis años y se me ocurrió la gran idea de contárselo a una compañera. Al otro día todo el salón lo sabía. Cuando pasó eso, unos compañeritos se acercaron a mí y me dijeron que me iban a enseñar y ayudar a cambiar. Me decían lo que para ellos era ser un hombre y era que los niños u hombres andaban arriba de los árboles, que los niños escupían, que eructaban y que corrían mucho. Todo eso obviamente en la cabeza de niños y yo, por encajar o no sentirme excluida, pues lo hacía y casi me fracturo un brazo por andar trepada en los árboles. Hoy en día aún tengo contacto con algunos y nos reímos de todo eso. (Yesenia. Comunicación personal, 10 de agosto, 2023)

Situaciones de acoso escolar en la secundaria

Conforme con las estadísticas más recientes, es la escuela secundaria donde más casos de conflictos se presentan para las adolescencias

diversas y que, si no se atienden debidamente, provocan problemas, tanto en la estima personal como en las interacciones sociales. En casos más graves, agresiones físicas. En las experiencias de las colaboradoras, esta situación no les fue ajena durante esta etapa.

Ya de ahí pues fui a la secundaria y ahí mucho peor. En la secundaria había poca aceptación... Y te digo que en la primaria mi masculinidad u hombría no la dejaba; yo, por ejemplo, me defendía mucho más que en la secundaria porque en la secundaria como agarras más juicio. En mi caso ya ignoraba o toleraba los comentarios. Por parte de compañeros era yo aceptada porque en los trabajos de educación artística yo les hacía la tarea, pues como era el *mampito* [homosexual], les alcahuteaba. De parte de otros salones sí recibía el acoso más molesto. (Diana. Comunicación personal, 8 de diciembre, 2022)

Asimismo, es en esta etapa educativa donde se construyen situaciones que fortalecen la identidad personal, pero también con los pares. En algunas experiencias, a partir de esa socialización se crean amistades que pueden permanecer a lo largo de la vida. Para otras personas, se puede convertir en una fase de tortura y desencuentros por el acecho y recriminación de los varones con los que comparten espacio.

Para mí el paso por la secundaria fue un paso muy difícil porque es la época donde todo mundo empieza a desenvolver su sexualidad y a marcar más que nada quién eres y cómo eres. En mi caso, desde muy pequeña me sentí mujer, y en esa época de secundaria ya era mi inclinación y deseo poder ser una mujer completa. Ya no sólo era en la parte emocional, sino también en la parte física porque era la parte donde en la adolescencia se combinan muchos sentimientos y emociones, que a veces como jóvenes no comprendemos y entendemos. Fue una etapa difícil porque, evidentemente, sufrí mucha discriminación

y muchos golpes, escupitajos y humillaciones terribles por parte de mis compañeros. (Alondra. Comunicación personal, 6 de abril, 2023)

Al cuarto día que entré a la secundaria recuerdo que el niño que estaba sentado detrás de mí me dijo muy seguro que a mí me gustaban los hombres. Quedé muy confundida porque según yo, escondía eso y me comportaba. Desde ese día fueron tres años de infierno total. Siguió las agresiones verbales, las amenazas de que me iban a golpear dentro y fuera de la escuela, Viví de todo. Fue un horror para mí. En una ocasión nos tocó deportes y un niño me quedó viendo con un odio que me dio mucho miedo y me salí. (Yesenia. Comunicación personal, 10 de agosto, 2023)

La pubertad y adolescencia son las fases en la vida donde se gestan los cambios secundarios de la sexualidad. Ello implica, en algunos casos, situaciones de atracción y enamoramiento que, para el caso de las niñas trans, esos procesos parecen invisibles y deben ocultarse para evitar incrementar las agresiones hacia sus corporalidades. Como parte del descubrimiento sexual ocurren prácticas sexuales, en los casos de las colaboradoras, ello no les fue ajeno.

Desde muy pequeña, desde muy niña, desde el kínder, yo ya sabía qué era lo que quería y me gustaban los niños. La afinación al sexo varonil era desde pequeña. En la primaria ya era más obvio porque me creaba morbo ir al baño de los niños y pues asomarme a espiarlos. Nunca tuve novia, ni me gustaron las mujeres. (Georgina. Comunicación personal, 2 de septiembre, 2023)

Cuando paso a la secundaria según yo dije que había terminado esa etapa difícil para mí. Hasta eso, yo le pedí a mis papás que no me metieran a la misma escuela que mis compañeros, porque no los quería ver, según yo para empezar desde cero. En esta

etapa nuevamente me enamoré de un compañero y ya a finales de que íbamos a terminar la secundaria se quiso acercar, pero pues ya cada quien tomó su camino. (Yesenia. Comunicación personal, 10 de agosto, 2023)

Yo estudié en un colegio internado que se llama Montemorelos en Nuevo León, desde los 12 años. Me juntaba con puros varoncitos porque el colegio era de varones. A mí no me gustaba verme al espejo desnuda, mi carita era de niña y me gustaba eso, pero desnuda, no me gustaba. Yo me sentía raro, debido a que el internado colegio era religioso. Recuerdo que en el colegio conocí dos que tres niños gays, pero eran también muy reprimidos. De hecho, mi primera relación sexual la tuve con otro niño, a pesar de que era un colegio religioso, no impedía eso para nada. (Pamela. Comunicación personal, 2 de diciembre, 2022)

Un común en todos estos casos de violencia psicológica y física es el lenguaje, el cual se convierte en la forma de agresión a través de las palabras, pero también desde lo no verbal. Adicional, gracias a la riqueza léxica en los territorios, la población emplea diversidad de términos con el propósito de herir a quienes son parte de las diversidades sexuales. En consecuencia, ello provoca afectaciones a la salud emocional y mental de las víctimas, las cuales van aparejadas a los golpes y otras formas de agresiones a la que se exponen ante varones marcados por el machismo y toda la estructura sexista y patriarcal.

El momento en el que no compartimos los ideales, normas y reglas del heteropatriarcado, en ese momento somos tachados o tachadas como personas anormales que vamos en contra de la biología. Sumando con lo que dice o reproduce la iglesia, se nos ha negado por no cumplir con las apariencias masculinas o femeninas de acuerdo con el sexo con el que te imponen y es

desde ahí donde se nos niegan muchos derechos a lo largo de nuestras vidas y de los demás. (Yesenia. Comunicación personal, 10 de agosto, 2023)

¿Y el bachillerato qué representó?

Si bien, para la mayoría de las participantes el nivel medio superior fue el más común en su formación académica (recordar que fueron cursados como varones), la situación de discriminación y acoso de cierta manera siguieron presentes. Sin embargo, en dos de los casos, esa fase les permitió mejorar su autopercepción y construir fortalezas para su vida como mujer trans, así como establecer relaciones de compañerismo.

Pasar a la preparatoria fue una tortura para mí. Llegué a pensar cosas malas por todo lo que me decían y pensé que, si no me violaron en la secundaria, en la prepa sí iba a pasarme eso. Por miedo y refugio decidí estudiar enfermería como carrera técnica. Estudié en la Escuela de Enfermería del Estado todavía como varón. Y pues desde ahí cambió totalmente mi vida debido a que solo las mujeres estudiaban enfermería, pues tuve puras compañeras mujeres evidentemente. De hecho, eso me ayudó mucho a forjar mi carácter. Me sentí muy feliz en esa etapa. (Yesenia. Comunicación personal, 10 de agosto, 2023)

Mi paso por la preparatoria fue algo muy padre para mí porque fue como cuando ya te encuentras contigo misma y que sabes y estas consciente de que quien te quiera va a estar contigo. Fue padre porque encontré aceptación y respeto de muchos compañeros y compañeras de los y las cuales hasta la fecha tengo como mejores amigos y amigas, porque ese respeto y trato que quería como mujer que soy, pues ellos me lo daban.

Fue gratificante y emocionante para poder desenvolver mi personalidad como yo quería y como yo era realmente. (Alondra. Comunicación personal, 6 de abril, 2023)

Violencia institucional en la academia

La escuela es un espacio donde se genera discriminación y diversas formas de violencia, una de estas se cataloga como institucional porque desde su sistema (Díaz, 2023), estructura (Cabrera, 2018) y poder, se crean actos que vulneran la dignidad y el disfrute de derechos, como en el caso de la educación hacia infancias y adolescencias trans. En el tránsito académico de las informantes, sus planteles callaron ante las situaciones de acoso, y, además, violentaron también sus identidades a partir de las ideologías fundamentadas en el binarismo de género. Es decir, al imponer los reglamentos pensados y elaborados a partir de lo que implica ser varón y mujer desde la genitalidad y los roles y estereotipos a los cuales responder.

Las etapas escolares creo que fueron las etapas más difíciles en mi vida porque sufrí mucha discriminación por parte de algunos maestros. Creo que esa es la parte más importante en la vida de una mujer trans, porque se supone que las personas que nos están educando para ser personas educadas y de bien, pues eran los que mayor violencia ejercían sobre mi identidad, que en ese tiempo se me tomaba como niño homosexual. (Alondra. Comunicación personal, 6 de abril, 2023)

He escuchado y platicado con otras personas de casos en donde, por ejemplo, en la carrera de enfermería, a las chicas trans que quieren estudiar les piden cortarse el cabello por el hecho de 'ser hombres'. Una persona, desgraciadamente, accedió a eso y cortó su transición y dejó las hormonas por el sueño de estudiar.

Imagínate, tener ese sueño como persona, el querer estudiar y no hacerlo por el simple hecho de no encajar con las normas y reglas de la institución. (Yesenia. Comunicación personal, 10 de agosto, 2023)

Así, el espacio de socialización, adquisición de conocimientos y de fortalecimientos de las habilidades se convirtió en un lugar donde las niñas y adolescentes fueron cuestionadas y vulneradas por cruzar la frontera marcada por los roles y estereotipos de género, y que perpetúa desigualdad social, incluso en la época reciente, por la negativa en aprobar las leyes y reglamentaciones necesarias para garantizar el acceso y disfrute de todos, todas y todes, a los derechos humanos.

En teoría deberíamos tener los mismos derechos que todas las personas, independientemente del género o preferencia sexual. Actualmente muchos estados ya tienen una ley de identidad la que trata de corregir los documentos oficiales y necesarios de las personas trans, y hay una ley de discriminación, pero es a nivel federal. A nivel Chiapas pues no hay ninguna ley a favor de la población LGBT+. Hay luchas que día a día se llevan a cabo por parte de organizaciones y activistas, pero también hay mucha resistencia por parte del Congreso. No sé si por razones políticas o por razones religiosas, pero no quieren legislar a favor de la comunidad LGBT+ en Chiapas. (Kenia. Comunicación personal, 8 de enero, 2023)

Abandono escolar por transfobia

La urgencia en materia legal por ofrecer reconocimiento a las identidades de género en personas trans, incluso desde sus infancias, garantizaría acceder a la educación y mantenerse, incluso, hasta el nivel licenciatura, lo cual se traduciría en reducción de las brechas

asociadas a la movilidad social, que en el caso, las mujeres trans son quienes más afectaciones reciben por no tener oportunidades laborales formales que les dé acceso a otros derechos como la seguridad social, la adquisición de una vivienda, servicios bancarios y un fondo de retiro. Esta transfobia, que se gesta desde el Estado, atraviesa la cultura donde se mueven las personas e invalida sus identidades. Así, con el acoso escolar que se gesta desde la educación básica, algunas optan por dejar la escuela en niveles como la secundaria que, reiteramos, es donde se generan más situaciones de violencia entre estudiantes.

[...] y como en esa etapa está uno en la edad de la pubertad pues vas conociendo más tu sexualidad, pero a un cierto tiempo abandoné el estudio y conozco a otro chico gay que ahora ya es trans. Y como yo quería verme como mujer y sentirme como tal, mujer cómoda, me fui a trabajar de payaso por la cuestión de que ahí sí podía maquillarme y vestirme más femenina. (Diana. Comunicación personal, 8 de diciembre, 2022)

En el colegio de varones ahí sufrí más, mucho más. Incluso las mismas mamás podrían decirte que si tú querías ser así, te iban a maltratar o pegar, agredir... Recuerdo que saliendo del internado nos venimos para Chiapas, aquí en Tuxtla, fue entonces cuando yo me pude escapar e irme de mi casa. Yo cuando salgo de la prepa decido no continuar con los estudios, porque empecé a conocer el mundo, pero el error más grande que he cometido es que decidí no seguir con los estudios. (Pamela. Comunicación personal, 8 de diciembre, 2022)

Otras consecuencias de la transfobia

Si bien la violencia física es una de las que mayores manifestaciones tiene, no significa que otras formas de agresión no generen

afectaciones. En el caso de las narrativas se encontró que enfrentar situaciones de acoso escolar, y también fuera de estos espacios, les ha generado afectaciones en sus vidas personales, así como en las relaciones sociales y hasta románticas, porque en algunos casos se naturalizan los ataques que reciben de otras personas.

La discriminación afecta de muchas formas; psicológicamente, sobre todo, porque las burlas en etapas educativas como en primaria y secundaria nos pega. Pero sí nos pega de manera distinta. Como yo siempre tuve apoyo familiar, el caparazón que nos ponemos para disfrazar que no nos duele era como que más resistente en comparación con las que no tienen redes de apoyo familiar [...] pero nos afecta sobre todo en lo psicológico. (Georgina. Comunicación personal, 2 de septiembre, 2023)

Conclusiones

La violencia psicológica que se genera a través del acoso y el hostigamiento en la escuela, como se pudo notar, desencadenó malas experiencias para mujeres trans en Chiapas. En algunos casos, esas situaciones se reflejaron más tarde en sus vidas a través de episodios de depresión y ansiedad. En otras, les permitió fortalecer sus habilidades personales y, posteriormente, las emplearon con fines de mejora académica. Se puede afirmar que en la mayoría el acceso a la educación superior no es un privilegio que atravesase con regularidad a las personas disidentes de la heteronorma. Lo anterior porque no tienen la documentación oficial acorde con sus identidades sexo-genéricas o los recursos económicos. Otras desertaron en la educación básica debido a que la estructura institucional las excluyó. Otros casos, porque la violencia vivida por sus pares fue mayor que las herramientas que tenían, o no, para defenderse y mantenerse en los espacios áulicos sin verse agredidas y vulneradas en su dignidad y en sus corporalidades.

Además, porque se tiene que reconocer que el Estado mexicano sigue siendo un territorio donde no se ha homologado el reconocimiento a las identidades de género y, en las entidades donde ya se ha realizado, el acceso es solo para mayores de edad. Ello disminuye las posibilidades de tener un espacio en el sistema educativo nacional bajo la identidad asumida desde la infancia. Así, se continúa provocando desigualdad desde la educación y, consecuentemente, exclusión social porque las oportunidades laborales se reducen para ellas.

Además, es muy común que en la escuela sigue predominando personal cuyas ideas tradicionales se sustentan en creencias que intentan trasladar al alumnado y que generan estigma hacia quienes son parte de las diversidades sexuales. Así, en conjunto con la normativa basada en el binarismo de género, se construyen actos de violencia simbólica, institucional y sistémica que, sumadas con la violencia física, psicológica y hasta sexual, repercuten en las vidas de personas trans, colocándolas en alta vulnerabilidad y en una vida con carencias, que, además se ve limitada en años por los riesgos que enfrentan en otros espacios públicos bajo la mirada pasiva del Estado.

Referencias

- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Paidós.
- Cabrera, J. (2018, 17 de agosto). Violencia estructural: la cara oculta de la violencia. En *DeJusticia*. En: <https://www.dejusticia.org/column/violencia-estructural/>
- Carmona, K. (2021). La violencia contra las mujeres trans en los espacios públicos: entre el acoso sexual y la transfobia. En *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*. 32(1), pp. 1-43. DOI: <https://dx.doi.org/10.15359/rldh.32-1.1>
- Cervantes, J. (2018). *Los derechos humanos de las personas transgénero, transexuales y travestis*. Comisión Nacional de los Derechos Humanos.

- Constant, C. (2017). Cuerpos abyectos y poder disciplinario: la violencia familiar y laboral contra mujeres transexuales en México. En *Trace*. (72), pp. 56-74.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos [CPEUM]. (1917). Artículo 3. Reforma publicada el 15 de mayo de 2019 en el Diario Oficial de la Federación. Cámara de Diputados.
- Corona, E. y Mazín, R. (2020). *Diversidad sexual y educación en México. Impacto de la no conformidad con expresiones de género y atracciones sexuales en la inclusión y bienestar escolar: el caso particular de las infancias y adolescencias trans en México*. UNESCO. En: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000374767>
- De Raíz. (2024, 13 de junio). *Las infancias trans y los retos que enfrentan día a día en México*. En: <https://deraiz.media/2024/06/13/las-infancias-trans-y-los-retos-que-enfrentan-dia-a-dia-en-mexico/#:~:text=Con%20ello,%20en%20lo%20oficial,%20Oaxaca,%20Morelos%20y%20Sinaloa>
- Díaz, A. (2023, 3 de agosto). ¿Qué es la violencia sistémica? En *La Cadera de Eva*. En: <https://lacaderadeeva.com/glosario-feminista/que-es-la-violencia-sistemica/8036>
- Escobar, G. (2005). *Introducción a la teoría jurídica de los derechos humanos*. Trama.
- Etzebarria, O., Vizcarra, M., Gamito, R. y López, A. (2023). La realidad trans en el sistema educativo: una revisión sistemática. En *Revista de Psicodidáctica*. (28), pp. 104-114. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.psicoe.2023.01.001>
- Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia [UNICEF] (2015). ¿Qué son los derechos humanos? En: <https://www.unicef.org/es/convencion-derechos-nino>
- Fundación Juan Vives Suriá (comp.) (2010). *Derechos humanos: historia y conceptos básicos*. Fundación Editorial El perro y la rana. Fundación Juan Vives Suriá. Defensoría del pueblo. En: <https://biblioteca.clacso.edu.ar/Venezuela/fundavives/20170102055815>
- Homosensual (2024, 23 de septiembre). *Estados que reconocen identidad de género trans en México*. En: <https://www.homosensual.com/lgbt/trans/ley-identidad-genero-estados-reconocen-trans/>
- López, M. (2018). *Diversidad sexual y Derechos Humanos*. CNDH
- López, E. (2021, 4 de enero). Estos son los 13 estados del país que tienen leyes para reconocer identidad de género. En *El Financiero*. En: <https://www.elfinanciero.com.mx/nacional/estos-son-los-13->

- estados-del-pais-que-tienen-leyes-para-reconocer-identidad-de-genero/
- Observatorio Nacional de Crímenes de Odio contra Personas LGBT (2024, 5 de octubre). En: <http://www.fundacionarcoiris.org.mx/agresiones/panel>
- Organización de las Naciones Unidas [ONU] (1948). *La Declaración Universal de los Derechos Humanos*. En: <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>
- Reyes, J. (2021, 21 de abril). Escuela, personas trans y no binarias. En Nexos. En: <https://educacion.nexos.com.mx/escuela-personas-trans-y-no-binarias/>
- Rojas, A. (2024, 3 de septiembre). Baja 2.5 puntos cobertura en educación básica con AMLO. En *El Economista*. <https://www.eleconomista.com.mx/politica/Baja-2.5-puntos-cobertura-en-educacion-basica-con-AMLO-20240903-0008.html#:~:text=Durante%20el%20ciclo%202023-2024,el%20ciclo%20escolar%202018-2019>
- Ruiz, A. G. y Evangelista, A. (2020). LGBT-D en las trayectorias escolares: mecanismos cotidianos de vigilancia, castigo y reproducción en la escuela. En *La ventana. Revista de estudios de género*. 6(52), pp. 268-299.
- Scott, J. W. (1996). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En Lamas, M. (comp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (265-302). UNAM.
- Xantomila, J. (2020, 18 de agosto). La esperanza de vida de mujeres trans en México es apenas de 35 años, señala informe. En *La Jornada*. En: <https://www.jornada.com.mx/2020/08/18/politica/017n1pol>

¿Cómo nos vinculamos desde
y con las comunidades?
Experiencias y aprendizajes de la vinculación
comunitaria de estudiantes de la Universidad
Intercultural de Chiapas

Angel Horacio Gómez Escobar¹
Antonio de Jesús Nájera Castellanos

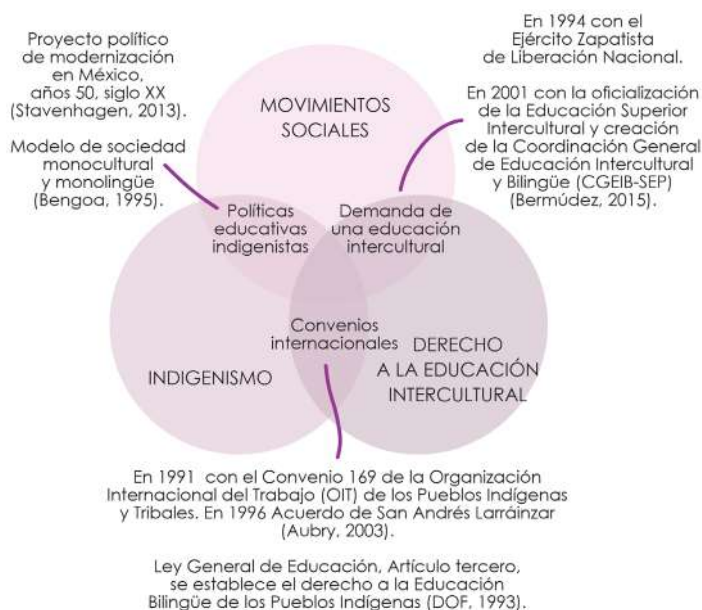
Introducción

El presente capítulo aborda la reflexión crítica sobre los procesos de formación académica y de interrelación en la construcción de procesos de acompañamiento y colaboración entre instituciones de educación superior y localidades diferenciadas; en este caso, se realiza una aproximación a los procesos dialógicos de vinculación comunidad-universidad que ha realizado la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH) como un subsistema de educación superior en Chiapas.

¹ Este texto es producto de la investigación realizada como becario del Conahcyt en la Maestría de Estudios Interculturales de la UNICH, generación 2022-2024.

Por ello, conviene traer a la discusión que la Educación Superior Intercultural (ESI) irrumpe como un reclamo político y cultural gracias a los movimientos sociales de Abya Yala durante la última década del siglo XX, frente al proyecto político del indigenismo integracionista (Bengoa, 1995). En este sentido, son diversas las confluencias que marcaron el devenir del discurso transnacional de la interculturalidad en el ámbito de la educación (Mateos *et al.*, 2016). En ese sentido, Bermúdez (2015) señala que, la ESI en México estuvo marcada por dos procesos importantes, el primero por las demandas educativas originadas durante el conflicto armado de 1994, con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el segundo proceso, en 2001, con la creación de la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe de la Secretaría de Educación Pública (CGEIB-SEP), la cual oficializó e institucionalizó la interculturalidad (figura 1).

Figura 1. Antecedentes de la educación superior intercultural en México



La discusión inicia a partir del establecimiento de los Acuerdos de San Andrés y el Convenio 169 de la OIT, reconociendo la pluralidad cultural y lingüística de los pueblos originarios (Aubry, 2003; Stavenhagen, 2013). En los últimos años, la amplia sistematización de experiencias regionales en relación con el balance de procesos de interculturalización de la educación superior, se ha centrado en los informes de la Conferencia Regional de Educación Superior (CRES), realizada en Córdoba, Argentina (Mato, 2009, 2015, 2018).

Mato (2009) plantea una tipología de instituciones propuesta en los informes regionales. Las Instituciones de Educación Superior (ESI) convencionales imparten programas educativos dirigidos a poblaciones indígenas y afrodescendientes, mientras que las Instituciones Interculturales de Educación Superior (IIES) surgen desde los países, por instituciones gubernamentales con convenios interinstitucionales, donde participan activamente los pueblos indígenas y organizaciones civiles.

De la multiculturalidad a la interculturalidad crítica en América Latina

Durante los años 60, el discurso de la multiculturalidad² acontece en Norteamérica y Europa como política multicultural de incorporación a poblaciones inmigrantes como las minorías étnicas, generando repercusiones en América Latina y en México (Barabas, 2014). Por su parte, las problemáticas de interrelación entre grupos culturales y sus demandas sociales constituyeron un punto clave en las reflexiones teóricas sobre la diversidad cultural.

² “[...] dentro de estos grupos diferenciados por cultura, etnia, clase y género, conviviendo en un mismo espacio social, existen relaciones de poder” (Dietz y Mateos, 2011, p. 24). En consecuencia, la convivencia entre culturas se encuentra atravesada por vínculos de poder dentro de la sociedad dominante.

En este contexto, se considera importante mencionar a las minorías nacionales y grupos étnicos con características distintivas y demandas sociales específicas, como culturas incorporadas en el Estado-Nación. Es decir, se deduce que no hay una forma universal de abordar la diversidad cultural, dado que las condiciones histórico-político de cada grupo es diferente debido a la imposición de la ciudadanía multicultural como propuesta político-jurídica moderna. Kymlicka (1996, p. 10) plantea dos modelos de diversidad cultural:

[1.-] *Las minorías nacionales*, [buscan] seguir siendo sociedades distintas respecto de la cultura mayoritaria de la que forman parte; exigen diversas formas de autonomía o autogobierno como sociedades distintas. [2.-] *Los grupos étnicos*, [buscan] modificar las instituciones y las leyes de la sociedad para que sea más permeable a las diferencias culturales.

Desde esta perspectiva, el grupo cultural de las minorías nacionales van por su autodeterminación cultural, mientras que los grupos étnicos enfrentan desafíos en términos de inclusión y reconocimiento en el espacio público. Asimismo, buscan un equilibrio en relación con la equidad de derechos humanos y la administración de la diversidad dentro del proyecto político de modernización del Estado-Nación. Estos grupos culturales heterogéneos han experimentado opresión, marginación, exclusión y racismo.

Esto cobró relevancia en las últimas dos décadas del siglo pasado. Es importante distinguir a las minorías nacionales de los grupos étnico,³ ya que su desarrollo genealógico es diferencial en el contexto de la lucha por la autodeterminación política. En el caso de las minorías

³ A lo largo de este trabajo se hace referencia a grupos étnicos o pueblos indígenas como pueblos originarios.

nacionales, este proceso es relativamente reciente. En cambio, el movimiento indígena de los grupos étnicos data desde tiempos de la colonia. Garzón (2013, p. 5) plantea que:

En el caso de las *minorías nacionales*, sus reivindicaciones vienen precedidas por la exclusión de su participación en la configuración de los estados modernos; mientras que para el caso de los *pueblos indígenas* pesa una opresión de más de 500 años de colonización continuada.

Se piensa que, a pesar de este reconocimiento diferenciado, ambos colectivos buscan su autodeterminación política. Esto se debe a que comparten los mismos valores de derechos colectivos y democracia, solo que emplean diferentes estrategias políticas para reivindicar esa autodeterminación colectiva. En este contexto, se considera necesario un proceso de resignificación en torno a lo que se concibe como pueblo, marcando distancia respecto a la categoría de ciudadanía, que tiende a excluir a quienes no entran dentro de los parámetros de lo que se considera un “ciudadano civilizado”.

En relación con la idea anterior, es relevante reivindicar una perspectiva ampliada de pueblo y comunidad, entendidas como la coexistencia de mundos de vida atravesados por el territorio. Esto se basa en modos de vida (condición humana, histórico-simbólica, sagrada y ancestral) compartidos mediante la tradición oral, prácticas culturales y sistemas de conocimientos. Estos elementos reflejan el sentipensar de la ontología relacional y la reciprocidad de los pueblos en Abya Yala (Escobar, 2003), y actúan como referentes ético-morales que permiten pensar históricamente el presente y generar comunidad. Según Muyolema:

[...] hay que pensar más allá de la cápsula cultural de la comunidad, pues las comunidades se construyen en cualquier

sitio. La comunidad no está relacionada ontológicamente con el espacio donde uno nace. La comunidad uno la construye, en cualquier sitio al que llega, y se deconstruye de la misma forma. Hay que pensar la comunidad de una forma abierta. No solo es indígena el que vive en una comunidad rural, también se puede hacer comunidad en la ciudad, en el extranjero. (En VerCoutère, 2013, p. 215)

Desde esta óptica, construir comunidad⁴ implica un proceso complejo de relaciones entre grupos culturales diversos que no se limita a espacios geográficos específicos. Se trata de la generación de lugares de encuentros dinámicos y creativos en los que se privilegia el diálogo horizontal y la convivencia entre culturas frente al monoculturalismo y el monolingüismo predominante en la actualidad.

En los últimos dos siglos, la creación del Estado-Nación ha tenido un impacto significativo en los países de Abya Yala. Dentro de este marco, las políticas públicas se implementan en varios niveles, desde lo supranacional hasta lo familiar, abarcando lo nacional, estatal, municipal y comunitario. Aunque las acciones colectivas emergen de comunidades específicas, es importante mantener una perspectiva tanto mundial como nacional. De esta manera, el pluriculturalismo busca reconocer e integrar la diversidad cultural en las políticas públicas para abordar los problemas sociales contemporáneos. Según Stavenhagen (2006, pp. 15-19), el pluriculturalismo puede abordarse en tres niveles diferentes:

⁴ De acuerdo con Saldívar (2021) la estrategia metodológica de las comunidades de aprendizaje-comunidades de vida se relaciona con la construcción de relaciones de colaboración entre actores sociales que buscan crear nuevas formas de ser, estar y convivir, en las que se privilegia la ética, la creatividad y la reflexión.

El primer nivel es a escala planetaria [...] La población humana de nuestro pequeño planeta se divide en *pueblos*, naciones, etnias, culturas y civilizaciones [...]. El segundo nivel es al interior de sus fronteras de los estados nacionales, en donde los *conflictos etnopolíticos y culturales* se toman sumamente violentos. [...] El tercer nivel es el *local*: la familia, el barrio, la comunidad.

Desde esta perspectiva, la sociedad humana está compuesta por una multiplicidad de pueblos que conforman el mundo. Sin embargo, al interior de estas poblaciones emergen relaciones interétnicas dinámicas, aunque no siempre simétricas. Es fundamental reivindicar la diversidad cultural de los grupos en todas sus dimensiones, desde lo global hasta los contextos comunitarios y grupos familiares. En este sentido, en la cotidianidad y modos de vida étnicos (núcleo duro⁵), se configuran procesos identitarios y sentidos de pertenencia arraigados en los territorios habitados por pueblos originarios.

La multiculturalidad neoliberal persiste en una visión dominante que idealiza la etnicidad de los pueblos originarios, mientras que ignora las desigualdades y la exclusión que enfrentan en su vida cotidiana. Este enfoque responde a procesos de “etnofagia como una lógica de integración y absorción que corresponde a una fase específica de las relaciones interétnicas, y que en su globalidad supone un método cualitativamente diferente para asimilar y devorar a las otras

⁵ Se hace referencia a elementos ontológicos-identitarios de las cosmovisiones de pueblos originarios con fuerte resistencia al cambio histórico, de modo que “El núcleo duro se constituye por la decantación abstracta de un pensamiento concreto cotidiano, práctico y social que se forma a lo largo de los siglos” (Austin, 2018, p. 60). Es decir, se infiere que, en el sentipensar de los pueblos mesoamericanos, como el maya tsotsil-tseltal, se mantienen prácticas culturales milenarias que se expresan en rituales espirituales ancestrales-sagrados conectados a su territorio simbólico: la madre tierra.

identidades étnicas" (Díaz, 2006, p. 36). Desde esta perspectiva, la multiculturalidad se conecta con el proceso etnofágico del Estado-Nación, adoptando una visión esencialista y convencional de la diversidad cultural, sin abordar las profundas problemáticas de desigualdad social, racismo y exclusión que persisten entre diversos grupos sociales diversos.

Por consiguiente, la migración discursiva transnacional de la multiculturalidad, bajo la perspectiva neoindigenista "estructura una forma específica de construir, percibir e implementar la gestión de la diversidad en la redefinición de relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas" (Dietz y Mateos, 2011, p. 15). Se puede entender como una estrategia política del Estado-Nación, denominada gestión de la diversidad cultural en países como México. De esta manera, la interculturalidad se presenta como una herramienta analítica que va más allá de lo indígena, cuestionando los límites del discurso del multiculturalismo neoliberal al no abordar las relaciones de poder en sus múltiples formas actuales.

Por ello, el multiculturalismo, entendido como una ideología de la globalización, reconoce los derechos culturales dentro del Estado-Nación, pero genera tensiones entre diversidad cultural y homogeneización, creando divisiones entre países desarrollados y subdesarrollados (Barabas, 2014; Sámano, 2018). Aunque pretende fomentar el reconocimiento de diferencias culturales, a menudo se reduce al folclorismo en el espacio público. Esto ha provocado conflictos interétnicos al no aceptar profundamente las diferencias étnicas de los pueblos originarios, limitándose a reconocimientos superficiales (Anchustegui, 2011; Cullen, 2017). Recordemos que la gestión de la diversidad cultural busca preservar la identidad mediante políticas diferenciadas para integrar grupos culturales heterogéneos en la sociedad.

Estratégicamente, el problema multicultural se busca subsanar mediante el discurso del diálogo entre culturas. Según Cullen "el multiculturalismo reconoce un diálogo donde se acuerda la tolerancia. Es casi un sinónimo cultural del pluralismo político, y entonces la discusión se traslada hasta donde es posible o no, como una política del reconocimiento" (2017, p. 138). Desde esta perspectiva, la interacción positiva es mediada por la diversidad de facto en rasgos diferenciales de los grupos sociales como lenguas originarias, costumbres, ritualidades, etnia y género, imaginando relaciones de convivencia fundamentadas en el respeto, la tolerancia e igualdad.

Más que la inclusión y reconocimiento, es preciso su participación plural como sujetos de derecho político y cultural. Sin embargo, los grupos étnicos, en su lucha por incorporarse a la unidad nacional del estado, han sido reconocidos culturalmente, pero desvinculados de la vida de los pueblos originarios. Esto significa que, aunque se les reconoce en cuanto a identidades, tradiciones, usos y costumbres, cosmovisiones, variantes lingüísticas y rituales sagrados, dicha vinculación no se traduce en una verdadera integración en la vida política y cultural del estado. El desafío radica en transformar este reconocimiento cultural en una participación política, que permita a estos grupos influir en la política nacional y ejercer plenamente sus derechos culturales.

En este sentido, el discurso de la interculturalidad cobra relevancia y surge de los movimientos sociales, en las políticas de identidad, dentro del contexto histórico del neindigenismo, siendo la educación intercultural la principal base ideológica para la implementación de políticas diferenciales (Dietz, 2012). Desde esta óptica, la gestión de la diversidad busca integrar a grupos culturales a la educación superior, buscando resolver las brechas en el acceso.

Cabe mencionar, la interculturalidad se construye en cada espacio situado, de modo que existen múltiples perspectivas entre los sujetos

que posibilitan su apropiación y resignificación. Es decir, el paradigma de la interculturalidad ha reconfigurado diversos sentidos, por eso “resulta necesario mantener la ambigüedad y el caos conceptual que la acompaña” (Mateos, 2008, p. 14). De esta manera, se encuentran dos elementos en la formación del discurso de la interculturalidad: la política y la académica.

Las Universidades Interculturales (UI's) en México

En México, específicamente el subsistema de las UI's, nace como parte de las demandas históricas de los pueblos indígenas, en la lucha político-social, por una educación intercultural. Por su parte, las UI's buscan transformar la educación hegemónica de la fase del indigenismo, como plantea Mateos *et al.* (2016, p. 810) al mencionar que la apuesta es “superar las estrategias asimilacionistas adoptadas por las políticas educativas generadas en gobiernos anteriores [...]”. Es decir, en esta propuesta educativa se considera la realidad regional en sus programas educativos, articulando una formación profesional de jóvenes indígenas, no indígenas y afrodescendientes, abordando los sistemas de conocimientos locales.

De esta manera, para 2001 se crea la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB) como organismo gubernamental para la articulación de la Educación Superior Intercultural, sin embargo, para 2020 se publica en el Diario Oficial de la Federación en el Reglamento Interno de la Secretaría de Educación Pública la incorporación de las Universidades Interculturales a la Dirección General de Educación Superior Universitaria e Intercultural (DGESUI). De esta manera, conviene señalar que actualmente DGESUI establece los mecanismos de coordinación con las instituciones que imparten educación universitaria e intercultural, así como la gestión del financiamiento federal a las instituciones de educación superior,

las que funcionan como organismos descentralizados con la intención de asegurar su operatividad.

En este ejercicio de conformación de organismos, durante los primeros años de vida de las primeras Universidades Interculturales en México, se conformó la Red de Universidades Interculturales (REDUI) cuya intención era unir esfuerzos académicos, administrativos y de gestión para el fortalecimiento de este subsistema de educación superior. Para 2014 se realiza la 1ª Sesión Ordinaria con un nuevo nombre para la red que se había constituido, convirtiéndose en la Asociación Nacional de Universidades Interculturales (ANUI), organismo que sigue siendo un colectivo de gestión académica y administrativa.

La creación de las UI's busca dar un giro a la educación bilingüe-bicultural y a la asimilación del indigenismo integracionista hacia los pueblos indígenas, ideología que predominó durante los años 70 en el ámbito de las políticas educativas y que condujo la educación pública en México. Cabe mencionar que, actualmente, la Subsecretaría de Educación Superior ha oficializado 20 UI's⁶ en diferentes entidades federativas del país.

⁶ Este subsistema de UUII es integrada por: la Universidad Intercultural del Estado de México (2004), Universidad Intercultural de Chiapas (2004), Universidad Intercultural del Estado de Tabasco (2005), Universidad Veracruzana Intercultural (2005), Universidad Intercultural del Estado de Puebla (2006), Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo (2007), Universidad Intercultural de Guerrero (2007), Universidad Intercultural Indígena de Michoacán (2007), Universidad Intercultural de San Luis Potosí (2011), Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo (2012), Universidad Autónoma Intercultural de Sinaloa (2016), Universidad Intercultural de Baja California (2021), Universidad Intercultural de Colima (2022), Universidad Intercultural de Guanajuato (2022), Universidad Intercultural de Campeche (2023), Universidad Intercultural de Tlaxcala (2023). Para 2024 se crearon la Universidad del Pueblo Yaqui, Universidad Intercultural para la Igualdad, Universidad Intercultural del Pueblo y la Universidad Intercultural de Jalisco.

En relación con lo anterior, las UI's representan una propuesta educativa que pretende ofrecer oportunidades de educación superior a jóvenes de comunidades indígenas que han sido históricamente marginadas. Según Mateos y Dietz (2013, p. 349) las UI's son "un nuevo tipo de institución destinado a formar jóvenes provenientes de regiones indígenas que no han tenido acceso a la educación superior y a quienes se les ofrecen carreras definidas que se imparten en sus propias regiones de origen". Como alternativa a la educación profesional convencional, estas instituciones ofrecen programas académicos y diseños curriculares que priorizan la enseñanza de las lenguas originarias de las regiones donde están ubicadas. Cabe mencionar que también son una apuesta innovadora para una educación superior contextualizada regionalmente en contextos rurales y campesinos.

Transversalidad de la vinculación comunitaria de la UNICH

En relación con lo anterior, dentro de las UI's se encuentra la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), se funda en el 2004 pero comenzó a operar oficialmente en 2005, luego de un estudio de factibilidad para el diseño de los primeros programas de estudios que estuvieran en consonancia con el contexto local y regional (Fábregas, 2008). Así mismo, la oferta educativa de la UNICH promueve el ingreso de jóvenes preferentemente indígenas y mestizos de la región, en la Sede Central de San Cristóbal de las Casas (SCLC) y en cuatro Unidades Académicas Multidisciplinarias (UAM): Las Margaritas, Oxchuc, Yajalón y Valle del Tuliá (Salto de Agua) (UNICH, 2021).

Actualmente se imparten siete programas educativos: Comunicación Intercultural, Desarrollo Sustentable, Turismo Alternativo, Lengua y Cultura; años más tarde se añadió Derecho Intercultural, Medicina Intercultural y Agroecología (UNICH, 2021). Este último programa de

estudio se imparte en la Unidad Intercultural Multimodal (UIM) en el municipio El Porvenir, Región Sierra Mariscal. Además de dos posgrados, la Maestría en Estudios Interculturales y la Maestría en Economía Social y Solidaria que inicia operaciones en el año 2021 en la sede central.

De esta manera, desde hace tres décadas, en Latinoamérica, integrar la cosmovisión y los saberes ancestrales de los pueblos originarios en los programas educativos y en los procesos de formación profesional era un desafío. En ese sentido, la pertinencia cultural y lingüística actual del Modelo Educativo Intercultural (MEI) de las UI's radica en construir una propuesta educativa contextualizada en las regiones que se ubican, de allí lo adecuado de la UNICH como subsistema de educación superior en Chiapas (figura 2).

Figura 2. Funciones sustantivas, ejes formativos y transversales de las UI's

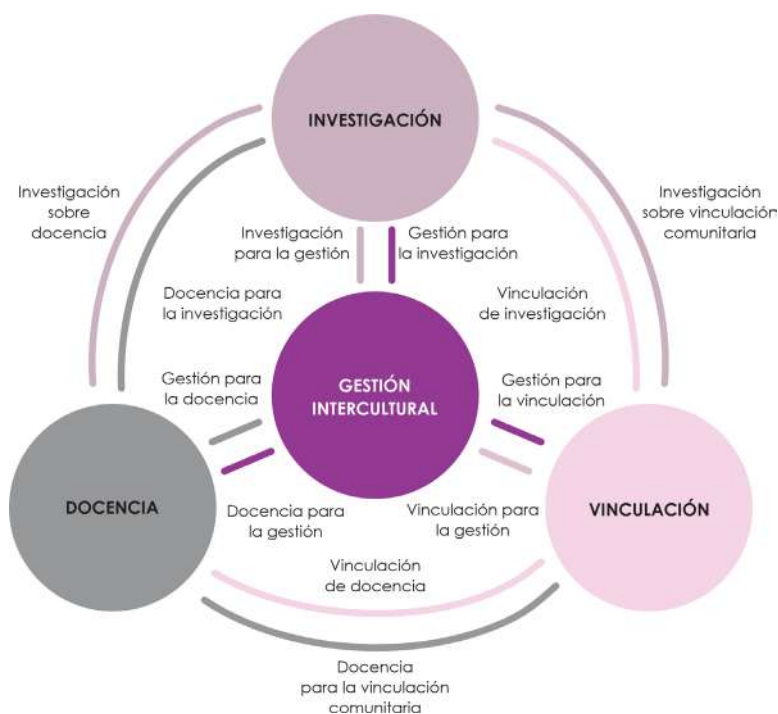


Fuente: Elaboración propia a partir de Casillas y Santini (2006).

En este contexto, los estudiantes desarrollan competencias profesionales a través de los ejes formativos y transversales del MEI, éstos abarcan las fases del proceso educativo: Básico, Profesional y Especialización. Los ejes transversales integran disciplinas, lenguas originarias, aspectos socioculturales y vinculación con la comunidad (Casillas y Santini, 2006).

En efecto, este modelo se fundamenta en el paradigma educativo del constructivismo sociocultural (Freire, 1970; Barriga, 2006; Casillas y Santini, 2006) y transversaliza funciones sustantivas como la investigación, la docencia y la vinculación comunitaria (Casillas y Santini, 2006; Schmelkes, 2008, Dietz y Mateos, 2020) (figura 3).

Figura 3. Funciones sustantivas: investigación, docencia y vinculación en las UI's



1. La investigación vinculada al contexto social se considera una actividad académica sustantiva dentro de los programas educativos de formación universitaria. Este aspecto curricular induce al “desarrollo institucional y comunitario por parte de académicos y estudiantes mediante la vinculación con la comunidad [...]” (Casillas y Santini, 2006, p. 154). Se infiere la importancia de que los programas educativos se adapten a las necesidades regionales y se innoven enfoques de investigación según su cultura y lenguas originarias.
2. La docencia planteada desde una perspectiva del Aprendizaje Basado en Proyectos (ABP), pone el énfasis en la enseñanza situada y el aprendizaje constructivista con enfoque intercultural (Casillas y Santini, 2006; Barriga, 2006). Por lo tanto, las y los docentes juegan un papel fundamental en la formación intercultural en relación con la gestión y adaptación de contenidos curriculares acordes al perfil de egreso universitario.

El desarrollo de competencias profesionales se propicia mediante la construcción de los denominados Proyectos Integradores (PI), los cuales “permite[n] la integración de diferentes áreas del conocimiento, [...] articulando la investigación y la formación metodológica [en los] procesos de aprendizaje” (Casillas y Santini, 2006, p. 188). Además del trabajo colaborativo entre estudiantes que se autoadscriben como indígenas y no indígenas.

3. La vinculación comunitaria implica colaboración más que intervención entre la universidad y las comunidades en actividades de investigación-vinculación. Esta se define como “un conjunto de actividades que implica[n] la planeación, organización, operación y evaluación de acciones en que la docencia y la investigación se relacionan internamente en el ámbito universitario y con las comunidades” (Casillas y Santini,

2006, p. 156). La transversalidad de la vinculación comunitaria en la UNICH se integra en sus programas educativos de licenciatura (figura 4).

Figura 4. Objetivos del eje de la vinculación comunitaria en la UNICH

TALLER 1 SEMESTRE VINCULACIÓN COMUNITARIA Comprender los conceptos de comunidad, técnicas de investigación y relacionar su estudio con la comunidad elegida para la vinculación.	TALLER 2 SEMESTRE ANÁLISIS Y MÉTODOS PARA LA VINCULACIÓN COMUNITARIA Desarrollar habilidades en la aplicación de métodos, técnicas y herramientas para el estudio y análisis del espacio comunitario en la vinculación comunitaria.	TALLER 3 SEMESTRE INTEGRACIÓN DE CONOCIMIENTOS COMUNITARIOS Generar procesos de vinculación y participación social mediante la integración de los diferentes sistemas de conocimientos culturales, para impulsar procesos de autogestión y alternativas de desarrollo.	TALLER 4 SEMESTRE DIAGNÓSTICO COMUNITARIO PARTICIPATIVO Identificar los elementos teórico-metodológicos para elaborar un diagnóstico participativo comunitario y aplicarlos para detectar problemas y necesidades.
TALLER 8 SEMESTRE SEMINARIO DE EVALUACIÓN PARA LA VINCULACIÓN COMUNITARIA Evaluar los procesos de vinculación comunitaria para apreciar los aportes de la Universidad al desarrollo comunitario.	TALLER 7 SEMESTRE SEMINARIO DE AUTOGESTIÓN Y ACCIÓN COMUNITARIA Ejecutar las propuestas comunitarias participativas, de acuerdo con el protocolo y la opción de titulación, con la finalidad de fortalecer la organización y autogestión comunitaria.	TALLER 6 SEMESTRE ELABORACIÓN DE PROPUESTAS COMUNITARIAS Diseñar propuestas o proyectos con los actores locales para favorecer procesos de desarrollo comunitario con la finalidad de construir el protocolo de titulación en las diversas líneas de especialización.	TALLER 5 SEMESTRE PLANEACIÓN PARTICIPATIVA COMUNITARIA Definir un problema social con sus causas, efectos, soluciones, acciones y actores participantes, como base para plantear una propuesta de desarrollo comunitario.

Fuente: Elaboración propia a partir de UNICH (2011) y Ávila *et al.*, (2016).

En relación con lo anterior, el debate sobre el eje de la vinculación comunitaria ha sido objeto de análisis desde diferentes perspectivas teóricas. Por un lado, se aprecia su potencial formativo, pero, por otro lado, se cuestiona las dificultades institucionales y contextuales que enfrenta. De acuerdo con Sartorello y Peña (2018) los procesos de vinculación comunitaria, a través del eje del diálogo de saberes en la Licenciatura en Desarrollo Sustentable (DS), se analizaron las experiencias de estudiantes de dos generaciones, 2012-2016 y 2013-2017. Basándose en los planteamientos de la interculturalidad crítica, la decolonialidad y las epistemologías del sur, este análisis esboza tres dimensiones: axiológica, epistemológica y de acción finalizada. Entre los hallazgos se reveló que las prácticas de vinculación comunitaria permiten a los estudiantes reflexionar sobre el bagaje de sus

conocimientos locales, contribuyendo a la dignificación y valoración de las epistemologías indígenas. No obstante, señalan tensiones entre la teoría y la práctica, cuestionando la pertinencia curricular y el carácter prescriptivo del modelo educativo de la UNICH.

Mientras que Navarro (2018) argumenta limitantes identificadas en los procesos de vinculación comunitaria en la Unidad Académica Multidisciplinaria Oxchuc (UAMO), entre las que se encuentra la falta de redes de colaboración interinstitucional con organizaciones civiles, gubernamentales y no gubernamentales. Aunque el modelo educativo de la UNICH privilegia la atención a problemáticas locales antes que la empresarial, mediante proyectos que inciden en el entorno inmediato, estas prácticas presentan una implementación limitada por la ausencia de estrategias sistemáticas entre estudiantes, docentes y actores comunitarios, por ello, se propone el fortalecimiento de las capacidades teórico-metodológicas mediante el diálogo de saberes y la investigación vinculada en los territorios en los que se colabora.

En este contexto, Navarro (2018) también resalta la importancia de construir redes de colaboración entre actores comunitarios, sociales e institucionales, destacando la necesidad de superar la concepción de la vinculación comunitaria como obligación académica. Desde su perspectiva, estas redes deben orientarse hacia procesos reflexivos y colaborativos que trasciendan los enfoques tradicionales. En este sentido, plantea que la vinculación debe enfrentar el desafío de formar profesionales socialmente responsables, capaces de incidir en problemáticas políticas, económicas y ambientales que afectan a las regiones de Chiapas.

Por otro lado, Pérez (2019) analiza la vinculación comunitaria en el proceso formativo de jóvenes universitarios de la Unidad Académica Multidisciplinaria Yajalón (UAMY), situada en la región Tseltal-Ch'ol. Como mecanismo estratégico para mejorar los procesos de

vinculación, propone el fortalecimiento académico a través de diagnósticos y proyectos autogestivos centrados en la Investigación Acción Participativa (IAP). No obstante, advierte que estos esfuerzos enfrentan diversas limitaciones, entre las principales, problemas en la gestión pedagógica, la rigidez del modelo educativo y el escaso uso de las lenguas maternas como recurso de aprendizaje. Además, factores contextuales, como la inseguridad y la violencia en las comunidades complican significativamente el liderazgo estudiantil, obstaculizando la implementación de los procesos de vinculación.

Posicionamiento teórico-metodológico

El ejercicio metodológico para presentar estos resultados se fundamenta en una aproximación cualitativa, que valora las experiencias de los colaboradores como sujetos de la interpretación del mundo social (Taylor y Bogdan, 1989; Lincoln *et al.*, 2012). La pregunta central se enfocó en comprender las experiencias, conocimientos y perspectivas que viven los estudiantes de la UNICH en el proceso de vinculación comunitaria, un eje transversal en su proceso de formación. En este sentido, la metodología se orientó a trabajar con grupos focales en las sedes de Oxchuc y San Cristóbal, mediante la generación de espacios horizontales donde el investigador y los colaboradores pudieran cuestionar y construir de manera conjunta el significado de sus experiencias de vinculación (Rappaport y Rodríguez, 2007).

Para situar una representación diversa de experiencias y perspectivas, se emplearon criterios de selección que incluyen la sede universitaria, programa educativo, perspectiva de género y adscripción étnica. Este enfoque enriqueció el análisis al integrar una muestra de estudiantes con trayectorias y formaciones variadas, aportando al entendimiento integral del impacto de la vinculación comunitaria en su crecimiento académico y personal.

El método etnográfico fue de utilidad mediante la observación participante, permitiendo explorar la cultura educativa en la UNICH desde diferentes perspectivas y comprender la praxis educativa como un proceso transformador (Rockwell, 2009). Al centrarse en las relaciones concretas y en el contexto donde se produce el conocimiento social, esta aproximación facilitó una descripción densa de la cultura universitaria (Velasco y Díaz de Rada, 1997; Geertz, 2000). Cabe mencionar que, en este proceso, se protegió la identidad de los participantes mediante su consentimiento informado.

La investigación incorpora la hermenéutica diatópica como herramienta para la generación de espacios interculturales de diálogo y visibilizar proyectos de vida comunes entre culturas diversas (Santos, 2009). Desde el planteamiento de los Estudios Interculturales, en el contexto de diversidad de la UNICH, surgieron explícitamente dimensiones interculturales, interactorales e interlingües (Dietz *et al.*, 2009), lo cual fue asumido bajo un enfoque colaborativo y de reflexividad dialéctica, para otorgar voz a múltiples perspectivas situadas.

Para abordar esta complejidad, se estructuró un enfoque etnográfico que integra tres dimensiones de análisis, según Dietz y Mateos (2020): la dimensión semántica, que exploró los discursos de los estudiantes mediante grupos focales; la dimensión pragmática, que supervisará las prácticas de enseñanza-aprendizaje en la UNICH; y la dimensión sintáctica, que aborda los aspectos institucionales y sus repercusiones en los colaboradores. Estas dimensiones posibilitaron una interpretación integral de los aspectos discursivos, prácticos e institucionales que configuran los procesos educativos en contextos de diversidad cultural.

La sistematización y el análisis de datos siguieron un enfoque hermenéutico-dialéctico, permitiendo comparar y sintetizar las experiencias de los participantes para obtener comprensiones compartidas (Lincoln *et al.*, 2012). Basándose en la teoría

fundamentada, se descubrieron categorías emergentes (Wiesenfeld, 2001), y la triangulación (Denzin, 1978) facilitó una comprensión crítica de los elementos ético-metodológicos implicados en la vinculación.

Comprensiones sobre la vinculación comunitaria desde la experiencia de las y los estudiantes

Para abordar la comprensión de la vinculación comunitaria desde la experiencia de los estudiantes de la UNICH de las sedes de San Cristóbal y Oxchuc, se presentan sus percepciones organizadas en las siguientes categorías analíticas: reciprocidad, territorialización, principios ético-morales en la vinculación comunitaria y proyecto de vida. Este análisis se fundamenta en sus voces para articular los ejes de aprendizaje, principios éticos que se establecen en su experiencia de vinculación con las comunidades.

Reciprocidad

La idea de reciprocidad aparece como un componente central en la comprensión de la vinculación. Un estudiante de San Cristóbal comentó: "No se trata solo de ir y darles algo, creo que es más bien un intercambio, nosotros también aprendemos de ellos, de sus formas de ver el mundo y sus conocimientos" (Comunicación personal, 18 de septiembre de 2023). De igual manera, un estudiante de Oxchuc afirmó: "Lo que me gusta de la vinculación es que no es solo enseñarles, también es aprender de ellos. Ellos tienen conocimientos muy valiosos que nosotros no tenemos" (Comunicación personal, 19 de septiembre de 2023). Esta reciprocidad se manifiesta en la disposición de los y las estudiantes para percibir a las comunidades de vinculación no como "receptora pasiva de conocimientos", sino como poseedora de saberes ancestrales de la región, como base de su formación como

“estudiante intercultural”. Desde esta perspectiva, la vinculación se desmarca de la lógica de transferencia de conocimientos en la relación universidad-comunidad; más bien, implica una ruptura con la visión tradicional de la educación como un acto de “dar” y refleja múltiples apreciaciones profundas: los conocimientos culturales en el diálogo de saberes con los actores locales. Mismos que los estudiantes perciben como necesario para su propio desarrollo personal y profesional.

Territorialización

La territorialización, o la adaptación al espacio-tiempo de la comunidad, también es clave en su experiencia. Un estudiante de Oxchuc explicó: “Al principio me sentí como un extraño [al llegar a la comunidad], pero cuando empecé a participar en sus actividades [comunitarias] ya escuchando lo que tenían que decir, me sentí más aceptado” (Comunicación personal, 19 de septiembre de 2023). Esta reflexión muestra cómo el proceso de integración en la comunidad es gradual y depende de la capacidad del estudiante para adaptarse y ganarse la confianza de sus miembros.

En otro testimonio, un estudiante de San Cristóbal afirmó: “En la comunidad entienden el tiempo de otra forma. Nosotros tenemos que adaptarnos a eso y respetarlo, si queremos trabajar con ellos” (Comunicación personal, 18 de septiembre de 2023). Aquí, los estudiantes reconocen la importancia de respetar el tiempo de la dinámica de vida comunitaria, que a menudo contrasta con el ritmo acelerado de la vida académica-universitaria. Este entendimiento remarca un proceso de aprendizaje procesual en el que los estudiantes asumen una postura de respeto a las dinámicas de organización comunitaria y espaciotemporales propias de los territorios.

Principios ético-morales en la vinculación comunitaria

La escucha emerge como una competencia esencial en la práctica de vinculación, según los estudiantes. Uno de ellos comentó: “Escuchar es clave [...] si solo llegamos a decirles qué hacer, no estamos realmente vinculándonos” (Comunicación personal, 8 de septiembre de 2023). Otro estudiante de Oxchuc complementó esta idea al afirmar: “Lo más importante es escuchar, entender sus necesidades y sus preocupaciones antes de intentar colaborar” (Comunicación personal, 8 de septiembre de 2023). Estas palabras destacan que la vinculación depende de su capacidad para reconocer y priorizar las voces de los actores locales. La escucha se convierte en una práctica ética que permite comprender las perspectivas, necesidades y problemas que enfrentan las comunidades, antes de proponer soluciones. Esto no solo previene posibles imposiciones de conocimientos ajenos, sino que también se valora la sabiduría y experiencia de los actores sociales, lo que favorece un ambiente de aprendizaje colaborativo.

Otro aspecto fundamental señalado por los estudiantes al reflexionar sobre sus experiencias de vinculación gira en torno a la “adaptación cultural”. Un estudiante de San Cristóbal comentó: “Al principio, quería que todo fuera rápido, pero me di cuenta de que en la comunidad todo lleva su tiempo, y está bien” (Comunicación personal, 18 de septiembre de 2023). Esta adaptación a los ritmos (espacio-tiempo) de la comunidad implica un cambio de mentalidad, comprenden que la eficiencia y el ritmo que caracterizan a los entornos urbanos no necesariamente pueden ser de igual manera en contextos comunitarios. Otro estudiante de Oxchuc explicó: “Aprendí que en la comunidad las cosas se hacen de manera diferente, y no es que sea malo, solo es otra forma de ver y vivir la vida” (Comunicación personal, 13 de septiembre de 2023). Este reconocimiento de las diferencias culturales subraya su aprendizaje intercultural, quienes descubren que su rol en la comunidad requiere flexibilidad, paciencia y respeto

por las normas locales. Los estudiantes manifiestan una disposición para aprender de las prácticas comunitarias, aceptando que deben resignificar sus actitudes y expectativas para establecer relaciones de confianza y colaboración con los actores locales.

Proyecto de vida

Para algunos estudiantes, la vinculación comunitaria se ha convertido en un proyecto de vida. Un estudiante de Oxchuc expresó: "Para mí, la vinculación es algo que quiero seguir haciendo, no solo es parte de mi formación, sino parte de lo que quiero para mi futuro" (Comunicación personal, 13 de septiembre de 2023). Otro estudiante de San Cristóbal comentó: "He aprendido a valorar a la comunidad, y creo que después de graduarme, quiero trabajar en proyectos que realmente ayuden a estas comunidades" (Comunicación personal, 8 de septiembre de 2023). Estos testimonios revelan cómo la vinculación comunitaria ha transformado sus aspiraciones profesionales, quienes ahora ven en esta práctica una posibilidad de vida que va más allá de su formación académica. Este proceso de aprendizaje en y con la comunidad ha despertado en ellos un compromiso ético y social que desean mantener a lo largo de sus vidas.

El horizonte de la Vinculación Comunitaria en la UNICH: entre el momento histórico y la utopía

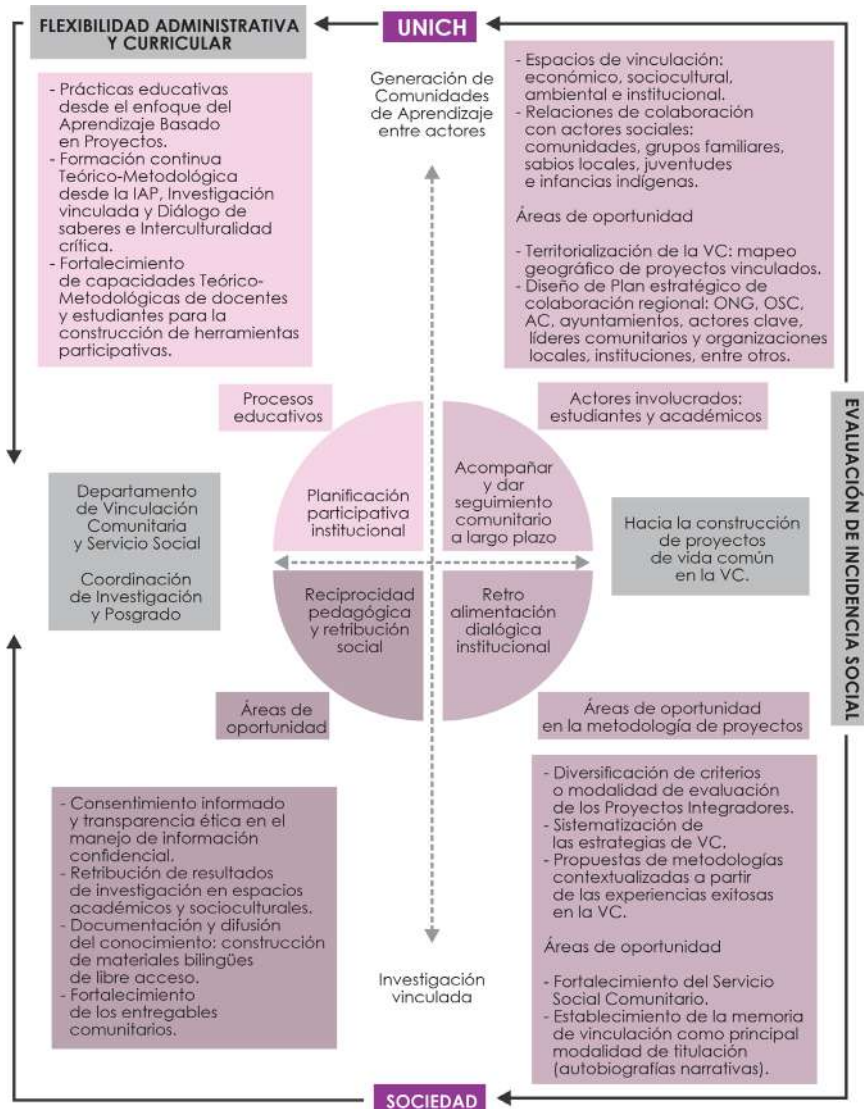
Finalmente, la apuesta por una vinculación comunitaria crítica, se convierte en el *principio esperanza* de Bloch, que confronta la razón proléptica, que no asume el sentido de saber ya el futuro y de visualizar el tiempo lineal, más bien, la apuesta desde esta forma de vincularse universidad-sociedad/sociedad-universidad se proyecta "por un futuro concreto, de utopías realistas, suficientemente utópicas para

desafiar a la realidad que existe, pero realistas para no ser descartadas fácilmente" (Santos, 2006, p. 30), en donde la disposición y compromiso de los actores, es el "todavía no" de Ernst Bloch, es decir, lo que ya existía y que ahora está emergiendo y, por lo tanto, es una señal de futuro. Por tanto, la esperanza, en términos de Ernst Bloch (1977) en su obra *Principio Esperanza*, hace pensar en el paso de una situación estática a una dinámica, de algo dado a algo posible, y entonces este "mejor lugar que no existe" como utopía, se abre ante la perspectiva de que puede existir. Por lo tanto, la cuestión de la "esperanza" nos conduce a la creación de lo que él llama el *novum*, lo nuevo, aquello que todavía no existe, que no ha existido jamás, pero que es posible.

Así, la vinculación comunitaria, desde la perspectiva crítica en los procesos de formación universitarios, ha de propiciar horizontes que interpelan las condiciones del extensionismo universitario clásico, es decir, el énfasis no en el protagonismo de "quien sabe", sino de qué sabemos entre nos-otros y la construcción del proceso dialógico de conocimientos y saberes.

Por tanto, conviene mencionar que la apuesta como utopía realizable es la construcción de un modelo de vinculación comunitaria crítica. Éste no se concibe como una receta metodológica estándar, sino más bien como un enfoque con raíces decoloniales y principios ético-políticos de interculturalidad crítica. Frente a las prácticas convencionales de vinculación, este modelo promueve la deconstrucción convencional de las prácticas de investigación vinculada mediante procesos de reciprocidad y diálogo (en función de su contextualización) en los territorios (Gómez y Nájera, 2024). Finalmente, se presenta el modelo de vinculación comunitaria crítica organizado en torno a cuatro ejes principales que interactúan entre sí (figura 5).

Figura 5. Hacia un modelo de vinculación comunitaria crítica como estrategia ético-metodológica



Nota: La propuesta de modelo de vinculación comunitaria articula la confluencia de procesos de colaboración ética, dialógica y constructivista para el interaprendizaje social.

Fuente: Elaboración propia a partir de Gómez y Nájera (2024).

De esta manera conviene describir con detalle cada uno de los elementos que se encuentran en la propuesta crítica como contribución a la diversidad epistémica en torno a la vinculación comunitaria.

1. Planificación Participativa Institucional:

- Prácticas educativas: basadas en el Aprendizaje Basado en Proyectos (ABP) y el fortalecimiento continuo teórico-metodológico; la formación continua permite diseñar y aplicar herramientas participativas.
- Procesos educativos: se articulan desde el diálogo de saberes y la interculturalidad crítica, donde estudiantes y académicos planifican su vinculación comunitaria.
- Áreas de oportunidad: se destaca la flexibilidad curricular y administrativa para implementar este modelo dentro de la UNICH.

2. Acompañamiento y Seguimiento Comunitario a Largo Plazo:

- Mapeo geográfico: implica la territorialización de proyectos de vinculación comunitaria, estableciendo una cartografía de las áreas de colaboración.
- Actores involucrados: se consideran ONG, OSC, autoridades locales, líderes comunitarios y familias, consolidando relaciones de colaboración a largo plazo.
- Espacios de vinculación: económico, sociocultural, ambiental e institucional.
- Áreas de oportunidad: ampliación de los proyectos de vinculación comunitaria hacia una visión común que integre a la comunidad y actores clave de manera holística.

3. Reciprocidad Pedagógica y Retribución social:

- Retroalimentación dialógica: fomenta una relación constante entre estudiantes, docentes y comunidades, con un enfoque colaborativo.

- Construcción de materiales: creación de productos académicos y sociales accesibles y útiles para las comunidades.
- Áreas de oportunidad: la transparencia ética y la aplicación del consentimiento informado fortalecen la retribución, tanto académica como social.

4. Retroalimentación dialógica institucional:

- Diversificación de criterios: los métodos de evaluación se diversifican, valorando la memoria de la vinculación comunitaria como una modalidad prioritaria de titulación.
- Fortalecimiento del Servicio Social Comunitario: enfocado en construir una memoria colectiva de experiencias y aprendizajes.
- Áreas de oportunidad: establecimiento de criterios que reconozcan la importancia de la evaluación a largo plazo, con una mayor incidencia social y comunitaria.

Flexibilidad administrativa y curricular: fortalecer procesos de vinculación caracterizados por la gestión de espacios de vinculación por parte de los estudiantes en múltiples territorios y actores sociales.

Generación de Comunidades de Aprendizaje-Comunidades de vida: involucra tanto a la universidad como a la sociedad en la creación de espacios para la construcción horizontal de conocimientos a través de la colaboración entre actores académicos y sociales (Saldívar, 2021).

De esta manera, esta aproximación responde a la apuesta ético-política para la construcción de un “proyecto de vida común” en la UNICH, implica formar nuevos sujetos comprometidos con la defensa de los territorios, justicia cognitiva y el bienestar comunitario para los espacios en los que tiene incidencia la universidad y en los espacios en los que, egresados, docentes y directivos, en sí la comunidad universitaria, ha de poner en práctica la vinculación comunitaria.

Referencias

- Anchustegui, I. E. (2011). Debate en torno al multiculturalismo. Ciudadanía y pluralidad cultural. Araucaria. En *Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*. 13 (26), pp. 46-67. En: <https://www.redalyc.org/pdf/282/28220704003.pdf>
- Aubry, A. (2003). *Los Acuerdos de San Andrés*. Edición bilingüe español-tsotsil, tr. al tsotsil de Enrique Pérez López. Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literaturas Indígenas. Gobierno del Estado de Chiapas.
- Ávila, L. E., Betancourt A., Arias G., Ávila, A. (2016). Vinculación comunitaria y diálogo de saberes en la educación superior intercultural en México. En *Revista mexicana de investigación educativa*. 21(70), pp. 759-783. En: <https://www.redalyc.org/pdf/140/14046162005.pdf>
- Barabas, A. M. (2014). Multiculturalismo, pluralismo cultural e interculturalidad en el contexto de América Latina: la presencia de los pueblos originarios. Configuraciones. En *Revista Ciencias Sociales*. (14), pp. 11-24. En: <https://journals.openedition.org/configuracoes/2219>
- Barriga, A. F. (2006). *Enseñanza situada: vínculo entre la escuela y la vida*. McGrawHill
- Bengoa, J. (1995). Los indígenas y el Estado Nacional en América Latina. En *Revista De Antropología*. 38(2), pp. 151-186.
- Bermúdez, F. (2015). "Desde arriba o desde abajo": construcciones y articulaciones en la investigación sobre educación intercultural en México. En *LiminaR*. 13(2), pp. 153-167. En: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S166580272015000200012&script=sci_abstract&lng=pt
- Bloch, Ernst (1977). *El Principio Esperanza*. Tomo I. Aguilar.
- Casillas, L. y Santini, L. (2006). *Universidad intercultural: Modelo Educativo*. Secretaría de Educación Pública, Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe. México.
- Cullen, C. (2017). *Reflexiones desde Nuestra América. Las Cuarenta de investigación. La búsqueda de significados*. Paidós.
- Denzin, N. (1978). *Triangulación: un caso de evaluación metodológica y combinación*. Métodos sociológicos. McGraw Hill Book, 2da edición.
- Díaz, P. H. (2006). *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Siglo XXI.

- Dietz, G. (2012). *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación: una aproximación antropológica*. Fondo de Cultura Económica.
- Dietz, G., Mateos, L. S. Naranjo, Y. J. y Zuany, G. M. (2009). Estudios interculturales: una propuesta de investigación desde la diversidad latinoamericana. En *Sociedad y discurso*. (16). En: <https://journals.aau.dk/index.php/sd/article/view/862/687>
- Dietz, G., y Mateos C. (2011). *Interculturalidad y educación intercultural en México. Un análisis de los discursos nacionales e internacionales y su impacto en los modelos educativos mexicanos*. CGEIB-SEP.
- Dietz, G. y Mateos, C. (2020). Entre comunidad y universidad: una etnografía colaborativa con jóvenes egresadas/os de una universidad intercultural mexicana. En Álvarez V. et al. (eds). *Investigaciones en movimiento: etnografías colaborativas, feministas y decoloniales*. Pp. 47-81. CLACSO.
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. En *Tabula rasa*. (1), pp. 51-86. En: <https://www.revistatabularasa.org/numero01/mundos-y-conocimientos-de-otro-modo-el-programa-de-investigacion-de-modernidadcolonialidad-latinoamericano/>
- Fábregas, P. A. (2008). La experiencia de la Universidad Intercultural de Chiapas. En Mato, D. (eds.). *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior. Tendencias y experiencias en América Latina*. Pp. 339-348. IESALC-UNESCO.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI.
- Garzón, L. P. (2013). Más allá de la ciudadanía multicultural: hacia una distinción entre pueblos indígenas y minorías nacionales. En *El Cotidiano*. (180), pp. 75-88. En: <https://www.redalyc.org/pdf/325/32528338005.pdf>
- Geertz, C. (2000). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Gómez, E. y Nájera, C. (2024). Saberes y vinculación comunitaria: Construyendo decolonialidad en la educación superior intercultural. En *Punto Cunorte*. 1(19), pp. 61-87. En: <https://doi.org/10.32870/punto.v1i19.20>
- Kymlicka, W. (1996). *Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Editorial Paidós.
- Lincoln, Y. S., Lynham, S. A. y Guba, E. G. (2012). *Controversias paradigmáticas, contradicciones y confluencias emergentes*. Gedisa.

- López A. A. (2018). *Juego de Tiempos*. Academia Mexicana de la Lengua.
- Mateos C, L. S., Dietz, G. y Mendoza-Zuany, R. G. (2016). ¿Saberes-haceres interculturales? Experiencias profesionales y comunitarias de egresados de la educación superior intercultural veracruzana. En *Revista Mexicana de Investigación Educativa*. 21(70), pp. 809-835. En: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-66662016000300809
- Mateos, (2008). Configuración de redes migratorias en torno al discurso de la interculturalidad. Miradas, encuentros y críticas antropológicas. En *Donostia: Ankulegi*. pp. 49-58. En: <https://www.ankulegi.org/wp-content/uploads/2012/03/130104Mateos-Cortes.pdf>
- Mato, D. (2009). *Instituciones Interculturales de Educación Superior en América Latina*. Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos. Caracas: IESALC-UNESCO.
- Mato, D. (2015). *Educación superior y pueblos indígenas en América Latina: contextos y experiencias*. Sáenz Peña: Universidad Nacional de Tres de Febrero.
- Mato, D. (2018). *Educación superior, diversidad cultural e interculturalidad en América Latina*. UNESCO-IESALC. Universidad Nacional de Córdoba.
- Navarro-Martínez, S. I. (2018). Perspectivas y alcances de la vinculación comunitaria. El caso de la Universidad Intercultural de Chiapas, Unidad Oxchuc. En *LiminaR*. 16(1), pp. 88-102. En: <https://liminar.cesmecha.mx/index.php/r1/article/view/566/506>
- Pérez, V. R. (2019) Encuentros y desencuentros con la vinculación comunitaria en la región Tseltal-ch'ol de Chiapas. En Seijas, M. Y. C. (eds.). *Debates sobre la vinculación comunitaria*. Pp. 113-122. UNICH.
- Rappaport, J. y Rodríguez, M. (2007). Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. En *Revista Colombiana de Antropología*. 43, pp. 197-229. En: <https://doi.org/10.22380/2539472X.1108>
- Rockwell, E. (2009). *La experiencia etnográfica: historia y cultura en los procesos educativos*. Paidós.
- Saldívar, M. A. (2021). Perspectivas y dimensiones de la Vinculación Comunitaria. La experiencia de las comunidades de aprendizaje-comunidades de vida en Chiapas. En Nájera, C. A., Bolom, P. M.,

- Guillén, M. D., Escobar, F. E., Martínez, H. (eds.). *Perspectivas y retos de la vinculación y la interculturalidad*. Pp. 47-72. En: https://www.cresur.edu.mx/2019_/L1p1.pdf
- Sámano, R. M. (2018). Los dilemas del multiculturalismo y los pueblos indígenas en el siglo XXI. En *Alegatos*. 25(78), pp. 545-560. En: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r27387.pdf>
- Santos, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación: encuentros en Buenos Aires*. CLACSO,
- Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. CLACSO. Siglo XXI.
- Schmelkes, S. (2008). Creación y desarrollo inicial de las universidades interculturales en México: problemas, oportunidades, retos. En Mato, D. (eds). *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior. Experiencias en América Latina*. Pp. 329-348. Ascun.
- Stavenhagen, R. (2006). Multiculturalidad y derechos colectivos. En Wieviorka M. (eds.). *Multiculturalismo: perspectivas y desafíos de México*. Pp. 213-241. El Colegio de México. Siglo XXI.
- Stavenhagen, R. (2013). La política indigenista del Estado mexicano y los pueblos indígenas en el siglo XX. En Baronet, B. y Tapia, U. (eds.). *Educación e interculturalidad: política y políticas*. Pp. 23-46. CRIM, UNAM.
- Taylor, S. J. y Bogdan R. (1989). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Paidós.
- Universidad Intercultural de Chiapas [UNICH]. (2011). *Programa de Estudio de Lengua y Cultura*.
- Universidad Intercultural de Chiapas [UNICH]. (2021). *Plan Rector de Desarrollo Institucional (PREDI 2021-2024)*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Velasco, H. y Díaz, A. (1997). *La lógica de la investigación etnográfica*. Trotta.
- VerCoutère, T. (2013). Interculturalidad, Sumak Kawsay y diálogo de saberes. En *Estado y comunes*. 1(1), pp. 211-222. En: https://revistas.iaen.edu.ec/index.php/estado_comunes/article/view/8/8
- Wiesenfeld, E. (2001). *La autoconstrucción. Un estudio psicosocial del significado de la vivienda*. Universidad Central de Venezuela.

El arte como sentido de vida para las juventudes. Estrategias para pensar la paz en San Cristóbal de Las Casas

María Gabriela López Suárez
Minerva Yoimy Castañeda Seijas

Introducción

San Cristóbal experimenta una ola de violencia y de ruptura de los vínculos sociales, comunitarios, culturales y ambientales que se evidencia en las complejas relaciones sociales y las interacciones que le caracterizan. Unido a esto se adolece de espacios diseñados, desde la política cultural, para la inclusión y participación de las juventudes en la reconstrucción de la ciudad y la paz. El texto tiene como propósito presentar nociones y prácticas, desde las juventudes, sobre el arte y el respeto a la vida, el fomento y la práctica de la no violencia y los derechos, así como algunas acciones y estrategias que proponen y generan para una mejor convivencia e interacción, que les permita establecer espacios seguros y redes de apoyo para el acceso a proyectos de vida enfocados a una cultura de paz.

Es importante hacer mención que el tema nos parece sumamente relevante, se comenzó a trabajar en él a partir de una ponencia que se presentó en el IV Congreso Internacional de Enfoque Intercultural Interculturalidad y Construcción de Paz y el VII Coloquio de Interculturalidad, organizado por la Red de Investigación y Cooperación en Estudios Interculturales (RICEI), del 25 al 27 de octubre de 2023 en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Este congreso nos convocó a pensar la ciudad y sus conflictos y cómo esto se relaciona con las juventudes. Para contextualizar, es importante mencionar que, desde hace algunos años, San Cristóbal de Las Casas ha mostrado una cara distinta a la del más mágico de los pueblos mágicos, como se le conoce en el sector turístico. Recordemos que, desde el 2003, San Cristóbal de Las Casas fue designado Pueblo Mágico por la Secretaría de Turismo de México (SECTUR). La otra cara que ahora tiene esta ciudad es de un pueblo donde la violencia, los riesgos y, por ende, la inseguridad forma parte de su cotidiano.

Desde el interés por abordar este tema, que se manifiesta en los contextos inmediatos, es que se inscribe este capítulo. Se trabajó con la metodología cualitativa y, además de la investigación documental, se utilizó una metodología colaborativa. Se realizó un taller participativo, vinculando espacios comunitarios, educativos, artísticos y diversidad de juventudes, el cual permitió tener una visión más compleja de la realidad y posibilitó el análisis integral de los datos. Nos juntamos con más de 15 artistas, creadores, mujeres y varones jóvenes que viven en los márgenes de la ciudad, porque desde allí interesó pensar y reflexionar la ciudad. En el taller, con el grupo de jóvenes artistas, se trabajó en mapas de violencias de la ciudad y de intersección con las prácticas culturales y creativas, desde las vivencias de las juventudes compartieron qué se hace para vivir, sobrevivir y poder crear desde sus intereses. Asimismo, se realizaron entrevistas no estructuradas a algunas personas integrantes del taller.

Figura 1 y 2. Mapas de violencia territorial, taller con creadoras y creadores



El arte como sentido de vida para las juventudes. Estrategias para pensar la paz...

A partir de lo anterior, se conjuntaron ideas sobre cómo se vive la violencia en la ciudad y las estrategias que emanan de ellas, se construyeron algunas reflexiones, en esa capacidad crítica y reflexiva de la cultura que permite enfrentar el riesgo, la violencia y, sobre todo, pensar en algunas posibles estrategias para la convivencia pacífica en la ciudad. El capítulo se presenta en tres apartados, Juventudes y la reconfiguración de sus territorios, Las artes como espacio de construcción colectiva, de sentidos y significados y el Arte como mediación ante el conflicto. Al final se hacen algunas conclusiones.

Juventudes y la reconfiguración de sus territorios

Las juventudes con las que se trabajó integran los colectivos Semillero, Psicolexia, Escuadrón creyente, Patrulla roja y GAM, con ellas se participó en el taller. Las y los jóvenes son originarios de San Cristóbal de Las Casas, pero también de municipios aledaños como Tenejapa.

Es esencial mencionar la noción de juventudes desde la que se parte en este documento. Tomamos en cuenta uno de los espacios de análisis de la juventud que plantea Zebadúa (2009, p. 55), "como una juventud que ha re-significado estos procesos e impulsado nuevos espacios de identidades culturales que dimensionan una nueva forma de construir la condición juvenil contemporánea". Asimismo, estos grupos de jóvenes hacen uso de diversos medios para la construcción de espacios de identidades, realizando una apropiación cultural de éstos, lo que les permite comunicarse y comunicar a las otras y los otros temas que son de su interés y que se relacionan con las diversas situaciones que acontecen en sus territorios.

En esa apropiación hacen uso de distintas formas artísticas, mediante las cuales no solo se expresan, sino que crean discursos con los que buscan interactuar con sus pares, con sus barrios y con más grupos

sociales. Lo anterior, buscando incidir de una manera positiva y propositiva a las nuevas generaciones, con énfasis en sus territorios y en las realidades que les rodean.

Estas juventudes están de una manera constante impulsando la reconfiguración de sus territorios. Es decir, los espacios que habitan, que los habitan y que se han caracterizado por distintas manifestaciones de violencia, presentes desde su infancia e incrementándose en los últimos años. Si bien se hace alusión a los territorios, se parte de la concepción del territorio vinculado con la siguiente noción de región,

Una región está conformada por los sujetos que conviven en un espacio determinado, donde la interacción con el contexto que rodea a los actores sociales y cada uno de los aspectos que lo integran son elementos fundamentales que deben tomarse en cuenta, como sus componentes históricos, geográficos, culturales, económicos, jurídicos, sociales, políticos, lingüísticos, mismos que incidirán en los diversos procesos que los grupos establezcan entre sí. (López, 2012, p. 22)

Varios integrantes de estos colectivos viven en la Zona Norte de San Cristóbal de Las Casas. Esta zona se ubica en la periferia de la ciudad. Los espacios periféricos son identificados como inseguros y violentos. Durante el taller, además de tener el espacio para convivir con las y los jóvenes, de escuchar sus testimonios, ellas y ellos trabajaron en mapas colectivos donde identificaron los territorios en los que viven, por ejemplo, la colonia Prudencio Moscoso, la colonia 1 de Enero, la colonia Morelos, La Hormiga, la colonia Erasto Urbina, Zona Norte y parte del Sur como Merposur y San Antonio del Monte. De acuerdo con lo que recuerdan de su vida cotidiana, señalaron espacios que, a lo largo del tiempo, funcionan como prostíbulos, otros más donde se venden drogas, la existencia de pandillas, escuelas aledañas y las consecuencias que esto genera. Lo más reciente es la presencia de Los motonetos.

Para pensar este territorio vale la pena recuperar lo que señala Paniagua (2005, p. 146) sobre las consecuencias de la modernización tardía de la ciudad de San Cristóbal que “terminó por rebasar el conflicto histórico de indios y ladinos como una relación de incompatibilidad entre lo rural y lo urbano, no indígena o ladino”, reavivándose la intolerancia cultural y los pleitos por el control de la ciudad que se mantienen hasta la actualidad. Desde 1974 que inician las migraciones a la ciudad, la actual zona norte de la ciudad se configura como un estereotipo de la diferencia, donde no es visible la convivencia con la ciudad porque, desde su configuración inicial, está separada territorial y físicamente (Paniagua, 2005). La zona norte es, “una considerable franja de territorio despoblada hasta finales del siglo XX, [...] sede ahora de una experiencia cultural inédita (s/p.), que trastoca el modelo de coexistencia urbana” como bien lo plantea Paniagua (2010).

Ellos han transitado desde sus infancias en esos espacios, reconociendo los distintos tipos de violencia, sucesos que han escuchado y también vivido. Es necesario señalar que la que han vivido las chicas es distinta, refirieron experiencias que han tenido en las calles, agresiones verbales y físicas, intentos de violación al abordar taxis, toqueteos en las calles y amenazas con armas blancas. Además de lo anterior, dijeron que no siempre pueden participar en actividades como eventos musicales que sean muy tarde, para no andar solas y evitar que las señalen y que digan que son ellas las que provocan las agresiones, por ser mujeres, por andar tarde y vestir de tal o cual manera.

Por otro lado, señalaron que la sociedad crea estereotipos de la población que habita en estos territorios, que son personas violentas, haciendo una generalización pero que no todas son así. En el taller las y los jóvenes hicieron un reconocimiento del territorio en el que han crecido, que han reconfigurado y que habitan, como ya se mencionó, lo identifican como un espacio violento, de conflictos, donde la ciudad adquiere otros sentidos. Es también un lugar donde

hay desencuentros del poder del Estado con otros poderes, de un espacio que está dinamizado por las relaciones problemáticas y donde es necesario y urgente su transformación para lograr espacios seguros. Ese cambio comienza a identificarse como una posibilidad a través de las actividades artísticas. Tal como lo señaló uno de los jóvenes participantes en el taller.

Yo crecí en la Prudencio, vimos los procesos de bandas que se llegaban a pelear ahí. En lo personal, hablo un poco más por la colonia en la que crecí. El arte era nuestro medio de juego, hacer que capoeira, que *break dance*, no sabíamos ni qué era *break dance*, hacíamos acrobacias jugando. Conforme vamos creciendo, vamos aprendiendo otro tipo de arte, sin saber que el arte era nuestro único momento de escapar de todo lo que pasaba a nuestro alrededor... éramos pequeños, ya pasaban robos, asaltos, violencias. El arte estaba siempre presente, hermanos, primos, jugaban fútbol o hacían acrobacias en las canchas del barrio, de la colonia Prudencio [Moscoso].
(Comunicación personal. Participante 1, octubre 2023)

Un elemento clave también es el rol que juegan las identidades de las juventudes, que, como veremos en el siguiente apartado, permiten evidenciar sus posturas de inclusión, respeto, creatividad, participación en colectivo y en la construcción de redes de apoyo.

Por otro lado, las migraciones de la población indígena a la ciudad son un factor de fragmentación sociocultural (Pitarch, 2004). De esta manera los estereotipos, prejuicios y malentendidos que se discursan y se viven sobre la ciudad hoy, tienen un origen histórico en las relaciones interétnicas, caracterizadas por su herencia colonial y por su distanciamiento social. Así describe Pitarch la relación entre grupos de la ciudad,

...toda esta diversidad de grupos y la pluralidad de las relaciones sociales que su existencia extraña, está mediada por una extraña mezcla de conocimiento y desconocimiento mutuos, de ocultamientos y descubrimientos recíprocos, en muchos casos de proximidad física y separación cultural. (2004, p. 241)

Toda esta complejidad descrita anteriormente evidencia los grados de violencia y conflicto que se viven en esta ciudad híbrida y poliétnica. (Paniagua, 2010)

Las artes como espacio de construcción colectiva, de sentidos y significados

En este apartado se hace referencia a las artes que realizan las juventudes en sus territorios, en las periferias, en los barrios, en espacios culturales del centro de la ciudad, así como en algunas organizaciones como Sueniños A. C. La concepción de arte desde la que hace la reflexión en estas líneas, se centra en lo que señala Martín Barbero.

El arte ha ido perdiendo buena parte de los contornos que lo delimitaban. En esa 'pérdida' hay también, sin embargo, no poco de ganancia: en la medida en que esa delimitación y 'distinción' fue históricamente cómplice de fuertes exclusiones sociales, una cierta disolución de su 'aura' ha resultado siendo ingrediente e indicio de transformaciones culturales profundas en la democratización de la sociedad. (Martín, 2006, pp. 38-39)

En el taller se evidenciaron las diversas artes que las juventudes hacen y en donde han encontrado los medios no sólo para manifestar lo que les gusta hacer: graffiti, pintura, baile, acrobacias, música como el rap y hip hop, sino también un medio del que se apropian para visibilizar

sus sentires, sus pensamientos y su resistencia ante una sociedad que les ha excluido, estereotipado y violentado.

Cambiar las reglas del arte no es sólo un problema estético: cuestiona las estructuras con que los miembros del mundo artístico están habituados a relacionarse, y también las costumbres y creencias de los receptores. Un escultor que decide hacer obras con tierra, al aire libre, no coleccionables, está desafiando a quienes trabajan en los museos, a los artistas que aspiran a exponer en ellos y a los espectadores que ven en esas instituciones recintos supremos del espíritu. (García, 2009, p. 39)

Derivado de lo anterior, “se observan a las identidades juveniles ‘en movimiento’, en constante flujos y reflujos, lo que permite un arsenal cultural que les ayuda a interpelar el estado de cosas” (Zebadúa, 2009, p. 150). Estas juventudes se caracterizan también por hacer de sus actividades espacios que les permiten la interacción y la comunicación, además del reconocimiento de las otras y los otros, de sus voces, de sus cuerpos, de sus necesidades, conectar con los espacios en que habitan y con quienes los habitan.

Estas interacciones y reconocimientos conforman las identidades de resistencia que están en constante comunicación. “La comunicación no puede ser un proceso solo de ida, sino que implica retroalimentación e interacción constante. Si los agentes involucrados en el proceso comunicativo cambian constantemente de rol, cabe preguntarse quién es el otro” (Morón y Trujillo, 2021, p. 26).

En este contexto, la reflexión compartida por ellas y ellos tienen claro lo que están haciendo para cambiar su entorno, es decir, vuelven la vista a su terruño, reconocen su territorio, parten de donde crecieron, identificando los factores que permean lo negativo para aportar en un sentido positivo, desde lo que hacen con su arte. Y se identifica

también un elemento fundamental que es importante enfatizar, las artes no se crean desde lo individual sino como una construcción colectiva. Esto les lleva a plantearse preguntas como, ¿qué le ofrezco al barrio donde crecí?

...con los años que pasan te vas dando cuenta que caminas por tus calles, dices aquí crecí, qué pedo, ya llevas 10 años con la misma fachada, mismas calles todo deprimente, feo, uno se hace la pregunta, yo qué hago. Como yo también he viajado mucho en todo México. Ahorita me dedico a pintar, tengo muchos murales en México, pero aquí qué tengo, a mi gente que tengo [en relación a su colonia], como existe ese aspecto de compartir aprendiendo. Ahí surge en lo personal querer hacer murales en mi barrio, es la única herramienta que tengo. No lo hago solo, lo hago a través de colaboradores, amigos que tienen empresas, tiendas, organizaciones, amigos que bailan, cantan, pintan, que se quieren involucrar, en cualquier arte, yo a eso le llamo colectividad. (Comunicación personal. Participante 1, octubre 2023)

La colectividad se hace presente gracias a las interacciones de las y los jóvenes, lo que les permite, además de realizar su arte, volver la mirada al arte de cada integrante, valorar y visibilizar cómo esto genera conexión entre ellas, ellos, y sus entornos. Esto también les permite identificarse y reconocer sus distintas actividades con las que aportan, no solo a sus territorios, sino también a otros grupos, y en general a la sociedad de San Cristóbal de Las Casas.

Además de lo anterior, se observa la construcción de redes de apoyo.

Siento que se está haciendo importante en San Cristóbal de Las Casas porque, al menos, el hip hop nos está uniendo de forma que yo no tenía ni idea, ni idea siquiera que pudiera suceder, cuando

empecé a conocer a Chuy, con el talento que tiene, El Maña, el Quique. Aquí hay pura gente talentosa, la Lore, Azul, Funky, Leti, no me puedo quejar que tenemos una gran comunidad de gente talentosa. A pesar de que la violencia está presente en todas las facetas de nuestra vida. El hip hop ha venido como una forma de unión, de encontrar a gente que es de otra familia y volverla a una comunidad, algo chido. Todo eso ha sido gracias al arte, al rap, al hip hop, al baile, a la pintura, el arte cumple una función muy importante, al menos en mi vida, porque ha logrado crear vínculos que jamás pensé que iba a lograr solamente por el hecho de existir". (Comunicación personal. Participante 1, octubre 2023)

El arte ha logrado acercarme a personas que son bien diferentes. Tenemos diferentes formas de convivencia, como personas también estamos mejorando, tratando de ser la mejor versión de nosotros mismos, escribiendo más, haciendo más arte y no solamente eso, Bosc y Chuy hicieron un taller bien bonito en la comunidad San Nicolás, San Nicorap, hicieron algo bien chido, están contagiando a gente a hacer lo que nosotros hacemos. Maña también hace ese trabajo, muy cercano con los niños. Al verlos a trabajar a todos ellos y todo me doy cuenta que es algo importante... todo se ha hecho a través de la música, del arte, contagiando a niños, a pesar de nuestros defectos, están tratando de hacer algo positivo mediante la sociedad. (Comunicación personal. Participante 2, octubre 2023)

El arte del que nos hablan busca proponer otras posibilidades ante la violencia que se vive en lo cotidiano, es decir, una propuesta desde la no violencia, tal como lo señaló el participante 2. Además de lo colectivo, que ya constituye un elemento vital, se suma la creación de sentido que este movimiento está generando entre sus integrantes. Lo anterior es un punto nodal para sus creaciones y al respecto retomamos

una reflexión de Morón y Trujillo: "A su vez, tanto la comunicación como la sociedad requieren la presencia de lo diferente para erigirse como espacio de sentido" (2021, p. 28).

Estas actividades artísticas también cobran sentido para sus integrantes al tratar de seguir haciendo "lo que les gusta, aún con la violencia"; se convierte en una manera de poder generar cuidado, cuidarse entre ellas y ellos. La calle se vuelve un espacio colectivo de aprendizaje, algunas frases externadas por los participantes lo indican: "nos gusta estar en la calle... compartir aprendiendoseñala". Lo artístico genera sentido también de una manera intrapersonal, les permite conocerse a sí mismos y poder explorar la autogestión para llevar a cabo sus actividades.

De igual manera, esta creación de sentido va sumado a sus manifestaciones artísticas e interés de vivir en un mundo sin violencia, como podemos leer en el siguiente testimonio.

Inclusive nosotros, aunque no estemos trabajando directamente con niños, cada vez que nos paramos a agarrar un micrófono, a soltar lo que sentimos, contagiamos a la gente de nuestra energía, de nuestras capacidades, nuestras ganas de hacer las cosas y nuestras ganas de no querer vivir en violencia, yo creo que es algo que tenemos todos en común. No queremos vivir en un mundo violento, en donde tengamos que estarnos cuidando, donde haya hombres que violentan a mujeres, donde te pueden dar un pistolazo, donde haya drogas, donde te puedan asaltar porque en la noche no saliste a las horas adecuadas. Eso es lo que nos une, todo ha sido gracias a la palabra, a la pintura, al baile, al movimiento hip hop que nos ha representado mucho en la vida. Esto es algo muy bonito poder compartir con todos ustedes, que sigamos haciendo lo que nos gusta hacer, porque al final no somos salvadores de nadie, pero pues si nos estamos

tratando de salvar a nosotros, a lo mejor podamos contagiar a demás personas. (Comunicación personal. Participante 2, octubre 2023)

Si bien, las artes, en las que confluyen y participan, tienen elementos que permiten afirmar lo identitario, lo colectivo y la creación de sentido, que ya se comentó, hacen volver la mirada a los significados que le atribuyen a estas manifestaciones y las que también generan en el público receptor. No son solo como un medio de expresión, también se convierten en una manera de acompañamiento y de poder externar emociones como la ansiedad, los miedos y la frustración. En los testimonios mencionaron que a través del arte tienen paz interna, les hace sentir bien.

De ahí la importancia de tener presente lo que sucede en estos procesos de interacción que se generan. Los intercambios van más allá de la mera transmisión de información, en tanto que la comunicación implica necesariamente procesos de codificación y decodificación, que incluyen gestos, miradas, posturas, silencios, vestuario, uso del espacio, etc. Las personas que interactúan poseen sistemas de significados compartidos en mayor o menor medida (Pech, Rizo y Romeu, 2016).

En el transcurso del taller se contó con la participación de un joven invitado procedente del estado de Jalisco, quien compartió su arte, a través de las líneas de una canción que creó en el momento de cantarla. En ella se puede identificar temas como la preocupación por la violencia, reconocer el valor de las mujeres, visibilizar la sociedad estresada en que se vive y también, destacar la importancia de creer en una, en uno y por supuesto dar sentido a lo que se hace.

Como dijeron por ahí, el crimen está ¡ey! en todos lados, donde yo he caminado yo lo he visto, pero siempre he caminado como

un soldado, por cómo me visto hasta me han tenido miedo, por eso, ja, como que no veo tanto peligro, por cierto, ja, para todos es diferente, para un hombre, para mujer, ay pero yo sé que las mujeres son más fuertes, desde qué punto lo ves, ay sí, porque resisten más. Aquí la gente resistiendo haciendo música, ey, desde otro lado caminando, ay, decían que el que abarca mucho poco aprieta, pero pienso que hay que abarcar más de lo que nuestra mente puede pensar que puede alcanzar. Porque siempre podemos lograr más, a veces creemos que estamos vacíos, que no tenemos nada, y por eso, nos da mucha ansiedad, mucho estrés. Pero lo importante es cuando ves esa magia que tienes en ti y que lo crees, que lo compartes con los demás. Ahorita por eso, yo voy a ir a compartir rap, donde la gente no está en paz, donde la gente está en ansiedad, comparto un poco de rap, ey, con felicidad, no siempre estoy sonriente, evidentemente, a veces uno puede estar triste. Pero lo importante de la vida es que, si te reíste, ése es el chiste. (Comunicación personal. Participante 3, octubre 2023)

Expresarse a través de las artes también produce mensajes de esperanza, de alegría, de entusiasmo, de sentirse vivos, vivas, en medio de tanta información violenta que producen y reproducen los medios de comunicación, además de los actos que se generan en lo cotidiano. De ahí el valor que tienen las artes para poder contribuir a una cultura de paz que tanto se requiere. "El arte dignifica per se a los seres humanos. El tema es ir más allá y hacer o una experiencia comunicativa a través de estrategias entendibles y democráticas y, a partir de estas vivencias recrear una narrativa que erija y fortalezca la idea de esperanza" (De la Sierra, 2023, p. 8).

El arte como mediación ante el conflicto

En el primer apartado se mencionan algunas características de las y los jóvenes y de sus territorios en los que interactúan cotidianamente. Estos grupos de jóvenes llevan a cabo diversas actividades artísticas que han aprendido en sus barrios, colonias, desde que eran pequeños, pequeñas, entre éstas están el baile, la música, la pintura, el graffiti, los murales y las artes mixtas, con las que han encontrado un medio, una herramienta que, en un inicio para algunas personas fue como un juego, les ayuda a escapar a los acontecimientos violentos que se presentan en sus contextos. Poco a poco fue convirtiéndose en un medio de expresión comunitario, con un caudal de significados vinculados a sus identidades y los mensajes que quieren transmitir en sus territorios. De esta manera en la construcción del mapa de violencias logran identificar qué trayectos están acompañados del miedo y cómo ubican el riesgo y el peligro de su día a día. Así la creación nace desde estos espacios, donde hombres y mujeres vivencian y dimensionan su estar en la ciudad de otra manera.

Derivado de lo anterior, se puede concebir al arte, a las artes, como mediador, mediadoras de los conflictos para poder hacer una transformación en la sociedad. En este sentido, se le considera un recurso para la transformación, según lo planteado por Moreno, ratificando el poder de la mediación artística para resolver conflictos comunitarios y problemáticas en general, pero sobre todo para educar a las niñas y niños en nuevas formas de ser y estar, en convivencia con la diferencia.

El arte es una herramienta útil porque permite desarrollar habilidades sociales, genera resiliencia y promueve procesos de simbolización, lo que explica porque se da esa transformación y la superación de las dificultades; asimismo, promueve procesos de empoderamiento, consigue una transformación identitaria, establece vínculos y mejora la convivencia. (Moreno, 2020, p. 48)

A partir de las reflexiones que han surgido de este acercamiento con las juventudes, y de conocer cómo participan con las artes, a través de las que se expresan, se pueden mencionar algunas estrategias donde se observa la mediación de las artes para la transformación. Es importante señalar que se toman en cuenta elementos desde el plano personal, hasta el colectivo, como a continuación se menciona.

- a. Desde lo personal, hay que transformar el yo. En este sentido la transformación pasa por uno mismo, es un proceso personal. Nuestros colaboradores y colaboradoras reconocen que es un camino que también tiene que ver con ellas y ellos, con sus procesos de vida, con sus historias, y desde ahí, reconocen que también somos responsables ante los conflictos. Por ejemplo, señalaron que son parte del problema cuando ellos consumen drogas, cuando dicen dónde comprar, cuando son parte de eso, porque les ha trastocado su vida.
- b. Desde lo colectivo, el Semillero, como se nombra uno de los grupos participantes, es ese espacio donde se pretende, según su coordinador, fomentar valores y prácticas no violentas en niños y niñas en el territorio, aquí hablamos básicamente de la Zona Norte como un lugar de conflicto. En ese sentido la educación artística genera habilidades que permiten crear otros vínculos, otras relaciones para la convivencia social. Creaciones y propuestas como la del Semillero, que, desde su experiencia, y en vinculación con las juventudes y la niñez, además de la apropiación creativa del territorio, piensan en el futuro para la construcción de estrategias de no violencia. Ellas y ellos también trabajan temas como las masculinidades, las drogas y las violencias, entre otros.

Como se puede apreciar, los espacios que son apropiados por las juventudes en las calles logran construir con su música espacios de

socialización, de nuevos vínculos comunitarios, ligados a nuevas estéticas creativas, donde se resignifican los territorios y sus relaciones interpersonales, aunque desde una mirada externa recreen la trama de violencia asociada al territorio por los estigmas que se asocian a ello. En este sentido, se considera que la música, la pintura, la apropiación del espacio, son estrategias de resiliencia que deben ser tomadas en cuenta para generar estrategias de restitución de la seguridad y la paz para la ciudad y para la reconstrucción de los vínculos sociales. Por lo tanto, es necesario escuchar estas voces, estas experiencias para generar espacios de expresión, pero también de encuentro, que permitan la convivencia más allá de los estereotipos con los que se identifican algunos territorios caracterizados por la violencia, porque hay que entender que estas formas artísticas y creativas responden a una construcción social, con una historicidad propia, que responden a un estilo de época y a formas de ser de las juventudes contemporáneas.

Para entender estas posibilidades de las artes, es necesario ubicar su análisis en relación a las tensiones sociales en las que se ubica su producción, asumiéndolas como un espacio de producción de sentidos y de capital simbólico, desde su capacidad de agencia social. Y si, las artes nos hablan de los mundos que vivimos y habitamos, de las tramas que articulamos con las otredades. Esto nos hace volver la mirada al concepto de cultura, no a las esencias de la cultura, sino a los procesos de resistencia, a las formas creativas que hacen reflexionar desde las vulnerabilidades, con la posibilidad de abrir grietas al *status quo* que se ha ido imponiendo a lo largo del tiempo. Nos centramos en reconocer las fortalezas por las que estas expresiones artísticas pueden mediar y tejer puentes entre los diferentes mundos de la ciudad. ¿Cómo traspasar las fronteras de la Zona Norte? ¿Cómo dialogamos con ellas y ellos? Cualquier política cultural, cualquier estrategia de seguridad, de paz, debe contar con la participación de las diversas juventudes y dar seguridad para ellas y para todos los grupos, a partir de las diversas expresiones que les dan sentido a sus experiencias de vida.

Por lo anterior, las artes pueden ser consideradas como una estrategia de resiliencia que contribuye a una estrategia de paz para la ciudad, es importante hacer alusión a que el término resiliencia fue tomado por las ciencias sociales para caracterizar a aquellas personas que, a pesar de nacer y vivir en situaciones de alto riesgo, se desarrollan psicológicamente sanas y socialmente exitosas. Según Llanos (2020) el concepto de resiliencia, se refiere a la capacidad que tiene el ser humano de sobreponerse a la adversidad y salir fortalecido de esta, ha sido ocupado por distintas disciplinas, como la sociología, la psicología, la economía, la educación y la salud, entre otras. La resiliencia es la capacidad humana para enfrentar y sobrepasar la adversidad, de estar y hacer bien, a pesar de las circunstancias difíciles.

A modo de conclusión

El arte, las artes, ocupar espacios en la calle, cantar, decir rimas, hacer murales, bailar, son herramientas en términos de mediaciones para la paz. Es decir, se convierten en estrategias muy valiosas que auxilian para la resiliencia, en búsqueda de espacios pacíficos, de encuentros personales, intrapersonales, interpersonales, intragrupal, intergrupales, donde se genere el trabajo en comunión con otras y otros.

A su vez, estos encuentros fomentan el diálogo, la no violencia, el conocimiento, reconocimiento y comprensión del contexto de violencia, así como de sus experiencias de vida a partir de crear, participar en espacios solidarios de una manera creativa. Que, si bien, no son tomados en cuenta en la política social, se propone que sean escuchados por el valor de estas actividades estratégicas, sobre todo si se pretende crear una política de paz para la ciudad.

Así también, estas formas de expresión constituyen una forma de denuncia social, son canales, medios de liberación de los conflictos,

formas de expresión, de encontrar una serie de voces desde las márgenes violentas de San Cristóbal de Las Casas que están luchando por ser escuchadas desde la no violencia. Además, podemos entenderlos como espacios que dentro de los márgenes permiten la inclusión, el reconocimiento de la otredad y la transformación de una manera creativa, lúdica y por supuesto, artística.

Referencias

- De la Sierra, C. A. (2023). Presentación. Narrar la esperanza y las crónicas del futuro. En C. A. De la Sierra y B. Velázquez Delgado (coords.). *Cultura de paz en las artes* (pp. 5-8). UNAM.
- García N. (2009). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. De Bolsillo.
- López, M. G. (2012). *Historias de vida en espacios posmodernos. Miradas emergentes de conocimiento regional. Arte, cultura e identidad*. Tesis doctoral. UNACH, Universidad de Alicante. En: <http://www.repositorio.unach.mx:8080/jspui/handle/123456789/2928>
- Llanos, M. (2020). Arte, creatividad y resiliencia. Recurso frente a la pandemia. En *Avances de Psicología*. Vol. 28, pp. 191-204.
- Martín, J. (2006). Estética en comunicación. En *Signo y pensamiento*. XXV (49), pp. 36-45. En: <https://www.redalyc.org/pdf/860/86004902.pdf>
- Moreno, A. (2020). La mediación artística como forma de intervención para la transformación social, la inclusión y el desarrollo comunitario. Mediación, colaboración, formación. III Seminario internacional Cultura y Arte para la transformación social. Idarte.
- Morón, C. E. y Trujillo, V. (2021). El nosotros en la comunicación intercultural. En I. Colín Mar (coord.). *Estudios socioculturales e interculturalidad en Comunicación. Reflexiones teóricas y acercamientos empíricos* (pp. 19-37). Universidad de Ixtlahuaca, Universidad Intercultural del Estado de México.
- Paniagua, J. (2005). Indios y ladinos en una ciudad multicultural. En *Anuario de Estudios Indígenas*. Vol. X. Instituto de Estudios Indígenas.
- Paniagua, J. (2010). Territorio, resignificación y disputa de espacios públicos en ciudades coloniales. El caso del centro histórico y sus

- barrios en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. XXXIII Encuentro de la Red Nacional de Investigación Urbana. Barranquilla, Colombia.
- Pech, C.; Rizo, M. y Romeu, V. (2016). *Manual de comunicación intercultural. Una introducción a sus conceptos, teorías y aplicaciones*. UACM.
- Pitarch, P. (2004). Un lugar difícil: estereotipos étnicos y juegos de poder en Los Altos de Chiapas. En Viqueira J. P.- Ruz M.H. (eds.). *Chiapas: los rumbos de otra historia* (pp. 237-250). UNAM. CIESAS. CESMECA. Universidad de Guadalajara.
- Zebadúa, J. P. (2009). *Culturas juveniles en contextos globales: cambio y construcción de identidades*. Universidad Veracruzana Intercultural.

Pluralismo y contrato social en Argentina

Damián Andrés Cantón Gardes

Introducción

El presente trabajo comparte los resultados registrados a lo largo de más de cinco años de trabajo de investigación en Argentina, con el ánimo de ser un fiel interlocutor entre lo observado en terreno y el aporte académico y científico. Se busca contribuir en la comprensión de la convivencia en el espacio público, entre la cultura mayoritaria argentina y los colectivos en situación de exclusión, en este caso, pueblos originarios y población inmigrante.

A modo de estructura, la lectura y análisis, se organiza el texto siguiendo las recomendaciones propuestas desde la Sociología Crítica estableciendo ciertas bases que comprenden: la descripción de una situación socio política en particular, la explicación de sus causas y efectos, la evaluación o proyección de consecuencias y, por último,

la proyección de posibles soluciones. De este modo, se destaca en primer lugar la marcada indiferencia de la cultura mayoritaria, expresada en sus máximos exponentes, los presidentes de la República, quienes desconocen cualquier clase de interacción y de construcción colectiva de "lo argentino", más allá de un indicador normativo que asocie a la "cultura nacional" como un bloque uniforme que responde a los parámetros de blancos, heterosexuales, católicos, o "descendidos de los barcos", como una marca exclusiva y excluyente de la ascendencia europea.

En segundo lugar, se indican conceptos provenientes del terreno que denotan las formas de cómo el espacio público se indica como dicotómico entre "dominantes" (cultura mayoritaria) y "excluidos" (colectivos en situación de exclusión) y sus diversas formas de luchas por su reconocimiento. Tercero, se estiman las posibles consecuencias que pueden proyectarse en el caso de la continuidad de dicha situación de exclusión, como también elementos que permiten identificar formas de superación de las formas de negación para poder transformarse en alternativas de interacción y reciprocidad en el espacio público.

Por último, y a modo de posibles soluciones, se sugiere la articulación entre algunos componentes desarrollados a lo largo del documento, capaces de movilizar una alternativa de convivencia en favor de los colectivos en situación de exclusión y de la convivencia en general.

Descripción de la situación:

la indiferencia y desconocimiento sobre el pluralismo en Argentina

Se puede comenzar con una descripción de la situación en torno al vínculo, o más bien, distancia que existe entre la cultura mayoritaria argentina, entendida como de preponderancia católica, patriarcal, blanca, heterosexual y heredada de inmigrantes europeos, que se

puede encontrar expresada o representada a manera de indicador, a través de sus máximos exponentes como son los presidentes Ing. Mauricio Macri (2015-2019) y Dr. Alberto Fernández (2019-2023) y, por otro lado, los colectivos en situación de exclusión que corresponden a los "no-argentinos", o también pueblos originarios, población inmigrante, diversos pueblos étnico-religiosos y colectivos afrodescendientes, entre otros.

A manera de síntesis, ambos ex presidentes de la República citan en discursos de carácter público una suerte de uniformización exclusiva y excluyente que comprende al "pueblo argentino" con parámetros europeos, invisibilizando a cualquier otra diferencia racial o étnica, como se citan a continuación, a modo de ejemplo o "diagnóstico de situación".

En enero de 2018, el propio Macri dijo en el Foro de Davos: "Creo que la asociación entre el Mercosur y la Unión Europea es natural, en América del Sur todos somos descendientes de europeos". Por otro lado, en el marco de la visita a la Argentina del presidente del gobierno español Pedro Sánchez el 9 de junio de 2021, Fernández dijo: "Escribió alguna vez Octavio Paz que los mexicanos salieron de los indios, los brasileños salieron de la selva, pero nosotros los argentinos llegamos de los barcos, y eran barcos que venían de Europa, y así construimos nuestra sociedad".

La contradicción que existe entre estos discursos y la realidad, consiste en que la "nación argentina" concebida como una casi totalidad homogénea, actualmente cuenta con una población total de 44 938 712 habitantes, donde se autodefinen como indígenas cerca de 955 000 (2,5%) de personas, siendo la población afrodescendiente o afroargentina en torno a 2 000 000 (5%) de individuos y cerca de 1 800 000 (4,5%) corresponde a la población migrante, confirmando que, en números absolutos, se posiciona 29 en el *ranking* mundial, según un

estudio de las Naciones Unidas, como segundo país de Latinoamérica, luego de Costa Rica con menos población emigrante e inmigrante.

Explicación de la situación: el aporte teórico para la comprensión de espacios dicotómicos entre dominantes y dominados

A modo de construir una visión y división del espacio público argentino, puede retomarse el valioso aporte teórico de diversos autores de alguna manera, clásicos en estos tópicos. Según lo observado en los discursos presidenciales, se desprende la idea de identificar una poderosa tríada entre Estado/Nación/Ciudadanía que continúa su vigencia en el territorio nacional, demostrando cierta incapacidad de adaptarse a nuevos espacios plurales de convivencia.

Cabe mencionar que, si bien en el caso argentino, existe un reconocimiento constitucional hacia los pueblos indígenas 'preexistentes' a la conformación del Estado nacional, y que fuera incorporado en la Reforma de 1994, aún existen deudas históricas y un vacío de representación política en su accionar, como también un reforzamiento de las fronteras migratorias en cuanto a los países latinoamericanos durante los últimos años (Cantón, 2020). De este modo, los antecedentes denotan una débil aceptación de la interrelación entre el 'nosotros argentinos' y los 'otros no-argentinos' desde sus planes políticos, sociales y culturales, que tensionan la noción de uniformidad y pluralidad. En este sentido, Zapata-Barrero sostiene:

Una primera reflexión sobre la ciudadanía en un entorno multicultural debe precisamente comenzar por discutir si es todavía viable entender el demos bajo el vínculo moderno entre Estado, Nación y Ciudadanía. (...)

Partiremos del hecho de que la realidad multicultural tiene un 'efecto espejo' sobre este supuesto histórico. Estos problemas se

explican principalmente porque hoy en día el multiculturalismo obliga a la misma tradición política a replantear sus fundamentos. (F. Requejo y R. Zapata, 2002, como se citó en Zapata-Barrero, 2003, pp. 173-199)

Figura 1. Las divisiones en el espacio público y la “Santísima Trinidad”



Fuente: Elaboración propia, 2024.

Lo cierto de esta crisis de articulación entre el “demos plural” y la estructura política y simbólica de los Estados nacionales que promueve un modelo uniforme y general para todos los habitantes de un territorio, intenta encontrar nuevos cauces de concordancia entre la realidad diversa y las políticas de representación política, social y cultural.

El posicionamiento de los diversos colectivos sociales dentro del espacio público, tal como se ha observado, emerge de un lugar de luchas que se encuentra dividido entre sectores dominantes y otros dominados. Este esquema casi dicotómico, marcado incluso por el conflicto y

la invisibilización, Foucault lo describe con claridad en su crítica a la "normalidad", entendiendo que la misma es definida desde ciertos grupos que ejercen el poder para establecer lo verdadero y falso, correcto e incorrecto, normal o anormal. El poder, según el filósofo francés, impone esa normalización para controlar a los individuos considerados "desviados", y así obligarlos a cumplir con su rol social asignado (Foucault, 2002).

Por otro lado, una propuesta similar se encuentra con el sociólogo francés Pierre, quien plantea un esquema delineando posiciones de agentes dominantes quienes ostentan el poder simbólico o bien, aquellos colectivos que ejercen el control de las "reglas del juego social" y, por otra parte, quienes detentan o viven en situación de subordinación dentro de los campos sociales, en una lucha constante que mantiene estrategias de persuasión, o la coerción, y que cuenta con la presencia del Estado capaz de ejercer el monopolio de la violencia legítima, operando en favor de uno u otro conglomerado de agentes (Bourdieu, 1987).

A su vez, dentro del esquema que comprende al conflicto, de la concepción de las luchas como parte de la gramática moral en la propuesta del sociólogo alemán Axel Honneth; desde su propuesta inscrita en la tercera generación de la Escuela de Francfort, supone la evolución que proviene desde el amor, en un primer sentido subjetivo de convivencia, con la posterior conformación de un derecho común y la posibilidad de construcción de una nueva comunidad superadora, y que carga sobre sí nuevos valores inclusivos (Honneth, 1997).

Por último, en este mismo sentido, el autor catalán Ricard Zapata Barrero plantea la idea en la que se configuran posicionamientos que ubican a sectores de poder quienes se encuentran enrolados en una situación de dominio, y que logran conservar su condición de privilegio gracias a la triada existente entre el Estado/Nación/Ciudadanía, que

la categoriza como la "Santísima Trinidad", y que ejerce su fuerza uniformizadora sobre el resto de la sociedad:

La primera corriente la denomino como vía fundamentalista. Esta es la vía clásica, tradicionalista y ortodoxa, la que defiende el carácter sagrado e indivisible de la Santísima Trinidad (Triada). Es una perspectiva que defiende la necesidad del carácter homogéneo del demos, en términos culturales, y de la identidad de la ciudadanía con la nacionalidad (ciudadanía=nacionalidad). Cualquier otro sistema de identidad es indeseable en términos de seguridad y de cohesión. La segunda corriente la denomino como vía multicultural. En contraste con la primera, esta corriente problematiza la conexión Estado/Nación/Ciudadanía. Defiende, así, el carácter heterogéneo del demos y de la ciudadanía, que no necesariamente debe estar identificada con una única nacionalidad como la concepción clásica lo defiende (pensemos, por ejemplo, en la ciudadanía europea). (Zapata-Barrero, 2003, pp. 177-178)

En el caso argentino, la idea de construir un sujeto colectivo "nacional" de corte patriarcal, blanco, heterosexual y eurocéntrico, como se ha mencionado, ha generado a través de la historia, un esquema que reconoce a colectivos centrales y los colectivos en situación de exclusión¹ han librado diversas luchas por el reconocimiento como se describe a continuación:

¹ Cabe aclarar que se utiliza el término de "colectivo en situación de exclusión" en reemplazo de otros semejantes como "grupos minoritarios", "culturas minoritarias" o "colectivos minoritarios" dado que en muchos de los casos que son citados, responden a la calidad de posicionamiento en el espacio público independiente de su carácter cuantitativo.

Tabla 1. Colectivos en situación de exclusión según reconocimiento formal

Colectivos en situación de exclusión	Reconocimiento formal como agente cívico
Idiomas	1853: Argentina no cuenta con un idioma oficial.
Religión	1853: Artículo 14 Constitución Nacional y Libertad de cultos.
Rango etario	1873: Ley 623 habilitaba en registros cívicos mayores de 17 años.
Clases sociales	1912: Ley Sáenz Peña de voto universal, secreto y obligatorio.
Sexo	1951: Ley 13.010 voto femenino.
Pueblos indígenas	1994: Artículo 75 inciso 17 reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos (Cantón, 2021).
Nacionalidad	2004: Ley 25.871 extiende la protección de derechos constitucionales y humanos a todos los inmigrantes dentro del país, más allá de su estatus legal y garantiza a los inmigrantes el derecho de igualdad de trato, no discriminación y acceso a servicios médicos, educativos y sociales.
Cultura, costumbres, hábitos, entre otros.	2007: Ley 26.305 sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales.
Orientación sexual	2010: Ley 26.618 Ley de matrimonio igualitario
Colectivos racializados	2013: Ley 26.852, Día nacional de las y los afroargentinos/as y de la cultura afro.

Fuente: Elaboración propia, 2024.

La crisis de los Estados nacionales como resultado del pluralismo

Como se puede observar, el modelo de pretensión uniformizadora que concibe la fórmula de “un Estado y una (sola) Nación”, que proviene del siglo XIX, ha entrado en una etapa de profunda crisis. Esto se

concibe por una complejidad y pluralidad de sentidos de pertenencia que cohabitan en cada uno de los territorios fijados por el Estado.

Habermas, desde su perspectiva republicana, sostiene que existen crecientes dificultades por conciliar el espíritu localista comunitario con la cultura mayoritaria que proponen los Estados nacionales. Así, el republicanismo se presenta como el garante de las libertades individuales y de las intersubjetivas, para lo cual se requieren de ajustes en torno a la configuración de los espacios parlamentarios, aceptando la propuesta de "cuotas" o cupos reservados para las minorías afectadas. A pesar de ello, el republicanismo tiene incorporado en sí la tendencia a que las mayorías gracias a la unión con la cultura política mayoritaria, sea capaz de recluir a las minorías, incluso victimizarlas en su propia condición (Habermas, 2001).

Por su parte, este mismo aspecto es enunciado por el filósofo, sociólogo y ensayista polaco Zygmunt Bauman, sosteniendo que la noción antigua de comunidad, en tanto sentido de pertenencia, ha gestado nuevos modos de comprender los sistemas de inclusión/exclusión e hizo de las intercomunicaciones un fenómeno cada vez más complejo de comprender. La modernidad líquida ha alterado dicha relación para sumarle elementos a su complejidad y diversidad. En la actualidad, el Estado nación se percibe como un concepto "vago" (Bauman, 2002, p. 182), debido a que aquellas grandes estructuras centradas en principios modernos ya no responden a la idea de semejanza entre sus miembros, sino a la idea de diversidad. Las migraciones y los movimientos globales han deslocalizado los principios territoriales y soberanos (Bauman, 2002).

De este modo, los antecedentes denotan una débil aceptación de la interrelación entre el 'nosotros argentinos' y los 'otros no-argentinos' desde sus planes políticos, sociales y culturales, lo que tensiona la noción de uniformidad y pluralidad. En este sentido, Zapata-Barrero sostiene:

Al analizar a la ciudadanía y al aplicarla a un contexto multicultural, podemos expresar cuanto menos desconcierto desde el punto de vista de las cada vez más numerosas formas de expresión identitarias que no tienen un reconocimiento público para pertenecer al demos, quedando al margen del poder popular y de su representatividad política, entre otras cuestiones relevantes. (F. Requejo y R. Zapata, 2002 como se citó en Zapata-Barrero, 2003, pp. 173-199)

Lo cierto de esta crisis de articulación entre el Demos plural y la estructura política y simbólica de los Estados nacionales que promueve un modelo uniforme y general para todos los habitantes de un territorio, intenta encontrar nuevos cauces de concordancia entre la realidad diversa y las políticas de representación política, social y cultural.

La necesidad del contrato social: ¿qué es el contrato social?

Más allá de la nomenclatura clásica propuesta desde la filosofía política, en la cual encontramos, aunque de manera tipificada, los distintos enfoques con los cuales los individuos llegan a construir un contrato social bajo la mirada de Locke (liberalismo), Hobbes (absolutismo) y Rousseau (republicanismo), existen tensiones que confirman la necesidad de un acuerdo general de intereses divergentes dentro del espacio público.

Según el sociólogo belga Guy Bajoit, a lo largo de la historia de la humanidad, todas las comunidades se encuentran ante el desafío de resolver al menos "cinco problemas vitales" (Bajoit, 2003). Estos pueden definirse como el *qué y cómo producir riqueza* (economía), *cómo impartir la justicia* (legalidad), *desarrollar un sentido de pertenencia y socialización* (cultura), *la articulación con otras comunidades* (política externa) y, quizás la que otorga la base de las anteriores,

la convivencia pacífica interna capaz de conjugar la diversidad de intereses existentes (contrato social).

En este último aspecto, sin embargo, parece ofrecerse como un modo de base a todos sus antecesores. Es decir, que la convivencia pacífica en una comunidad es la base con la cual lograrán asentarse los criterios económicos, legales, culturales y políticos. Rousseau en 1761 definía al contrato social, como aquel que logra distribuir el poder de un modo más equitativo y legítimo, gracias a los mecanismos de participación efectivos. Las premisas de su pensamiento, que sienta las bases del modelo republicano y democrático, atribuyen a los individuos miembros de una comunidad poder ejercer su soberanía por encima del Estado, como también de las dictaduras, tiranías o autocracias.

En términos rousseauianos, el contrato se conforma en base a una convención de individuos que aceptan lo “público” como algo compartido y construido. No es posible vivir en el estado de naturaleza ni tampoco ejercer la fuerza individual, se requiere de la convivencia armónica capaz de proteger a sus integrantes. Cada uno pone en común su propia persona bajo la suprema dirección de la voluntad general y devendrá en ello, un beneficio igual o superior a lo que se ha entregado. El contrato social es moral, o sea que se nutre de los conceptos del bien común y de la búsqueda por una vida buena, convocante para todos sus integrantes (Cantón, 2023).

Repensar la ciudadanía como clave de pertenencia y participación

Para Aristóteles en la Grecia Antigua, los ciudadanos eran individuos selectos que buscaban el desarrollo de las virtudes y quienes participaban de modo activo en la toma de las decisiones que

conciernen al bien común y, por ende, su libertad se expresaba en los niveles de autonomía de cada integrante de la polis. (Camps, 2011). Esto se replica a través de la historia y, encuentra en la actualidad, un desafío que reencauce la prioridad del civismo como institucionalidad que promueva el desarrollo de las sociedades (Camps, 2011)

En este mismo sentido, Adela Cortina en su *Ciudadanos del Mundo* (1997), sostiene que en este ejercicio 'ciudadano' de las virtudes, tienen que reconocerse dos elementos fundamentales y que tienen que ser compartidos por todos los habitantes del mismo territorio, que les otorgue el derecho a ser considerados como tal: un sentido de pertenencia y la preocupación por establecer una justicia común.

En esta perspectiva, los derechos se otorgan en virtud de la pertenencia a una comunidad política. Los derechos reconocidos implican obligaciones en torno a dicha pertenencia. Existe una relación activa y recíproca entre el ciudadano y el cuerpo político donde se hace manifiesta la idea de un sujeto colectivo más que individual. Aquí lo que prima es la voluntad general, y de allí, luego los derechos individuales.

Por último, autores como Bernard (2018), María Migueláñez Martínez (2010) o Conrad (2017) proponen, respectivamente, el desafío de concebir ciudadanías transnacionales, que relativicen la visión occidental dominante de la historiografía, devolver una mirada que no contemple atados a unas fronteras específicas o la comprensión de procesos transnacionales y, en especial, analizar la evolución de ciudadanías con múltiples pertenencias.

La crisis de los Estados nacionales y su pretensión de homogeneizar la sociedad, han dado lugar a la emergencia por comprender nuevas formas de convivencia colectivas y a la necesidad de establecer nuevos paradigmas que permitan comprender las bases que sostienen el contrato social en las sociedades plurales (Cantón,

2021). El objetivo del estudio de pensar las ciudadanías desde una perspectiva cosmopolita y pluralista del contrato social, no es producir una historia post-nacional, sino una narrativa más rica e históricamente fundamentada de la nación (Bender, 2002; 2006).

El aporte científico desde la investigación en terreno

Desde la Universidad Siglo 21 se desarrolla el Proyecto de Investigación denominado Pluralismo, Democracia y Ciudadanía en Argentina, lleva cinco años de trabajo en terreno, más de dieciocho colectivos en situación de exclusión entrevistados que se resumen en diez pueblos indígenas: Mapuche, Tehuelche, Comechingones, Qom, Wichi, Guaraníes, Kollas, Diaguitas, Quechuas y Ranqueles; en tanto que con la población inmigrante ocho colectivos representados por venezolanos, peruanos, bolivianos, chilenos, paraguayos, uruguayos, brasileños y colombianos. Este trabajo ha comprendido a las Provincias de Santa Cruz, Chubut, Neuquén, Río Negro, La Pampa, Córdoba, Misiones, Salta, Tucumán, Chaco, Formosa, Corrientes, Santiago del Estero, Jujuy, Buenos Aires y Ciudad de Buenos Aires.

Posterior a la realización de las muestras, que han comprendido un universo superior a 180 personas entrevistadas, se aplicó el criterio de saturación conceptual (Glaser, 1992 y Strauss, 1992) hecho que permite la construcción de categorías, propiedades y el establecimiento de relaciones categoriales, según se propone en el enfoque de la teorización fundamentada.

El ejercicio de análisis de la hermenéutica de los relatos y discursos presentes en las entrevistas, sumado al trabajo de interpretación, construcción de categorías y sus posteriores interrelaciones, constituye la base fundamental del estudio, es decir, que desde la interpretación del sentido atribuido por los mismos agentes, en este caso, a sus

propias acciones y al “sí mismo” (Ricoeur, 2006), en un ejercicio de “comprensión”, que implica mantener la comunicación entre los dos mundos: el propio del acontecimiento y el del intérprete.

En el entendido que se aborda una teoría de carácter inductivo, el objetivo se encuentra lejos de la pretensión por intentar producir una representación exhaustiva de un fenómeno, sino que, de modo menos ambicioso, se enumeran o agrupan ciertos rasgos característicos capaces de elaborar una teoría o relacionamiento conceptual pertinentes, que lo conciernen, en este caso, el significado sobre sentido de pertenencia, sentido estratégico y el sentido de la acción. En el análisis del discurso realizado, se identifican argumentos que, siguiendo lo sostenido por Paul Ricoeur, circunscriben un “relato” ajustado a un tiempo y espacio. Así, se presentan argumentos que explican ¿qué ocurrió?, ¿quién es el protagonista?, ¿con quién?, ¿contra quién? y ¿dónde ocurre el acontecimiento?

De este entramado propuesto por los protagonistas emergen categorías que permiten identificar un “Nosotros” (sentido de pertenencia), “Ustedes” y “Ellos” (sentido estratégico) y un “Valor/ Horizonte” (sentido de la acción) que se pueden observar en los siguientes cuadros.

Figura 2. Categoría: distancias sociales - pueblos originarios



Fuente: Elaboración propia, 2024.

Figura 3. Categoría: distancias sociales - población inmigrante

Fuente: Elaboración propia, 2024.

Las denominadas "distancias sociales" consisten en aquellas separaciones establecidas por los colectivos que definen un "nosotros", anclado en un sentido particular de pertenencia y una capacidad (o no) de entablar relaciones de reciprocidad con otros colectivos definidos como "ustedes", y un "ellos" con mayor y menor grados de afinidad según corresponde.

Evaluación o proyección de consecuencias: fraternidad negativa y positiva

Según los antecedentes teóricos y aportes del trabajo de investigación, caben al menos, dos maneras con las cuales los colectivos en situación de exclusión, anclados en el "nosotros", son capaces de establecer vínculos de cooperación y de reconocimiento que cuentan, pueden contar, con extrema cohesión y rigidez, categorizado como "fraternidad negativa" que solo restringe el vínculo del "nosotros" con el "ustedes" definido por algún tipo de afinidad que puede devenir en el hermetismo, uniformización y la cultura de Ghetto. Por el otro, una "fraternidad positiva" abierta a la incertidumbre, que se abre a la incertidumbre y la tolerancia de incluir al "ellos" a pesar de la conflictividad y la complejidad del vínculo.

Figura 4. Categoría: fraternidades



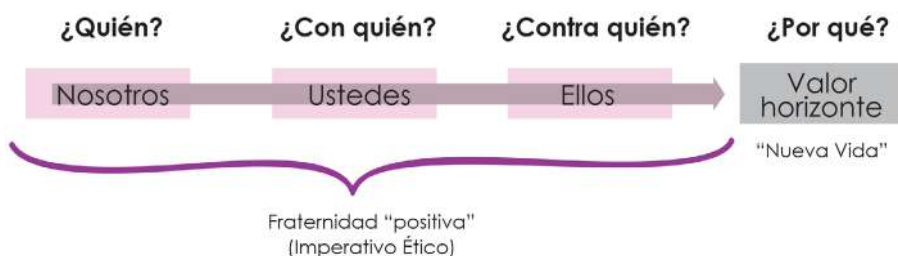
Fuente: Elaboración propia, 2024.

Proyección de posibles soluciones: el valor/horizonte

Por último, cabe la pregunta sobre ¿cuál es el elemento que permite acortar las distancias sociales entre los diversos colectivos que cohabitan en el espacio público? O bien, ¿cuál puede ser el componente que permite el tránsito de una "fraternidad negativa" a una "fraternidad positiva"? Para ello, se puede presentar el concepto clave que puede complementar a este aporte teórico-práctico y que consiste en el "sentido de la acción" expresado bajo el término de un "valor/horizonte". Cada colectivo habrá de construir una definición en particular capaz de inspirar u orientar su sentido de la acción, como expresan los cuadros.

Figura 5. Categoría: valor/horizonte. Pueblos originarios

Fuente: Elaboración propia, 2024.

Figura 6. Categoría: valor/horizonte. Población inmigrante

Fuente: Elaboración propia, 2024.

La calidad del "valor/horizonte" se constituye como uno de los pilares movilizadores que habrán de incluir al "ellos" dentro de la capacidad de generar espacios de intercambio y reciprocidad. El "buen vivir" indígena centrado en el equilibrio con los demás y con la naturaleza, o la búsqueda de una "nueva vida" en el caso de los colectivos de inmigrantes que persiguen un anhelo por la búsqueda de prosperidad y olvido de experiencias traumáticas pasadas, operan como catalizadores que superan el daño generado por el "ellos" y abre la posibilidad de un vínculo impregnado por la incertidumbre, pero que conserva un carácter inclusivo.

Estos modelos capaces de superar los obstáculos en los vínculos provenientes de la traumática relación entre el “nosotros” y el “ellos”, suponen la perspectiva que, una fusión entre el “valor/horizonte” y una “fraternidad positiva” que alienta a reconocer a los otros como interlocutores válidos, “amar al enemigo” o al menos, tolerarlo, abre las posibilidades de la construcción de un espacio público capaz de albergar a todos quienes lo conforman.

Conclusiones

En términos de sugerencias finales, pueden considerarse ciertas pistas que pueden orientar a la reflexión, como también a la gestación de posibles líneas o proyectos de intervención, capaces de contribuir a la conformación de un espacio social y un contrato social inclusivo.

1. El valor/horizonte puede operar como un catalizador capaz de favorecer a la integración y la reciprocidad de los diversos colectivos que cohabitan en el espacio público, basado en un principio de tolerancia mutua.
2. En términos de las concepciones formales y en el orden jurídico, es preciso repensar las ideas de nacionalismo y plurinacionalismo, como formas legítimas del Estado, capaces de armonizar los diversos sentidos de pertenencia.
3. En virtud de la complejidad y pluralismo de búsquedas de sentidos de la acción, gestar instancias que promuevan nuevos mecanismos participativos democráticos.
4. Asociado al punto anterior y, como se afirma en las propias teorías del reconocimiento, es preciso el fortalecimiento de los canales de diálogo y la cultura de la convivencia.
5. Dado que la ciudadanía opera como nexo entre el Demos plural y el Estado, supone la multiplicidad de formas de vida basadas en diversas perspectivas morales provenientes del mundo

indígena, etnias o nacionalidades y que pueden operar de base para la construcción de ciudadanías pluri éticas.

6. Por último, dos elementos notables que provienen del relevamiento en terreno consisten en las demandas de pueblos originarios y ciertos colectivos inmigrantes en la promoción de una educación intercultural y salud intercultural.

En conclusión, se ha observado que el espacio público, cuenta con la presencia de diversos colectivos socio culturales que asumen el compromiso de al menos, cinco problemas vitales: la economía, el sentido de pertenencia, la justicia, la relación con otros espacios públicos y, como base a todos los demás, la necesidad de gestionar un contrato social político de modo inclusivo. A pesar de ello, este espacio se presenta como un posicionamiento dicotómico, definido como “incluidos y excluidos”, donde los primeros logran ejercer su condición de privilegio, apoyados en la Triada “Estado/Nación/Ciudadanía” que busca homogeneizar cualquier clase de pluralismo.

Así, los colectivos en situación de exclusión, como indígenas o población inmigrante, entre otros, definen “distancias sociales” que marcan el vínculo entre el “nosotros”, “ustedes” y “ellos”, siendo su “valor/horizonte” el elemento capaz de orientar la acción hacia la construcción de una sociedad más humana, plural y fraterna.

Referencias

- Bauman, Z. (2002). *Modernidad líquida*. Fondo de la Cultura Económica. México.
- Bender, T. (2002). *Rethinking american history in a global age*. University of California Press.
- Bender, T. (2006). *A nation among nations. America's place in world history*. Hill and Wang.

- Bernard, C. (2018) Historias Conectadas. "El reto de las historias conectadas". En *Historia Crítica*. 70, pp. 3-22. En: <https://revistas.uniandes.edu.co/index.php/hiscrit/article/view/4551>
- Bourdieu, P. (1987). *Cosas dichas*. Gedisa.
- Camps, V. (2011). *El sentido del civismo. Civismo: las claves de la convivencia*. Metrópolis Mediterránea.
- Cantón, D. (2023). Los colectivos minoritarios y las distancias sociales en tiempos de pandemia. En *Revista Pelicano*. 8 (2022), pp. 7-23. En: <https://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/pelicano/article/view/5545>
- Cantón D. (2021). El contrato social argentino: ¿republicanismo o comunitarismo? Una mirada desde los pueblos originarios y la población inmigrante. En *Revista Sociedad*. 43. En: <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/revistasociedad/article/download/7909/6621>
- Cantón D. (2020). El Desafío de la Democracia y la Ciudadanía Multicultural en Argentina. En *Working Paper Series*. 43. En: https://repositori.upf.edu/bitstream/handle/10230/44077/GRITIM_WP_43.pdf?sequence=2&isAllowed=y
- Conrad, S. (2017). Historia global. Una nueva visión para el mundo actual. En *Historiografías*. 14, pp. 125-131. En: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-57662021000100255
- Cortina, A. (1997). *Ciudadanos del mundo*. Alianza.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI.
- Glaser, B. (1992). *Basics of grounded theory analysis*. Sociology Press, Mill Valley.
- Habermas, J. (2001). *Más allá del Estado nacional*. Trotta.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el Reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Revisión de Gerard Vilar. Crítica Grijalbo Mondadori.
- Miguelañez Martínez, M. (2010). Anarquistas en Red. Una historia social y cultural del movimiento libertario continental (1920-1930). 9º Encuentro internacional de ANPHLAC. Universidad de Goias. Goiana: BR. 26 al 29 de junio de 2010.
- Ricoeur, P. (2006). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI.
- Strauss, A. y Corbin, J. (1992). *Basics of qualitative research: grounded theory procedures and techniques*. Sage, Newbury Park. Sage Publications, Inc.

Zapata-Barrero, R. (2003). La ciudadanía en contextos de multiculturalidad. En *Revista Anales: Cátedra Francisco Suárez*. Monográfico Ciudadanía e Inmigración. 37, pp. 173-99. En: https://www.researchgate.net/publication/375203111_LA_CIUDADANIA_EN_CONTEXTOS_DE_MULTICULTURALIDAD_PROCESOS_DE_CAMBIOS_DE_PARADIGMAS

Colaboradores del libro

Minerva Yoimy Castañeda Seijas

Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social por CIESAS – Occidente (2009). Maestra en Antropología Social por el CIESAS-Sureste (2004). Licenciada en Sociología por la Universidad de La Habana (1995). Profesora-Investigadora de tiempo completo de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH) en la licenciatura de Comunicación Intercultural desde el 2009 y profesora de la Maestría en Estudios Interculturales. Integrante del cuerpo académico Sociedad y Diversidad Cultural, y miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores del Secihti nivel I. Actualmente coordinadora de la Maestría en Estudios Interculturales en la UNICH. Entre los temas de investigación se encuentran: religión, identidades, transformaciones culturales y comunicación intercultural.

Correo electrónico: yoimi.seijas@unich.edu.mx

María Gabriela López Suárez

Apasionada de la escritura, la lectura y la radio. Doctora en Estudios Regionales por la UNACH y Doctora en Dirección y Planificación del Turismo por la Universidad de Alicante. Profesora-investigadora en la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), en la Licenciatura en Comunicación Intercultural y Maestría en Estudios Interculturales.

Asesora en el Instituto de Evaluación, Profesionalización y Promoción docente en Chiapas. Líneas de investigación: comunicación intercultural, interculturalidad, identidades, juventudes, periodismo, radio comunitaria, turismo comunitario, patrimonio cultural, cuidados y autocuidados. Colabora en el Cuerpo Académico Sociedad y Diversidad Cultural de la UNICH, es integrante del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores, del Sistema Estatal de Investigadores, la Red Internacional de Investigadores en Turismo, Desarrollo y Sustentabilidad (RITURDES) y la Red de Formadores en Educación e Interculturalidad en América Latina (Red FEIAL). Periodista cultural independiente desde 2018 y productora del programa radiofónico Los Colores de la Voz de la UNICH.

Correo electrónico: gabriela.lopez@unich.edu.mx

Luz Helena Horita Pérez

Narradora, promotora cultural, docente, e investigadora de la Universidad Intercultural de Chiapas e integrante del Cuerpo Académico UICH-CA09 Procesos Socioculturales y Cultura de Paz. Doctora en Educación. Líneas de investigación: construcción del sujeto social para la gestión ambiental; pacificación con la naturaleza; Semiótica textual y representaciones sociales.

Correo electrónico: lhorita@unich.edu.mx

Alain Basail Rodríguez

Doctor en Sociología por la Universidad del País Vasco y por la Universidad de La Habana (2002). Maestro en Sociología por la Universidad de La Habana y por la Universidad Autónoma de Barcelona (2000). Pasantía Académica en Sociología Histórica, Cátedra de Historia Social Latinoamericana bajo la dirección del Dr. Waldo Ansaldi, Facultad de Ciencias Sociales e Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires (1996). Licenciado en Sociología, Universidad de La Habana (1995). Desde 2004, es investigador de tiempo completo del Centro de Estudios Superiores de

México y Centroamérica (CESMECA), de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, siendo su director entre 2011 y 2015, coordinador de posgrados entre 2006 y 2008 y director de la revista *LiminaR* entre 2018-2022. Co-coordinador del Grupo de Trabajo CLACSO Ciencias Sociales: Tendencias, perspectivas y desafíos (2017-2019). Líneas de investigación: geoculturas, mediaciones y agencias, sociología histórica, estudios de la cultura, el cambio social y las fronteras. Correo electrónico: alain.basail@unicach.mx

Lorenzo Carlos Hernández Pérez

Licenciado en Lengua y Cultura por la Universidad Intercultural de Chiapas, con diplomado en Bases lingüístico-pedagógicas de la asignatura en lengua indígena tsotsil en el Centro de Investigaciones y estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Maestro en Estudios Interculturales en la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH). Línea de investigación: Juventudes y comunidades originarias. Actualmente Traductor-redactor en comunidad tsotsil. Correo electrónico: lorenzochdz95@gmail.com

Jaime Torres Burguete

Originario de San Pedro Chenalh'o, Chiapas. Hablante de la lengua tsotsil. Con estudios de Doctorado en Educación Intercultural, quinto semestre, en la Universidad Iberoamericana, en Santa Fe, Ciudad de México; Maestría en Etnología, por El Colegio de Michoacán, A. C. (1993-1995) y Licenciatura en Etnolingüística, por el CIESAS, México. (1984-1987). De 2017 a 2019 fue Director de Acreditación, Certificación y Capacitación del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). De 2005 a la fecha, en la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), ocupando distintos cargos: Director de la División de Procesos Sociales (2005-2011); profesor de tiempo completo (a partir de 2012); Coordinador de Extensión y Difusión Universitaria (2015). Líneas de investigación: identidades y movimientos sociales. Correo electrónico: jaime.torres@unich.edu.mx

Marco Antonio Castellano Pérez

Maestro en Estudios Interculturales, Universidad Intercultural de Chiapas y Licenciado en Antropología Social, Universidad Autónoma de Chiapas y en Desarrollo Sustentable Universidad Intercultural de Chiapas. Línea de Investigación: territorio y patrimonio biocultural. Actualmente trabaja en la Coordinación Académica del Programa de Alfabetización Chiapas Puede, Secretaría de Educación Estatal. Correo electrónico: kalakchen@live.com.mx

Rubí Yarene Núñez Trejo

Licenciada en derecho por la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH), Campus III. Maestría en Estudios Interculturales por la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH). Formó parte de la Red de Defensoras del Agua y el Territorio. Temas de interés: derechos humanos, derecho ambiental, mujeres y medio ambiente. Correo electrónico: yare_nu@outlook.com

José Luis Sulvarán López

Realizó estudios de filosofía en el Seminario Regional de Veracruz; en el instituto Libre de Filosofía y Ciencias y en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente de Guadalajara, Jalisco (ITESO). Estudió Maestría en Sociología en la Universidad Iberoamericana, plantel Santa Fé, y Doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA), de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH). Realizó estudios de teología en el Seminario Mayor Rafael Guizar y Valencia de Xalapa, Veracruz. Ha sido promotor educativo entre los popolucas y chinantecos de las comunidades de Jesús Carranza, Veracruz y el Valle de Uxpanapa; con otomíes del norte de Veracruz y con ch'oles y zoques de Chiapas. Desde el 2006 es profesor de tiempo completo en la Universidad Intercultural de Chiapas. Líneas de investigación: patrimonio, filosofía y tradición oral. Correo electrónico: jsulvaran@unich.edu.mx

Georgina Méndez Torres

Licenciada en Antropología Social por la Universidad Autónoma de Chiapas. Magister en Estudios de Género y desarrollo por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) sede Ecuador. Doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa, en la Ciudad de México. Profesora de Tiempo Completo de la Universidad Intercultural de Chiapas. Colabora en el Cuerpo Académico Género e Interculturalidad en ésta misma institución. Ha publicado diversos artículos sobre participación política de mujeres indígenas en Colombia, Ecuador y Chiapas, México. Los temas de interés en lo que ha incursionado son: movimientos indígenas en América Latina, participación política y organizativa de mujeres indígenas, género e interculturalidad, feminismos indígenas, educación intercultural, educación superior y pueblos indígenas. Correo electrónico: mendeztorresgeorgina@gmail.com

Osmar Isaías Reyes Trujillo

Licenciado en Psicología General, Mtro. En Psicopedagogía, Maestro en Estudios Interculturales. Líneas de investigación: Estudios de música tradicional y ritualidades en Chiapas. Actualmente se dedica a la docencia a nivel licenciatura, así como al trabajo psicopedagógico en instituciones educativas. Correo electrónico: oirt37@gmail.com

Carlos Augusto Torres de la Torre

Egresado de la Maestría en Estudios Interculturales y es Licenciado en Comunicación Intercultural, ambos estudios por la Universidad Intercultural de Chiapas. Desarrolla la línea de investigación en estudios *queer*. Actualmente, funge como Administrativo en el área de investigación de la subdirección de Salud de la Mujer, en la Secretaría de Salud.

Correo electrónico: augustopayne@gmail.com

Gerson Negrín Nieto

Doctor en Estudios de Género y Prevención de la Violencia. Maestro en Relaciones Públicas y Procesos Directivos y Licenciado en Comunicación. Desarrolla la línea de investigación "Género, identidad y derechos humanos", en el Cuerpo Académico Sociedad y Diversidad Cultural (UIET-CA-3), de la Universidad Intercultural del Estado de Tabasco. Actualmente, realiza una estancia de investigación posdoctoral en la Universidad Autónoma de Tlaxcala, a través de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI).

Correo: gerson.negrin@uiet.edu.mx

Angel Horacio Gómez Escobar

Licenciado en Pedagogía por la Universidad Autónoma de Chiapas. Maestro en Estudios Interculturales por la Universidad Intercultural de Chiapas. Asistente de investigación en el Colegio de la Frontera Sur- Unidad San Cristóbal. Departamento de Sociedad y Cultura. Líneas de investigación: juventudes indígenas, educación superior intercultural, prácticas educativas decoloniales, vinculación comunitaria crítica.

Correo electrónico: angel.gomez@posgrado.ecosur.mx

Antonio de Jesús Nájera Castellano

Profesor de Tiempo Completo de la Universidad Intercultural de Chiapas. Doctor en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana- Unidad Xochimilco (UAM-X). Maestro en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural por El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores e Investigadoras (SNI) y miembro del Sistema Estatal de Investigadores de Chiapas. Líneas de investigación: Educación intercultural, religión y ritualidad mesoamericana, prácticas alimentarias y epistemologías originarias. Actualmente líder del cuerpo académico Estudios Mesoamericanos e Interculturales en la Universidad Intercultural de Chiapas.

Correo electrónico: anajera@unich.edu.mx

Damián Andrés Cantón Gardés

Doctor en Ciencias Sociales y Políticas (Universidad católica de Louvain la Neuve - Bélgica). Master en Ética Social y Desarrollo Humano (Mención Cum Laude - Universidad Alberto Hurtado - Chile) y Licenciado en Trabajo Social (Universidad de Buenos Aires - Argentina). Posdoctorado en Interculturalidad (Universidad Pompeu Fabra de Barcelona - España). Líneas de Investigación: colectivos en situación de exclusión, pluralismo, democracia, ciudadanía e interculturalidad. Docente de la Universidad Siglo 21, Córdoba, Argentina. Director del Proyecto de investigación: pluralismo, democracia y ciudadanía en Argentina.

Correo electrónico: damian.canton@gmail.com

Los estudios interculturales desde el sur:
Interacciones, ritualidades, territorios y diversidades
se terminó de producir en
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas,
el 30 de septiembre de 2025.
Corrección de estilo, diseño y formación: Tania Bautista



“Representa un trabajo colectivo muy sentido y pensado desde diferentes voces, comunidades y experiencias a modo de propuestas, recorridos, alternativas y al mismo tiempo, también una fuerte crítica y denuncia a un sistema capitalista, colonial y extractivista.

Es entonces que las y los autores ponen el cuerpo, sus afectos, sus sueños, sus vidas y sus propias experiencias en este ejercicio de escritura que ponen al centro la multidimensionalidad y la diversidad como condiciones de vida.



Sin duda, el campo de los estudios interculturales y la educación intercultural en Chiapas, cuenta con varios retos y uno de ellos es nombrar la totalidad de las realidades sin caer en universalismos totalizadores. Sus conceptos y aplicaciones se constituyen en investigaciones situadas, lo cual rompe con cierta tendencia ahistórica, globalizadora y homogeneizante.”

-Ana Laura Castillo Hernández