

ANDAMIOS

Revista de Investigación Social

Volumen 22, Número 58, mayo-agosto de 2025

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

NADA HUMANO ME ES AJENO

Colegio de Humanidades y Ciencias
Sociales

ANDAMIOS

Revista de Investigación Social

Andamios, Revista de Investigación Social, Volumen 22, Número 58, mayo-agosto de 2025, es una publicación cuatrimestral editada por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México a través del Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales con dirección en Dr. García Diego, núm. 168, col. Doctores, Del. Cuauhtémoc, C.P. 06720, México, Ciudad de México. Tel. 551107 0280, www.uacm.edu.mx, disponible en www.uacm.edu.mx/andamios. Editor responsable: Oscar Rosas Castro. Número de certificado de reserva del título: 04-2004-091014130100-102, ISSN de la versión impresa 1870-0063 e ISSN de la versión electrónica 2594-1917, otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Número de certificado de licitud de título: 13199 y número de certificado de licitud de contenido: 10772, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa en el taller de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, San Lorenzo, núm. 290, col. Del Valle, Alcaldía Benito Juárez, C.P. 03100, México, Ciudad de México. Distribuida en toda la República Mexicana por Educal S.A. de C.V., Av. Ceylán, núm. 450, col. Euskadi, Alcaldía Azcapotzalco, C.P. 02660, México, Ciudad de México.

Andamios, Revista de Investigación Social es una publicación de carácter académico que busca contribuir en las tareas de investigación y de enseñanza en materia de ciencias sociales y humanidades a partir de las aportaciones de los profesores-investigadores de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como de académicos de otras instituciones nacionales e internacionales. Aparece citada en los siguientes índices y bases de datos: Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), Scielo-México; Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal, Ciencias Sociales y Humanidades (Red Alyc); Scopus; Social Sciences Citation Index, Social Scisearch, *Journal Citation Reports/Social Sciences Edition*; ProQuest Social Science Journals; Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase); Sistema Regional de Información en Línea para las Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex-Catálogo); Banco de Datos sobre Educación Iberoamericana (Iresie); International Bibliography of the Social Sciences (IBSS); Ulrich's Periodicals Directory; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso); Social Science Collection (CSA); Sociological Abstracts (SA); Worldwide Political Science Abstracts (WPSA); Political Database of the Americas (PDBA); International Consortium for the Advancement of Academic Publication (ICAAP); International Political Science Abstracts (IPSA); EBSCO Publishing (Academic Search Premier); T.H. Wilson Company; Swets Information Service B.V., Dialnet hemeroteca virtual.

Los artículos contenidos en esta publicación son responsabilidad de sus respectivos autores y no comprometen la posición oficial de *Andamios, Revista de Investigación Social* ni de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Se autoriza la reproducción parcial de los contenidos de la presente publicación siempre que se cite la fuente.

En portada: Sin título. Francisco Toledo

DIRECTORIO

DIRECTORA

Leticia Romero Chumacero

EDITOR RESPONSABLE

Oscar Rosas Castro

COMITÉ EDITORIAL UACM

Álvaro Aragón Rivera

Concepción Delgado Parra

Adrián Espinosa Barrios

Grissel Gómez Estrada

Gezabel Guzmán Ramírez

Jesús Jasso Méndez

Julieta Marcone Vega

Cuauhtémoc Ochoa Tinoco

Norma Angélica Gómez Méndez

Nicolás Olivos Santoyo

Sergio Ortiz Leroux

Cynthia Pech Salvador

Leticia Romero Chumacero

Édgar Sandoval Sandoval

Arturo Santillana Andraca

Ángel Sermeño Quezada

Citlali Villafranco Robles

EQUIPO DE REDACCIÓN

Mara Itzel Georgina Montes Margalli

Oscar Rosas Castro

CONSEJO EDITORIAL

Benjamin Arditi (FCPS-UNAM, México)

Julio Enrique Beltrán Miranda (FFyL-UNAM, México)

Tatiana Bubnova (IIFL-UNAM, México)
Juan Antonio Cruz Parceró (IIF-UNAM, México)
Luiz Augusto Campos (IESP, Brasil)
José Fernández Santillán (ITESM-Ciudad de México, México)
Andrés de Francisco Díaz (Universidad Complutense de Madrid, España)
Gustavo Fondevila (CIDE, México)
Raúl Fuentes Navarro (Universidad de Guadalajara, México)
Jorge A. González (CEIICH-UNAM, México)
Isabel Hernández (Universidad Complutense de Madrid, España)
Nilda Jacks (UFRGS, Brasil)
Roberto Melville (CIESAS-Ciudad de México, México)
Athziri Molina (Universidad Veracruzana, México)
Denise Najmanovich (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Guillermo Orozco Gómez (Universidad de Guadalajara, México)
Ana Rosa Pérez Ransanz (IIFL-UNAM, México)
Sara Poot-Herrera (Universidad de California en Santa Barbara, EUA)
Nora Rabotnikof (IIF-UNAM, México)
Octavio Rodríguez Araujo (FCPS-UNAM, México)
Ricardo Roque Baldovinos (UCA, El Salvador)
Mario Rufer (UAM-Xochimilco, México)
José Ma. Sauca Cano (Universidad Carlos III de Madrid, España)
Enrique Serrano Gómez (UAM-Iztapalapa, México)
Francisco Sierra Caballero (Universidad de Sevilla, España)
Hugo José Suárez (IIS-UNAM, México)
Teresa Velázquez García-Talavera (Universidad Autónoma de Barcelona, España)
Isabel Wences (Universidad Carlos III de Madrid, España)
Lauro Zavala (UAM-Xochimilco, México)

DISEÑO

Miguel Ángel Luna Vilchis / Punto Áureo

ÍNDICE 58

PRESENTACIÓN

Procesos comunitarios contemporáneos en América Latina NICOLÁS OLIVOS SANTOYO, JOSÉ EDUARDO ZÁRATE HER- NÁNDEZ y JAVIER SERRANO	11
Repertorios comunitarios en Chile: entre la institucionalidad neoliberal y la autonomía relativa FRANCISCO LETELIER TRONCOSO, XIMENA CUADRA MON- TOYA, MIGUEL SEPÚLVEDA SALAZAR, VÍCTOR FERNÁNDEZ GONZÁLEZ y JAVIERA CUBILLOS ALMENDRA	15
Aprender en comunidad: propuestas alternativas de aprendizaje TRILCE RANGEL LARA	47
Las autonomías comunitarias como praxis emancipatoria GUSTAVO M. DE OLIVEIRA	77
Las peregrinaciones como procesos comunitarios. Etnografía de los peregrinos del barrio de San Miguel y San Ignacio de la alcaldía de Iztapalapa LAURA AMALIA ARÉCHIGA JURADO	107
Discursos comunitarios amazónicos sobre la relación humano-na- turaleza ENRIQUE LEÓN, EDUARDO YALÁN, ANDREA RIVERA y GIAN- LUCA DE FAZIO	137
Lo comunitario no es precario. sustentabilidad y capital social en la planta láctea de la cooperativa la comunitaria en La Pampa, Argentina CLARISA FERNÁNDEZ	173

Movilidad de los adultos, celebraciones a los antecesores y mandatos a los jóvenes. Lazos comunitarios entre Bolivia y Argentina GABRIELA NOVARO	201

Construcción de comunidad en tiempos de estallido social GLORIA OCHOA SOTOMAYOR	229

ENTREVISTA

Entrevista a Andrés Medina JOSÉ EDUARDO ZÁRATE HERNÁNDEZ, JAVIER SERRANO y NICOLÁS OLIVOS SANTOYO	259

Bibliografía especializada sobre Procesos comunitarios contemporáneos en América Latina GERARDO CRUZ SÁNCHEZ y OMAR HERNANDEZ RAYAS	287

ARTÍCULOS

Creación y estructura simbólica de ajuste en el contexto de la crisis climática IGNACIO RIFFO-PAVÓN y ANDREA MARINA D'ATRI	307

La memoria histórica como justicia histórica: una lucha por la identidad YEFREY ANTONIO RAMIREZ AGUDELO y CARLOS ANDRÉS ALBERTO	331

Percepción de estudiantes universitarios sobre su proceso de autorregulación académica VERÓNICA GONZÁLEZ FRANCO, MIRSHA ALICIA SOTELO CASTILLO, SONIA BEATRIZ ECHEVERRÍA CASTRO, LAURA FERNANDA BARRERA HERNÁNDEZ y DORA YOLANDA RAMOS ESTRADA	359

Desde donde pisa el pie: autoetnografía coral y rizomática de la discapacidad 383

PATRICIA BROGNA y MARCELA DUARTE-HERRERA

Memorias del territorio local: una pedagogía comunitaria 425

JORGE BOZO-MARAMBIO, MARCOS PARADA-ULLOA y

PEDRO SOTOMAYOR

Sociedad 5.0 como parte de una nueva cultura sustentable 455

JORGE CARRO SUÁREZ y SUSANA SARMIENTO PAREDES

Violencia juvenil en la Ciudad de México: factores criminológicos y estructurales del homicidio

MARIO PAVEL DÍAZ ROMÁN, CAROLINA JASSO GONZÁLEZ 497

y LUIS BRAVO GOVEA

RESEÑAS

Filosofía de la psicopatología 531

ADRIÁN ESPINOSA BARRIOS

Por una democracia social mexicana 539

ALONSO SOLÍS SILLAS

“El fin” del estado racial integral: hacia una alianza política revolucionaria 547

ÉRIKA CALVO RIVERA

El hechizo de la libertad 555

GERMÁN DAVID ARROYO

DOSSIER

PROCESOS COMUNITARIOS
CONTEMPORÁNEOS EN
AMÉRICA LATINA

PROCESOS COMUNITARIOS CONTEMPORÁNEOS EN AMÉRICA LATINA

Nicolás Olivos Santoyo*

José Eduardo Zárate Hernández**

Javier Serrano***

Las reflexiones sobre la comunidad, abocadas a definir sus propiedades como formato de organización social, o para delimitar sus implicaciones conceptuales, o determinar su papel como presupuesto de la acción social colectiva, ha sido una tarea incesante en ciencias sociales desde su fundación hasta nuestros días. De suerte que la reapertura del debate y su inevitable clausura marca agendas y delimita campos de problematización en disciplinas como la antropología, la sociología, la ciencia política, la filosofía y la historiografía, entre otras.

Una apertura no solo motivada por los desplazamientos paradigmáticos que guiaban los estilos teóricos desde donde se pensaba a la comunidad, sino que también la emergencia de fenómenos de agregación novedosos, y las formas de asociación motivadas por coyunturas políticas y económicas que cimbraban las bases de los órdenes sociales y culturales existentes, fomentan una puesta en escena de otras formas de comprender a la comunidad y de expandir su campo de aplicaciones.

El nuevo milenio y las crisis periódicas del modelo civilizatorio actual originan que colectivos y agregados humanos produzcan formas de comunalidad como respuesta, y como formas de resistencia a los desafíos que a

* Profesor-investigador de Tiempo Completo adscrito a la Academia de Ciencias Sociales en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Correo electrónico: luis.nicolas.olivos@uacm.edu.mx

** Investigador en el Centro de Estudios Antropológicos de El Colegio de Michoacán, México. Correo electrónico: zarate@colmich.edu.mx

*** Investigadora en el Centro Interdisciplinario de Estudios sobre Derechos, Inclusión y Sociedad de la Universidad Nacional de Río Negro, Argentina.

la vida individual y colectiva acarrear, por ejemplo, una economía de mercado que marcha sin muchas restricciones donde el signo de la desigualdad sigue siendo su marca. O bien, la emergencia de una condición de riesgo generados por el surgimiento de una crisis ambiental y ecológica que pone en entredicho la propia subsistencia futura del género humano. A lo que podemos sumar el desencanto hacia las formas de representación y participación política donde, a pesar de la vida en democracia, sigue imperando la desigualdad, la exclusión y la violación a los derechos sociales y culturales de amplios sectores de la sociedad.

En este sentido Zygmunt Bauman señala, que en las sociedades contemporáneas la comunidad se genera como respuesta al miedo y la incertidumbre que provoca el avance del capitalismo, la inseguridad y la violencia que se produce en esta etapa de la modernidad. En efecto la comunidad ha sido vista tanto por propios como por extraños como un refugio en el que prevalece la solidaridad, el compañerismo y, por supuesto, la seguridad que ofrece ser parte de una colectividad. Por su parte, Roberto Espósito sostiene que la comunidad es el producto de una obligación, un don devuelto, un pacto entre individuos que los une y protege ante las patologías y amenazas del individualismo moderno.

Por otro lado, las formas de comprensión del hecho comunidad no deja de recapitular algunas de las posturas tradicionales en ciencias sociales, quienes parten de considerar a ésta como el producto de la continuidad de la tradición, como articulada desde la participación de sus miembros en la misma cultura o identidad. Además, se concibe a la comunidad en contraposición de otras formas de organización de la vida como son la sociedad y los Estados-nación modernos. Así, desde la sociología clásica se opuso comunidad a la idea de sociedad, la cual se basa en el contrato y está conformada por individuos libres y en la que la movilidad y el riesgo son partes constitutivas. De esta manera se definieron dos grandes tipos de organización social, uno sustentado en la grupalidad, el estatus y la solidaridad mecánica y el otro en el individuo, el contrato y la solidaridad orgánica.

Sin embargo, desde los estudios empíricos como desde las reflexiones teóricas, se ha demostrado que estos tipos sociales no se manifiestan como tales en la realidad, pero sí existen en los imaginarios e ideales de ciertos grupos sociales en determinadas épocas y lugares. De ahí que sea más apro-

piado hablar de procesos comunitarios, es decir, proyectos, intentos, movimientos, tendientes a construir comunidad. Una postura, asumida por los coordinadores, quienes desde un enfoque relacional buscamos motivar la producción de artículos tendientes a mostrar procesos que incitan a formar vínculos comunitarios, así como conocer y discutir acerca de los mecanismos socioculturales que se echan a andar en la construcción comunitaria.

Por sus propias condiciones históricas, la presencia notable de pueblos originarios y la particularidad de sus políticas de desarrollo e integración capitalista, Latinoamérica se ha constituido como una región en la que continuamente aparecen movimientos que buscan la comunalización o en ocasiones la recomunalización. Existen múltiples ejemplos de movimientos que buscan la inclusión y protección de sujetos que se sienten desprotegidos, en riesgo o que han sido dañados en su integridad. Desde los grandes movimientos populares (o populistas), hasta los grupos de creyentes o vecinos que se agrupan para defenderse de las bandas del crimen organizado, pasando por comunidades étnicas y locales que mantienen de por sí formas de integración comunitaria y que deben de renovarlas continuamente a riesgo de perder su carácter de comunidad. Justamente lo que nos interesa es mostrar en este dossier son reflexiones académicas en torno a esas formas emergentes de comunalización que aparecen de manera reiterativa en América Latina y que refieren a imaginarios de formas de vida colectiva. Más que presentar una de estudios de caso, en el dossier buscamos profundizar en la producción de conocimiento sobre estos procesos, a través de la reflexión teórica apoyada desde el estudio de casos.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i58.1181>

REPERTORIOS COMUNITARIOS EN CHILE: ENTRE LA INSTITUCIONALIDAD NEOLIBERAL Y LA AUTONOMÍA RELATIVA*

Francisco Letelier Troncoso**

Ximena Cuadra Montoya***

Miguel Sepúlveda Salazar****

Víctor Fernández González*****

Javiera Cubillos Almendra*****

RESUMEN. En Chile, el modelo neoliberal ha consolidado un marco político-cultural que favorece una vida comunitaria despolitizada, fragmentada y burocratizada. Sin embargo, la praxis comunitaria emerge en un amplio espectro de repertorios comunitarios. Este artículo, basado en grupos focales realizados en Talca, Chile, examina estos repertorios y su expresión en distintas formas de politicidad, autonomía y articulación de lo que denominamos esfera comunitaria. El texto se organiza en cuatro partes: un encuadre conceptual sobre las formas de producción comunitaria; la descripción del proceso metodológico; la exposición de resultados en cuatro ejes de análisis (sentido de la organización, formas organizativas, prácticas

* Este artículo ha sido producido en el marco del proyecto FONDECYT Regular 1220173, financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID).

** Investigador adscrito al Centro de Estudios Urbano Territoriales de la Universidad Católica del Maule. Chile. Correo electrónico: fletelier@ucm.cl

*** Investigadora adscrita al Centro de Estudios Urbano Territoriales de la Universidad Católica del Maule. Chile. Correo electrónico: xcuadra@ucm.cl

**** Investigador adscrito a la Universidad Católica del Maule. Chile. Correo electrónico: msepulvedas@ucm.cl

***** Investigador adscrito al Centro de Estudios Urbano Territoriales de la Universidad Católica del Maule. Chile. Correo electrónico: vfernandezg@ucm.cl

***** Investigadora adscrita a la Universidad de Chile. Correo electrónico: cubillos.almendra@gmail.com

de articulación y relación con el Estado); y las conclusiones y reflexiones derivadas de estos hallazgos. Un hallazgo central es que las organizaciones comunitarias enfrentan una dualidad: mientras están condicionadas por el marco institucional dominante, despliegan formas propias de producción de lo comunitario que transitan entre la adaptación, el debate y la transformación. Además, el estudio subraya que estos repertorios no son compartimentos estancos, sino dimensiones complementarias que las organizaciones combinan y redefinen según sus contextos, recursos y trayectorias. Esta riqueza y diversidad constituyen una base potencial para fortalecer la vida colectiva y disputar sentidos en un entorno adverso.

PALABRAS CLAVE. Organizaciones; esfera comunitaria; autonomía; producción de lo comunitario; Chile.

COMMUNITY REPERTOIRES IN CHILE: BETWEEN NEOLIBERAL INSTITUTIONAL FRAMEWORKS AND RELATIVE AUTONOMY

ABSTRACT. In Chile, the neo-liberal model has consolidated a political-cultural framework that favors depoliticized, fragmented, and bureaucratized community life. Nevertheless, community praxis emerges across a broad spectrum of community repertoires. This article, based on focus groups conducted in Talca, Chile, examines these repertoires and their expression in different forms of politics, autonomy and articulation of what we term the community sphere. The text is organized into four sections: a conceptual framework on forms of community production; a description of the methodological process; a presentation of the results across four areas of analysis (meaning of the organization, organizational forms, articulation practices, and relationship with the State); and conclusions and reflections derived from these findings. A central finding is that community organizations face a duality: while conditioned by the dominant institutional framework, they deploy their own forms of

community production that transition between adaptation, debate, and transformation. Additionally, the study emphasizes that these repertoires are not separate compartments, but rather complementary dimensions that organizations combine and redefine according to their contexts, resources, and trajectories. This richness and diversity constitute a potential basis for strengthening collective life and challenging meanings in an adverse environment.

KEY WORDS. Organizations; community sphere; autonomy; production of the community; Chile.

I. INTRODUCCIÓN: EL MODO DOMINANTE DE PRODUCCIÓN DE LO COMUNITARIO

En nuestras investigaciones hemos llegado a identificar tres características que definen la cultura comunitaria actual (Letelier, 2018; Letelier *et al.*, 2019; Letelier y Fernández, 2024). Primero, se ha instalado una lógica comunitaria despolitizada, donde la politicidad –entendida como la capacidad de las comunidades para construir acuerdos y organizarse desde lógicas autónomas (Zibecchi, 2022)– ha sido desplazada por dinámicas heterónomas. Las decisiones, en lugar de surgir de las necesidades y horizontes de la propia comunidad, terminan subordinadas a los marcos estatales y al asistencialismo, reduciendo la acción comunitaria a la administración de un presente insatisfactorio y desactivando la reflexión crítica sobre las causas estructurales de los problemas.

Segundo, se observa un fuerte encierro en lo local: la identidad barrial se vuelve un límite rígido que refuerza fronteras internas y dificulta la construcción de alianzas más amplias y la producción de diagnósticos colectivos que trasciendan la escala inmediata. Este aislamiento fragmenta la acción comunitaria y convierte el territorio en un espacio gestionado en clave funcional o clientelar, más que en un espacio político y de construcción de lo común (Tapia, 2018). Esto coexiste con el fomento de lógicas individualistas y ensimismadas propias del modelo cultural neoliberal, con dinámicas relacionales que dificultan la generación de sentimientos de pertenencia y vínculos de comunidad (Araujo, 2015).

Tercero, impera una lógica burocrática que replica las formas institucionales del Estado, expresada en estructuras verticales y rígidas que imponen asambleas formales, rituales administrativos y estatutos inflexibles. Este formato no solo inhibe la participación real, sino que impide la deliberación colectiva y la construcción de consensos situados, convirtiendo la acción comunitaria en un ejercicio mecánico sin proyección transformadora.

Esta cultura comunitaria es producto de un largo proceso de interacción entre comunidades, políticas públicas y lógicas institucionales estatales.¹ En ese ir y venir, lo estructural no solo condiciona, también es puesto a prueba, resignificado o desbordado por las prácticas y decisiones de las personas que habitan los territorios (Letelier *et al.* 2023; Letelier y Fernández, 2024). La historia de lo comunitario en Chile está hecha de ese juego tenso entre lo que ya está dado y lo que se puede reinventar.

A partir de este contexto, este artículo se propone dos objetivos principales: I) profundizar en cómo este marco dominante de lo comunitario es experimentado, debatido y, en algunos casos, resignificado por las organizaciones en su vida cotidiana; y II) identificar y analizar los repertorios diversos y potencialmente complementarios que surgen de estos procesos, mostrando cómo las organizaciones no solo se adaptan, sino que al mismo tiempo despliegan prácticas de cooperación, autonomía y articulación que sostienen la vida y amplían sus posibilidades de acción.

Para ello, nos planteamos cuatro preguntas centrales ¿Cómo se expresa el sentido de lo comunitario en las organizaciones? ¿Qué formas organizativas adoptan para sostener sus actividades? ¿Cómo se articulan con otras organizaciones y con el entorno? ¿Qué tipos de autonomía despliegan frente a la influencia estatal y el marco neoliberal dominante?

¹ Históricamente, las organizaciones comunitarias en Chile, tuvieron un rol mucho más articulado y participativo, fortalecido con la Ley de Juntas de Vecinos de 1968 y las garantías constitucionales de 1971. Sin embargo, tras el golpe de Estado, la dictadura cívico-militar las reprimió, fragmentó y atomizó, estableciendo marcos legales y políticas que desarticularon su poder colectivo. La Constitución de 1980 y la ley de 1989 profundizaron esta fragmentación, reduciendo el reconocimiento público de las organizaciones y fomentando lógicas clientelares. Durante la transición democrática, las políticas neoliberales consolidaron este escenario, restringiendo la acción comunitaria a lo barrial y fomentando la competencia por recursos, lo que debilitó la colaboración y las posibilidades de articulación más amplias.

Trabajamos con cuatro ejes de indagación –sentido de la organización, formas organizativas, prácticas de articulación y relación con el Estado– que permiten abordar estas preguntas y explorar las tensiones y oportunidades que configuran lo comunitario en Chile.

Los hallazgos generales indican que, pese a la cultura comunitaria despolitizante propia del contexto chileno, existe politicidad en lo comunitario, entendida como la capacidad de generar formas organizativas que posibilitan la producción de bienes comunes de manera autónoma al Estado y el mercado. Esta politicidad no adopta una forma estable ni uniforme: cada organización combina y resignifica sus modos de gestión, sus sentidos de lo común y sus posibilidades de incidencia, en función de sus recursos, trayectorias y contextos particulares. Esta diversidad les permite transitar entre el disfrute compartido en actividades cotidianas y la participación directa en procesos de decisión política, explorando repertorios de acción que, si bien no siempre son conscientes o visibles, resultan fundamentales para sostener la vida —individual y colectiva— y disputar sentidos en un entorno que tiende a fragmentarlas.

El artículo se organiza en cuatro partes principales: primero, presenta un encuadre conceptual que introduce las formas de producción comunitaria como clave interpretativa; luego, detalla el proceso metodológico que permitió la producción y análisis de los datos. A continuación, expone los principales resultados agrupados en los cuatro ejes de análisis; y, finalmente, desarrolla las conclusiones y reflexiones que surgen de este recorrido, destacando las tensiones, diferencias y complementariedades que configuran los repertorios comunitarios en Chile, desde la exploración en una ciudad intermedia.

2. LAS FORMAS DE PRODUCIR LO COMUNITARIO: UN BREVE ENCUADRE CONCEPTUAL

El lugar teórico desde el cual nos situamos comprende lo comunitario como un modo social e históricamente construido de producir valor para satisfacer necesidades humanas y construir colectivamente la vida (Ramírez, 2019; Escobar, 2016). Gutiérrez y Salazar (2019) lo definen como la compleja trama de vínculos, más o menos permanentes, que se tejen y reconfiguran entre las personas para enfrentar necesidades comunes de diverso tipo,

permitiendo la producción y reproducción de la vida. De esta manera, lo comunitario puede manifestarse de múltiples y diversas formas: desde interacciones cotidianas y prácticas de solidaridad, cooperación y apoyo mutuo, hasta formas organizativas más estructuradas y formalizadas.

Así lo comunitario se presenta como una clave interpretativa que permite entender esas formas “naturales” de reproducción de la existencia, movilizadas por una “racionalidad reproductiva” centrada en el “valor de uso” (Gutiérrez, 2011; 2017; Gutiérrez y Salazar, 2019). Es una racionalidad que pone en el centro la satisfacción de las necesidades de las personas, como alternativa a la racionalidad instrumental que busca la acumulación de capital (Cubillos-Almendra *et al.*, 2022).

En este marco, adquiere sentido hablar de la politicidad de lo comunitario: modos propios de organizar la vida, no exentos de conflicto, que no solo son teóricamente distintos de los del mercado y del Estado, sino también praxiológicamente diferentes. Esta politicidad se expresa en prácticas, experiencias y una cultura particular, que se aprenden y cultivan cotidianamente de forma significativa y reiterada, inscribiendo actividades vividas como individuales en proyectos colectivos mayores (Gutiérrez y Navarro, 2019; Zibecchi, 2022).

Por ejemplo, una agrupación de adultos mayores, desde una visión tradicional, podría imaginarse como un grupo reunido para conversar. Sin embargo, desde una visión más amplia de lo comunitario, se destacan las relaciones y acciones que sostienen esa interacción: coordinar reuniones, planificar actividades, preparar alimentos, escuchar, consolar, reír, organizarse para limpiar o visitar a alguien enfermo. Estas prácticas configuran una forma de hacer y organizarse que generan valor social, satisfaciendo necesidades como compañía, apoyo mutuo, pertenencia y disfrute compartido, además de bienes materiales como alimentos o ayuda concreta.

Estas prácticas requieren producir decisiones colectivas: definir objetivos, asignar responsabilidades, establecer límites y sanciones, lo que constituye la politicidad comunitaria. Y esta forma de política no se basa en leyes externas, sino en acuerdos colectivos que comprometen a colaborar mutuamente, construyendo una lógica propia centrada en el cuidado y la vida común.

A diferencia del mercado –que busca reproducir capital– o del Estado –que busca reproducir poder–, lo comunitario se orienta a la reproducción de la vida de sus integrantes. Su finalidad no es la acumulación, sino el sosten de la existencia individual y colectiva.

En resumen, lo comunitario es un modo de generar riqueza social y satisfacer necesidades a través de relaciones de colaboración, participación y organización. Lo esencial no es la forma que adopte la comunidad (amigas, juntas de vecinos, colectivos ambientales o culturales), sino el valor social que produce y los vínculos que refuerzan el sentido de pertenencia y vida compartida.

Considerar lo comunitario como un modo de relación social, y no como una entidad fija y cerrada (comunidad), entronca con las discusiones contemporáneas que destacan el contenido relacional del concepto. Así, nos alejamos de la oposición clásica entre comunidad y sociedad (Tönnies, 2002), que finalmente decanta en una idea de comunidad limitada localmente, caracterizada por la reciprocidad, sin conflictos y con una cohesión “natural” (Alvaro, 2015; Panfichi, 1996; Suttles, 1973). Por el contrario, lo comunitario tiene un sentido abierto, contingente a las relaciones sociales concretas, que debe ser explorado sin asumir *a priori* que existe un único sentido dado. No se trata de forzar un modelo normativo, sino de reconocer que la comunidad es también resultado de conflictos, disputas y tensiones propias de su politicidad y de su carácter relacional.

Lo comunitario no debe entenderse como un fenómeno estático o puramente cultural, sino como un espacio de práctica viva en constante tensión. Su carácter relacional –basado en vínculos que se construyen y reconstruyen continuamente– y su orientación hacia la reproducción de la vida lo dotan de una plasticidad fundamental. Esta plasticidad le permite adaptarse, reorganizarse y, en ocasiones, reinventarse frente a los desafíos y restricciones que impone el marco dominante. Así, las tensiones que atraviesan a las organizaciones comunitarias no solo las limitan, sino que también abren oportunidades para explorar repertorios diversos de acción: desde la cooperación cotidiana y el disfrute compartido, hasta la incidencia política y la autogestión crítica. Este dinamismo es clave para comprender que las posiciones y estrategias de las organizaciones no son fijas: pueden fluctuar, adaptarse o transformarse, mostrando la riqueza y la capacidad de lo comunitario para sostener la vida y disputar sentidos en entornos adversos.

Desde esta perspectiva, proponemos observar cómo organizaciones de diverso tipo desarrollan formas distintas de politicidad para la producción de comunes y cómo estas formas –a veces naturalizadas o invisibilizadas–

son esenciales para comprender sus repertorios de acción. Asumimos que todas las entidades que participaron en el estudio forman parte de lo que denominamos esfera comunitaria (Letelier, 2021). Sin embargo, cada una expresa con mayor énfasis una u otra dimensión de lo común y responde de modos diversos a las constricciones impuestas por el modo dominante.

Estas diferencias pueden dar la impresión de que lo comunitario es un conjunto fragmentado de prácticas sin conexión entre sí. Sostenemos, sin embargo, que estas diferencias son en realidad distintas formas en que las organizaciones realizan lo comunitario, y, por lo tanto, todas forman parte de la esfera comunitaria.

Lo que buscamos es identificar y analizar estos repertorios –que incluyen tanto adaptaciones como resistencias– y comprender cómo, en su diversidad y complementariedad, contribuyen a sostener la vida colectiva y a imaginar otras formas de producir lo común.

3. METODOLOGÍA Y CASOS

Para estudiar esta diversidad de formas comunitarias, la investigación se desarrolló desde una metodología cualitativa, interesada en comprender cómo las personas viven, experimentan y producen su mundo social (Vasilachis de Gialdino, 2006) y en mostrar los significados que atribuyen a sus prácticas cotidianas (Della Porta y Keating, 2013). En particular, nos interesaba indagar cómo quienes dirigen y participan en organizaciones comunitarias entienden y experimentan su trabajo colectivo y su forma de producir lo común.

Para ello, optamos por una estrategia grupal de producción de datos cualitativos (Flick, 2015), a través de ocho grupos focales (ver detalle en la Tabla 1). Según Canales (2006), este enfoque permite acceder a la dimensión práctica de la vida social, que se construye en ideas, conocimientos y percepciones compartidas, en este caso sobre las organizaciones y su quehacer comunitario.

El trabajo empírico se realizó en la ciudad de Talca, en la zona central de Chile, durante el año 2024. Cabe destacar que Talca posee una población aproximada de 232,131 habitantes, siendo caracterizada como una ciudad intermedia.

Por su escala, este tipo de ciudades se les considera con mayor potencial de ser planificables, con capacidad de articular relaciones entre lo urbano y lo rural, con una escala más humana y amigable para el desarrollo de una buena calidad de vida, con condiciones para el desarrollo de economías circulares, de proximidad y/o solidarias, entre otras (Llop *et al.*, 2019). Sin embargo, desde los años 90 a la fecha, se observan en estas ciudades procesos de expansión urbana parecidos a los de las grandes ciudades, con dinámicas de precarización, segregación y fragmentación (Marchant *et al.*, 2023; Toro y Orozco, 2018), viéndose afectada la calidad de vida urbana, las relaciones sociales y las identidades de sus habitantes (Zumelzu y Barrientos, 2019). Es en este contexto de una ciudad intermedia chilena, que se realiza la exploración sobre las organizaciones y su producción comunitaria.

TABLA I. DESCRIPCIÓN DE GRUPOS FOCALES

Tipo de organización y cantidad de grupos focales	Descripción
2 con organizaciones vecinales territoriales, como juntas de vecinos.	Son organizaciones comunitarias vecinales, asentadas en un determinado territorio y representantes de las personas que viven en este.
1 con organizaciones enfocadas en la problemática de la vivienda.	Son organizaciones comunitarias con un interés en el mejoramiento de las viviendas o del entorno de un territorio. Asimismo, se encuentran organizaciones enfocadas en el acceso a la vivienda propia.
1 con organizaciones de adultos mayores.	Son organizaciones comunitarias donde las personas mayores se reúnen y comparten con un grupo de pares, desarrollando actividades que contribuyan a su bienestar.

Tipo de organización y cantidad de grupos focales	Descripción
1 con organizaciones enfocadas en temas deportivos.	Son organizaciones comunitarias enfocadas en la práctica (recreativa o competitiva), promoción o difusión de algún deporte determinado, tales como fútbol, básquetbol, patinaje, canotaje, entre otros.
1 con organizaciones enfocadas en el ámbito cultural.	Son organizaciones comunitarias con un interés en el desarrollo de actividades culturales, promoviendo y facilitando el acceso a una diversidad de expresiones culturales.
1 con organizaciones temáticas.	Son organizaciones comunitarias que poseen un interés en una temática particular, con una vocación pública y cierta capacidad de posicionar asuntos en el debate público. Encontramos organizaciones feministas, medioambientales, animalistas, de salud, entre otras.
1 con organizaciones no vigentes formalmente.	Una organización comunitaria está vigente cuando renueva su directiva (presidencia, secretaría y tesorería), teniendo una duración de tres años. Una organización se encuentra “no vigente” cuando no se renueva su directiva de manera formal.

Fuente: Elaboración propia.

La selección de estos grupos se realizó mediante un muestreo teórico-intencionado, donde las decisiones se basaron en la capacidad esperada de los participantes para aportar información y reflexiones relevantes (Flick, 2007). Para ello, se consideraron dos criterios principales: 1) que fueran dirigentes o líderes de organizaciones comunitarias formales, y 2) el tipo de organización comunitaria en que participaban.

Para comprender cómo los sujetos interpretan sus organizaciones y prácticas, estructuramos los grupos focales en torno a cuatro ejes temáticos:

1. El sentido de la organización: su razón de ser y sus objetivos.
2. La forma de organización: cómo se distribuyen las tareas y cómo se toman las decisiones.
3. Las prácticas de articulación: cómo se relacionan con otras organizaciones de su territorio o ciudad.
4. La autonomía: cómo entienden su relación con el Estado, sus instituciones y las políticas públicas.

Posteriormente, utilizamos el software [ATLAS.ti](#) (versión 9.1.3) para realizar un primer análisis de contenido, buscando interpretar el sentido de los relatos transcritos (Andréu, 2000). Partimos de las categorías predeterminadas (los cuatro ejes mencionados) y, a partir de ellas, desarrollamos un análisis emergente que permitió construir nuevas categorías y subcategorías de forma inductiva.

Cabe destacar que todas las participaciones fueron anonimizadas mediante el uso de seudónimos, resguardando la confidencialidad de quienes participaron.

4. RESULTADOS

Tanto la pauta como el análisis de los grupos focales se estructuraron en torno a las cuatro grandes categorías o ejes predefinidos que ya hemos mencionado: el sentido de la organización, sus formas organizativas, sus estrategias de articulación y su relación con el Estado. Estos ejes permiten examinar cómo, en el contexto de un modo dominante de lo comunitario, las organizaciones no solo se adaptan, sino que también debaten, resignifican y transforman los marcos existentes en sus prácticas cotidianas. Este análisis reveló, además, un conjunto de repertorios comunitarios diversos y potencialmente complementarios, que expresan la riqueza de la esfera comunitaria y sus capacidades de sostener la vida y disputar sentidos.

Dentro de cada eje hemos construido categorías emergentes que describen distintas formas concretas de producir lo comunitario. Así, esta sección no

solo documenta cómo las organizaciones enfrentan el marco dominante –al adaptarlo, discutirlo o transformarlo–, sino que también muestra cómo estas prácticas producen repertorios específicos de acción comunitaria que son claves para ampliar las posibilidades de articulación y autonomía comunitaria.

4.1 *El sentido de lo comunitario*

El primer eje analiza el “sentido” que las organizaciones atribuyen a su existencia: sus objetivos principales, cómo se reflejan en las agendas de actividades y cómo estas prácticas resignifican y debaten los marcos dominantes. Encontramos cuatro formas principales de expresar esta dimensión, que dan cuenta de repertorios diversos y a la vez muestran la capacidad de las organizaciones para redefinir lo que significa “lo comunitario” en contextos de precariedad y fragmentación.

Una primera es el *apoyo mutuo y disfrute colectivo*. Aquí destacan los clubes de adultos mayores, donde el sentido de la organización se construye en las relaciones primarias que generan afecto, cuidado y compañía. Julia, dirigente de un club de adulto mayor, lo resume: “Las socias están muy solas en la casa, casi no son tomadas en cuenta. Para ellas, el grupo es la compañía y que lo pasen bien”. Estas actividades –conversar, preparar alimentos, compartir paseos– resignifican la organización comunitaria como un espacio de cuidado cotidiano y de afectividad colectiva, desbordando las lógicas instrumentales impuestas por el neoliberalismo.²

Daniela, dirigente de un centro cultural, amplía esta idea: “A veces estamos enfermos, llegamos a los grupos y nos sanamos de todo. Nos olvidamos de los dolores de huesos, que nos dolía aquí y que nos dolía allá”. Aquí, la organización funciona como una extensión de las lógicas familiares y amicales, y a la vez las reinventa como soporte para sostener la vida cotidiana.

En las organizaciones deportivas también aparece este sentido de disfrute colectivo. Álex, dirigente de un club deportivo, expresa: “Hoy en día es amistad, con esa palabra te lo resumo, amistad. Tengo mucha amistad con

² Según el CENSO 2024, Chile mantiene una tendencia al alza en el envejecimiento de la población. En este contexto, la compañía y apoyo mutuo, desde lo comunitario, puede adquirir un rol relevante para la reproducción de la vida de adultos mayores.

la gente del club. Socialmente, los fines de semana salimos para allá, nos juntamos, celebramos los cumpleaños con la gente del club”. Estas prácticas, basadas en el disfrute y el compartir, muestran cómo las organizaciones deportivas resignifican su rol, más allá de lo competitivo, para reforzar la cohesión comunitaria.

Un segundo sentido de lo comunitario es la *promoción de valores*. A diferencia de los grupos de adultos mayores, las organizaciones deportivas suman al disfrute la promoción de valores como el compañerismo y la solidaridad. Marcela, dirigente de un club de patinaje, destaca: “Nuestra labor siempre va a ser enseñar valores a los niños. En la escuelita tratamos de que no haya individualismo”. Las organizaciones ambientales y animalistas también promueven valores de cuidado colectivo y ética ambiental. Estas prácticas construyen un sentido comunitario que va más allá de la gestión de recursos: proponen un horizonte ético y cultural que disputa el sentido común neoliberal.

El tercer foco es la producción de *bienestar territorial*, donde las juntas de vecinos y las organizaciones de vivienda despliegan acciones para mejorar las condiciones de vida en sus territorios. Esto incluye la postulación a proyectos de mejoramiento físico-material, como explica Camila, dirigente de una junta de vecinos: “He sacado muchos proyectos de mejoramiento, ampliación y gestión de alarmas”. Martín, dirigente de una organización de vivienda, agrega: “Hemos logrado mejoramientos de accesos, luminarias y áreas verdes”.

Estas organizaciones también actúan como intermediarias frente a las instituciones públicas, disputando el marco estatal dominante y mostrando que la relación con el Estado no es solo de dependencia, sino que puede ser también un espacio de negociación y resignificación. Sin embargo, cuando la movilización de recursos es limitada, muchas juntas de vecinos se enfocan en actividades de encuentro y convivencia –fiestas, celebraciones– que muestran la plasticidad de sus repertorios.

Asimismo, observamos clubes deportivos que, aunque formalmente se centran en el deporte, asumen roles de solidaridad territorial, desplazándose hacia formas más amplias de bienestar comunitario. Esto evidencia cómo las organizaciones no solo adaptan el marco neoliberal, sino que lo discuten y lo amplían para sostener la vida colectiva.

Por último, está la *incidencia pública*. Una primera forma de incidencia se da en las organizaciones territoriales, que buscan movilizar la acción pública frente a problemas o necesidades específicas del territorio. Lo hacen mediante dos estrategias principales: 1) la intermediación, trasladando las demandas de vecinos y vecinas a las autoridades correspondientes, y 2) la postulación a proyectos, para obtener recursos públicos. Esta es una *incidencia peticionista*, centrada generalmente en problemas acotados –a menudo síntomas de cuestiones más estructurales–, y vinculada principalmente a aspectos físicos del territorio (calles, veredas, áreas verdes, etc.). Aunque suele limitarse a los marcos definidos por el propio Estado, en ocasiones puede asumir un carácter más estratégico o contencioso, orientado no solo a resolver un problema puntual, sino a transformar las condiciones en que se abordan dichos problemas.

Otra forma de incidencia pública la encontramos en los centros culturales y las organizaciones temáticas, que desarrollan agendas que visibilizan problemáticas sociales y disputan sentidos culturales. Su intención es visibilizar ciertos temas: en los centros culturales, por ejemplo, facilitar el acceso a experiencias artísticas y culturales en sus diversas expresiones; mientras que en las organizaciones temáticas se manifiesta como una labor de posicionamiento y sensibilización sobre asuntos como la violencia intrafamiliar, la perspectiva de género, la tenencia responsable de animales, la salud y el cuidado medioambiental, entre otros. En una ciudad intermedia como Talca, la visibilización de ciertas demandas impulsadas por organizaciones temáticas puede alcanzar la discusión pública a nivel local y tener efecto en, por ejemplo, el diseño y/o implementación de planes, programas u ordenanzas municipales, tal como señala Manuel “participamos activamente en la re-elaboración de la ordenanza municipal de árboles urbanos” o Andrea “estamos trabajando hoy en día en una ordenanza municipal en contra del acoso callejero”.

Estas organizaciones actúan desde una lógica de defensa y promoción de derechos, humanos o no humanos. Por ejemplo, hay agrupaciones que se dedican a apoyar a personas con enfermedades o víctimas de violencia, y otras que trabajan por los derechos de la naturaleza o el bienestar animal. Así, se configuran agendas de actividades que tienen un claro componente público: sesiones culturales, talleres de formación y espacios educativos abiertos a la comunidad, donde las y los asistentes son invitados a participar

y compartir. Como expresa Beatriz, representante de un centro cultural: “Hacemos mates literarios [...] Invitamos a amigos que son poetas y músicos, cuentacuentos, y hacemos actividades que generalmente son gratuitas”.

Este espectro de sentidos –desde el disfrute íntimo hasta la incidencia política– muestra que las organizaciones comunitarias no solo reproducen lo dado, sino que construyen y expanden repertorios que desafían la fragmentación neoliberal y sostienen la vida colectiva. Sin embargo, no siempre las organizaciones son plenamente conscientes de este aporte: muchas veces, estas prácticas se naturalizan o quedan en un lugar secundario frente a la acción estatal, a pesar de su relevancia para la vida cotidiana y la construcción de lazos comunitarios.

4.2 ¿Cómo se organiza lo comunitario?

Este eje examina las formas organizativas a través de las cuales las organizaciones comunitarias toman decisiones, gestionan sus actividades y distribuyen responsabilidades. Al observarlas, vemos que no solo reproducen la burocracia estatal o las exigencias normativas: también las resignifican o las transforman según sus necesidades y prácticas cotidianas. Estas formas expresan, por tanto, repertorios de acción comunitaria diversos y potencialmente complementarios que muestran cómo las organizaciones discuten y amplían las lógicas dominantes. El carácter organizado de lo comunitario es uno de los aspectos clave para entender la politicidad que les es propia, puesto que es esa capacidad la que demuestra su existencia como esfera autónoma, diferenciada del Estado y del mercado. Veremos que no hay un solo modo de producir comunes, sino que diversos y con mayores y menores tensiones en relación al contexto.

Una de las principales formas observadas es la *burocracia organizativa*, esto es, el apego a la estructura formal, especialmente en las juntas de vecinos. Aquí, la directiva tiene un rol central, con la figura de la presidencia funcionando casi como una autoridad gubernamental: “La vigencia no te sirve de nada en el funcionamiento diario [...] Es solo para hacer trámites” (Álex, dirigente de club deportivo no vigente). Aunque la personalidad jurídica se percibe como un requisito instrumental para interactuar con el Estado, termina imponiendo estatutos y jerarquías que homogeneizan la vida interna.

En muchos casos, esta formalidad se convierte en una forma de contención de conflictos: “A veces hay cosas que, como presidentes o secretarios, las hacemos nomás, porque si tratamos de que todos se pongan de acuerdo, nunca hay acuerdo total” (Claudia, representante de una junta de vecinos). Así, se revela una tensión constante: las organizaciones buscan sostener la convivencia y el acceso a recursos, pero esta búsqueda puede terminar reforzando la lógica estatal, colonizando sus formas de trabajo y restringiendo la participación más amplia.

Aun así, dentro de estas organizaciones burocratizadas emergen espacios de participación y delegación. Muchas juntas de vecinos, por ejemplo, crean comités internos (de bienestar, de proyectos, de gestión o de eventos) que distribuyen tareas y responsabilidades, ampliando la base de participación y flexibilizando los roles establecidos. Esta coexistencia de rigidez y delegación muestra cómo las organizaciones no solo adoptan los marcos normativos impuestos, sino que también los negocian y, en algunos casos, buscan alternativas y nuevos modos de organización para fortalecer su autonomía y capacidad de acción.

En contraste con esta rigidez, está la *flexibilidad organizativa*. Otras organizaciones muestran formas organizativas más dúctiles y horizontales. Los centros culturales y las organizaciones temáticas, cuyo foco es la incidencia pública y cultural, tienen estructuras formales “en el papel”, pero en la práctica funcionan a partir de la colaboración y la asignación voluntaria de roles: “Seremos diez, doce personas que nos congregamos [...] No hay un dueño, no hay un jefe, no hay un coordinador [...] Lo que se ve ahí son responsabilidades que vamos asumiendo” (Pablo, representante de un centro cultural).

Aquí, las tareas se definen de manera orgánica, según los conocimientos, habilidades e intereses de cada participante: “Hasta ahora ha sido de aunar voluntades, características y conocimientos. Cada uno aporta desde sus saberes” (Manuel, representante de una organización temática). Esta flexibilidad es una forma de resistir la colonización burocrática y construir formas de organización adaptadas a la politicidad de sus proyectos.

Además, estas formas organizativas abiertas incluyen voluntarios o simpatizantes que colaboran en actividades puntuales. “De repente tenemos simpatizantes [...] como voluntarios de la biblioteca que les interesan temas particulares, pero no son socios ni participan en asambleas” (Beatriz,

dirigente de un centro cultural). Esto amplía la comunidad organizativa, generando vínculos que fortalecen la red social y la capacidad de acción.

Cabe señalar que esta flexibilidad organizativa tiende a surgir con mayor facilidad en espacios donde existe un grado de homogeneidad en torno a objetivos o intereses, como ocurre en las organizaciones temáticas. En estos casos, compartir propósitos similares facilita la colaboración y la autogestión. Sin embargo, en organizaciones como las juntas de vecinos, donde la diversidad de intereses y necesidades es mayor, la estructuración de normas básicas y procedimientos juega un rol relevante. Lejos de ser una simple traba, puede servir como un marco mínimo de referencia para ordenar la toma de decisiones y evitar conflictos, especialmente en contextos donde la pluralidad de miradas hace más difícil la cohesión inmediata.

Finalmente, observamos que las organizaciones combinan *espacios de reunión presencial con herramientas digitales*. Las asambleas y reuniones siguen siendo fundamentales para la toma de decisiones y la cohesión interna, pero las redes sociales y plataformas de video llamadas permiten coordinarse, compartir información y sostener la participación más allá de las limitaciones físicas.

En suma, las formas organizativas de estas agrupaciones muestran que no existe un único patrón para gestionar lo comunitario: la burocracia, la flexibilidad y la innovación digital coexisten y se adaptan según los desafíos concretos y los vínculos entre las personas. En contextos más homogéneos, la flexibilidad y la horizontalidad parecen facilitar la acción colectiva, mientras que, en organizaciones con mayor diversidad de intereses, una mayor estructuración de normas y procedimientos, permiten estructurar la convivencia y canalizar demandas. Así, las organizaciones no solo reproducen las reglas impuestas, sino que las reconfiguran para sostener sus prácticas cotidianas y fortalecer su capacidad de actuar de manera autónoma y eficaz.

4.3 La producción (des)articulada de lo comunitario

Este eje analiza cómo las organizaciones comunitarias construyen vínculos con otras para ampliar su acción y sostener lo común. No se trata solo de ver si “colaboran” o no: estas articulaciones muestran cómo las organizaciones resignifican y disputan, con menor o mayor grado de conciencia, el marco

dominante que tiende a fragmentarlas. Al mismo tiempo, revelan un conjunto de repertorios articulatorios diversos y potencialmente complementarios, que son clave para imaginar otras formas de producir lo comunitario. Las articulaciones producen alianzas, estableciendo lo que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe denominan “cadenas de equivalencias” (Laclau y Mouffe, 1987), es decir, lazos que se producen por sentidos compartidos. Esta capacidad de ser y hacer con otros, con quienes se tiene algo en común, posibilita la ampliación de los objetivos de lo comunitario y refuerza su capacidad de mantenerse como entes autónomos.

Al primer tipo de articulación la denominamos *articulación territorial endogámica* y ocurre a nivel microterritorial: las organizaciones de un mismo barrio comparten espacios –como las sedes vecinales– y participan en varias simultáneamente. Elisa, dirigente de una organización de vivienda, describe esta red: “La junta de vecinos y el comité habitacional meten sus redes en todas las organizaciones: en los grupos de adulto mayor, grupos culturales [...] Todo eso lo tenemos unido”. Aquí, las relaciones surgen de la cercanía y del solapamiento de actores y espacios.

Estas articulaciones no siempre producen nuevas agendas. A menudo se limitan a colaboraciones puntuales, como postular a proyectos o compartir celebraciones. Esto muestra un repertorio de articulación “hacia adentro” del barrio, que fortalece la cohesión local, pero que dificulta el salto a escalas más amplias y la generación de proyectos colectivos transformadores.

El segundo tipo de articulación es la *territorial estratégica*, que trasciende los límites del barrio y se proyecta a una escala mesoterritorial, donde las organizaciones colaboran para enfrentar problemáticas comunes. En el sector Bicentenario, por ejemplo, varias juntas de vecinos comenzaron a trabajar juntas de forma auto gestionada: “Todo partió en la actividad de la Teletón. Yo organicé la actividad, invité a la 1, a la 6, y así todos nos juntamos, organizamos, pedimos donaciones y resultó súper lindo” (Sandra, dirigente de junta de vecinos).

Este tipo de articulación resignifica el marco fragmentado y clientelar que el neoliberalismo impone: transforma la cooperación puntual en un espacio de apoyo mutuo que puede sostener demandas colectivas. La Mesa Territorial del Territorio 5 de Talca es otro ejemplo: “Aquí trabajamos por nuestro territorio y todas las organizaciones tienen cabida” (Carlos, dirigen-

te de junta de vecinos). Estas experiencias muestran cómo la colaboración estratégica no solo amplía la escala de incidencia, sino que crea repertorios compartidos que fortalecen la autonomía comunitaria.

El tercer tipo es la *articulación temática*, la protagonizan centros culturales y organizaciones temáticas, que desarrollan redes abiertas y basadas en afinidades de interés. Un ejemplo es la Red de Espacios Culturales Auto Gestionados del Maule: “Nos agrupamos los centros culturales auto gestionados. Hoy día somos once o doce centros culturales. Eso nos hace trabajar colaborativamente” (Pablo, representante de un centro cultural).

También existen redes temáticas –feministas, medioambientales, animalistas– que disputan sentidos culturales y amplían el campo de acción de cada organización. Andrea, de una organización feminista, explica: “Una agrupación sin la otra se cae. Tenemos grupos de WhatsApp, compartimos cosas y trabajamos juntas con Matria Fecunda, ABOFEM...”. Otra articulación es la identificada en torno a la declaración del humedal urbano Cajón del Río Claro y Estero Piduco donde convergieron organizaciones ambientales y vecinales que lograron este plano de incidencia ante el municipio y el Ministerio de Medio Ambiente. Estas articulaciones visibilizan cómo la politicidad comunitaria se amplía y fortalece cuando las organizaciones salen de sus límites inmediatos y construyen agendas colectivas más amplias.

En contraste, los clubes deportivos enfrentan mayores dificultades para articularse. Estas dificultades reflejan cómo la competencia –propia de la lógica deportiva y también del neoliberalismo– puede obstaculizar la cooperación. Tomás, dirigente de un club de básquetbol, lo expresa claramente: “En el básquetbol hay como competencia de ego. Es muy difícil asociarse con otros clubes”.

Además, los prejuicios de otras organizaciones –que asocian a los clubes con desorden o consumo de alcohol– dificultan aún más la articulación. Sin embargo, el caso de los clubes de patinaje muestra que estas barreras no son absolutas. Aquí, distintas agrupaciones cooperan respetando la autonomía de cada una, creando repertorios colaborativos que desafían la competencia y amplían las posibilidades de lo comunitario.

En conjunto, este análisis de las articulaciones comunitarias muestra un panorama complejo y dinámico, donde las organizaciones despliegan repertorios diversos para fortalecer lo común. Aunque cada tipo de arti-

culación responde a condiciones y capacidades distintas, todas comparten la búsqueda de sostener la vida colectiva y disputar sentidos en un marco que tiende a fragmentarlas. Algunas cooperan desde la proximidad y las relaciones cotidianas; otras, desde la necesidad de ampliar su incidencia o desde afinidades temáticas. Sin embargo, no siempre estas prácticas son conscientes o explícitas: a menudo se naturalizan o quedan en un segundo plano frente a la acción estatal. Reconocer y visibilizar estas articulaciones –y sus límites– es clave para valorar el potencial transformador de las organizaciones comunitarias y para pensar políticas públicas que las reconozcan como actores relevantes en la producción de lo común.

4.4 Producción de lo comunitario y la autonomía de las organizaciones

La autonomía de las organizaciones comunitarias es un aspecto clave para comprender la producción de lo común. Este eje permite ver cómo las organizaciones no solo se adaptan a las exigencias estatales o del mercado, sino que también las discuten, las negocian y, en ocasiones, las transforman, manteniéndose como entidades diferenciadas, capaces de sostenerse en el tiempo y organizarse a sí mismas, cualidades fundamentales de su politicidad. Al mismo tiempo, muestra cómo estas formas de autonomía generan repertorios diversos que fortalecen la esfera comunitaria y abren posibilidades para sostener la vida colectiva.

Una primera forma de *autonomía es la dependiente*: la relación instrumental con el Estado, especialmente a través de la postulación a proyectos, es central para la mayoría de las organizaciones. Este mecanismo es clave para obtener recursos materiales y legitimar su acción frente a las instituciones. Como señala Julia, dirigente de un club de adultos mayores: “Las organizaciones comunitarias son más cercanas que el Estado, pero a través de ellas es lo que el Estado hace”.

En las juntas de vecinos, esta relación genera tensiones: aunque la ley las define como autónomas, en la práctica existe una dependencia funcional y simbólica respecto a los municipios. Esto se expresa en la necesidad de recursos para la seguridad o el mejoramiento del entorno, y en la obligatoriedad de la personalidad jurídica otorgada por el municipio. Aquí, la autonomía se negocia dentro de un marco normativo que, si bien las habilita para actuar, también condiciona sus posibilidades de decisión y organización.

En otras organizaciones, como los clubes de adultos mayores o deportivos funciona más una *autonomía del disfrute*, donde la relación con el Estado no es tan determinante. Su acción cotidiana se basa en el encuentro, la compañía y el disfrute compartido, prácticas que se sostienen en las relaciones internas más que en apoyos externos. Sin embargo, aunque el Estado no sea central para su funcionamiento, sí aparece como un socio deseado para obtener recursos y fortalecer sus agendas. Cuando estos apoyos no llegan, se percibe un sentimiento de abandono estatal. Así, la autonomía no es una práctica autogestionada o ética, pero tampoco está completamente subordinada: revela un espacio intermedio de autonomía práctica y disfrute colectivo.

Finalmente está la *autonomía reflexiva*, propia de los centros culturales y organizaciones temáticas. Estas organizaciones también utilizan mecanismos estatales –como la postulación a proyectos– pero lo hacen desde una postura de “adoptar para adaptar”: aprovechan los recursos disponibles sin supeditar su lógica interna a las exigencias externas. Beatriz, representante de un centro cultural, denuncia la lógica competitiva impuesta por los fondos públicos como “una lógica macabra” que fragmenta y debilita la cooperación. Para estas organizaciones, la autogestión no es solo una práctica de autonomía práctica, sino también una forma de resistencia a la colonización estatal. Reconocen la necesidad de recursos, pero buscan que su horizonte de acción y sus formas organizativas no queden definidos exclusivamente por lo que impone el Estado. Sin embargo, cabe destacar que, a partir de su intención de visibilizar y posicionar públicamente diversas temáticas, en algunos casos estas organizaciones establecen vínculos con la institucionalidad para diseñar nuevas iniciativas que respondan a sus demandas. Ejemplo de ello son las ordenanzas municipales previamente mencionadas, como la de arbolado urbano, que contó con la participación de organizaciones medioambientales, o la de prevención del acoso callejero, impulsada por organizaciones feministas.

Estas tres formas de autonomía no son compartimentos estancos. Se superponen y se redefinen según los recursos disponibles, las trayectorias organizativas y las posibilidades de articulación. Lo que encontramos es un espectro de repertorios que combina dependencia, disfrute y autogestión crítica, mostrando que la autonomía es una práctica situada y negociada. Así, la autonomía de las organizaciones comunitarias no se reduce a una

condición binaria –ser dependientes o no– sino que es una práctica relacional y conflictiva que expresa la capacidad de sostener la vida colectiva, disputar sentidos y ampliar las posibilidades de lo comunitario.

Presentamos un resumen de este análisis en la tabla 2.

TABLA 2. RESUMEN DE CATEGORÍAS DE ANÁLISIS Y SUBCATEGORÍAS

Categorías de análisis	Subcategorías			
El sentido de la organización	El apoyo mutuo y el disfrute colectivo que sostiene las relaciones dentro del grupo. Por ejemplo: organizaciones de adultos mayores y deportivas.	La promoción de valores para promover la interiorización de principios e ideales. Por ejemplo: organizaciones deportivas.	Bienestar territorial a través de la solución de problemas asociadas a las condiciones del habitar. Por ejemplo: juntas de vecinos y organizaciones de vivienda.	Incidencia pública en la agenda de las instituciones y de la ciudadanía. Por ejemplo: organizaciones culturales y ambientales.

Categorías de análisis	Subcategorías		
Formas organizativas	Burocratización de la organización a través del apego a la estructura formal de los estatutos, con un rol fundamental de la directiva. Por ejemplo: juntas de vecinos y organizaciones de vivienda.		Flexibilidad organizativa expresada en la horizontalidad en la toma de decisiones; división de roles a partir de ciertos conocimientos y/o experiencias; participación de voluntarios. Por ejemplo: organizaciones culturales y temáticas.
Articulación de la organización	Articulación territorial endogámica a escala micro-territorial, “hacia adentro” del propio barrio, donde las organizaciones tienen algún grado de relación y comunicación. Por ejemplo: juntas de vecinos, organizaciones de vivienda, de adultos mayores y deportivas.	Articulación territorial estratégica entre organizaciones territoriales, con una intención de incidir en la construcción de su propio territorio. Por ejemplo: mesa territorial entre juntas de vecinos, organizaciones de vivienda, deportivas, entre otras.	Articulación temática que presenta una mayor apertura al trabajo asociativo entre organizaciones, a partir de intereses comunes, para el desarrollo de iniciativas en conjunto. Por ejemplo: organizaciones culturales y temáticas.

Categorías de análisis	Subcategorías		
Autonomía de la organización	Autonomía dependiente: Hay una relación instrumental de dependencia con el Estado, ya que permite obtener recursos necesarios para el funcionamiento de la organización. Por ejemplo: juntas de vecinos y organizaciones de vivienda.	Autonomía del disfrute: Hay autonomía en el desarrollo de actividades que promueven el disfrute dentro de la organización. Sin embargo, existe una relación con el Estado que no es estrictamente necesaria, pero sí deseada. Por ejemplo: organizaciones de adultos mayores y deportivas.	Autonomía autogestionada: Hay una relación instrumental con el Estado, desde una visión más crítica y resguardando autonomía en el desarrollo de una agenda comunitaria propia. Por ejemplo: organizaciones culturales y temáticas.

Fuente: Elaboración propia.

5. REFLEXIONES GENERALES Y POR ÁMBITOS DE ANÁLISIS

Este apartado reúne las principales reflexiones derivadas del análisis realizado, organizadas en torno a las dimensiones clave que estructuran la vida y práctica de las organizaciones comunitarias –el sentido de la organización, las formas organizativas, las modalidades de articulación y las prácticas de

autonomía— y complementadas con cuatro reflexiones transversales. A partir de este análisis, compartimos las siguientes consideraciones.

a. Sentidos de la organización

Las organizaciones comunitarias adoptan sentidos diversos: algunas priorizan el apoyo mutuo y el disfrute colectivo, mientras que otras centran sus esfuerzos en el bienestar territorial o en la incidencia pública. Aquellas que buscan transformar el territorio o incidir en la agenda política se ven forzadas a interactuar con el Estado, lo que genera tensiones y puede afectar su autonomía. No obstante, consideramos que todas las organizaciones necesitan ir más allá del encuentro grupal y promover una participación activa para evitar el repliegue hacia espacios cerrados y autorreferenciales. Lo comunitario también implica abrir agendas, disputar sentidos y resguardar derechos, como lo demuestran las organizaciones temáticas. Estos sentidos pueden entenderse como anillos concéntricos (persona/grupo, territorio y sociedad), y aunque cada organización se centre en uno, esto no debería impedir que exploren o articulen los demás. De hecho, transversalizar estos sentidos es uno de los grandes desafíos para fortalecer lo comunitario.

b. Formas organizativas

Se identifican dos grandes polos: por un lado, formas organizativas más rígidas y verticales; por otro, formas más flexibles y horizontales. Ambas tienen sentido y cumplen funciones distintas. Mientras los procedimientos claros ayudan a evitar conflictos cuando hay diversidad de opiniones, pueden convertirse en obstáculos si se vuelven dogmas. Las organizaciones vecinales tienden a simplificar problemas y a rigidizar sus estructuras para adaptarlas a sus marcos organizativos. En contraste, las organizaciones temáticas suelen preferir la flexibilidad y la improvisación, aunque también pueden requerir estructuras más formales para dialogar con actores externos. La clave no está en elegir un modelo u otro, sino en encontrar cómo estos enfoques pueden convivir y complementarse.

c. Formas de articulación

En este ámbito también observamos tensiones y complementariedades. Las articulaciones microterritoriales son fundamentales para sostener la vida cotidiana, pero no abordan problemas más amplios que requieren articulaciones territoriales y estratégicas, las cuales dependen de redes de confianza más extensas. Las articulaciones temáticas amplifican la visibilidad de lo comunitario en el espacio público, pero necesitan anclaje territorial para concretarse en proyectos reales. Así, la articulación —o la falta de ella— resulta crucial para redefinir tanto los sentidos de lo comunitario como sus formas organizativas (Letelier *et al.*, 2021; Red CIMAS, 2015; Villasante y Martín, 2006).

d. Autonomía

La autonomía no es una condición fija, sino una cualidad relacional y situada que varía según la trayectoria y el tipo de organización. Algunas reproducen una autonomía dependiente, basada en la relación instrumental con el Estado; otras cultivan una autonomía del disfrute, donde el vínculo estatal no es central, pero sí se busca para obtener recursos; y otras desarrollan formas de autogestión crítica, en las que la relación con el Estado es instrumental, pero subordinada a su propio horizonte comunitario. Esta pluralidad de autonomías no debe entenderse como aislamiento o pureza, sino como una práctica siempre negociada y en disputa. Reconocer estas diferencias es esencial para imaginar políticas públicas que fortalezcan —en lugar de debilitar— lo comunitario como esfera autónoma.

Reflexiones transversales

Una primera cuestión es que las organizaciones comunitarias enfrentan una dinámica compleja entre la influencia estructurante del marco institucional dominante y su propia capacidad de agencia para reorganizar, resignificar y transformar las lógicas comunitarias, es decir, su politicidad. Aunque estas estructuras condicionan y limitan las posibilidades de acción, no determinan de forma absoluta el quehacer organizativo. La diversidad de formas de gestión y repertorios demuestra que las organizaciones tienen la capacidad

de generar cambios y sostener espacios de acción autónoma, siempre que existan ciertas condiciones habilitantes. Así, la agencia organizativa no es estática ni unívoca, sino que se configura y redefine constantemente, siempre en tensión con los marcos estructurales dominantes y en diálogo con las condiciones específicas de cada territorio y momento histórico. Esta capacidad de adaptación y resignificación –que no depende de la simple voluntad de los actores, sino de las oportunidades y restricciones que enfrentan– es lo que dota a las organizaciones comunitarias de su potencial creativo y transformador. Reconocer esta agencia situada y contingente permite comprender mejor la complejidad de la vida comunitaria y abre posibilidades para fortalecerla como esfera autónoma, capaz de disputar sentidos y construir horizontes colectivos que sostengan la vida.

Una reflexión central que atraviesa estas experiencias es que, aunque cada organización se sitúe en un punto específico del continuo –según su grado de politicidad, plasticidad, articulación y autonomía–, todas tienen el potencial de transitar o saltar entre distintos repertorios de acción, siempre en función de los contextos y condiciones que enfrentan. Este dinamismo les permite adaptarse y redefinir sus prácticas para responder a las oportunidades y desafíos de cada momento. Así, una junta de vecinos puede ejercer incidencia básica a través de demandas al municipio cuando las circunstancias lo permiten, mientras que una organización temática puede centrar sus esfuerzos en producir espacios compartidos de disfrute para fortalecer la cohesión interna. Estas posiciones no son fijas: fluctúan y se reconfiguran según los recursos disponibles, la capacidad de articulación y los objetivos compartidos. Esta plasticidad y capacidad de reorganización no solo son fortalezas fundamentales, sino también una prueba viva de la complejidad y la vitalidad de lo comunitario. Lejos de ser estáticas o rígidas, las organizaciones comunitarias son capaces de explorar y articular diversos repertorios de sentido y acción para sostener la vida colectiva y proyectar horizontes de autonomía y transformación.

Si entendiéramos que los repertorios no son patrimonio exclusivo de una forma comunitaria particular, sino que pueden saltar y reconfigurarse de una organización a otra según los contextos y necesidades, lo comunitario se revelaría más como una posibilidad siempre presente, una potencialidad que puede ser actualizada en diferentes momentos y circunstancias. Si

lo miramos como una foto estática, lo comunitario aparece fragmentado, dividido en múltiples prácticas y preocupaciones. Pero si lo concebimos de manera dinámica, aparece como una esfera viva, rica en repertorios y en formas de politicidad, capaz de nutrirse y adaptarse continuamente.

Desde esta perspectiva, aunque los repertorios parezcan dispersos o desconectados cuando se observan de manera aislada, en realidad forman parte de un entramado de sentidos compartidos, orientados a un propósito común: sostener y reproducir la vida con lógicas propias. Como advierte Raquel Gutiérrez Aguilar, el capitalismo tiende a fragmentar y dispersar estos vínculos, pero no logra hacerlos desaparecer. Lo comunitario persiste, aunque sea disgregado e invisibilizado, y obliga a las comunidades a reconstruir y articular sus prácticas una y otra vez. Al ver lo comunitario como una esfera –con un patrimonio diverso de repertorios y potencialidades– reconocemos que, incluso cuando actúan de forma aislada, las organizaciones forman parte de una red más amplia de relaciones y apuestas colectivas. Desde este modo, se afirma la potencia de lo común para resistir, reconfigurar y sostener la vida en comunidad.

Así como existen distintos niveles de participación ciudadana –desde los más básicos, como la participación informativa y consultiva, hasta los más complejos, como la participación vinculante o incidente–, también existen niveles de involucramiento comunitario que van desde el disfrute compartido hasta la producción de territorio o la participación política activa. Estos niveles no son compartimentos rígidos ni excluyentes, sino que coexisten y se nutren mutuamente. Al igual que no puede haber participación incidente sin una base de información y consulta, tampoco puede haber producción de decisiones políticas sin tramas comunitarias que generen sentidos y disfrutes colectivos. El disfrute compartido constituye un fundamento emocional y relacional indispensable, mientras que las prácticas más politizadas permiten proyectar estos sentidos más allá de lo inmediato, influyendo en la configuración territorial y social. Reconocer esta complementariedad y dinamismo es clave para diseñar políticas públicas que fortalezcan la riqueza y la potencia de lo comunitario.

En suma, estas reflexiones evidencian que las organizaciones comunitarias no son entidades estáticas ni cerradas, sino prácticas vivas, diversas y en constante reinención. Aunque sus repertorios puedan parecer fragmen-

tados cuando se observan de manera aislada, si las concebimos como parte de una esfera más amplia, surge una gran riqueza de repertorios y sentidos compartidos, todos orientados a sostener la vida con lógicas propias. Este dinamismo, sin embargo, no disimula las tensiones, contradicciones y desigualdades que atraviesan a estas prácticas, ni la persistente reproducción de formas organizativas ancladas en el marco institucional dominante. Con todo, reconocer la capacidad de las organizaciones para transitar entre distintos repertorios según las condiciones y necesidades, así como la importancia de la complementariedad entre disfrute compartido, bienestar territorial e incidencia política, resulta clave para fortalecer lo comunitario como una esfera autónoma y colectiva. Lejos de cerrar el debate, estas conclusiones nos invitan a preguntarnos cómo acompañar y potenciar esta capacidad creativa, relacional y política de las comunidades, y a imaginar políticas públicas que no solo reconozcan su riqueza, sino que la sostengan como fuerza transformadora en nuestros territorios.

FUENTES CONSULTADAS

- ALVARO, D. (2015). *El problema de la comunidad: Marx, Tönnies, Weber*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- ANDRÉU, J. (2000). Las técnicas de análisis de contenido: una revisión actualizada. En *Fundación Centro Estudios Andaluces*. Vol. 10. Núm. 2. pp. 1-34. Granada: Universidad de Granada.
- ARAUJO, K. (2015). Desigualdades interaccionales e irritaciones relacionales: sobre la contenciosa recomposición del lazo social en la sociedad chilena. En *Serie Documentos de Trabajo COES. Documento de trabajo N° 3*.
- [ATLAS.ti](https://atlasti.com) SCIENTIFIC SOFTWARE DEVELOPMENT GMBH. (2021). [ATLAS.ti](https://atlasti.com) (versión 9.1.3) [*Software de análisis de datos cualitativos*]. <https://atlasti.com>
- CANALES, M. (2006). El grupo de discusión y el grupo focal. En M. Canales (Ed.). *Metodologías de investigación social*. pp. 265-287. Santiago: LOM.
- CUBILLOS-ALMENDRA, J., TAPIA, V. y LETELIER, F. (2022). Juntas nos cuidamos: entramados comunitarios feministas durante la

- pandemia por Covid-19. En *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*. Núm. 29. pp. 1-25. DOI: <http://doi.org/10.29101/crcs.v29i0.18149>
- DELLA PORTA, D. y KEATING, M. (2013). *Enfoques y metodologías de las ciencias sociales. Una perspectiva pluralista*. Madrid: Akal.
- ESCOBAR, A. (2016). *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Popayán: Universidad del Cauca.
- FLICK, U. (2015). *El diseño de investigación cualitativa*. Madrid: Morata.
- FLICK, U. (2007). *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid: Morata.
- GUTIÉRREZ, R. (2011). Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro. En R. Gutiérrez (Ed.). *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo*. pp. 31-55. México: Pez en el árbol.
- GUTIÉRREZ, R. (2017). *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- GUTIÉRREZ, R. y NAVARRO, M. (2019). Producir lo común para sostener y transformar la vida: Algunas reflexiones desde la clave de la interdependencia. En *Confluencias*. Vol. 21. Núm. 2. pp. 298-324. DOI: <https://doi.org/10.22409/conflu.v21i2.34710>
- GUTIÉRREZ, R. y SALAZAR, H. (2019). Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente. En El Apantle (Ed.). *Producir lo común. Entramados comunitarios y luchas por la vida*. pp. 21-44. Madrid: Traficantes de Sueños.
- LACLAU, E. y MOUFFE, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid.
- LETELIER, F. y FERNÁNDEZ, V. (2024). Crisis y transformaciones en las formas de hacer comunidad en Chile: Desbordes comunitarios. En *Revista Prisma Social*. Núm. 45. pp. 165-192.
- LETELIER, F., PAREDES, J., FERNÁNDEZ, V., ADASME, B. y TAPIA, V. (2023). De articulaciones organizacionales estado-céntricas a entramados comunitarios vecinales: análisis de casos en Talca, Chile. En *Revista Páginas*. Vol. 15. Núm. 38. pp. 1-19.

- LETELIER, F. (2018). El barrio en cuestión. Fragmentación y despolitización de lo vecinal en la era neoliberal. En *Scripta Nova*. Núm. 22. DOI: <https://doi.org/10.1344/sn2018.22.21518>
- LETELIER, F. (2021). La esfera comunitaria y sus entramados. Apuntes inspirados en Raquel Gutiérrez Aguilar y Huáscar Salazar Lohman. En *Revista de la Academia*. Núm. 32. pp. 102-110. DOI: <https://doi.org/10.25074/0196318.32.2069>
- LETELIER, F., CUBILLOS, J., FERNÁNDEZ, V., PALACIOS, F., LEÓN, J., SARAVIA, F. y BOYCO, P. (2021). Escalamientos vecinales, poder y participación. Los casos de Talca, Concepción y Talcahuano. En Biskupovic, C. y Stamm, C. (Eds.). *Experiencias participativas en el Chile actual*. pp. 29-59. Valparaíso: RIL.
- LETELIER, F., TAPIA, V., IRAZABAL, C. y BOYCO, P. (2019). Políticas de fragmentación vs. prácticas de articulación: limitaciones y retos del barrio como dispositivo de planificación neoliberal en Chile. En *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*. Núm. 81. pp. 1-38.
- LLOP, J., IGLESIAS, B., VARGAS, R. y BLANC, F. (2019). Las ciudades intermedias: concepto y dimensiones. En *Ciudades*. Núm. 22. pp. 23-43.
- MARCHANT, C., RIESCO, M. y MONJE-HERNÁNDEZ, Y. (2023). Crecimiento y fragmentación del periurbano valdiviano. Efectos del urbanismo neoliberal en una ciudad intermedia del sur de Chile. En *EURE*. Vol. 49. Núm. 147. pp. 1-25. Santiago.
- PANFICHI, A. (1996). Del vecindario a las redes sociales: cambio de perspectivas en la sociología urbana. En *Debates en Sociología*. Núm. 20-21. pp. 35-48. DOI: <https://doi.org/10.18800/debatesensociologia.199620-21.003>
- RAMÍREZ, R. (2019). Los “bienes relacionales” en la socioecología política de la vida buena. En *Crisol*. Núm. 9. pp. 1-20.
- RED CIMAS. (2015). *Metodologías participativas: Sociopraxis para la creatividad social*. Madrid: DEXTRA.
- SUTTLES, G. (1973). *The Social Construction of Communities*. Chicago: University of Chicago Press.
- TAPIA, V. (2018). Geografías de la contención: el rol de las políticas de escala barrial en el Chile neoliberal. En *Scripta Nova. Revista Elec-*

- trónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Vol. XXII. Núm. 592. pp. 1-37. DOI: <https://doi.org/10.1344/sn2018.22.20272>
- TÖNNIES, F. (2002). *Community and Society: Gemeinschaft und Gesellschaft*. Nueva York: Dover Publications.
- TORO, F. y OROZCO, H. (2018). Concentración y homogeneidad socioeconómica: representación de la segregación urbana en seis ciudades intermedias de Chile. En *Revista de Urbanismo*. Núm. 38. pp. 1-21.
- VASILACHIS DE GIALDINO, I. (2006). La investigación cualitativa. En Vasilachis de Gialdino, I. (Coord.). *Estrategias de investigación cualitativa*. pp. 23-64. Barcelona: Gedisa.
- VILLASANTE, T. y MARTÍN, P. (2006). Redes y conjuntos de acción: Para aplicaciones estratégicas en los tiempos de la complejidad social. En *REDES. Revista hispana para el análisis de redes sociales*. Vol. 11. Núm. 2. DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/redes.87>
- ZIBECCHI, C. (2022). ¿Nuevas formas de sociabilidad y politicidad en torno a los cuidados? Los movimientos sociales desde la perspectiva de los cuidados. En *La Ventana. Revista de estudios de género*. Vol. 6. Núm. 55. pp. 370-400.
- ZUMELZU, A. y BARRIENTOS, M. (2019). Analysis of the Effects of Urban form on Neighborhood Vitality: Five Cases in Valdivia, Southern Chile. En *Journal of Housing and the Built Environment*. Vol. 34. Núm. 3. pp. 897-925.

Fecha de recepción: 3 de diciembre de 2024

Fecha de aceptación: 25 de mayo de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i58.1182>

APRENDER EN COMUNIDAD: PROPUESTAS ALTERNATIVAS DE APRENDIZAJE

Trilce Rangel Lara*

Resumen. El objetivo de esta investigación es describir y analizar, con enfoque antropológico, datos construidos mediante entrevistas, participación observante y autoetnografía, la organización y el sostenimiento de una Comunidad de Aprendizaje en la Zona Metropolitana de Guadalajara. En un primer momento, expongo qué son las Comunidades de Aprendizaje, las variedades que hay y por qué han empezado a proliferar en México. Luego, paso al análisis del estudio de caso para dar cuenta de su organización, funcionamiento y las problemáticas que afronta en su cotidiano, poniendo énfasis en las experiencias y estrategias que dotan de valor el “estar en comunidad” a pesar de las dinámicas capitalistas e individualistas imperantes en contextos urbanos, pues esto, que se trabaja en las conclusiones, da luz sobre procesos organizativos contemporáneos.

Palabras clave. Comunidad; autogestivo; educación alternativa; autoetnografía; organización horizontal.

LEARNING IN COMMUNITY: ALTERNATIVE LEARNING APPROACHES

Abstract. This research's purpose is to describe and analyze, with an anthropological approach, data constructed through interviews, participant observation, and autoethnography, the organization

* Posdoctorante en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Regional de Occidente, México. Correo electrónico: trilce.rangel@gmail.com

and sustainability of a Learning Community in Guadalajara's Metropolitan Area. First, I explain what Learning Communities are, the types they offer, and why they have begun to proliferate in Mexico. I then turn to a case study analysis to explain their organization, functioning, and the problems they face in their daily lives, emphasizing the experiences and strategies that give value to "being in community" despite the capitalist and individualist dynamics prevailing in urban contexts. This, as discussed in the conclusions, sheds light on contemporary organizational processes.

Key words. Community; self-management; alternative education; autoethnography; horizontal organization.

INTRODUCCIÓN

Aunque el Estado es el garante de la formación educativa de los ciudadanos, al protegerla como un derecho, en la actualidad, hay una proliferación de propuestas educativas no-avaladas que se posicionan en entornos rurales y urbanos, y que se construyen fuera de las reglamentaciones gubernamentales, comúnmente con el objetivo general de ofrecer una formación distinta y anclada en la realidad que perciben los adultos que dirigen. Este tipo de propuestas se asumen y sustentan en diversos métodos y enfoques pedagógicos, sin embargo, podríamos definirlos, de manera global, como Proyectos Educativos No Convencionales (PENC), y que se caracterizan por ser apuestas educativas diferentes a la que reglamenta la Secretaría de Educación Pública (SEP) en cuanto al *currículum* y al acercamiento pedagógico que se manifiesta particularmente en: grupos pequeños, eliminación de grados, los alumnos tiene injerencia en los contenidos que se aborda, mayor involucramiento de los adultos a cargo en actividades de sostenimiento y educativas, labores rotativas, el espacio donde desarrollan actividades difiere de lo que tradicionalmente se conoce y concibe como una escuela, el financiamiento es particular, los contenidos impartidos no empatan con los libros de texto, no hay exámenes ni calificaciones y no están incorporados al sistema público educativo, por lo que operan fuera de

los marcos de regulación y monitoreo del Estado. Por esta razón, tampoco están facultados para emitir certificados de estudio.

Más allá de las apuestas pedagógicas que tienen los PENC, son relevantes desde la antropología y las ciencias sociales, porque implican organizaciones distintas, donde el Estado no es garante y los sujetos deben concebir formar de colaborar para un fin particular. En este sentido, no es de extrañar que uno de los anclajes y habilidades que buscan ejercitar entre las niñas y juventudes a su cargo es la colaboración, la reflexión y la comunidad.

Es importante señalar que los PENC no son apuestas nuevas, sin embargo, sí han cobrado visibilidad y presencia en entornos urbanos y entre clases sociales medias. Parto del supuesto de que la visibilización de los PENC, no solo responde a una mayor exposición desde la digitalización, sino que también este medio permite establecer conexiones entre sujetos con intereses similares, en este caso, enfoque educativo. Sin embargo, la era digital y su capacidad de divulgación no es lo que ha generado estos proyectos. De cierta manera, lo que ha permitido es incrementar el número de aspirantes y el sostenimiento a mediano plazo. De igual manera, sería un error obviar el impacto que tuvo el confinamiento durante la pandemia por Covid-19 en los porcentajes de “deserción escolar” del sistema formal educativa y la adhesión de muchos de ellos a este tipo de propuestas no convencionales ni reconocidas.¹ Por lo tanto, me parece importante zanjar este tema y centrarme en lo que considero relevante: ¿por qué las personas en contextos urbanos buscan y eligen procesos educativos no convencionales para las niñas y adolescencias a su cargo?

Las singularidades que comparten los PENC como apuestas educativas son: dan atención a grupos reducidos (rara vez exceden los 30 alumnos); diseñan su ruta formativa no ceñida a los programas de la Secretaría de Educación Pública (SEP); los contenidos que revisan, transmiten y discuten en sus espacios responden a las necesidades e intereses de la comunidad; y

¹ Este texto no tiene el objetivo de explorar esta arista del fenómeno que son los proyectos educativos no convencionales, pero me parece que es relevante mencionar que entre el ciclo 2019-2020 y el 2020-2021 el porcentaje de deserción escolar en el nivel básico (preescolar, primaria y secundaria) fue de entre 3.1% y el 9.2%, según los datos presentados por La Secretaría de Educación Pública en el *Análisis de matrícula, abandono escolar, eficiencia terminal y cobertura en Educación Básica de 2019 a 2023*.

no están incorporados, regulados o avalados por la SEP de México. Sin embargo, dada mi inmersión y para ganar claridad en este texto, decidí tomar un caso, el de Alas, Comunidad de Aprendizaje en Libertad como columna vertebral y que, con información construida con otros proyectos, abonara a contextualizar y dimensionar el fenómeno que aquí atañe.

ANCLAJE METODOLÓGICO

Durante 2022 y 2023 hice trabajo de campo formal² en distintos PENC,³ sin embargo, como menciono antes, decidí centrarme en un caso, el de Alas, Comunidad de Aprendizaje en Libertad, y pude rescatar, mediante entrevistas, cuestionarios virtuales, asambleas, charlas informales, conversatorios y talleres, las percepciones, motivaciones, ilusiones y tipos de organización que los sostiene. La información que se construyó en campo, y de manera colaborativa, se categorizó y analizó mediante una codificación abierta (Glaser y Strauss, 1967) que permitió rescatar los nodos de sentido propios del contexto y las narraciones. De este trabajo emergió, como categoría central, comunidad, siendo el anclaje, pero también la meta de los esfuerzos colectivos. De manera secundaria también se integraron categorías como enfoque político-pedagógico, aprendizaje y organización. Se estableció un diálogo constante y reflexivo con los sujetos involucrados, pues regularmente se gestionaban espacios de intercambio, formales e informales, donde el análisis que realizaba se exponía y se discutía. También es importante señalar que este texto fue revisado por la comunidad antes de su postulación para publicación.

Alas, Comunidad de Aprendizaje en Libertad surge en 2014 en la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG) como un espacio para la reflexión de adultos que buscaban modos más humanos de construir relaciones pedagógicas con actividades esporádicas para niñas y adolescencias. En

² Aunque desde 2019 he participado de manera activa en proyectos de este tipo, integrada en asambleas, coordinación de talleres y diversas actividades de acompañamiento a niñas y adolescencias.

³ Alas, Comunidad de Aprendizaje en Libertad; Casa Bosque Primavera; Nanú, Casa de Crianza; y Raíz y Fronda, Niñezlogía del Bosque. Algunas cosas cambiaron desde que terminé el trabajo de campo que reporto aquí, la escritura de este texto y su publicación, tal vez lo más relevante sea que uno de los proyectos terminó y los otros tres están en peligro.

2017 la comunidad de aprendizaje se consolida y una “primera generación”, integrada por seis chicos y una chica, comenzó su formación tomando talleres de escritura, historia, matemáticas, oficios (panadería y joyería) agroecología que fueron impartidos por padres y abuelos de los propios chicos. Hoy, la comunidad ha atravesado por un par de crisis que resultaron en su debilitamiento y una posterior escisión a finales de 2022. Sin embargo, esto obligó al proyecto, particularmente a las personas con más participación, a clarificar su apuesta político-pedagógica mediante reflexiones colectivas, a las que pocos se sumaron, lo cual también implicó otras problemáticas, pues puntualizar qué se proponían y cómo lo lograrían dispuso concepciones erróneas sobre el rumbo del proyecto y demandó el compromiso de diferentes actores para abonar a esa tarea.

Alas, como se nombrará de ahora en adelante, se autoasume como comunidad de aprendizaje y no cuenta con un financiamiento gubernamental. El proyecto surgió como una opción al sistema educativo formal que, consideran, no se preocupa por el bienestar y el desarrollo de las niñas y adolescencias, y se sostiene en la simulación del aprendizaje y la atención, por lo que se enfocan en la construcción de autonomía y habilidades críticas mediante el diálogo y la reflexión colectiva y cotidiana. Su organización es horizontal en el entendido que no le pertenece a una persona en particular y la figura de director no existe. Los integrantes se organizan en asambleas según su rol en el proyecto: alumnos, facilitadores y adultos a cargo, y en una asamblea general en la que se toman las decisiones que determinan el rumbo del proyecto. Cada sujeto que forma parte de Alas, debe participar en las asambleas y asumir actividades para el sostenimiento del proyecto. El trabajo cotidiano se realiza mediante comisiones que rotan cada año y se considera fundamental que todos estén integrados por un periodo en alguna. La edad de los participantes no se considera un elemento que descarte su idoneidad y se motiva a que las comisiones sean intergeneracionales.

Alas ha habitado distintas propiedades y parques de la zona centro de la ciudad, así como un rancho entre la Venta del Astillero y Nextipac a las afueras, en el que había actividades un día a la semana. Es pertinente señalar que en la ZMG, así como muchas otras ciudades, la población está inmersa en dinámicas complejas y capitalistas, donde el encarecimiento de la vida, en general, deja un margen mínimo de ocio y tregua a las clases sociales bajas,

por lo que los PENC que realizan actividades en diversos espacios de manera cotidiana, se nutren de estratos medios que pueden disponer de recursos financieros, humanos y temporales con mayor soltura, para contribuir y construir proyectos colaborativos que no están vinculados directamente con la defensa de la vida inmediata, sino, con otros aspectos de su existencia.

Durante una asamblea general en 2023, posterior a la escisión, se decidió, de manera colectiva, buscar un espacio solo para el proyecto, pues anteriormente, no habían tenido un espacio exclusivo; lo compartían con otros proyectos autogestivos para reducir gastos. Sin embargo, desde entonces, el problema económico se ha acentuado porque los gastos se han incrementado. Desde que empecé mi acompañamiento al proyecto, en 2019, su sostenimiento financiero es un problema recurrente, el cual están intentando resolver con donaciones (registraron una asociación civil en 2025), sin embargo, no es una solución estructurada y requiere de trabajo extra (no remunerado), y conexiones, para conseguir esas aportaciones, así como que los facilitadores que reciben remuneraciones, tengan que estar registrados ante el Servicio de Administración Tributario con un régimen que les permita recibir esos pagos, lo cual, manifestaron, no es atractivo.

Otra de sus problemáticas es la alta rotación de alumnado y profesorado, esto impide que el proyecto logre consolidarse, pues siempre están en una curva de aprendizaje sus nuevos integrantes, lo que requiere tiempo y energía de los demás, saturándolos de trabajo no remunerado, a la par que no logran un equilibrio financiero, pues no se adhieren nuevos integrantes que ayuden a solventar la carga económica.

Para concluir esta sección creo necesario explicitar mi Locus de enunciación. Narrar las motivaciones que acercan a sujetos a proyectos educativos no convencionales implica dar cuenta de mis propias motivaciones, como parte de una aproximación autoetnográfica (Bolaños, 2022; Ellis, 2004; Rangel, 2023) respetuosa con el propio proceso y con los que se acompañan. Posicionarme desde este enfoque, que considera la experiencia del investigador como una voz válida y que enriquece el análisis, permite recuperar, reflexivamente, el tránsito de mi familia desde el sistema educativo convencional al no convencional. Esto sin perder de vista que mi experiencia no es única, sino que debe de triangularse con las experiencias de otros para lograr, de esta manera, contextualizarla.

Debo decir que no es gratuito que durante mi andar en proyectos no convencionales haya encontrado a muchos profesores (de distinto nivel) como guías y como padres. ¿Por qué nosotros, cercanos a lo que pasa en las aulas (como espacios sociales y pedagógicos), creemos que “vale la pena” apostar por opciones distintas para los sujetos a nuestro cargo?

Llegué a Alas convencida de que mi hijo, que cargaba con un diagnóstico de trastorno de déficit de atención desde los 4 años, no “iba a poder con la secundaria”, que “la escuela” no le gustaba y necesitaba un ambiente más amigable para socializar y descubrir quién era en el mundo. Sin embargo, en el camino descubrí y aprendí a ver los procesos educativos alternativos desde una visión distinta: “Todo mundo quiere que la educación sea congruente con la vida real, de modo que los críticos hablan libremente de abrir las cuatro paredes del salón de clases hasta los mismos límites de nuestra cultura” (Illich, 2021, p. 58-59).

En las siguientes páginas quiero tejer una narración multivocal que abone a explicar cómo es que estos proyectos existen en contextos urbanos donde se ha atomizado la idea de colectividad y donde impera la individualidad que ha sido ampliamente analizada desde hace algunas décadas con la entrada clara del capitalismo postindustrial:

Una sociedad que se convierte cada vez más en una “sociedad de los individuos” es también una sociedad en la cual la incertidumbre aumenta de una manera virtualmente exponencial porque las regulaciones colectivas para dominar todos los avatares de la existencia están ausentes. Por este motivo, la referencia al riesgo se vuelve omnipresente y desemboca en una representación totalizadora de la sociedad contemporánea como una “sociedad del riesgo”, lo cual es otra manera de decir que vivimos tiempos inciertos. (Castel, 2010, p. 29-30)

COMUNIDADES DE APRENDIZAJE INSTITUCIONALES

El concepto “Comunidad de Aprendizaje” en ocasiones se usa como un sinónimo de “comunidad educativa” y me gustaría detenerme un poco en distinguirlas, pues esta última ha sido, por decirlo de algún modo, institucionalizada en algunos países como una estrategia que vincula y teje a las escuelas

convencionales en las dinámicas barriales. Según uno de los referentes en el estudio de este tipo de modelos educativos, Jorge Posadas, hay “tres elementos constitutivos de la comunidad educativa: la participación, la convivencia y la relación con el entorno” (2001, p. 105). El acento de estas comunidades educativas no está en la horizontalidad, sino en tejer redes de participación con las familias según las necesidades de la escuela y sus estudiantes. Siendo los casos de mayor éxito al respecto Colombia y España (Molina, 2003) y que han consolidado, desde lo institucional, las comunidades educativas: “El concepto de comunidad educativa incluye o presupone el de comunidad escolar, como comunidad que se construye alrededor del trabajo educativo que se realiza en la escuela y desde la escuela” (Posadas, 2001, p. 102). La concepción de comunidad que promueven es una que se ancla al espacio y se enfoca en construir relaciones de cercanía entre los adultos (profesorado y tutores), es decir, se hace referencia al trabajo mejor coordinado y al involucramiento de las familias en las necesidades de la escuela y, por consiguiente, de las niñeces y adolescencias a su cargo. Lo cual, cabe aclarar, es una estrategia que está dando los resultados esperados: reconectar a las familias en la labor de enseñanza y aprendizaje y generar cuidados mutuos.

El origen de esta necesidad se da en las dinámicas modernas urbanas donde la individualidad y el alto grado de movilidad, por la no tenencia de hogar y la precarización del trabajo, y la vida en general, han desplazado las redes de apoyo que eran fundamentales hasta hace unas décadas para el sostenimiento de poblaciones que compartían los riesgos y aportaban seguridad colectiva (Ávila, 2009). Aunando a lo anterior, están los recortes presupuestales en temas educativos que aprueban los gobiernos y ponen en riesgo los planteles educativos y a su magisterio (Machuca, 2021). En México, tenemos también un proceso de precarización de los entornos educativos que se hace evidente en su funcionamiento y luchas cotidianas, por ejemplo, que el financiamiento de los planteles desde la última década recaiga en las familias o los conflictos de larga data que existen en el movimiento magisterial mexicano (Street, 1992; 1999; 2003). En vista de estas nuevas dinámicas familiares, sociales y gubernamentales, el acompañamiento de las niñeces y adolescencias se ve relegado, pues los adultos a cargo priorizan las actividades

que sostienen su familia, lo cual es entendible.⁴ Los recursos económicos y humanos son limitados y las necesidades diversas. Dado esto, la institución educativa genera estrategias que le permitan construir una red de soporte que acompañe los procesos formativos de las niñeces y adolescencias.

Considero que vale la pena dejar claro la distinción entre esta apuesta institucional y lo que se construye como Comunidades de Aprendizaje No Institucionales (CANI) en otras latitudes donde el Estado no ha llamado así a sus iniciativas de involucramiento familiar. Sin embargo, en otros países como Argentina o Puerto Rico, que tienen una trayectoria de PENC, han logrado obtener el reconocimiento y financiamiento estatal al posicionarse como apuestas formativas relevantes y comprometidas con las niñeces y adolescencias a su cargo.

COMUNIDADES DE APRENDIZAJE NO INSTITUCIONALES

Habiendo ya puntualizado que este trabajo no tiene por interés las Comunidades de Aprendizaje Institucionales, es necesario definir qué tipo de Comunidad de Aprendizaje no Institucional⁵ (CANI) es Alas. Cabe aclarar que existen en el país, y en el mundo, muchos proyectos educativos similares (Garagarza *et al.*, 2020), y desde hace varias décadas, en el entendido que se comparte la centralidad de lo comunitario, por lo que el elegirlo como caso central para realizar esta investigación responde a una facilidad operativa más que a la singularidad que presenta, por el contrario, considero, dado que de manera paralela hice trabajo de campo con miembros de otros tres proyectos en la ZMG, que las reflexiones y hallazgos de este trabajo son vigentes para otros PENC que compartan ejes organizativos.

⁴ Si en la región de América Latina y el Caribe los datos y análisis sobre pobreza, desempleo y crecimiento económico no eran alentadores, con la pandemia por Covid-19 esto se agudizó. Los análisis que ha realizado la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal) como *América Latina y el Caribe ante la pandemia del Covid-19: efectos económicos y sociales*, condensa la situación que atraviesa la región y contextualiza la precariedad en la que se encuentra un porcentaje importante de la población.

⁵ En el resto del texto, para fines de claridad, se nombrarán Comunidades de Aprendizaje No Institucionales (CANI) a los proyectos que se autoasumen como Comunidades de Aprendizaje, pero no reciben financiamiento gubernamental ni están incorporados a la SEP.

Las CANI pueden ser definidas como espacios colaborativos que emergen fuera de los entornos educativos formales, caracterizadas por su flexibilidad, autonomía y enfoque en el aprendizaje colectivo. Estas comunidades, que incluyen desde grupos culturales hasta redes de aprendizaje virtual, se distinguen por:

- La Autogestión: Los integrantes definen autónomamente objetivos y procesos, sin jerarquías.
- El Diálogo Igualitario: El aprendizaje se basa en interacciones equitativas entre diversos miembros de distintas edades y toda interacción es una oportunidad de aprendizaje.
- La Inclusión: Integran diversas perspectivas, promoviendo la participación de todos los miembros y la empatía buscando el consenso.
- El Propósito Común: Se ponen al centro intereses o necesidades colectivas, que guiarán el aprendizaje colaborativo.
- La Flexibilidad: Adaptan métodos y recursos a contextos e intereses específicos, en función de las necesidades particulares.
- La Reflexión Colectiva: Evalúan continuamente sus prácticas mediante reflexión compartida y procesos de rendición, con el objetivo de hacer mejoras.

Las CANI representan un modelo de aprendizaje emancipador que prioriza la colaboración, la inclusión y la autonomía como habilidades a desarrollar entre las niñas y adolescencias que las integran. Su capacidad para adaptarse a contextos diversos y responder a necesidades específicas las posiciona como una alternativa relevante frente a los enfoques educativos convencionales, con un potencial transformador en la construcción de colectividades.

Por el contrario, las escuelas, como instituciones estatistas, instauran dinámicas de interacción entre alumnos y profesores donde no hay cabida a procesos horizontales y consideraciones a las particularidades por la carga de trabajo y porque el modelo de educación pública se sostiene sobre el presupuesto de igualdad (todos deben tener acceso a la misma educación) y no de equidad (todos tienen derecho a una educación que les permita adquirir y salir preparados con ciertos conocimientos comunes). La educación alternativa y radical considera fundamental entender los contextos y

experiencias de los involucrados como una fortaleza que permite construir conocimiento significativo y relaciones sanas.

Como adelanté en los primeros párrafos, este tema, y los procesos de los PENC, me atraviesan de manera personal y dolorosa porque me implican poner luz sobre mi propio proceder como madre soltera de un joven con neurodivergencia que se concibe desbordada por las dinámicas capitalistas, precarizadas y despersonalizantes. Ante este escenario no parecía haber opciones a “aguantar la escuela” todo lo posible tratando de salvar la salud mental de ambos. Cuando me enteré de que existía un proyecto educativo en el que no había calificaciones, exámenes y se prestaba interés en crear ambientes sanos que motivaran a los chicos a aprender, no podía creer que propuestas así fueran auspiciadas por el Estado cuando sobran los estudios que visibilizan cómo operaba la SEP con sobre carga, al borde siempre del colapso (Rangel, 2017) y con una omisión cotidiana por cultivar y mediar el trato entre los alumnos.

Claramente, el Estado no estaba involucrado, y la CANI no contaba con certificaciones como centro educativo; los chicos que optaban por asistir a ella, y formarse, abandonaban “la escuela” y no estaban matriculados (González y Rivero-Borrell, 2021).

En ese momento del 2019, ningún joven había realizado la certificación de secundaria (todos estaban por debajo de los 15 años), pero sus familias ya estaban “viendo cómo” lo obtendrían.⁶ Después de mucho meditarlo, y con un escenario tan desalentador en la educación institucional, decidimos involucrarnos en eso que ellos llamaban “comunidad de aprendizaje”, pero que no me quedaba claro a qué se referían. Sin embargo, intuía que se contraponía de algún modo a las dinámicas que había analizado en las aulas años antes y que, un tanto alentada por mi bagaje académico, se me antojaba como una puesta en acción de las propuestas de educación radical de Henry Giroux (1988) que priorizan el entendimiento del otro y lo ponen al centro sin caer en jerarquizaciones adultocéntricas que lo invalidan.

⁶ Han obtenido certificados desde esa fecha y hasta el momento (finales de 2024) mediante el Instituto Nacional para la educación de los Adultos (INEA). Para acreditar la primaria realizan guías y exámenes mensuales y para la secundaria, al cumplir quinceaños, pueden presentar un examen global. En el caso de los jóvenes más grandes se ha optado por incorporarse de manera paralela al Colegio de Bachilleres del Estado de Jalisco (COBAEJ) en su modalidad de preparatoria abierta.

A seis años de eso, y con muchas horas invertidas en reflexionar, individual y colectivamente al respecto, puedo definir a las CANI como propuestas educativas en las que el proceso de hacer, ser y estar en comunidad se ve acompañado de aprendizajes académicos que se gestionan multivocalmente por los integrantes de ésta y donde la búsqueda del consenso es fundamental. El aprendizaje de las niñeces y adolescencias son el pretexto para construir modos distintos de relaciones donde todos son corresponsables del sostenimiento y que impacta en la manera en cómo se conciben en función de las interacciones que tienen con los otros. Las CANI se sustentan como espacios donde todos los implicados son aprendices horizontales que desaprenden los modos convencionales de convivencia social para poner al centro la reflexión, la empatía y la colectividad: “Los espacios alternativos son importantes, en la medida que también permite la construcción de estrategias –didácticas de–, que intentan no reproducir una relación jerárquica entre conocimientos, personas y espacios, explorando las posibilidades de enseñar y aprender” (Castaño, 2018, p. 14-15). Son, de muchos modos, un esfuerzo para recuperar el nombrarnos y estar desde lo plural.

De ahí la importancia de concebirlos como espacios y situaciones formativas más amplias que las escuelas, pues hay apuestas políticas y pedagógicas que quiere incidir en la construcción social y en los procesos de subjetivación:

En una comprensión más plural de los procesos sociales de la enseñanza, de sus formas culturales y comunitarias, tiene que tener presente la crítica a los modelos didácticos de corte normativo y genérico, que han servido para mantener la hegemonía de un tipo de enseñanza y de una singularidad de espacios paramétricos para hacer la educación, deslegitimando todo lo que salga de este contexto “naturalizado” y colocando como marginal y sin contenido las formas autogestionadas de las comunidades y de los grupos poblacionales marginalizados. (Castaño, 2018, p. 10)

Pero ¿cómo transitamos hacia esos modos cuando el contexto social nos empuja al individualismo y la atomización de esfuerzos?, ¿cómo construir un estar en comunidad cuando sentimos que no hay tiempo ni energía?, ¿Cómo resistimos los embates del capitalismo salvaje deshumanizante en

el que el éxito se mide en dinero y posesiones y la felicidad ha sido relegada a un privilegio?

EL CONCEPTO DE COMUNIDAD

El concepto de comunidad, desde la antropología social, se ha ido adaptando a las transformaciones culturales, tecnológicas y globales. Tradicionalmente, la antropología definía a la comunidad como un grupo cohesionado por lazos de parentesco, proximidad geográfica y prácticas culturales compartidas, enfatizando la interacción cara a cara y la identidad colectiva (Tönnies, 2002). Sin embargo, con la modernización y la globalización, este enfoque se ha ampliado para abarcar comunidades no necesariamente ancladas en un lugar físico, como las comunidades virtuales o transnacionales, donde los vínculos se construyen a través de intereses compartidos, prácticas colaborativas o identidades fluidas (Appadurai, 1996).

En el contexto de las CANI, esta evolución es clave. Desde la perspectiva antropológica, estas comunidades trascienden las estructuras educativas formales, integrando dinámicas de reciprocidad, intercambio de conocimiento y construcción colectiva. Así como las “comunidades de práctica” (Lave y Wenger, 1991), enfatizan el aprendizaje como un proceso social situado, donde la pertenencia se basa en la participación activa y el compromiso mutuo, más que en la proximidad física o la homogeneidad cultural. Esta redefinición permite entender a las CANI como espacios dinámicos donde la diversidad, la colaboración y, en ocasiones, la tecnología reconfigura constantemente las formas de interacción y producción de saber, reflejando una visión más inclusiva y adaptativa de la comunidad en la antropología contemporánea.

Considero que no es gratuito que estén surgiendo PENC vinculados a la idea de “tejer comunidad” en contextos urbanos y esto, creo, se fundamenta en dos supuestos importantes: 1) el resguardo de la colectividad permite “blindar” y distribuir el trabajo de sostenimiento del proyecto, pues el Estado no lo auspicia, es decir, si es responsabilidad de todos contribuir, entonces el tiempo invertido debe ser menor a que si solo hay pocas personas involucradas. Así se tejen redes de apoyo mutuo que pueden exceder el espacio de aprendizaje. Pues en ausencia del Estado (Castel, 2010), como garante y asignador de recursos, los individuos deben organizarse para ga-

rantizar las actividades formativas de esas niñeces y adolescencias a su cargo. 2) Hay un intento por recuperar el sentido, lo de comunitario y la seguridad que promete el estar acompañado (Machuca, 2021). Este punto ha sido trabajado ampliamente por diversos investigadores en todo el mundo.

El proceso de conceptualización que ha tenido la comunidad da para dedicar una vida de investigación, sin embargo, aquí quisiera rescatar algunos lineamientos que me parecen fundamentales para seguir reflexionando sobre las CANI: el concepto parece tener capas, desde una superficial que se emplea como sinónimo de grupo, localidad y pueblo, hasta una profunda en la que se hace referencia a un tipo de organización, adscripción y vínculos que se construyen desde la reciprocidad e identificación. Entre estos dos polos, el de uso coloquial y el “denso”, se mueve nuestra conceptualización de comunidad a lo largo de las situaciones que atravesamos y se nos antojan adecuadas. En esto radica la dificultad que vivencian los PENC anclados en lo comunitario, porque todos tenemos una idea de comunidad y asumimos que es compartida, sin embargo, no lo es y no se repara en ponerla en común, lo que genera desencuentros en las expectativas individuales. Uno de los temas centrales en las pláticas con los nuevos integrantes de estos proyectos fue la idea de comunidad como algo que no podían definir, pero les “recordaba a algo bueno” y de lo que “querían ser parte”: “la comunidad representa el tipo de mundo al que, por desgracia, no podemos acceder, pero que deseamos con todas nuestras fuerzas habitar y del que esperamos volver a tomar posesión” (Bauman, 2006, p. 7). La comunidad nos remite a un sentimiento de protección.

Sin embargo, entre los más involucrados hubo una complejidad mayor para definir a la comunidad y lo que implica, resultado de un esfuerzo cotidiano por “poner en común” algo que parece se fuga entre los discursos y los hechos. Para ellos una comunidad tenía características precisas que hacían la distinción entre quienes estaban en comunidad trabajando en pro del colectivo y quienes hacían uso de la comunidad para beneficio y comodidad personal. El atributo principal que le concedieron fue la reciprocidad. De diferentes maneras refirieron que su “apuesta” para construir en comunidad estaba en el entramado de estrategias de seguridad y protección de las metas en común. Consideraban que entre más involucrados hubiera, menor sería la carga porque se repartiría de manera equitativa y rotativa. Es

decir, aquellos que por el momento estaban siendo los pilares de la comunidad tenían la esperanza de que al momento que más personas se sumaran compartiendo el sueño común, la (sobre)carga que asumían se diluiría, pues también expresaron que era “insostenible” a largo plazo un proyecto donde pocos fueran los implicados en mantener el horizonte en común. La idea de “dejar caer el proyecto” por la falta de interés de los más es un tema que siempre está en las discusiones y en la toma de decisiones. ¿Hasta dónde sí somos comunidad si solo pocos estamos involucrados y hacemos acuerdos?, ¿no es eso otro modo de imposición disfrazada de comunidad donde el haber trabajado más te da más “derechos”?

Estamos viviendo un momento histórico caracterizado por una pérdida de bastiones identitarios colectivos, precarización de la vida y una percepción generalizada de abandono y colapso de las instituciones (Beck, 2002; Harvey, 2007). En este contexto, la idea de “volver a los orígenes” comunitarios parece una promesa alentadora frente a un panorama de desvinculación (Machuca, 2021) tan latente en las urbes. Según autores relevantes, como Verónica Gago (2015), es importante complejizar nuestra mirada sobre las comunidades que se construyen en la actualidad, pues no son meras agrupaciones sociales, sino espacios dinámicos de acción colectiva, contruidos a través de luchas sociales, como asambleas barriales y movimientos de mujeres y disidencias, que tejen solidaridades en contextos de precariedad. Estas comunidades, se caracterizan por su capacidad de generar “potencias colectivas” que trascienden lo institucional, articulando saberes prácticos y afectivos para resistir y crear alternativas al modelo neoliberal (Gago, 2015) y, donde la dimensión corporal y situada de las comunidades, producen conocimiento y agencia política.

Otras posturas son más críticas sobre las posibilidades de generar comunidades en contextos urbanos, pues cuestionan las nociones esencialistas de comunidad, que asumen vínculos estáticos basados en identidad o territorio. En su lugar, se propone que las comunidades son construcciones sociales efímeras, surgidas de interacciones situadas y prácticas colectivas en espacios públicos (Delgado, 1999). Estas comunidades no institucionales se forman en la espontaneidad de lo cotidiano, como en manifestaciones, fiestas o encuentros callejeros, donde la diversidad y el conflicto son inherentes y no requieren una homogeneidad cultural ni estructuras formales, sino

que emergen de la coexistencia y la fricción entre individuos diversos. Este enfoque subraya la capacidad de las comunidades para generar solidaridades temporales, resistiendo la atomización urbana mediante el encuentro cara a cara. Sin embargo, advierte sobre su fragilidad frente a dinámicas de control social o gentrificación, que pueden desarticular estos lazos efímeros.

En contextos de clase media urbana, el estudio de las comunidades que se generan es limitado al no ser los sujetos “ideales” desde las ciencias sociales para tal tema. Sin embargo, hay perspectivas (Delgado, 1999; Gago, 2015) que nos permiten reflexionar en contextos acotados las distintas dinámicas que intervienen. Estas perspectivas se entrelazan para mostrar una comunidad que combina la fluidez con la agencia estratégica. Estas comunidades participan en lo público de manera selectiva, aprovechando los espacios urbanos para visibilizar demandas, pero también reflejando lógicas neoliberales al priorizar intereses ligados a su posición privilegiada, como la seguridad o el consumo. La comunidad de clase media, así, se constituye en la intersección de encuentros efímeros y prácticas calculadoras, adaptándose al entorno mientras busca mantener su estatus.

En este sentido, la comunidad urbana de clase media, como las que se articulan en las CANI, emerge como un espacio de posibilidad y contradicción, capaz de generar resistencias puntuales, pero moldeada por las dinámicas de poder que estructuran lo urbano y lo neoliberal. Esta visión invita a reflexionar sobre cómo estas comunidades podrían articular solidaridades más amplias para trascender sus limitaciones y contribuir a transformaciones sociales más inclusivas.

Con lo anterior establecido, considero que es momento de regresar a la primera pregunta que adelanté: ¿por qué las personas en contextos urbanos buscan y eligen PENC para las niñeces y adolescencias a su cargo? No solo se trata de modos distintos de organización que implican una mayor inversión de recursos económicos (el Estado mexicano no los financia), humanos (“sostener entre todos” conlleva que los adultos a cargo se sumen a actividades de cuidado y enseñanza-aprendizaje, es decir, su colaboración no se limita a pagar cuotas y asegurarse que el joven a su cargo asista a “clases”) y emocionales (transitar de pensar en el beneficio personal al comunitario fue reportado por la mayoría de las familias a las que entrevisté como “lo más difícil”); también requiere un involucramiento y seguimiento puntual en

los procesos de certificación así como la creación de una literacidad que permita sostener la decisión de “desescolarizar” jóvenes, lo cual es problemático dado que la educación básica es un derecho y una obligación en México.⁷

CONFLUENCIA EN LA DIVERSIDAD

Si algo pudiéramos decir que caracteriza a los sujetos que se involucran en PENC, es la diversidad de modos de vivir, de posicionarse y de implicarse: “El pluralismo explicita vivir juntos en la diferencia; pero lo es si hay contrapartidas. Entrar en la comunidad pluralista es, a la vez, adquirir y conceder” (Gurrutxaga, 2010, p. 79). Entre las diversas conversaciones que tuve con integrantes de PENC en la ZMG hubo posturas antagónicas en múltiples aspectos sobre lo que consideraban implica pertenecer a CANI, la certificación y las motivaciones de incorporación.

Aunque estos proyectos han construido una literacidad que sirve como propaganda y filtro a la vez, las personas que se acercan a ellos son muy diversas y sus motivaciones también lo son, y frente a la oferta de espacios inclusivos, formativos y humanos, se construyen también discursos afines que aparentan consonancia:

Los discursos comunitarios no escapan de los problemas y las paradojas que recorren el éxito de la individualización de las formas de vida. De hecho -y quizá paradójicamente- muchas de las expresiones comunitarias se alimentan y reciclan a través del uso de la individualización, como si el individuo y la comunidad no fuesen elementos contrapuestos, sino perspectivas en fusión. (Gurrutxaga, 2010, p. 65)

⁷ En el Boletín no 205 de la SEP, con fecha del 27 de agosto de 2022 se anuncia la implementación de “la Estrategia Nacional para Promover Trayectorias Educativas Continuas, Completas y de Excelencia para la recuperación y el fortalecimiento de los aprendizajes y erradicar el abandono escolar en educación básica” desde el ciclo 2022-2023, pues durante y después de la pandemia los porcentajes de abandono escolar aumentaron. Para el Estado es “problemático” que haya niñas y adolescencias fuera del sistema escolar convencional porque no se concibe modos distintos de aprender fuera de los espacios institucionales.

Este tal vez sea uno de los mayores obstáculos que deben sortear las CANI, ¿cómo estar en comunidad sin perder la individualidad? Discursivamente, es novedoso enunciarse desde este tipo de espacios que otorgan seguridad y pertenencia y dan a entender la implicación e inversión en el bienestar de la crianza y formación de las niñas y adolescencias a cargo, sin embargo, parece que en la praxis esta pertenencia se concibe como opcional y temporal. Es decir, a ratos, cuando es conveniente, se pertenece a una “comunidad” (de nombre), pero cuando esta necesita que haya implicación en tiempos y modos que no le son cómodos a algunos, pueden hacer caso omiso, acciones que en comunidades tradicionales no son posibles:

[El] carácter comunal [está] basado en la reciprocidad como principio fundamental para la construcción y funcionamiento de las redes sociales. Sin embargo, ser parte de la estructura comunitaria no hace que la persona sea parte de la comunidad, pues para ser reconocido como miembro de una comunidad mesoamericana no es suficiente con haber nacido en ella o con formar parte de las redes familiares que la constituyen, sino que es imprescindible mostrar reiteradamente la voluntad de ser parte de esa comunidad. (Maldonado, 2011, p. 53)

Aunque Alas es consciente que su anclaje es la urbe y que le es imposible pensar en reproducir las estrategias de cohesión de las comunidades tradicionales, si es la apuesta, dentro de lo posible, organizarse como tal, son realistas y aceptan que ese es el punto de llegada y no de salida. El proceso para transitar de modelos organizativos verticales a horizontales y comunitarios es lento, reflexivo y demandante, por lo que no muchos de los que se suman cada ciclo a estos espacios se implican y permanecen lo suficiente como para lograrlo.

Dado lo anterior, el modelo de organización y toma de decisiones propuesto es el asambleario, que respeta las voces diversas, el consenso y la implicación corresponsable. En este aspecto, Alas es distinto a otros proyectos en la ZMG; no hay una persona encargada de la toma de las decisiones, estas se toman de manera colectiva, argumentando y considerando el beneficio de la comunidad, más que de los individuos aislados. Sin embargo, llegar a esto es difícil por dos cuestiones fundamentalmente: la participación y que no sabemos “asamblar” porque no es un modelo organizativo común en la vida urbana.

¿Puede considerarse que el mecanismo de toma de decisiones es la asamblea cuando la mitad de los integrantes no asiste?, ¿cómo lograr que las decisiones/acuerdos que se consensan en este espacio sean incorporados por aquellos que no estuvieron en el diálogo?, ¿este proceso puede ser considerado como una “imposición” sobre los no-asistentes o al no involucrarse están perdiendo su voz y, por lo tanto, deben asumirlo y acatar los acuerdos tomados en su ausencia?

Muchas preguntas de este orden se originan cuando se trata de construir en colectivo, rescatando las voces de todos y dialogando, lo cual hace lento el proceso mismo y las posibilidades de “avanzar”. Algunos miembros incluso han planteado si la comunidad es ficticia y la idea de la toma de decisiones de manera asamblearia es simplemente una estrategia eufemística donde pocos están involucrados.

¿QUÉ NOS MOTIVA?

Para entender qué es lo que motiva a familias de clase media a buscar PENC para la formación de las niñas y adolescencias a su cargo, me enfoqué en generar un espacio de diálogo que nos permitiera profundizar en los elementos que les motivaron a buscar alternativas al sistema educativo convencional y cómo fue ese proceso.

En el aspecto de las motivaciones emergieron dos ejes: 1) el primero expresaba la “apuesta” por los procesos comunitarios de pertenencia. Las familias movilizadas por esto fueron aquellas que entre sus miembros había alguno con historial de involucramiento en organizaciones horizontales (simpatizantes civiles del Ejército Zapatista de Liberación Nacional-EZLN y voluntariados con comunidades desplazadas) y otros PENC (González y Rivero-Borrell, 2021); 2) y el segundo estaba vinculado al desencanto y no idoneidad de los entornos escolares convencionales para responder a las demandas de atención integral de las niñas y adolescencias a su cargo. En este segundo eje hubo dos subdivisiones: a) la no idoneidad por las dinámicas educativas/contenidos académicos y otra por; b) las dinámicas violentas entre pares y adultos. Es decir, las familias ven en las CANI una alternativa que provee de cuidados integrales donde se construyen ambientes de aprendizaje aptos para el desarrollo formativo, académico y emocional. Esto es

muy interesante dado que nos permite diagnósticos vívidos sobre el sistema educativo convencional y su intento por atender de manera integral a las niñeces y adolescencias con necesidades específicas.

Esto conlleva que la concepción y el grado de implicación que tiene cada familia sea distinto, dado que mientras unos ven en estas propuestas modos distintos de organización, pues hacen una apuesta por cambiar dinámicas sociales; otros ven la solución a una problemática en el mejor de los casos o, en el peor, un servicio que se adecua a sus necesidades, cuestión que empata con la propuesta de autores como Delgado (1999) donde las clases medias tienden a construir una participación tangencial. Esto resulta peligroso para el sostenimiento de los proyectos dado que su organización no está planeada para dar un servicio, pues se encuentra, por decirlo de algún modo, “subvencionado” por el trabajo voluntario que hacen sus integrantes. Al no haber un “dueño”, como es en el caso de las escuelas privadas, las cuotas y el trabajo planteado se estructura pensando en el sostenimiento y no en el enriquecimiento, pero cuando hay familias que se incorporan sin conciencia de las implicaciones, costos e involucramiento que requiere y simplemente se limitan a pagar cuotas reducidas (o a no pagar nada, pues no hay certificaciones de por medio), debilitan las estrategias de sobrevivencia de los PENC y ponen sobrecarga en los miembros más implicados. Al platicar con los sujetos que terminan absorbiendo el trabajo no hecho por otros, era explícito el cansancio y el sentimiento de abandono que les provocaba el no sentir que “todos estamos en el mismo barco” y la extrañeza de que esas personas “solo hicieran uso de la comunidad”. Vinculado a esto, también afloraba el cuestionamiento “¿para qué invertir mi tiempo aquí?”, aunque el reconocimiento de sus labores no era lo que perseguían, sí expresaron un desencanto en el poco involucramiento de la mayoría de los adultos. “¿por qué si son sus hijos y quieren un espacio diferente en el que convivan y aprendan de maneras respetuosas, no están aquí construyéndolo?”

¿CÓMO NOS HACEMOS COMUNIDAD?

Esta pregunta fue recurrente en asambleas, pasillos y espacios de reflexión colectiva. ¿Cómo nos hacemos comunidad cuando no sabemos qué es eso y los referentes “cercanos” nos son indescifrables en su complejidad? “Equi-

vocándonos, mayormente”. Tal vez el tema más complicado de abordar durante el trabajo de campo fue este. Faltaban las palabras para proponer modos de manifestar que “se está en comunidad”, que la comunidad no es un espacio o un tiempo, pero sí se amarra a una temporalidad y espacialidad. Estar en comunidad es más que las acciones que la componen. En la suma y la interconexión se dota de sentido ese actuar que permite a las personas sentirse en comunidad.

Al respecto, los integrantes más jóvenes de los PENC manifestaron una literacidad mejor articulada sobre el ser en comunidad que ganaba claridad conforme dedicaban más tiempo a talleres y actividades en los proyectos.

Platicando con algunos chicos de Alas sobre el cumplimiento de acuerdos y cómo se llega al consenso en su asamblea comentaron lo siguiente:

Entrevistadora: ¿Cómo logran que aquellos que no estuvieron al momento de hacer un acuerdo lo cumplan?

1: Pues somos comunidad y debemos hacerlo.

E: ¿Cómo saben que son comunidad?

1: Pues porque aquí estamos. Nos vemos, nos escuchamos.

2: O sea, sí, pero, por ejemplo, hay gente ahí abajo que también está compartiendo el espacio con nosotros y nos ve y nos escucha y no por eso somos comunidad con él.

1: No me refería a ese ver y escuchar.

2: Lo sé, pero hay que ser más específico.

3: Yo creo que es algo que sentimos. Son muchas cosas, cuando tienes la confianza de acercarte a alguien y saber que te escuchará, te aconsejará o te dirá “te mamaste” y tú no lo sentirás como un insulto.

2: Eso suena más como a ser amigos. Y podemos ser amigos de gente con la que no somos comunidad. Y hay gente de la comunidad que no será nunca nuestra amiga.

3: Eso es cierto. Pero creo que sí hay un sentimiento de fondo, como que sabes que esa gente es tu gente y no te va a dejar abajo. No importa qué sea, van a estar para ti ayudándote a ser mejor persona.

2: Ahora haces que suene como un grupo de autoayuda criminal. Quiero aclarar que no somos un grupo de autoayuda criminal, bueno, no la mayor parte del tiempo. *muchas risas* ya, no, de *chill*,

creo que para nosotros es más fácil ser una comunidad porque estamos más tiempo juntos. Ustedes [los adultos] andan a las carreras diario. Un ejemplo son los conflictos: Si ustedes se pelean o algo, rápido arman un desmadre y luego no saben ni qué hacer. Nosotros primero invitamos a las partes a conversar, mediamos la situación y si la cosa escala o hay otras infracciones, pues llamamos a asamblea de emergencia. Nosotros podemos resolver de manera más efectiva porque nos vemos, nos escuchamos y nos conocemos. Así hacemos comunidad. (comunicación personal, 2023-03-31)

Los jóvenes con más años en el proyecto dieron indicios de estar transitando de un pensamiento individualista a uno comunitario donde el otro existe todo el tiempo y donde el bien colectivo se pone por encima del personal cuando lo amerita. Aunque el concepto de reciprocidad no emergió entre los jóvenes, sí fue reiterativo que se hablara de consideración mutua y se señalara su ausencia en situaciones ríspidas. Para ellos, estar en comunidad implicaba que estuvieran en disposición de hacer “sacrificios” por todos, pero que a la vez se vieran beneficiados de los “sacrificios” que hicieran otros. Una analogía que entraña un sentido similar se tejió en asamblea de facilitadores, y que da guiños de edad: la pirinola y cómo el estar en comunidad implicaba que siempre saliera “todos ponen” de uno u otro modo.

Por otro lado, en el grupo de adultos a cargo, dada la menor capacidad y disposición de coincidir, la manera en que creían, se manifestaba estar en comunidad se limitaba a “cuidar a los chicos porque son de todos” y en ser “el sostén económico” del proyecto. Sin embargo, la realidad cotidiana es otra: la participación/presencia de los padres que no son facilitadores es poca y no pudieron nombrar estrategias de cuidado colectivo más allá de transportar chicos. Y con respecto a las aportaciones monetarias voluntarias, estas son insuficientes para cubrir los gastos reales del proyecto y, por lo tanto, los facilitadores lo “subvencionan” al decidir no recibir remuneración por su trabajo.

Estar en comunidad implica distintas acciones para cada uno de los grupos involucrados, tal vez porque ven necesidades distintas y conciben su participación desde un posicionamiento diferente: a los facilitadores les toca construir un espacio, a los chicos construir un ambiente y a los adultos a cargo de los chicos asegurarlo.

LIMITACIONES

La labor más complicada que refirieron diversos involucrados en CANI fue la de “sumar al barco” cuando “la vida no alcanza para hacerlo todo”. Si consideramos que estos proyectos “son de todos”, el enriquecimiento no figura y hay una subvención con trabajo no remunerado, significa que los involucrados deben obtener los recursos necesarios para vivir de otro lado, por lo que la disponibilidad de tiempo es reducida. Entonces, los más “empapados” en “estar en comunidad” están dedicando su tiempo de vida al sostenimiento cotidiano y no les queda para detenerse a explicar a los que se suman ciclo con ciclo qué es eso de construir comunidad y cómo pueden implicarse, por lo que se reducen significativamente las posibilidades de que la sobrecarga que sufren se diluya. Es decir, el sostenimiento en emergencia de los PENC impide que puedan destinarse recursos para formar cuadros que releven y permitan rotar el trabajo cotidiano. Esto es un riesgo inminente que pone en peligro la sobrevivencia de CANI, porque con estas estrategias aseguran el funcionamiento en el presente, pero es insostenible si no hay un plan que permita el involucramiento de nuevos miembros que ayuden a sostener para el futuro.

Las equivocaciones en este tipo de hazañas son consideradas aprendizajes invaluable, pues, en palabras de ellos, “permiten vislumbrar el camino fuera del camino”. Sin embargo, dada la organización, en la mayoría de los casos precaria, no se pueden dar el lujo de cometer muchos o no aprender colectivamente de ellos, pues desperdiciar recursos tienen costos significativos.

Este tipo de proyectos suelen tener limitaciones económicas, pues, se sustentan en lógicas de economía solidaria/consciente cuando este enfoque no es conjugable con las dinámicas capitalistas. Esto es aprovechado en algunos casos y no se hacen las aportaciones considerando las necesidades de la comunidad, ya sea porque no son conscientes de las necesidades del proyecto o porque sí lo son, pero priorizan otro tipo de gastos familiares. Lo cual no puede ser reprochado, pues la situación económica global es delicada para la mayoría, pero estas apuestas, que se sustentan en estrategias fuera de las lógicas capitalistas de acumulación, son las más castigadas porque su sostenimiento no es prioritario para las familias que no han introyectado la importancia de su objetivo o las conciben como un servicio.

Otro tipo de limitaciones que pueden llegar a presentar estos proyectos es que, al operar fuera de los lineamientos de los planes de estudio oficiales, el tema académico se relega al punto que se vuelven espacios de convivencia. Cuando los facilitadores no hacen planeaciones de sus talleres o marcan una ruta de aprendizaje, las buenas intenciones que puedan tener de transmitir o construir conocimiento con el grupo se diluyen. Esto es algo de lo que pude percatarme, pese a que discursivamente se abanderan en la ejecución de “estrategias políticas y pedagógicas conscientes y humanas”, en la práctica no eran “visible” y los facilitadores tampoco podían señalarlas. Una de las preguntas que más los desarticuló fue: ¿Por qué preparar una sesión de aprendizaje para un proyecto no convencional es diferente que para una escuela?⁸ Los que pertenecían a proyectos educativos más “libres”, sin metodologías pedagógicas claras y sin sesiones de trabajo coordinado o de estudio, no pudieron dar más detalles de los ya aportados que daban vueltas a las ideas de “la libertad” e “interés”.

Alas enfrenta un problema muy puntual al respecto porque existen dos aproximaciones pedagógicas antagónicas: por un lado, está un grupo de facilitadores (que son los menos) los cuales planean semestralmente, en conjunto con los alumnos, una ruta de aprendizaje flexible; mientras otros abogan por “el aprendizaje libre y el interés” como estrategias. Con respecto al primer grupo, por ejemplo, cuando estuve co-coordinando el taller de investigación histórico-social, en colectivo decidimos que un semestre revisaríamos el periodo prehispánico en México y todos realizábamos investigaciones colectivas y personales y las integrábamos en dinámicas grupales como debates, teatralizaciones, exposiciones o infografías. También establecimos sesiones “especiales”, alrededor de fechas importantes en la historia del país, que llamamos “chismecito histórico” y mediante charlas informales y teatralizaciones (acompañadas de bebidas y snacks) tejíamos la historia oficial con otras fuentes y tratábamos de poner los aconteci-

⁸ La pregunta partió de dos supuestos que emergían cotidianamente en sus charlas: ser profesor en una escuela convencional era distinto a serlo en proyectos educativos alternativos e iba más allá de la relación laboral; y que por el tiempo que les tomaba preparar sesiones debían recibir una mayor remuneración económica (los que sí la reciben). Esto me llevó a elaborar una pregunta de cruce que permitiera la descripción de las estrategias políticas pedagógicas y su implementación.

mientos en contexto. Esto con la finalidad de que, “grandes y chicos”, nos interesáramos en la historia de una manera distinta. Esto contrastaba con otros talleres tanto en las evidencias de aprendizaje como en el tiempo que invertíamos los facilitadores en los talleres de los que estábamos a cargo, y el desequilibrio era notorio.

Al no haber una articulación coordinada sobre la apuesta pedagógica y el plan de estudios, las CANI corren el riesgo de relegar la formación académica de las niñas y adolescencias a su cargo.

CONCLUSIONES

Las CANI como una posibilidad de comunidades en contextos urbanos, nos permiten entender fenómenos organizativos complejos que se anclan en grupos sociales que, pese a su contexto y anclaje socioeconómico, intentan, dentro de ciertos límites, construir identificación con otros y promover dinámicas de reciprocidad y consideración.

Las CANI están proliferando dada la creciente percepción de hostilización de las escuelas, la sobrecarga del personal docente tradicional, el incremento de diagnósticos de neurodivergencia y la sensibilización de los núcleos familiares al sufrimiento de sus integrantes más jóvenes. Estos espacios proveen de seguridad, certeza y atención a una población que busca más que la compartición de saberes, construir modos de estar y relacionarse desde dinámicas dignas. Sin embargo, dada la diversidad e historias particulares, a veces conlleva más tiempo del esperado que esto se dé.

En lo referente a los facilitadores, aunque la gran apuesta es construir dinámicas económicas solidarias y conscientes, al no haber aportaciones suficientes que cubran las necesidades del proyecto, ellos son los que terminan absorbiendo el déficit. Algunos consideran que esto es “la militancia” de construir mundos distintos, mientras que otros creen que buscar formar un mundo mejor y más justo también debe incluirlos y no deben ser autoexplotados. Es recurrente, por otro lado, que este tipo de proyectos se intenten construir en contraposición a instituciones como la escuela, el Estado o, incluso, el capitalismo y, aunque surgen como una necesidad imperiosa de solucionar un problema masificado, es imposible que puedan atender a todos los que lo necesitan por la batalla frontal con la institucionalización y el conceder al Estado la capacidad de reconocerlos como espacios legítimos de formación.

Por lo anterior, estas propuestas de espacios de formación de niñas y adolescentes subsisten en una emergencia cotidiana que hace retador y demandante el trabajo para los facilitadores más implicados, pues las familias tienen un nivel de rotación mayor. De esta manera, el trabajo asambleario también es lento y en ocasiones desgastantes por el trabajo supeditado a los ciclos escolares. Por esta razón, la mayoría de las CANI tienen al centro a los facilitadores y desde ahí se toman las decisiones pertinentes que impliquen organización del trabajo y rumbo, y convocan al resto de los integrantes a sumarse a otros procesos de involucramiento vinculados más a temas logísticos o de vida cotidiana. Uno y otro planteamiento cobran sentido si hay claridad sobre quiénes son los integrantes de la comunidad; todos o solo los que sostienen a largo plazo el proyecto, lo que implicaría hacer un replanteamiento en términos de enunciación.

Los PENC centrados en la comunidad, enfocados en la atención integral de las niñas y adolescentes son apuestas formativas disruptivas a las dinámicas sociales hegemónicas capitalistas. Sin embargo, su sostenimiento económico precario los tiene en riesgo constante lo cual abona a que los facilitadores, dadas las remuneraciones limitadas, no dediquen tiempo en construir una apuesta pedagógica sólida ni un plan de estudios articulado, lo que genera un círculo de precariedad; no llegan más recursos a los proyectos porque no es una opción formativa consistente.

Para concluir quisiera apuntar que queda la tarea pendiente de rastrear, en unos cuantos años, si las niñas y adolescentes que se formaron en CANI, introyectaron y cultivaron las habilidades y estrategias en las que estuvieron inmersos durante su tránsito y si eso tuvo repercusiones en su desarrollo como sujetos, siendo esto el fin último que persiguen los PENC actualmente y en lo que encauzan sus esfuerzos.

FUENTES CONSULTADAS

- APPADURAI, A. (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minnesota : University of Minnesota Press.
- ÁVILA, J. (2009). Redes sociales, generación de apoyo social ante la pobreza y calidad de vida. En *Revista Iberoamericana de Psicología: Ciencia y Tecnología*. Vol. 2. Núm. 2. pp. 65-73.

- BAUMAN, Z. (2006). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. México: Siglo XXI.
- BECK, U. (2002). *Libertad o capitalismo. Conversaciones con Johannes Willms*. Buenos Aires: Paidós.
- BOLAÑOS, M. (2022). “Pareces de la Sierra”: Reposicionarse en la investigación a partir de nuestras historias de vida. Etnografías afectivas y autoetnografía. En *Tejiendo Nuestras Historias desde el Sur Textos del Primer Encuentro Virtual 2022*. Serie de Publicaciones Auto-gestivas.
- CASTAÑO, R. (2018). Espacios formativos y educación no convencional... Saberes y prácticas. En *Revista de Filosofía y Educación*. Núm. 3. pp. 1-16.
- CASTEL, R. (2010). *El ascenso de las incertidumbres: Trabajo, protecciones, estatuto del individuo*. México: FCE.
- DELGADO, M. (1999). *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*. Buenos Aires: Anagrama. Disponible en: https://ia601509.us.archive.org/2/items/ElAnimalPublico_201704/El%20animal%20publico.pdf
- ELLIS, C. (2004). *The Ethnographic I: a Methodological Novel about Autoethnography*. Altamira Press.
- GAGO, V. (2015). *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Madrid: Tinta Limón y Traficantes de Sueños. Disponible en: <https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/La%20raz%C3%B3n%20neoliberal%20-%20Traficantes%20de%20Sue%C3%B1os.pdf>
- GARAGARZA, A., ALONSO, I. y AGUIRREGOITIA, M. (2020). El auge del movimiento de educación alternativa, antecedentes, características y reflexiones sobre su futuro. En *Revista Boletín REDIPE*. Vol. 9. Núm. 1. pp. 40-54.
- GIROUX, H. (1988). *Schooling and the Struggle for Public Life: Critical Pedagogy in the Modern Age*. University of Minesota Press.
- GLASER, B. y STRAUSS, A. (1967). *The Discovery of Grounded Theory*. Aldine Press.
- GONZÁLEZ, M. y RIVERO-BORRELL, A. (2021). Alas, aprendizaje en libertad: De la crítica al sistema escolar, a la acción colectiva de

- aprender. En *Aprender sin ataduras. En Críticas y alternativas a la institución escolar*. pp. 77-103. Palapa Editorial El Rebozo.
- GURRUTXAGA, A. (2010). La innovación de la comunidad: Hogar, santuario y vínculo social. En P. de Marinis, G. Gatti, y I. Irazutza Di Chiari (Eds.). *La comunidad como pretexto: En torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias*. pp. 55-86. Anthropos.
- HARVEY, D. (2007). *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal.
- ILLICH, I. (2021). Después de la escuela, ¿qué? En *Aprender sin ataduras. En Críticas y alternativas a la institución escolar*. pp. 47-72. Palapa Editorial El Rebozo.
- LAVE, J. y WENGER, E. (1991). *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge University Press.
- MACHUCA, I. (2021). Repensar las relaciones escuela-comunidad. Una perspectiva desde la educación popular. En J. Amador (Ed.). *Comunicación (es) – educación (es) desde el sur*. pp. 195-213. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- MALDONADO, B. (2011). *Comunidad, comunalidad y coloniaismo en Oaxaca. La nueva educación comunitaria y su contexto*. Universidad de Leiden, CSEIIIO, CEDELIO, CEEESCI.
- MOLINA, E. (2003). Creación y desarrollo de comunidades de aprendizaje: Hacia la mejora educativa. En *Revista en Educación*. Núm. 337. pp. 235-250.
- POSADAS, J. (2001). Notas sobre comunidad educativa. En J. Rodríguez (Ed.). *Notas sobre comunidad educativa y cotidianidad escolar*. pp. 87-119. Universidad Nacional de Colombia. Programa RED.
- RANGEL, T. (2023). La autoetnografía en los estudios corporales. Reflexión metodológica desde los proyectos corporales. En *Revista Latinoamericana de Estudios Sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. Vol. 41. Núm. 15. pp. 10-20.
- RANGEL, T. (2017). Violencia de Género entre niños y niñas dentro de las aulas: Un acercamiento desde la antropología. En Z. Rodríguez (Ed.). *Cultura, discursos y experiencias subjetivas: Análisis empíricos en México*. pp. 89-121. Universidad de Guadalajara CUCSH.

- STREET, S. (2003). Trabajo docente y subjetividad magisterial: Viejos debates en nuevos contextos. En *Revista Mexicana de Investigación Educativa*. Vol. 8. Núm. 19. pp. 599-602.
- STREET, S. (1999). Historia oral y subjetividad: Culturizando la democracia a partir del movimiento magisterial chiapaneco. En *Secuencia Revista de Historia y Ciencias Sociales*. Núm. 43. pp. 8-16.
- STREET, S. (1992). El SNTE y la política educativa, 1970-1990. En *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 54. Núm. 2. pp. 45-72.
- TÖNNIES, F. (2002). *Community and Society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*. Dover Publications. Disponible en: https://books.google.com.mx/books?id=sKcITieRERYC&pg=PP3&source=gbs_selected_pages&cad=1#v=onepage&q&f=false

Fecha de recepción: 2 de diciembre de 2024

Fecha de aceptación: 21 de mayo de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i58.1183>

LAS AUTONOMÍAS COMUNITARIAS COMO PRAXIS EMANCIPATORIA

Gustavo M. de Oliveira*

RESUMEN. Este artículo reflexiona sobre las autonomías comunitarias como sujeto, principio, medio y fin en las luchas por la emancipación, enfocándose en el contexto latinoamericano. Desde una perspectiva teórico-crítica, y a partir de una revisión de la literatura especializada, examina la construcción de sujetos que emergen de las luchas colectivas y las dinámicas de resistencia comunitaria, especialmente las indígenas, frente al Estado y al capital. Se argumenta que estas autonomías no solo resisten y buscan la supervivencia inmediata, sino que también promueven la transformación profunda de las relaciones políticas y económicas, tanto concretas como simbólicas. En el plano conceptual, se exploran tres dimensiones: autonomía-como-principio-comunitario, forma-autonomía-comunitaria y autonomía-como-praxis-comunitaria, esta última concebida como la realización del horizonte emancipatorio que orienta las luchas comunitarias.

PALABRAS CLAVE. Autonomía; comunidad; sujeto colectivo; capitalismo; Estado.

COMMUNITY AUTONOMIES AS EMANCIPATORY PRAXIS

Abstract. This article reflects on community autonomies as a subject, principle, means, and ends in struggles for emancipation,

* Profesor-investigador titular “C” en la División de Estudios sobre el Desarrollo del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE); es también Investigador Nacional Nivel I. Correo electrónico: comanchi@hotmail.com

focusing on the Latin American context. From a theoretical-critical perspective and based on a review of specialized literature, it examines the construction of subjects emerging from collective struggles and the dynamics of community resistance, particularly among Indigenous communities, against the State and capital. It argues that these autonomies not only resist and seek immediate survival, but also promote the profound transformation of political and economic relations, both concrete and symbolic. Conceptually, the article explores three dimensions: autonomy-as-community-principle, community-autonomy-as-form, and autonomy-as-community-praxis, the latter conceived as the realization of the emancipatory horizon that guides community struggles.

Key words. Autonomy; community; collective subject; capitalism; State.

INTRODUCCIÓN¹

Cuando decimos “organicémonos”, nuestra apuesta es siempre por la autonomía. Hay que replicar la autonomía en donde se pueda, en todos los lugares posibles. La autonomía tiene que ver con la capacidad de decidir sobre tu territorio, sobre tu economía, tu cultura, tu forma de comunicación.

Es un poder político de decisión sobre un espacio. Queremos que haya muchas autonomías en México y en el mundo, porque aquí no se trata sólo de una crisis mexicana, sino de todo el mundo, pues los países del sur estamos igual de mal que en todas partes. Las autonomías, creemos, son una forma importante de parar esta locura y transformar el mundo.

Samantha César Vargas, mujer indígena de la comunidad nahua de Amilcingo - Morelos, México.

¹ Agradezco profundamente a Nicole Eileen Tinjacá E., Adriane Vieira Ferrarini, Astrid Ulloa, Lucero Ibarra Rojas y Monika Dowbor por sus valiosos comentarios sobre versiones anteriores de este texto.

En las últimas tres décadas, la noción de autonomía ha cobrado fuerza como un concepto central en las luchas por la emancipación de diversas comunidades alrededor de América Latina y el mundo. En un contexto global marcado por escenarios de colapso socioecológico, fortalecimiento de gobiernos conservadores y autoritarios, desigualdad extrema, dominación política, explotación económica y violencia en sus distintas formas de expresión, las *autonomías comunitarias* –que, en muchos casos, se han visibilizado en el ámbito de la emergencia de las organizaciones indígenas (Bengoa, 2000)– aparecen como espacios integrales e integradores de resistencia y construcción de alternativas a las estructuras de poder y dominación vigentes.

En América Latina, las autonomías comunitarias se manifiestan desde una variedad de formas y expresiones, abarcando la gestión colectiva de necesidades materiales y el trabajo, la espiritualidad y la fiesta/goce, la elaboración de leyes y dinámicas de autogobierno, la construcción de sistemas alternativos de educación y salud, etc. Estas experiencias destacan la capacidad de los sujetos colectivos para articular demandas y generar soluciones que respondan a sus propias realidades. En este sentido, es crucial entender la autonomía no sólo como un proceso de resistencia y independencia, sino también como un acto de re-creación que reconfigura las relaciones de poder y desafía las narrativas dominantes. Al hacerlo, las comunidades no solo reivindican sus derechos, sino que también experimentan una transformación intersubjetiva, donde la autogestión y, precisamente, la autonomía juega un papel central.

El enfoque de este artículo se basa en la intersección entre economía y política, reconociendo que ambas dimensiones son inseparables en el contexto de las autonomías y las luchas por la emancipación. Al considerar, especialmente, las reflexiones de autores como Cornelius Castoriadis, se revela cómo las estructuras de poder y dominación se reproducen tanto en el ámbito económico como en el político, limitando las capacidades de re-construcción de memoria, así como las facultades imaginativas y creativas de los sujetos. En este sentido, las autonomías comunitarias emergen como prácticas de *poder-hacer-juntos* tanto económico como político, donde las comunidades, al autogobernarse, desafían la dominación impuesta por las

formas modernas de gobierno y el capital, creando *viejas-y-nuevas*² formas de vida y organización social que promueven la autosuficiencia, la igualdad en la diversidad y la libertad individual y colectiva.

A través de una revisión de la literatura especializada, este artículo se centra en el análisis teórico de cómo estas autonomías se constituyen, primero, como sujetos que no solo operan como resistencia, sino también como un medio (práctica, método) para organizar la vida en común, y como fines en sí mismas (como horizonte histórico). Esto refleja un profundo deseo de autogestión y de creación de *viejas-y-nuevas* formas de organización de la vida que trascienden las limitaciones impuestas por el capital y la forma-Estado. Además, a través de reflexiones teóricas –que también son políticas– basadas en el estudio y observación de diversas experiencias comunitarias latinoamericanas,³ este artículo busca visibilizar el carácter transformador y emancipatorio de las autonomías comunitarias a partir de la idea de *autonomía-como-praxis-comunitaria*.⁴

Al final, se aspira a contribuir a un entendimiento más profundo de las autonomías comunitarias como un fenómeno social complejo, capaz de ofrecer respuestas efectivas a la crisis múltiple registrada en la contemporaneidad, contribuyendo, finalmente, a la construcción de categorías teórico-analíticas

² Nos referimos a *viejas-y-nuevas* formas porque, para nosotros, la dimensión inmaterial de las experiencias de emancipación se vincula a la combinación de procesos, por un lado, de producción y reproducción de memoria colectiva –es decir, de recuperación crítica de *lo viejo*– y, por otro lado, desde la realización de la capacidad de imaginación radical –es decir, de creación crítica de *lo nuevo*–.

³ El lugar de enunciación de las reflexiones que forman parte de este texto es México, país en el cual hemos observado distintas experiencias de autonomía comunitaria, con énfasis en los casos de San Andrés Totoltepec (Oliveira, 2023a), Oxchuc (Oliveira y Dowbor, 2020) y Cherán (Oliveira, 2023b). Sin embargo, nos atrevemos a hablar en términos de América Latina, basándonos en el conocimiento adquirido a través de la revisión de la literatura, así como en el intercambio de saberes con diversos colegas comuneros, militantes y académicos de la región.

⁴ En un trabajo anterior (Oliveira, 2024), desarrollamos la idea de *autonomía-como-praxis-democrática*, donde concluimos que esta podría contribuir a la elucidación de un tipo de democracia centrada en la doble dimensión territorio-comunidad, en la cual la autogestión y la autoorganización son más relevantes que la disputa democrática en el ámbito del Estado. Ahora apostamos por la idea de *autonomía-como-praxis-comunitaria* porque, siguiendo a nuestra colega Laura Collin, entendemos que “los modelos implican lógicas y la existencia de cambios sustantivos implica el cambio de la lógica” (2012, p. 83). De este modo, buscamos escapar de la gramática de la democracia estatal para evitar caer en sus ilusiones, trampas y engaños.

de corte crítico. Se asume que se trata de un texto limitado, que de ninguna manera pretende ofrecer respuestas a todas las problemáticas vinculadas con las autonomías comunitarias, como, por ejemplo, aquellas relacionadas con la escala, la cuestión de las autonomías y lo comunitario en el contexto urbano, así como ciertas formas de opresión aún no resueltas en el interior de muchas de estas experiencias. En efecto, no esperamos que el presente texto sea leído como una guía sobre cómo fortalecer o crear autonomías comunitarias; sin embargo, sí aspiramos a que provoque a comuneros, militantes y académicos a seguir cuestionando, reflexionando y proponiendo fórmulas –siempre inacabadas– sobre cómo cambiar el mundo.

AUTONOMÍA, SUJETO Y EMANCIPACIÓN

Cuando Cássio Brancalione escribe sobre la “creación de espacios e instancias de autogobierno de los productores” (2012, p. 106, traducción propia), los cuales representarían la expresión práctica de la autoemancipación en el contexto de las luchas de la clase obrera en la primera mitad del siglo XX, interpretamos que, en ese contexto, el autogobierno significaba que la propia clase obrera debía ser la referencia para su organización. Este principio-referencia solo se realiza plenamente cuando se vive en la práctica cotidiana, aunque también se proyecte como horizonte histórico. En otras palabras, la autonomía se concibe aquí como un principio (valores), un medio (práctica, método) y un fin (horizonte histórico) en un entramado tan dinámico como complejo; es decir, hay aquí una insuperable conexión entre principio, medio y fin.

Si aceptamos la tesis de que la sociedad *del mañana* debe ser una sociedad autogobernada –encarando de forma honesta la problemática de la normatividad prescriptiva–,⁵ quizás el medio más eficiente para las luchas vinculadas a ese horizonte sea la prefiguración (Bloch, 2004; Ouviaña, 2007). Sin embargo, lo que no podemos perder de vista es que tales experiencias se desarrollan en el seno del *sistema-mundo capitalista-colonial*; ya sean los

⁵ Es importante hacer énfasis en la cuestión de la normatividad prescriptiva, ya que, aunque somos plenamente conscientes de que las experiencias de autogobierno no son “perfectas”, frente a los límites de la forma-Estado y el capital, optamos por visibilizar e impulsar estas experiencias, sin dejar de reflexionar críticamente sobre ellas.

consejos de fábricas, ya sean las experiencias de trabajo colectivo-asociado, como bien ha demostrado recientemente Eduardo Enrique Aguilar (2021), o las de organización comunitaria de la vida (Gutiérrez y Navarro, 2019; Gutiérrez y Salazar, 2015). Es decir, las autonomías son cotidianamente atravesadas por condicionamientos y violencia estatal, patriarcal, racial y del capital; lo que además evidencia que se enmarcan en procesos relacionales (Ulloa, 2012), en la mayoría de las veces *más allá, a pesar o con* el Estado (Oliveira y Dowbor, 2023).

Frente a lo anterior, y dentro del diverso mundo del pensamiento libertario, consideramos indispensables las reflexiones de Cornelius Castoriadis.⁶ Siguiendo, en buena medida, a Rosa Luxemburgo, en su momento el autor argumentó insistentemente a favor de los consejos de fábrica como forma de organización autoinstituida de la clase obrera. En un texto de 1957, señalaba que “la transformación revolucionaria de la sociedad comenzará precisamente por la constitución de Consejos por parte de los trabajadores de la industria y es imposible sin ella” (Castoriadis, 1979, p. 130, traducción propia). Se trataba de un tipo de organización típica de la clase obrera y, cabe destacar, ya no había en sus ideas ningún énfasis en los sindicatos o partidos:

El Consejo de fábrica o de empresa, asamblea de representantes elegidos por los trabajadores, revocables en cualquier momento, que rinden cuentas de sus actividades a ellos regularmente y que reúnen las funciones de deliberación, decisión y ejecución, es una creación histórica de la clase trabajadora que surgió, nuevamente, cada vez que se planteó el problema del poder en la sociedad moderna. Los comités de fábrica en Rusia en 1917, los Consejos de empresa en Alemania en 1919 y los Consejos obreros en Hungría en 1956 expresaron, con la única diferencia de los nombres, el mismo modo de organización original y típico de la clase trabajadora. (Castoriadis, 1979, p. 80, traducción propia)

⁶ En este texto, nos concentramos especialmente en las reflexiones de Castoriadis sobre la autonomía. No obstante, en un trabajo previo (Oliveira y Modonesi, 2023) hemos advertido que la autonomía en América Latina, desde su formulación por especialistas en el área, se ha expresado como *negación, independencia, contrapoder (y poder popular), emancipación* y, precisamente, como *comunidad*.

En el desarrollo de su trayectoria teórico-política, fue en la *Revista Socialismo o Barbarie* (SoB), de la cual fue uno de los fundadores, donde Castoriadis desarrolló lo que tal vez sean, al menos considerando el origen en el Norte global, las principales contribuciones teóricas sobre las autonomías, muchas de ellas reunidas en *La institución imaginaria de la sociedad* (2013). En tal contexto, vale la pena presentar algunos comentarios de Massimo Modonesi acerca del entendimiento de Castoriadis y la SoB sobre las autonomías:

Aparecen aquí de forma explícita tres pilares del pensamiento de SoB. En primer lugar, la autonomía como praxis, lo cual alude a la experiencia y la subjetivación política. En segundo lugar, la articulación de su duplicidad: como medio y como fin, como proceso y como acontecimiento. En tercer lugar, se vuelve a mencionar la circularidad y la interdependencia entre presente y futuro, entre la orientación de las luchas de hoy y la forma de la sociedad del mañana. La autonomía está en el principio y en el final del proceso. (Modonesi, 2011, p. 34)

Considerando las contribuciones de Modonesi, destacamos al menos dos puntos importantes de las ideas de Castoriadis y la SoB: la idea de experiencia en sí y el entrelazamiento entre medio y fin. Una primera constatación es que hablar de autonomía como experiencia en el tiempo presente y hablar de autonomía como medio y fin es, en el fondo, hablar de una misma reflexión: la autonomía como praxis. Siguiendo el camino ya iniciado por los *consejistas*, Castoriadis avanzó de manera significativa en el refinamiento de las ideas en torno a la categoría de autonomía, siempre destacando esto: la autonomía o es medio y fin a la vez, o no es nada. Asimismo, considerando todas las tensiones, materiales e inmateriales del sistema-mundo capitalista-colonial, solo hay autonomía si hay experimentación *aquí-y-ahora* de la autonomía proyectada en el futuro.

En términos propiamente latinoamericanos, Gilberto López y Rivas define las autonomías como:

Regirse mediante normativas y poderes propios, opuestos en consecuencia a toda dependencia o subordinación heterónoma, sería la

acepción más generalizada, independientemente de los sujetos que la pongan en práctica. [...] Básicamente, considero la autonomía como un proceso de resistencia mediante el cual las etnias o los pueblos soterrados, negados u olvidados, fortalecen o recuperan su identidad a través de la reivindicación de su cultura, derechos y estructuras político-administrativas. Destacamos el carácter dinámico y transformador de las autonomías, que, para ser tales, modifican a los mismos actores y en dimensiones diversas. (López y Rivas, 2020, p. 81-82)

Estas reflexiones nos llevan a dos consideraciones: I) la autonomía como forma de lucha y organización de la vida en común aquí-y-ahora y; II) la autonomía teórica y práctica como categorías esencial y radicalmente conectadas. Entonces, la idea de autonomía como forma, que asume importancia en el seno de las teorías del cambio social, es fundamental para nosotros. Pero ¿quién construye y vive la forma?, es decir, ¿quién es el sujeto revolucionario autónomo?

“Primero, que cualquier política emancipatoria debe partir de la idea de un sujeto múltiple que se articula y define en la acción común, antes que suponer un sujeto singular, predeterminado, que liderará a los demás en el camino del cambio” (Adamovsky, 2011, p. 210). El contexto post-Segunda Guerra se caracterizó como un contexto de pérdida de fuerzas, tanto en la producción teórica como en las luchas sociales concretas, de la clase obrera o del proletariado como único sujeto revolucionario legítimo y capaz. En estricto, el marco temporal del declive de las luchas ligadas, especialmente, a la economía, por un lado, combinado con la ampliación y diversificación de contenidos de otras luchas, por otro, es el año de 1968.

Castoriadis contribuyó a esta discusión sobre el sujeto revolucionario anticipando las consecuencias de 1968:

Marx se ve llevado, de hecho –sin importar lo que pueda seguir pensando y diciendo por algunos momentos– a reducir enormemente el campo de preocupaciones y aspiraciones del movimiento [obrero], a concentrar todo en las cuestiones de producción, economía y “clases” (definidas a partir de la producción y la economía); y, muy naturalmente, a ignorar y minimizar todo lo demás, sugiriendo o dando

a entender que la solución de todos los otros problemas derivará por añadidura de la expropiación de los capitalistas. (Castoriadis, 1979, pp. 23-24, traducción propia)

Immanuel Wallerstein contribuye a la discusión:

En la historia de los movimientos antisistémicos, 1968 ha marcado un viraje no menos simbólico ni menos fundamental que el de 1848. [...] Pero en 1968 este objetivo [la conquista del poder del Estado] había sido ya ampliamente conquistado, y esta es la razón por la cual las insurrecciones populares que irrumpirán en esas épocas en Estados Unidos, en Francia, en Italia, en Checoslovaquia, en Japón, o en México, no lucharán solamente en contra del sistema mundial existente, en contra de la economía-mundo capitalista, sino también en contra de los “antiguos” movimientos antisistémicos que ya habían llegado al poder. (Wallerstein, 2008, p. 112)

Frente a las experiencias de los socialismos realmente existentes y las democracias del capitalismo de posguerra, las sociedades se enfrentaban a un proceso de gradual despolitización. En el primer caso, por influencia del *Estado burocrático* y, en el segundo, del *Estado capitalista* (Castoriadis, 1979). En ambos casos, la clase obrera como categoría teórica y práctica fue perdiendo su capacidad de intervención política y, como consecuencia, también su capacidad de dirección de la movilización en la lucha por la superación del capitalismo. Los movimientos de 1968 y su diversidad de sujetos, de los cuales los sindicatos y partidos eran solo una parte, contribuyeron a que Castoriadis abandonara la idea de la clase obrera como sujeto revolucionario privilegiado.

Desde la crítica de la economía política, el autor profundizaría sus reflexiones sobre los sujetos revolucionarios capaces de llevar adelante el proyecto de transformación de la sociedad. No por poco rigor, ya sea con las luchas o con la producción del conocimiento, sino por convicción, Castoriadis no definió un único sujeto revolucionario. Por su parte, aunque no se debe desconsiderar a la clase obrera como uno de los sujetos revolucionarios potenciales, a partir del contexto de posguerra esta ha perdido cada vez más centralidad. Si bien es cierto que en algún momento la clase obrera,

representada por los sindicatos y partidos cumplió esa función, también es verdad que las contradicciones del socialismo realmente existente –especialmente, de la Unión Soviética–, la aparición de toda una diversidad de contenidos de lucha encarnados en los movimientos sociales post-1968, así como la reorganización de la división internacional del trabajo bajo el neoliberalismo, han provocado cambios importantes en las luchas por la transformación social.

En el ámbito latinoamericano, la pérdida de centralidad y potencia de la clase obrera como sujeto revolucionario es –además de lo anteriormente señalado– resultado de procesos profundamente violentos. Bajo la narrativa del anticomunismo (Oliveira, 2021), muchos Estados latinoamericanos llevaron a cabo verdaderos exterminios de organizaciones consideradas marxistas revolucionarias. Tanto en casos de dictaduras, como en Argentina, Brasil, Chile y Uruguay, como en aquellos donde dictaduras no se consolidaron formalmente, pero donde la violencia estatal fue igualmente un hecho como en México con la *guerra sucia* y Colombia con la *guerra contrainsurgente* –con especial crueldad en este último–, la mencionada pérdida de centralidad no fue consecuencia únicamente de los frutos de los movimientos del 1968 y su crítica hacia los socialismos realmente existentes y el surgimiento de otras demandas, sino fundamentalmente de la violencia estatal y paraestatal; lo que evidencia, en cualquier caso, el carácter militarista y cruel inherente a todas las experiencias estatales.

En este contexto, nuestro argumento aquí es que un viejo-y-nuevo sujeto colectivo con capacidad de conectar e integrar –en términos espaciales y de contenido– las distintas demandas de la clase obrera y los pueblos subalternos en sentido amplio tiene más que ver con lo mencionado anteriormente por Gilberto López y Rivas, es decir, con las autonomías comunitarias. Estas autonomías podrían cumplir la función estratégica de sujeto revolucionario⁷ y alcanzar la potencia necesaria hacia la instauración de la sociedad del mañana, basada en la autonomía. Estamos planteando la

⁷ Hasta aquí, hemos empleado la categoría de *revolucionario* para adjetivar la de *sujeto*, principalmente con el fin de mantener el rigor de las discusiones en los términos planteados por Castoriadis. Sin embargo, dado que no contamos con espacio suficiente para problematizar la ambigüedad de los debates actuales estrictos sobre la *revolución*, en adelante nos referiremos únicamente al *sujeto*, ya sea individual o colectivo.

hipótesis de que la categoría *autonomías comunitarias* podría ubicarse en el mismo ámbito, aunque en otro nivel, de las reflexiones de Castoriadis cuando se refiere a la sociedad autónoma y, en términos más específicos, podría aparecer como *locus* potencialmente instituyente de un nuevo orden social (Castoriadis, 2008); y, por último, podría tener además la capacidad de sustituir histórica y estratégicamente tanto la categoría de clase obrera como la de movimientos sociales.⁸

DE LA AUTONOMÍA-COMO-PRINCIPIO-COMUNITARIO A LA FORMA-AUTONOMÍA-COMUNITARIA

Empecemos por lo “básico”: ¿de quiénes hablamos cuando hablamos de autonomías comunitarias? La respuesta a tal cuestión puede ser tan amplia como diversa, pudiendo abarcar experiencias rurales y urbanas, pero en la gran mayoría de los casos estaremos hablando de comunidades indígenas⁹ y/o campesinas. En términos latinoamericanos... En México (por observación del autor): las comunidades autónomas zapatistas de Chiapas; los casos de autogobierno indígena en Michoacán, como Cherán y otros municipios/comunidades; en Guerrero, Ayutla de los Libres, las Policías Comunitarias,

⁸ Si bien planteamos, desde lo teórico, que la categoría *clase obrera* ha llegado a su límite como sujeto colectivo privilegiado, la categoría *movimientos sociales* no nos parece capaz de reemplazarla por su carácter fragmentario y poco relacionado con la integralidad de los procesos de afirmación y reproducción material y simbólica de la vida, salvo poquísimas excepciones. La mencionada incapacidad se fundamenta, especialmente, en la crítica de Raquel Gutiérrez (2015), que además enfatiza la insuficiencia de la categoría para comprender la complejidad de las luchas sociales, así como por dejar escapar la potencia de la mirada hacia los antagonismos. En un trabajo anterior (Oliveira, 2022a), hemos señalado las limitaciones de las teorías de movimientos sociales oriundas del Norte global para comprender la realidad latinoamericana, y hemos propuesto la idea de *movimientos subalternos latinoamericanos* para su lugar. Sin embargo, consideramos que la categoría autonomías comunitarias es aún más fructífera, por ello, precisamente, aquí insistiremos en ella.

⁹ Desde el punto de vista empírico, observamos que las experiencias indígenas son las que más destacan como ejemplos de autonomías comunitarias. Sin embargo, es importante considerar que *ser* indígena no siempre implica *ser* y *construir* comunidad. Así, no estamos argumentando que las experiencias de los pueblos indígenas *en general* deban ser replicadas tal cual por experiencias no indígenas; lo que buscamos es reconocer que, en su mayoría, las experiencias de autonomías comunitarias están protagonizadas por pueblos indígenas.

y otros casos; los muchos casos de pueblos indígenas urbanos residentes en la Ciudad de México, como San Andrés Totoltepec, y otros; los casos de *comunalidad* en Oaxaca; los pueblos yaqui en la frontera norte del país; etc. En Colombia (Ulloa, 2010): los pueblos misak, pijao, nasa, camentsá, embera, tule, zenú, kogui, arhuaco, wiwa y kankuamo¹⁰ que, de distintas maneras, llevan a cabo sus autonomías en términos comunitarios. Estos son solo algunos casos, pero hay muchos más, por ejemplo: en Brasil, la *Teia dos Povos*, los campamentos del *Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra* (MST) y diversas ocupaciones por vivienda digna, como las protagonizadas por el Movimiento Nacional de Lucha por Vivienda (MNLN); en Perú, las *Rondas Campesinas* y otros casos; en Chile, las comunidades mapuche; en Argentina, la experiencia de los *piqueteros*; así como muchas comunidades indígenas en Bolivia, Ecuador y otros países de la región.

Ahora bien, si la pregunta es ¿de qué hablamos cuando hablamos de autonomías comunitarias?, hay que empezar por mencionar que el peso del *sujeto-comunidad* en las luchas sociales fue creciendo a lo largo de las décadas al punto de que se cuentan múltiples y diversos intentos de recuperación y valoración. Como señala Luis Tapia (2019), la idea de comunidad corresponde al mundo agrario y a un momento civilizatorio y una relación con el entorno natural bastante específicos. Si bien es posible e indispensable pensar en *lo comunitario* desde el ámbito urbano¹¹ (Navarro, 2015; Pineda, 2024; Zibechi, 2021), el punto de partida seguramente es lo rural (Rosset y Barbosa, 2021). En este sentido, es necesario también ubicar, en primera instancia, las reflexiones sobre autonomía y comunidad en el contexto de las luchas y las formas de vivir de los pueblos indígenas en el cruce con el mundo rural, que trata de sintetizar Armando Bartra (2010) con la noción de *campesindios*.¹²

¹⁰ Astrid Ulloa (2010), al analizar los casos de los pueblos mencionados, identificó distintas expresiones de autonomía: como *control territorial* (guardia indígena y autoridades locales), como *propuestas locales de futuro* (planes de vida), como *derecho mayor y jurisdicción propia*, y como *autoridades ambientales y soberanía alimentaria*.

¹¹ Además de las experiencias de autonomías indígenas ubicadas en zonas urbanas, las iniciativas más destacadas en este ámbito están vinculadas tanto a la lucha por la vivienda digna como aquellas relacionadas a la especulación inmobiliaria y la gentrificación.

¹² Es importante reconocer que la definición de Bartra se ajusta muy bien al caso mexicano. Sin embargo, en los demás países latinoamericanos, indígenas y campesinos no siempre suelen ser comprendidos como un mismo grupo social.

En este contexto se sitúa la labor teórica de Raquel Gutiérrez. Un primer aporte importante de la autora es resultado de sus estudios con las comunidades aymara de Bolivia. Allí Gutiérrez (2008, p. 141) constató que “la autonomía *de facto* se ejerce y no se habla demasiado de ella”, es decir, no siempre el ejercicio de la autonomía en el ámbito de la comunidad se formula en estos términos. Gutiérrez sostiene la noción de *entramados comunitarios* como aquellas dinámicas y relaciones sociales experimentadas como puentes entre las grietas (desde una mirada negativa) y las autonomías (desde una mirada positiva). Sobre el tema, señala:

En primer término, nombro “entramado comunitario” a una heterogénea multiplicidad de mundos de la vida que pueblan y generan el mundo bajo pautas diversas de respeto, colaboración, dignidad y reciprocidad no exentas de tensión y acosadas, sistemáticamente, por el capital. [El término entramados comunitarios busca...] designar ciertos saberes y capacidades que, en el terreno de las luchas me parecen relevantes: su carácter colectivo, la centralidad de aspectos inmediatos de la reproducción social –tramas que generan mundo– así como algunos rasgos que tiñen las relaciones, que tienden a ser de cooperación no exenta de tensión, entre quienes son miembros de tales entramados. (Gutiérrez, 2015, p. 17)

Gutiérrez considera lo comunitario como una expresión de la interdependencia humana como rasgo fundamental de las relaciones sociales. La interdependencia aparece aquí como una especie de combustible hacia la construcción y reproducción de los entramados comunitarios, de la afirmación y reproducción de la vida en comunidad, es decir, de la organización comunitaria de la vida. En este contexto, lo comunitario estaría caracterizado “como práctica y regeneración de vínculos de interdependencia autorregulados, cuyo cultivo es actividad inmediata, diaria y reiterada, que ilumina los rasgos políticos diferenciados de tales acciones colectivas” (Gutiérrez y Navarro, 2019, p. 303).

Vinculado a Gutiérrez, otro autor ya mencionado, el boliviano Tapia, formuló importantes aportes a esta perspectiva que aproxima autonomía y comunidad. Tapia, en su extensa obra, propone una serie de categorías

(*forma comunidad, subsuelo político, política salvaje*, entre otras), todas ellas relacionadas, de una u otra forma, con la idea de autonomía desde lo comunitario. En todo caso, el autor acompaña Gutiérrez en la crítica radical al Estado, es decir, trata como distintas y frontalmente opuestas las formas de interacción y organización colectiva de la vida la *forma-comunidad* y la forma-Estado (Tapia, 2008); incluso trata al Estado como un obstáculo epistemológico hacia la consolidación de otras formas de *lo político* (Tapia, 2020).

A partir del análisis de las rebeliones indígenas-comunitarias de Bolivia del inicio de siglo, el autor sostiene que la *política salvaje* es el momento disruptivo, de la rebelión frente al Estado y el capital, y que por lo tanto es irreductible a un nuevo orden capitalista-estatal:

La política salvaje es lo que no construye orden social y político, es decir, instituciones, jerarquías y divisiones del trabajo político. Es política en tanto son prácticas que tienen que ver con la dirección de la vida y el movimiento colectivo, es decir, con el gobierno en un sentido amplio. La política salvaje es algo así como el gobierno en flujo o sin instituciones. (Tapia, 2008, p. 115)

Se trata, entonces, de los momentos de quiebre con el orden establecido y de afirmación de “gobiernos en un sentido amplio”, anti-jerárquico y antiautoritario, que se manifiestan en el marco de la comunidad donde *lo social* y lo político no presentan fronteras rígidas o incluso no presentan fronteras. En este contexto, según Tapia los principios organizativos de la forma-comunidad, son:

a) la posesión o propiedad colectiva de la tierra [...]; b) [...] el gobierno de asamblea, con todos los miembros que constituyen la comunidad [...]; c) [...] la rotación en los cargos o la asunción temporal de cargos de autoridad terrenal; d) la autoridad tiene como tarea el cuidado de la comunidad y no el ejercicio del poder en su seno y sobre ella; e) se trata de trabajo no pagado; f) destino colectivo; g) recreación constante y deliberada de la forma social; h) la igualdad entre aquellos que son reconocidos como miembros de la comunidad es el punto clave que articula políticamente y diferencia una forma comunitaria de otras formas sociales y políticas [...]. (Tapia, 2019, p. 89)

César Enrique Pineda es otro autor que de igual manera contribuye a tales discusiones, quien pone de relieve la dimensión política de la forma-comunidad y la relaciona explícitamente a la autonomía:

Puedo afirmar que hacer comunidad es una forma de hacer política. Reproducir la vida actuando como comunidad lleva consigo, de manera inherente, una politicidad otra. La comunidad es una de las posibles formas de la autonomía (p. 116). [...] La posible autonomía de la comunidad reside en su capacidad para reproducirse de forma independiente a la trama social del mercado y sin depender del Estado. (Pineda, 2019, p. 139)

Aparece aquí la comunidad como entidad concreta y como espacio productivo y reproductivo. En efecto, en sentido muy cercano al de Pineda, en un trabajo anterior (Oliveira, 2022b) hemos planteado que la autonomía se ejerce concretamente, de forma operativa, como autogestión de las necesidades materiales y el trabajo, como parte fundamental de la autoorganización de la vida en común, como *autogobierno popular-comunitario* basado en: “I) participación directa; II) alto nivel de organización basada en horizontalidad; III) descentralización de la información y los recursos y; IV) toma de decisiones por consenso” (2022b, p. 50-51, traducción propia).

Frente a lo anterior, argumentamos que la realización de las autonomías comunitarias exige un intenso proceso de subjetivación política que contempla dos condiciones básicas: I) acceso a la información y reflexión crítica, así como II) conexión fluida entre sujeto individual y colectivo. En otras palabras: para que un sujeto individual ejerza su capacidad potencial de reflexión crítica, deberá contar tanto con acceso a la información sobre cuestiones que lo rodean como reconocerse perteneciente a una determinada comunidad o grupo social. Es esta colectividad la que, mediante dinámicas intersubjetivas, podrá experimentar la *autonomía-como-principio-comunitario* en el sentido de la construcción de los valores necesarios hacia la participación de todos los sujetos –o los que así lo deseen– en los asuntos que afectan a la comunidad.

Sucede que, ya sea en la relación entre sujetos individuales y colectivos, o entre sujetos colectivos entre sí, la autonomía-como-principio-comunitario de integración de todos los sujetos en los procesos políticos de toma de

decisiones sobre sus propias vidas solo se confirma en la práctica. En este contexto, nos deparamos con una siguiente cuestión: ¿qué hacemos cuando se percibe capacidad de reflexión crítica, pero no encontramos la posibilidad de ejercerla, es decir, de llevarla a la práctica en la toma de decisiones sobre nuestras vidas? Es relevante señalar que la dimensión subjetiva de esa posibilidad ya estaría garantizada por la autonomía-como-principio-comunitario. Falta entonces confirmar su dimensión objetiva/concreta. Esta posibilidad se realiza cuando entendemos la *forma-autonomía-comunitaria* como su dimensión concreta, es decir, como el conjunto de condiciones concretas que permiten desarrollar la capacidad de reflexión crítica de los sujetos para participar en los procesos de toma de decisiones sobre sus propias vidas. En este ámbito, Marcelo Lopes de Souza comenta:

La autonomía colectiva, por nuestra parte, hace referencia a la existencia de instituciones sociales que garanticen precisamente esa igualdad efectiva –es decir, una igualdad que no sea solo o meramente formal– de oportunidades para que los individuos satisfagan sus necesidades y, especialmente, participen en los procesos decisorios relacionados con la regulación de la vida colectiva. La autonomía colectiva, por lo tanto, se sustenta en instituciones sociales que permiten la existencia de individuos autónomos (libres) y educados para la libertad, es decir, educados para amar tanto su propia libertad como la de los demás. (Lopes de Souza, 2012, p. 79, traducción propia)

En el ámbito de la forma-Estado y la democracia vigentes, nos parece evidente que los sujetos, tanto individuales como colectivos, no encuentran ninguna expresión de la forma-autonomía-comunitaria ni siquiera la autonomía-como-principio-comunitario orbitando simbólicamente en sus dinámicas e instituciones; lo que vemos es, definitivamente, los valores heterónomos del ejercicio del poder como dominación. En este escenario, la alternativa necesaria sería la superación de la forma-Estado y la democracia vigentes si lo que buscamos es la posibilidad de participación en los procesos decisorios orientados hacia una vida buena y digna, que trascienda la mera satisfacción de las necesidades materiales y simbólicas básicas hacia la subsistencia.

Entre la subjetividad de la autonomía-como-principio-comunitario y la objetividad de la forma-autonomía-comunitaria, las autonomías

comunitarias requerirán, consideramos, negar tanto la forma-Estado y la democracia vigentes como la forma-capital para transitar de la autonomía-como-principio-comunitario a la forma-autonomía-comunitaria. Es decir, todo comienza con una negación –en términos de antagonismos, de conflicto y lucha, tal cual antes mencionado con Raquel Gutiérrez– y se despliega como la construcción de algo más o menos nuevo en el lugar de lo negado. Nos encontramos, entonces, ante un doble proceso relacional de *negación-construcción*, tal como ya hemos discutido, en colaboración con la colega Monika Dowbor en trabajo anterior (Oliveira y Dowbor, 2023). John Holloway aporta a este debate afirmando que:

La esencia de las autonomías es la negación y un hacer alternativo. La idea misma de un espacio o momento autónomo indica una ruptura con la lógica dominante, una brecha o un cambio de rumbo en el flujo de la determinación social. “No aceptaremos una determinación ajena o externa de nuestra actividad, nosotros determinaremos lo que haremos”. Nos negamos, nos rehusamos a aceptar la determinación ajena; y oponemos esa actividad externamente impuesta con una actividad de nuestra propia elección, un hacer alternativo. (Holloway, 2011, p. 310)

Enrique Dussel por su parte, también contribuye a esta discusión al señalar que, después de la crítica negativa, “se hace necesario una *crítica positiva* que manifieste los principios que orienten la acción como la brújula que permite al navegante abrirse paso en medio de la tormenta, [...] en estos casos la *crítica negativa* ya no es suficiente” (Dussel, 2014, p. 10, énfasis del autor). Con las aportaciones de Holloway y Dussel, lo que parece claro es que nos enfrentamos a un proceso dialéctico de *negar-construir-negar-construir* –bajo la praxis *freiriana* de *acción-reflexión-acción-reflexión* (Freire, 2003)– infinitamente mientras persistan la forma-Estado y la democracia vigentes, y la forma-capital. En este proceso, las contradicciones del Estado –y, en determinadas experiencias, otras como las propias del capital, el patriarcado y el racismo, etc.– son frecuentemente identificadas, analizadas y, en mayor o menor medida, superadas por los movimientos en lucha, por las autonomías comunitarias.

En el siguiente apartado intentaremos detallar los aspectos de la autonomía-como-principio-comunitario y la forma-autonomía-comunitaria, al proponer que ambas avanzan juntas, entrelazadas en un momento de síntesis subjetivo-objetivo, terminando en la idea de *autonomía-como-praxis-comunitaria*.

CONSTRUIR AUTONOMÍA COMUNITARIA: AUTONOMÍA-COMO-PRAXIS-COMUNITARIA

Empezamos con algunas líneas sobre la transición superpuesta y continuada entre autonomía-como-principio-comunitario y forma-autonomía-comunitaria; lo que nos llevará a la idea de autonomía-como-praxis-comunitaria. Para ello, buscamos inspiración en las reflexiones de Modonesi (2010) sobre subalternidad, antagonismo y autonomía. El autor utiliza un recurso del área de la lingüística para explicar la doble mirada que es posible aplicar a esa triple categorización; se trata del recurso de los análisis sincrónico y diacrónico. En contra de las evaluaciones que consideran que subalternidad, antagonismo y autonomía son categorías en competencia o de improbable articulación, el autor explica:

Sostengo, por el contrario, la posibilidad de articularlos, reconociendo un nivel de homología teórica entre ellos que, junto a la especificidad de cada uno, permite configurar una triada categorial o un enfoque tripartito en donde subalternidad, antagonismo y autonomía resultan complementarios en la medida en que iluminan tanto una dimensión y un aspecto simultáneo –sincrónico– así como un pasaje significativo que permite hilar una lectura procesual –diacrónica–. (Modonesi, 2010, p. 18)

Pedimos prestada a Modonesi, por tanto, tal reflexión y la proyectamos en nuestra discusión sobre autonomía-como-principio-comunitario y forma-autonomía-comunitaria. Entendemos que tales categorías pueden y deben ser analizadas de forma temporal, es decir, de manera independiente una de la otra, en una situación en la que la autonomía-como-principio-comunitario aparece antes y como condición hacia la construcción de la forma-au-

tonomía-comunitaria, así como la forma-autonomía-comunitaria, una vez operando en la práctica, aparece como potencia hacia el fortalecimiento y multiplicación de la autonomía-como-principio-comunitario –hasta aquí, un análisis diacrónico–. Por otro lado, las categorías pueden y deben ser analizadas de forma simultánea y superpuesta, en una situación en la que ambas encuentran lugar en un mismo tiempo de análisis, cumpliendo sentidos distintos y mediadas por la experiencia (como práctica y como categoría teórica, en el sentido de la praxis) –entonces, un análisis sincrónico–.

Para el caso del análisis diacrónico, hay un potencial político importante. Por ejemplo: si la difusión de la autonomía-como-principio-comunitario es débil, es posible que haya pocas experiencias de forma-autonomía-comunitaria; si la categoría es difícil de realizarse en la práctica, es probable que las dinámicas de las experiencias de forma-autonomía-comunitaria no se mantengan en el tiempo; si la autonomía-como-principio-comunitario no es éticamente aceptable, las dinámicas de la forma-autonomía-comunitaria podrán producir injusticias en los grupos sociales donde se experimentan; si la forma-autonomía-comunitaria se experimenta poco o no tiene capacidad de alcance y escala, es probable que la autonomía-como-principio-comunitario esté poco explorada y/o difundida; si las dinámicas de una determinada forma-autonomía-comunitaria produce injusticias, es posible que la autonomía-como-principio-comunitario sea rechazada ética y políticamente por los sujetos; si la forma-autonomía-comunitaria no es aplicable en diferentes contextos, es probable que la autonomía-como-principio-comunitario se limite a los valores de unas pocas experiencias situadas.

En el caso del análisis sincrónico, además de su valor analítico, es posible que la validez política sea aún mayor que en el diacrónico. Es en este momento del análisis sincrónico que la aparente contradicción entre la transición y la sobreposición continuada de las categorías autonomía-como-principio-comunitario y forma-autonomía-comunitaria se revela como autonomía-como-praxis-comunitaria. ¿Qué queremos decir? Es el análisis sincrónico el que permitirá a las propias comunidades percibir, reflexionar sobre, y negar institucionalidades como la forma-Estado y la forma-capital. Ante tales negaciones, que surgen como fruto de análisis reflexivos y críticos, las comunidades podrán tejer las condiciones materiales y simbólicas para la construcción de realidades diferentes *en-contra-y-más-allá* (Ho-

lloway) del sistema-mundo capitalista-colonial, del cual la forma-Estado y la democracia vigentes son parte.

Esta perspectiva tiene dos consecuencias importantes. Una aparece como la crítica misma al sistema-mundo capitalista-colonial y sus mecanismos de poder y dominación –nunca será demasiado señalar la forma-Estado y la democracia vigentes como partes destacadas de este sistema–. La otra, como crítica *desde y hacia* las propias experiencias de autonomías comunitarias; aquí considerando la ilimitada capacidad humana de imaginación y creación (Castoriadis, 1998; 2008), por un lado, y los límites, que aparecerán a lo largo del tiempo, de cualquier que sea el tipo de institucionalidad en cuestión. En otras palabras, lo que apuntamos es que, con la “herramienta” de la autonomía-como-principio-comunitario sobre la mesa, el antes señalado doble proceso relacional de negación-construcción comienza vinculándose con lo que es ajeno, con el *otro* con relación al cual una comunidad se relaciona.

Sin embargo, inevitablemente, a pequeña o gran escala, el proceso de construcción de la forma-autonomía-comunitaria para ocupar el lugar de aquello que se negó, acabará proyectando la mirada crítica –siempre que se trate con rigor la autonomía-como-principio-comunitario– hacia el interior de la propia forma-autonomía-comunitaria. Es en este momento, precisamente, que se fusionan autonomía-como-principio-comunitario y forma-autonomía-comunitaria como autonomía-como-praxis-comunitaria, posible de ser aprehendida por el análisis sincrónico. Eso distingue en gran medida lo que estamos planteando de las experiencias históricas de los partidos de izquierda –tanto los revolucionarios como los socialdemócratas–, así como de algunos movimientos sociales más tradicionales, donde la crítica en general aparecía solamente hacia lo ajeno, al otro, y nunca hacia adentro, es decir, a las propias dinámicas de dichos partidos y movimientos que en ciertos casos operan desde la lógica del poder como dominación.

Es precisamente esa mirada hacia adentro la que nos impide romantizar las experiencias de autonomías comunitarias. Mirar hacia adentro significa reconocer el carácter diverso, pero interdependiente, de los seres humanos, es decir, asumir la diversidad, la diferencia y el conflicto como elementos inherentes a la vida humana en colectivo. Al hacerlo, lo que sí se vuelve posible es imaginar y construir distintas formas de abordar la diversidad, la diferencia y el conflicto, o sea, diferentes formas de abordar lo político; tema sobre el que profundizaremos más adelante al reflexionar sobre la idea de poder.

Un buen ejemplo de lo anterior es el movimiento zapatista de Chiapas con su lema *caminar preguntando*. Este pequeño lema, compuesto por solo dos palabras, dice y explica mucho sobre lo que venimos discutiendo aquí, ya sea en esta sección o en el conjunto de reflexiones presentes a lo largo del texto. Su aparición pública en 1994 se dio en confrontación con el Estado mexicano en la búsqueda del ejercicio de la libre determinación y autogobierno como pueblo indígena. Por lo tanto, nada sería posible sin este momento de negación del Estado, que sólo fue factible una vez que se sistematizaron como referencias los principios por los cuales lucharían esos pueblos. Son principios que sirvieron tanto para criticar al Estado mexicano como para, a partir de la praxis, construir y criticar el propio caminar del movimiento (Brancaleone, 2012).

Los zapatistas siempre tuvieron en cuenta una mirada tanto *hacia lo ajeno* como *hacia adentro*; es aquí donde gana aún más sentido el mencionado lema. En sus comunidades autónomas, *caminar* significa seguir adelante, construir formas políticas y económicas de vivir bien, definir normativamente las formas de organización de la vida en común. Pero, por otro lado, implica la posibilidad de participar, cuestionar, rehacer, probar y transformar, es decir, *preguntar* a respecto de las dinámicas de organización interna; nada es estático, por lo tanto.

Para pensar en esta transición entre la *crítica como negación hasta la acción/construcción* de otras formas de organización político-económica que se basan en la autonomía-como-principio-comunitario y que experimentan la forma-autonomía-comunitaria, es indispensable además reflexionar sobre la idea de poder. Llegamos, entonces, a las discusiones sobre poder-hacer y sociedad autónoma. Empecemos con Castoriadis:

Ya hemos señalado que la idea de una sociedad sin ningún poder es una ficción incoherente. [...] Es cierto que la heteronomía de la sociedad contemporánea (incluso en sus formas más “democráticas”) implica mucho más que una limitación indebida, injustificada o innecesaria; implica una mutilación de la autonomía individual –del campo de movimiento y actividad de los individuos, así como de las diversas colectividades particulares que componen la sociedad–. Pero de esto no se deriva de ninguna manera que una sociedad autó-

noma deba tener como fin en sí misma la desaparición de todo poder colectivo. (Castoriadis, 1979, p. 16, traducción propia)

En la misma línea, Mabel Thwaites Rey destaca, primero, la noción de poder como dominación para, a continuación, hacer la transición hacia otras formas de ejercicio del poder:

La noción de poder, en su acepción más corriente, remite a los formatos en que se expresa la capacidad de hacer o de imponer una voluntad sobre otra en las relaciones sociales. En términos políticos más acotados, el poder tiene que ver con las formas de autoridad y dominación que se inscriben en el Estado y, como contracara, también con las prácticas populares que se proponen impugnarlo, contestarlo y construir alternativas al capitalismo “realmente existente”. (Thwaites, 2004, p. 13)

En este contexto, si el poder como dominación obviamente no contribuye a las experiencias de autonomía comunitaria y si el abandono de la idea de poder en sí misma tampoco lo hace, ¿qué hacer? Holloway, con un enfoque centrado en la dimensión económica de la vida, al discutir las categorías *trabajo abstracto* y *trabajo concreto* de Marx, propone la sustitución del poder-sobre (poder como dominación de un sujeto o institución sobre otro) por el poder-hacer (poder como libertad de ejercer, como hacer juntos, como autogestión, donde no hay dominación de un sujeto o institución sobre otro). En un pasaje de su libro más comentado –así como el más criticado por el marxismo ortodoxo–, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, el autor propone:

La existencia del poder como poder-sobre significa que la inmensa mayoría de los hacedores son convertidos en objetos del hacer, su actividad se transforma en pasividad, su subjetividad en objetividad. Mientras que el poder-hacer es un proceso de unir, el unir mi hacer con el hacer de los otros, el ejercicio del poder-sobre es separación. El ejercicio del poder-sobre separa la concepción de la ejecución, lo hecho del hacer, el hacer de una persona del de la otra, el sujeto del

objeto. [...] Aquellos que ejercen el poder sobre la acción de los otros les niegan la subjetividad, niegan la parte que les corresponde en el flujo del hacer, los excluyen de la historia. (Holloway, 2002, p. 34)

Son varios los comentarios posibles al examinar la contribución del autor. El primero, el más de fondo, es que, considerando que economía y política solo se viven separadamente por una imposición histórica del sistema-mundo capitalista-colonial (Dussel, 2006; Roux, 2002), todos sus comentarios dirigidos a la economía bien podrían dirigirse a la política. Si, al leer el fragmento citado, lo que viene a la mente es un producto cualquiera manufacturado, como un radio a pilas, por ejemplo, que pasa por el proceso de producción de una fábrica en el cual el “hacedor” solo repite infinitamente un mismo proceso sin ejercer su capacidad de imaginación y creación, como Charles Chaplin en *Tiempos Modernos*, entonces se está hablando de poder-sobre en los propios términos económicos de Holloway.

Por otro lado, si al leer el fragmento citado lo que viene a la mente es la discusión sobre una decisión de interés común, como la formulación de una ley, por ejemplo, que pasa por todo el proceso desde la formulación a la implementación dejando de fuera la mayoría infinita de “ciudadanos comunes” que en tal proceso son impedidos de ejercer sus capacidades de imaginación y creación, quedando el proceso restringido sólo a unos pocos políticos elegidos para operar la forma-Estado y la democracia vigentes, entonces se está hablando de poder-sobre en política.

Estrictamente en economía, la forma-capital es la forma de gestión de las necesidades materiales y el trabajo aún dominante. Esta forma impide que el sujeto-trabajador ejerza su capacidad de imaginación y creación durante el proceso de gestión de las necesidades materiales y el trabajo que Marx la llamó trabajo alienado, abstracto; poder-sobre para Holloway. Si este trabajador percibe acceso y fluidez de información crítica y, además, se encuentra ante la posibilidad de completar la transición de sujeto individual al colectivo, entonces podrá negar esa forma-capital, primero, para luego buscar los medios concretos para sustituir la forma-capital por, por ejemplo, la autogestión como forma de gestión de las necesidades materiales y el trabajo; poder-hacer para Holloway.

Por su parte, estrictamente en política, la forma-Estado es la forma de organización de la vida en común aún dominante. Esta forma impide que el

sujeto-ciudadano ejerza su capacidad de imaginación y creación durante el proceso de gestión de la vida en común; Rhina Roux (2002), Thwaites Rey (2004) y Castoriadis (1979), así como otras y otros, la han definido como dominación política. Si ese sujeto percibe acceso y fluidez de información crítica y, además, se encuentra ante la posibilidad de completar la transición de sujeto individual al colectivo, entonces podrá negar esa forma-Estado, primero, para luego buscar los medios concretos para sustituir la forma-Estado por, por ejemplo, la autoorganización de la vida en común.

Ahora bien, la gestión de la vida en común definitivamente no es monopolio del Estado y el capital (Roux, 2002). La ausencia, intencional o no, tanto del Estado como del mercado capitalista frente a temas de interés público abre espacio al propio Estado corrompido y sus terratenientes, los narcotraficantes, los paramilitares, la religión y sus iglesias o, como nos interesa más aquí, las autonomías comunitarias. Asimismo, en el contexto de las *sociedades abigarradas* latinoamericanas (Zavaleta, 1986), especialmente al hablar de autonomías comunitarias protagonizadas tanto por pueblos indígenas como por afrodescendientes, dicha ausencia no se presenta propiamente como un impulso para el *surgimiento* de autonomías, sino más bien como una vía para la recuperación de formas previas de organización de la vida en común, históricamente acorraladas –pero no completamente aniquiladas–, por las dinámicas de la forma-capital y la forma-Estado.

Cualquiera de las configuraciones mencionadas termina por controlar temas de interés público en los territorios donde están ubicadas, pero, entre todas las mencionadas, solo las autonomías comunitarias pueden operar a partir de referencias distintas a las de la forma-Estado y del capital, es decir, solo en el interior de ellas podremos percibir el poder-hacer en contra del poder-sobre. Todas las demás, así como el Estado y el capital, operan bajo la dinámica del poder-sobre, por lo tanto, en todos casos se trata de poder como dominación.

“Todo proyecto de autonomía conlleva de forma simultánea el intento de conquistar la libertad y la igualdad. En cuanto significaciones sociales y en su concreción, no puede haber libertad sin igualdad ni viceversa (Thwaites, 2004, p. 21)”, es decir, libertad e igualdad colectivas como principio y como experimentación; como dinámicas de la autonomía-como-praxis-comunitaria, por lo tanto. Se trata, en otras palabras, de libertad como

poder-hacer-juntos. Cuanto más poder-hacer, más igualdad en la diversidad y menos dominación; cuanto más igualdad en la diversidad y menos dominación, menos fuerza y violencia; cuanto menos fuerza y violencia, más igualdad en la diversidad y libertad como poder-hacer. La necesidad de control y, en última instancia, de coerción y violencia para el control, solo se explica en función de la propia condición de dominación (Roux, 2002).

Para ir cerrando este apartado, una vez más nos apoyamos en Castoriadis:

Una sociedad autónoma, en tanto colectividad que se autoinstituye y se autogobierna, presupone el desarrollo de la capacidad de todos sus miembros para participar en actividades reflexivas y deliberativas. La democracia, en el pleno sentido de la palabra, puede ser definida como el régimen de la reflexividad colectiva; todo el resto –puede demostrarse– deriva de esta definición, y la democracia no puede existir sin individuos democráticos, y a la inversa. (2008, p. 123)

La autonomía-como-praxis-comunitaria es, por lo tanto, la realización de la autoinstitución, autogobierno y autogestión; es poder-hacer y, a su vez, sólo se completa como acción concreta a través de la transición superpuesta y continuada entre autonomía-como-principio-comunitario y forma-autonomía-comunitaria.

A MODO DE CIERRE APERTURA

Al concluir estas reflexiones, es imperativo destacar que las autonomías comunitarias no son simplemente un remedo de las estructuras estatales o capitalistas existentes, sino una alternativa radical que desafía el ejercicio del poder como dominación. Las luchas por la emancipación, al ser procesos complejos y multidimensionales, requieren un enfoque integral que contemple tanto la crítica a las estructuras de poder dominantes como la construcción de viejas-y-nuevas formas de organización de la vida en común.

A medida que profundizamos en las experiencias de resistencia y autogobierno de diversas comunidades, queda claro que la autonomía no se limita a un espacio geográfico o a una acción específica; es, en esencia, ejercicio de poder-hacer, es autonomía-como-praxis-comunitaria. Muchas

de las comunidades que se organizan en torno a la autonomía-como-principio-comunitario no solo buscan subsistir, sino transformar su realidad y, con ello, contribuir a una sociedad más digna, libre y basada en la igualdad en la diversidad. Es fundamental, por lo tanto, fomentar un imaginario colectivo que sostenga estas iniciativas y permita que las voces de los sujetos dichos subalternos sean escuchadas y validadas.

Finalmente, las provocaciones y argumentos aquí presentados nos invitan a reflexionar sobre el papel y pertinencia de la forma-Estado y la forma-capital, y la urgente necesidad de articular las luchas alrededor de todo lo que significa la autonomía-como-praxis-comunitaria. Se abre así un camino de superación de la idea de clase obrera y de movimientos sociales como sujetos colectivos privilegiados cuando hablamos de luchas por la emancipación; contexto en el cual se destaca el carácter territorial e integrador de las autonomías comunitarias frente a la fragmentación identitaria y de demandas de lucha.

Las autonomías comunitarias, tanto rurales como urbanas, asumen entonces la potencia de prefigurar un futuro –complejo y contradictorio– en el que la igualdad en la diversidad y la libertad sean pilares fundamentales de la vieja-y-nueva sociedad.

FUENTES CONSULTADAS

- ADAMOVSKY, E. (2011). Problemas de la política autónoma: pensando el pasaje de lo social a lo político. En E. Adamovsky (Org.). *Pensar Las Autonomías: Alternativas de Emancipación Al Capital y El Estado*. México: Sísifo, Bajo Tierra.
- AGUILAR, E. (2020). *Manifiesto por la reproducción no capitalista de la vida y los caminos para su construcción. Crítica a la Economía Social, Solidaria y del Sector Social de la Economía*. Tesis de Doctorado presentada al Programa de Posgrado en Economía Política del Desarrollo de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- BARTRA, A. (2010). Campesindios: aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado. En *Memoria*. Núm. 248. pp. 4-13.
- BENGOA, J. (2000). *La Emergencia Indígena en América Latina*. México: FCE.

- BLOCH, E. (2004). *El principio esperanza*. Madrid: Trotta.
- BRANCALEONE, C. (2012). *Sobre o Significado da Experiência de Autogoverno Zapatista*. Tesis de Doctorado presentada en el Doctorado en Sociología en la Universidad del Estado de Río de Janeiro.
- CASTORIADIS, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. México: Tusquets.
- CASTORIADIS, C. (2008). *El mundo fragmentado*. La Plata: Terramar.
- CASTORIADIS, C. (2005). *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.
- CASTORIADIS, C. (1998). *Hecho y por hacer: pensar la imaginación*. Buenos Aires: Eudeba.
- CASTORIADIS, C. (1979). *Socialismo ou Barbárie: o Conteúdo do Socialismo*. São Paulo: Brasiliense.
- COLLIN, L. (2012). *Economía Solidaria ¿capitalismo moralizador o movimiento contracultural?* México: El Colegio de Tlaxcala.
- DE OLIVEIRA, G. (2024). Avivar a Autonomia. Movimentos Sociais, Economia Solidária e Experimentações Democráticas para além do Estado. En *Revista Direito e Praxis*. Río de Janeiro. Vol. 15. Núm. 1. pp.1-29.
- DE OLIVEIRA, G. (2023a). Processos Autônomos e Conflitualidade na Comunidade Indígena de San Andrés Totoltepec, Ciudad de México. En *Mundo Livre: revista multidisciplinar*. Vol. 9. Núm. 1. pp. 141-167.
- DE OLIVEIRA, G. (2023b). Cinco tesis de las autonomías. Vida, lucha y procesos autónomos en el municipio indígena de Cherán (Michoacán, México). En *Veredas. Revista del pensamiento sociológico*. Vol. 23. Núm. 44. pp. 41-62.
- DE OLIVEIRA, G. y DOWBOR, M. (2023). Dinámicas de acciones autónomas de los movimientos sociales. De la negación a la construcción más allá, a pesar y con el Estado. En G. de Oliveira, M. Dowbor (Orgs.). *Movimientos sociales y Autonomías. Imaginación, experiencias y teorías en América Latina*. Marília: Lutas Anticapital.
- DE OLIVEIRA, G. y MODONESI, M. (2023). Teorizaciones latinoamericanas del concepto de autonomía. En G. de Oliveira, M. Dowbor (Orgs.). *Movimientos sociales y Autonomías. Imaginación, experiencias y teorías en América Latina*. Marília: Lutas Anticapital.

- DE OLIVEIRA, G. (2022a). “Trazer a Economia de Volta”: Reflexões sobre a Ideia de Movimentos Subalternos Latino-Americanos. En *Polis, Revista Latinoamericana*. Vol. 21. Núm. 63. pp. 128-147.
- DE OLIVEIRA, G. (2022b). Mudar o Mundo *Aqui e Agora*. *Movimentos de Economia Solidária e Autonomias para além, apesar e com o Estado*. Marília: Lutas anticapital.
- DE OLIVEIRA, G. (2021). Anticomunismo. En L. Oliveira y J. Franco (Orgs.). *Dicionário dos Antis: a Cultura Brasileira em Negativo*. Campinas: Pontes.
- DE OLIVEIRA, G. y DOWBOR, M. (2020). Negar e Construir a partir das Ações de Movimentos: Três tipos de Autonomias Territoriais no México. En *Polis, Revista Latinoamericana*. Vol. 19. Núm. 56. pp. 10-23.
- DUSSEL, E. (2014). *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.
- DUSSEL, E. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI / Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.
- FREIRE, P. (2003). *Pedagogia da Autonomia: Saberes Necessários a Prática Educativa*. Río de Janeiro: Paz e Terra.
- GUTIÉRREZ, R. y NAVARRO, M. (2019). Producir lo común para sostener y transformar la vida: algunas reflexiones desde la clave de la interdependencia. En *Confluências*. V. 21. Núm. 2. pp. 298-324.
- GUTIÉRREZ, R. (2015). *Horizonte Comunitario-Popular: antagonismo y producción de lo común en América Latina*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- GUTIÉRREZ, R. y SALAZAR, H. (2015). Reproducción comunitaria de la vida Pensando la transformación social en el presente. En *El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios*. Núm. 1. Puebla-México. pp. 15-50.
- GUTIÉRREZ, R. (2008). *Los ritmos del Pachakuti: movilización y levantamiento popular-indígena en Bolivia (2000-2005)*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- HOLLOWAY, J. (2011). Las grietas y la crisis del trabajo abstracto. En E. Adamovsky (Org.). *Pensar las autonomías: alternativas de emancipación al capital y el Estado*. México: Sísifo, Bajo Tierra.

- HOLLOWAY, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Herramienta.
- LÓPEZ y RIVAS, G. (2020). *Pueblos indígenas en tiempos de la Cuarta Transformación*. México: Bajo Tierra.
- MODONESI, M. (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía: Marxismo y subjetivación política*. Buenos Aires: CLACSO; Prometeo Libros.
- MODONESI, M. (2011). El concepto de autonomía en el marxismo contemporáneo. En E. Adamovsky (Org.). *Pensar Las Autonomías: Alternativas de Emancipación Al Capital y El Estado*. México: Sísifo, Bajo Tierra.
- NAVARRO, M. (2015). Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: experiencias de autonomía para la reproducción de la vida. En *El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios*. Núm. 1. Puebla-México. pp. 99-124.
- OUVIÑA, H. (2007). Hacia una política prefigurativa. Algunos recorridos e hipótesis en torno a la construcción del poder popular. En O. Acha et al., *Reflexiones sobre el poder popular*. Buenos Aires: El Colectivo.
- PINEDA, C. (2024). *Política comunal y autonomía urbana. Mujeres de barrio produciendo lo común en Ciudad de México*. Ciudad de México: FCPyS-UNAM.
- PINEDA, C. (2019). Comunidad, autonomía y emancipación. En G. Makara, P. López, J. Wahren (Coords.). *Vuelta a la autonomía: Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina*. México: Bajo Tierra, CIALC-UNAM.
- ROSSET, P. y BARBOSA, L. (2021). Autonomía y los movimientos sociales del campo en América Latina: un debate urgente. En *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*. Núm. 89. pp. 8-31.
- ROUX, R. (2002). La política de los subalternos. En G. Ávalos (Coord.). *Redefinir lo político*. México: UAM.
- SOUZA, M. (2012). Autogestão, “Autoplanejamento”, Autonomia: Atualidade e Dificuldades das Práticas Espaciais Libertárias dos Movimentos Urbanos. En *Cidades: Revista Científica - Grupo de Estudos Urbanos*. Vol. 9. Núm. 15. pp 59-93.
- THWAITES, M. (2004). *La autonomía como búsqueda, el Estado como contradicción*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

- TAPIA, L. (2020). *La idea de Estado como obstáculo epistemológico*. La Paz: CIDES-UMSA.
- TAPIA, L. (2019). Principios organizativos de la política: estado y comunidad. En G. Makaran, P. López, J. Wahren (Coords.). *Vuelta a la autonomía: Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina*. México: Bajo Tierra, CIALC-UNAM.
- TAPIA, L. (2008). *Política Salvaje*. La Paz: CLACSO, Muela del diablo, Comuna.
- ULLOA, A. (2012). Los territorios indígenas en Colombia: de escenarios de apropiación transnacional a territorialidades alternativas. En *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Vol. 16. Núm. 418. Universidad de Barcelona.
- ULLOA, A. (2010). Colombia: autonomías indígenas en ejercicio. Los retos de su consolidación. En M. González, A. Burguete y P. Ortiz (Coords.). *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito: FLACSO - Sede Ecuador.
- WALLERSTEIN, I. (2008). *Historia y dilemas de los movimientos antisistémicos*. Ciudad de México: Contrahistorias.
- ZAVALETA, R. (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.
- ZIBECHI, R. (2021). La comunidad autónoma urbana. El mundo nuevo en el corazón del viejo. En A. Hopkins, C. Pineda (Comp.). *Pensar las autonomías: autogestión, poder popular y autonomía*. México: Bajo Tierra.

Fecha de recepción: 28 de octubre de 2024

Fecha de aceptación: 26 de mayo de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i58.1184>

LAS PEREGRINACIONES COMO PROCESOS COMUNITARIOS. ETNOGRAFÍA DE LOS PEREGRINOS DEL BARRIO DE SAN MIGUEL Y SAN IGNACIO DE LA ALCALDÍA DE IZTAPALAPA

Laura Amalia Aréchiga Jurado*

RESUMEN. Las peregrinaciones son grupos constituidos a través de la interacción social comunitaria mediante la participación religiosa, cuya finalidad es el traslado de los peregrinos hacia el santuario o lugar sagrado para solicitar amparo, protección, o expresar el agradecimiento a la imagen sagrada. Los desplazamientos no solo son motivados por la devoción y la fe de las personas, sino también por un sentido de pertenencia a una comunidad que se fortalece a través de la participación conjunta en la celebración del evento religioso. Este artículo reflexiona sobre dicho fenómeno a partir del material etnográfico recabado, enfocándose en las relaciones sociales basadas en el principio de reciprocidad en las peregrinaciones del barrio de San Miguel y San Ignacio de la Alcaldía Iztapalapa y la imagen de Cristo Aparecido, ubicada en el santuario de Totolapan. Además, se presentan las formas de organización, los rituales y su vinculación con el espacio, es decir, con el trayecto recorrido por los peregrinos hacia el santuario, lo cual sustenta la unidad de la corporación y los referentes que contribuyen a la construcción de la comunalidad.

PALABRAS CLAVE. Peregrinación; santuario; comunidad; identidad colectiva.

* Investigadora independiente. Doctora en Antropología del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, México. Correo electrónico: lamalia1010@gmail.com

PILGRIMAGES AS COMMUNITY PROCESSES: AN ETHNOGRAPHY OF THE PILGRIMS FROM THE SAN MIGUEL AND SAN IGNACIO NEIGHBORHOODS IN IZTAPALAPA

ABSTRACT. Pilgrimages are groups formed through community social interaction via religious participation, with the purpose of transporting pilgrims to a sanctuary or sacred place to request shelter, protection, or express gratitude to a sacred image. These journeys are driven not only by people's devotion and faith, but also by a sense of belonging to a community that is strengthened through shared participation in the celebration of the religious event. This article reflects on this phenomenon based on the ethnographic material collected, focusing on social relations based on the principle of reciprocity in pilgrimages in the San Miguel and San Ignacio neighborhoods of the Iztapalapa Municipality and the image of Christ Appeared, located in the Totolapan sanctuary. In addition, the organization, rituals, and their connection to the space –that is, to the journey taken by pilgrims to the sanctuary– are presented, all reinforcing the unity of the group and the communal references that shape the sense of community.

KEY WORDS. Pilgrimage; sanctuary; community; collective identity.

INTRODUCCIÓN

La comunalidad es una relación social que implica la manera en que se organizan los grupos sociales con un sentido de pertenencia a un territorio diverso, donde la participación colectiva se rige por instituciones sociales, económicas, políticas, religiosas y culturales. Para lo sagrado, en el catolicismo, donde el espacio se sacraliza mediante los vínculos rituales, se establecen relaciones de reciprocidad con lo divino y una organización social que constituyen elementos importantes en la construcción colectiva, como es

el caso de las peregrinaciones, donde se fortalecen los lazos comunitarios a través de la identificación del grupo y de diversas prácticas colectivas. No obstante, este sentido de pertenencia puede sobrepasar el ámbito territorial pues convoca a la participación de grupos pertenecientes a distintas localidades que, sin embargo, comparten el mismo sentido devocional.

Las peregrinaciones en México han estado presentes desde la época prehispánica hasta la actualidad, y han sido estudiadas desde perspectivas distintas como la antropología, la sociología, la geografía social, la arqueología, entre otras disciplinas, con el fin de comprender no solo el fenómeno religioso en sí, sino también las relaciones sociales que se constituyen a través del desplazamiento de los peregrinos hacia el santuario, fortaleciendo la identidad entre sus miembros.

Un ejemplo significativo, en la actualidad, de esta práctica tradicional son las peregrinaciones del barrio de San Miguel y San Ignacio, ubicados en la Alcaldía de Iztapalapa, quienes cada año, durante la Cuaresma, se desplazan al santuario de Cristo Aparecido en Totolapan, Morelos. Este evento conlleva procesos comunitarios y de cooperación porque incluyen a sujetos guiados por la devoción a través de las relaciones de reciprocidad establecidas entre los peregrinos y la imagen de Cristo, las cuales son fundamentales para la reproducción social y cultural de la vida religiosa de la comunidad. A través de estas interacciones, se manifiestan diversas expresiones devocionales, tales como los desplazamientos por espacios sagrados, la reconfiguración de rituales tradicionales y la reproducción de relaciones sociales.

La peregrinación está intrínsecamente ligada al santuario, de ahí la importancia de abordar el estudio desde una perspectiva sincrónica, como diacrónica, de este fenómeno social y religioso, con el fin de comprender esta práctica que ha perdurado hasta el día de hoy. En este sentido, tal y como refiere Velasco Toro,¹ es crucial considerar la yuxtaposición de elementos históricos, simbólicos y culturales que configuran esta práctica. En

¹ Son diversas las líneas de investigación consideradas para el estudio de las peregrinaciones y los santuarios, entre ellos se encuentra “la cultura y la tradición, la significación del acto de comunicación con la divinidad, el ámbito local y regional de influencia ritual, así como de los procesos de construcción del imaginario y de reelaboración simbólica” (Velasco, 2003). Las expresiones del culto, la organización social, la historia del santuario, la significación de los espacios, la dimensión del radio de influencia espacial, el lenguaje de los símbolos, el imaginario devocional, la dinámica de los mercados y las relaciones de la fiesta religiosa.

este sentido, el estudio de las peregrinaciones no solo se centra en el evento mismo, sino también en cómo este se inserta dentro de un proceso social más amplio que abarca cambios a lo largo del tiempo y variaciones en el contexto cultural. Además, las peregrinaciones permiten explorar cómo se construye la identidad comunitaria, el sentido de pertenencia a un espacio local, la cooperación mutua entre sus miembros y el impacto de las prácticas religiosas en la cohesión social.

En suma, el fenómeno de las peregrinaciones en México nos permite comprender no solo las manifestaciones religiosas y devocionales, sino también los procesos sociales que las acompañan.

REFLEXIONES SOBRE LAS PEREGRINACIONES

Estamos lejos de las aportaciones de Víctor Turner y Edith Turner, cuyas propuestas marcaron el camino inicial para el estudio de las peregrinaciones al considerar el tránsito de los peregrinos como parte de una experiencia liminal. Siguiendo los aportes de Van Gennep, los Turner argumentaron que en el estado liminal se experimenta y se establece, dentro de la antiestructura, el concepto de *comunnitas*, donde los vínculos sociales se perciben de manera más homogénea e igualitaria. Aunque las aportaciones de los autores se alejan de las valoraciones jerárquicas y de diferenciación que hoy en día se consideran en la caracterización de los grupos peregrinos, así como de los mensajes contradictorios de hegemonía e impugnación (Shadow y Rodríguez, 1994), persiste parcialmente un estado de *communitas*² (Fournier, Mondragón y Wiesheu, 2012), no tanto en la estructura misma de la corporación,³ sino en los rituales compartidos por los peregrinos en su camino hacia el santuario. Estos rituales incluyen actos penitenciales como caminar largas horas compartiendo el alimento y priorizando en las necesidades vitales, así como experimentar un sentimiento temporal de confrater-

² El concepto de *communitas* ha sido incorporado por autores como Carlos Bravo, Carlos Garma, María Eugenia Olavarría, Robert Shadow y María Rodríguez, 1994.

³ Con respecto a la *communitas*, Robert Varela plantea una hipótesis provisional al referir sobre este concepto, el cual “es susceptible que se dé entre categorías sociales y entre grupos corporados exogámicos, pero no entre grupos corporados endogámicos” (Varela, 1994, p. 230).

nidad a través de mandas y promesas establecidas a partir del principio de reciprocidad con la imagen sagrada.

Entre los múltiples aspectos derivados de la manifestación religiosa peregrina, se han abordado diversas líneas de investigación que hacen alusión a la organización local establecida en el grupo, la apropiación y uso del espacio, los aspectos simbólicos, el control clerical, la identidad, la importancia ritual, las relaciones de parentesco y otros. Todos estos elementos han sido considerados en el libro: *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, coordinado por Carlos Garma y Roberto Shadow (1994). Este volumen sentó las bases para el desarrollo de nuevos trabajos que ampliaron el estudio desde diversas perspectivas.

En particular, la experiencia religiosa de los peregrinos y las diferencias en los rituales entre las distintas corporaciones que participan en el ciclo festivo del santuario de Chalma son temas abordados por María Rodríguez-Shadow y Roberto Shadow, (2002), desde la religiosidad popular. Por otro lado, en el ámbito de la territorialidad simbólica, Alicia Barabas contribuye al estudio de las peregrinaciones mediante la simbolización del espacio, como se refleja en la introducción de su obra colectiva *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (2003). Las etnografías desarrolladas en este volumen reflexionan sobre el uso del espacio en diversas áreas regionales donde se analiza el fenómeno del peregrino.

Dentro de esta perspectiva, la geografía sagrada cobra relevancia al considerar el espacio cargado de significado y sacralidad al que los peregrinos se dirigen para llegar a su destino. Estos temas son abordados en *Peregrinaciones de ayer y hoy: Arqueología y antropología de las religiones*, coordinado por Patricia Founier, Carlos Mondragón y Walburga Wiesheu, en cuyos ensayos se explora la relación del peregrinaje con el turismo y la migración. Este enfoque invita a “repensar el concepto con énfasis en el entendimiento acerca de la construcción social de otras categorías por parte de actores involucrados en estos desplazamientos” (2012).

Las peregrinaciones también tienen connotaciones recreativas y de descanso, lo que ha motivado estudios relacionados con el turismo religioso. Este concepto es utilizado frecuentemente en publicaciones para referirse a viajes religiosos que comparten algunas “características del turismo convencional, o desplazamientos hacia lugares considerados como sagrados

independientemente de la motivación de los visitantes” (Mora, Serrano y Osorio, 2017, p. 89-90). El término turismo religioso considera a las peregrinaciones como parte del turismo (Millán, Morales y Pérez, 2010; Macedo, 2011; Fernández, 2010).

Aunque existe controversia sobre esta afirmación, considero que, dentro de las corporaciones, se puede combinar el tiempo libre y la recreación, pero no se puede considerar a la peregrinación como equivalente al turismo. Sin embargo, autores como Roberto Shadow y Carlos Garma, argumentan que las peregrinaciones pueden convertirse en un tipo de turismo popular “dado el apoyo comunitario y familiar que reciben los integrantes, lo cual reduce los costos de participación” (1994).

En este contexto, comprender el fenómeno de las peregrinaciones implica reflexionar sobre los diversos elementos que lo complejizan, abarcando aspectos históricos, culturales, sociales y geográficos. Dentro de las relaciones sociales, las peregrinaciones son un claro ejemplo que aporta a la construcción de la comunalidad.

LA COMUNALIDAD A TRAVÉS DE LAS PEREGRINACIONES

La comunidad está en constante construcción y se caracteriza a través del reconocimiento de prácticas sociales compartidas que suelen presentarse en una forma específica de organización, así como prácticas sociales que se desarrollan en un territorio compartido, histórico y culturalmente construido. En este espacio se manifiestan afinidades y vínculos de pertenencia, pero también tensiones y contradicciones propias de su dinámica social.

Las prácticas religiosas tienen un papel importante en las expresiones de la vida comunitaria, ya que establecen y construyen vínculos sociales, así como formas de organización compuesta por familias y grupos sociales interrelacionados y fundamentados a través de lazos rituales con fines específicos dirigidos hacia la divinidad o lo sagrado. En este sentido, la comunalidad devocional se fortalece durante la celebración religiosa a partir del principio de reciprocidad, como un elemento más de las relaciones sociales. La reciprocidad como base de la vida ritual, el trabajo colectivo, las formas de organización y las relaciones sociales, está presente en las prácticas religiosas, donde cumple un papel central como mecanismo de construcción de la comunalidad.

dad. En este sentido, Rendón (2003) ha afirmado que la comunalidad existe en los pueblos indígenas y en diversas comunidades rurales que se organizan mediante la cooperación mutua, la participación en cargos, realizan trabajos colectivos, celebraciones, así como el uso y manejo de su territorio.

La afinidad religiosa une a las personas para experimentar formas de religiosidad entre las que se encuentran las peregrinaciones, colectivos organizados en torno a vínculos de parentesco, amistad, vecindad, clubes deportivos o intereses comunes, quienes deciden trasladarse hacia el santuario a pie, a caballo, en relevos, en bicicleta o en autobús para venerar a la imagen sagrada.⁴ Es un movimiento guiado por un fin común, la devoción hacia la divinidad, misma que se articula en torno a relaciones sociales de reciprocidad con diversos intereses, reproduciendo las condiciones materiales de existencia de sus participantes. En este contexto, la reciprocidad fomenta la cooperación mutua, el parentesco y la amistad, reforzando en su conjunto la organización social.

Estas prácticas devocionales reflejan formas de organización y manifestaciones religiosas comunes dentro de una estructura social desigual. La planificación, distribución y ordenamiento de sus actividades, en algunos casos, se organizan al margen de la institución eclesial, y en otros, en relación con la Iglesia. En este sentido, la comunidad se funda en la comunión, pero la diversidad de intereses juega un papel fundamental en su configuración, lo que genera nuevas relaciones sociales que estructuran la participación dentro del grupo (Zárate, 2009).

La comunidad es una de las categorías que intervienen en la conformación de la identidad colectiva, un proceso social que se construye por el reconocimiento propio y la diferenciación frente a otros grupos mediante las relaciones sociales donde se comparten rasgos culturales como la costumbre, comportamiento, experiencias, entre otros. La identidad colectiva engloba diversas expresiones o movimientos sociales que un grupo de personas realiza de manera conjunta en diferentes contextos (Giménez, 2007). Tal es el caso de las prácticas religiosas, donde se comparten normas, códigos religiosos y valores.

⁴ En algunos santuarios también se venera a las reliquias, es decir, la vestimenta de un santo que se venera como objeto de culto.

La identidad colectiva forma parte de un complejo social, y en la práctica religiosa, se configura por la participación de los peregrinos, quienes se reconocen como afines dentro de un grupo, delimitando su territorio y distinguiéndose de las diferentes peregrinaciones que también se conforman en el mismo contexto.

En las peregrinaciones se pertenece a un colectivo social a través de un símbolo religioso, ya sea Cristo, la Virgen o algún santo. A través de estos grupos de pertenencia se comparten creencias, valores, normas, símbolos y prácticas religiosas. Estas organizaciones están integradas por encargados y mayordomos, quienes asumen responsabilidades específicas en la coordinación y el desarrollo de las actividades. Su labor incluye la planeación logística de las peregrinaciones, recolectar fondos para el santuario, realizar ofrendas, preparar la organización del grupo, entre otros. Además, son los responsables de garantizar el orden y el respeto durante las celebraciones.

El camino a pie que realizan los peregrinos implica un tránsito liminal, conduciéndolos a ingresar por el ambiente de lo numinoso en una práctica que los separa del punto de partida, sumergiéndolos a un estado intermedio en el que llegan a asumir reglas y sanciones. El camino de los peregrinos se construye de lugares y marcas de particular sacralidad, que incluyen espacios neutros, territorios consagrados y nuevos sitios sagrados. En estos lugares se rememoran acontecimientos pasados, se señalan antiguos circuitos comerciales o caminos sagrados hacia otros santuarios, y se renuevan los espacios mediante nuevas interacciones entrelazadas con lo sagrado.

Durante este desplazamiento, el peregrino abandona las estructuras y patrones de la vida social normal para no solo atravesar un paisaje sagrado, sino también establecer lazos sociales al reconocer y compartir el esfuerzo físico de largas horas de camino y renunciar a las comodidades de la vida diaria, dedicando estas prácticas como ofrendas a la imagen sagrada.

Un sentimiento de confraternidad temporal colectiva se establece a través de la manda y la promesa, homogeneizando el ritual, pero sin eliminar las diferencias jerárquicas dentro del grupo. Sentimientos de devoción de esperanza y gratitud se presentan mediante los actos propiciatorios o de agradecimiento establecidos entre el individuo y lo sagrado, con el fin de obtener los beneficios físicos, materiales o emocionales para sí mismos o terceras personas. El cumplimiento de la manda o promesa es necesario, ya que, de lo contrario, la persona no obtendrá la petición solicitada a la imagen sagrada.

A través de la peregrinación se establecen redes simbólicas y sociales mediante las imágenes peregrinas y blasones que los acompañan, los cuales identifican el territorio y el lugar a donde pertenecen. Estos contactos entre grupos crean vínculos regionales y fortalecen los lazos rituales.

No obstante, aunque los grupos peregrinos pueden atravesar momentos de gran unidad y solidaridad, se entretajan diversas acciones, motivos e intereses que pueden provocar tensión. Las diferencias y responsabilidades al interior del grupo se atenúan a través de un acuerdo común, lo que constituye una característica principal de la continua reelaboración de la comunidad. En otros casos, las diferencias y contradicciones internas pueden provocar tensiones entre los miembros que, de desarrollarse, derivan en conflictos o disputas, lo que debilita la unidad del grupo anunciando su posible desaparición o fragmentación. Las discordias pueden ser originadas por el manejo de los recursos o por diversas conductas irrespetuosas, lo que ocasiona el surgimiento de nuevos grupos con el mismo sentido de pertenencia, reconfigurando la identidad colectiva y ampliando las formas de participación dentro del grupo, ya que la inclusión puede realizarse por tradición familiar, por distracción o por obligación.

En este contexto, las peregrinaciones son expresiones de comunalidad integradas por colectivos ligados a un territorio inicial que convoca a grupos externos. Con una organización estructurada bajo diferentes responsabilidades y un fin común vinculado a la devoción, sus prácticas religiosas se manifiestan a lo largo del camino hacia el santuario, entre expresiones de unidad y divergencia, recreando el colectivo.

EL SANTUARIO COMO LUGAR SAGRADO

El santuario es el destino del peregrino y se considera como lugar sagrado donde se experimenta la manifestación de la divinidad, conocida como hie-rofanía o mito aparicionista (Barabas, 2003), convocando a la devoción. En estos lugares, la afinidad religiosa lleva a los creyentes a buscar el contacto directo con la imagen santa o divina a la que veneran, ya sea para agradecer, buscar consuelo o resolver necesidades como salud, trabajo, economía, fertilidad, entre otras.

En estos espacios las relaciones sociales se manifiestan, principalmente, los vínculos rituales. Las peregrinaciones contribuyen al desarrollo de las festividades y ceremonias en el santuario. A través del referente sagrado se establece un proceso conmemorativo y festivo que integra devoción, descanso, diversión, relaciones sociales y económicas en un entorno en el que se fusiona lo local y lo regional, formando una región devocional (Velasco, 1997).⁵

Entre los santuarios también se incluyen circuitos de peregrinaciones o “santuarios hermanados” que entrelazan a comunidades cuyos motivos similares coinciden en la formación de un circuito ritual. En estos espacios se renuevan vínculos históricos, al tiempo que define un territorio de devoción común que trasciende los límites de cada comunidad.⁶

En este contexto, se continúa ampliando la reflexión, las perspectivas y los conceptos para comprender a las peregrinaciones y los santuarios que las sustentan.

Por sus particularidades externas, los santuarios se han distinguido como contruidos o naturales. Estos últimos carecen de edificaciones religiosas y se vinculan con los ciclos agrícolas por las fechas en que se celebran los rituales (Broda y Báez, 2001). La temporalidad en que se fundan los caracteriza como santuarios establecidos, como la Basílica de Guadalupe o Chalma, con afluencia constante de peregrinos durante todo el año, y

⁵ Los ensayos del libro *Santuario y región. Imagen del Cristo negro de Otatitlán*, coordinado por Velasco Toro (1997), abordan la dimensión histórica del santuario de Otatitlán (Vergara, 1997), la región devocional y etnográfica del santuario (Velasco 1997b), la dimensión social y simbólica del espacio (Iwaniszewski, 1997), los elementos estructurales y cosmogónicos de origen sincrético, las redes sociales y parentales en la devoción de los peregrinos (Vargas, 1997), la salud y el ciclo de vida (Córdoba, 1997), así como las etnografías del camino de los peregrinos (González Absalón, 1997; González Martínez, 1997).

⁶ La concepción del uso del espacio, la identidad y las regiones culturales toman relevancia como líneas de investigación en el libro: *Entre peregrinos, santuarios, imágenes milagrosas y santuario en el norte de México* (2016), coordinado por Patricia Alvarado, León García, Graciela Fierro y Efraín Rangel. Los estudios destacan la importancia de la colectividad y los distintos santuarios a donde acuden los peregrinos en distintos contextos locales, regionales, nacionales e internacionales. Por su parte, Velasco Toro (2000), se apoya de la historia y de la antropología simbólica para explicar el análisis histórico del culto de Cristo Negro de Otatitlán, Veracruz, la conformación espacial del ámbito devocional y las devociones religiosas de los peregrinos.

santuarios temporales, como el de Totolapan, Atlatlahucan, Tlalnepantla, entre otros, visitados solo en ciertos periodos como la Cuaresma.⁷

Es el caso del santuario de Totolapan a donde llegan diversos grupos peregrinos como el del barrio de San Ignacio y de San Miguel de la Alcaldía de Iztapalapa.

EL SANTUARIO DE TOTOLAPAN, MORELOS

El santuario de Cristo Aparecido se establece temporalmente el quinto viernes de Cuaresma, fecha que corresponde con la aparición de la imagen en 1521. Según la crónica de Juan de Grijalva, el suceso milagroso ocurrió cuando un indio entregó el crucifijo anhelado a Fray Antonio de Roa. El santo padre y los frailes admiraron la imagen y buscaron al indio, quien había desaparecido sin dejar rastro, atribuyendo el acontecimiento a la obra de un ángel (Grijalva, 1985, p. 225).

Durante cuarenta años, el Cristo fue venerado en Totolapan. Sin embargo, en 1583, fue trasladado al convento de San Pablo y luego al de San Agustín en la Ciudad de México, donde permaneció por más de doscientos años, hasta 1861, cuando se dictaron las leyes de exclaustación. A partir de este acontecimiento, varios de los bienes agustinos fueron trasladados al Colegio de San Carlos, mientras que la imagen del Cristo Aparecido, regresó a Totolapan, donde fue recibida con alegría y devoción por sus habitantes.

Cada año, los lugareños festejaban al Cristo, incluso las peregrinaciones también se convirtieron en parte fundamental de la celebración en torno a la imagen. Marcela Pellón menciona que el culto incluía la participación de peregrinaciones y danzas: “Las más numerosas llegaban de Yecapixtla y Tlayacapan, pero algunas procedían de muy lejos, de la vieja Cholollan y Malinalco, de Xochimilco y de Igualapan” (Pineda, 1959, art. cit. Pellón, 1987, p. 40).

⁷ Para más información sobre los santuarios de Morelos, consultar Bonfil, G. (1971). Introducción al ciclo de ferias de Cuaresma en la región de Cuautla, Morelos, México. En *Anales de Antropología*. Vol. 8 pp. 167-202, México: IIA//UNAM. Gómez, R. (2009). *Los santos, mudos predicadores de otra historia (La religiosidad popular en los pueblos de la región de Chalma)*. México: Gobierno de Veracruz.

Hoy en día, las peregrinaciones han cambiado; se han incorporado nuevas y su número ha aumentado, proviniendo de distintas localidades del Estado de México, Morelos, Puebla, y la Ciudad de México. Entre ellas sobresale la peregrinación del barrio de San Miguel y de San Ignacio de la Alcaldía de Iztapalapa debido al gran número de asistentes que acuden al santuario.

LAS PEREGRINACIONES DE SAN MIGUEL Y SAN IGNACIO, IZTAPALAPA

Al oriente de la Ciudad de México se localiza la Alcaldía de Iztapalapa y está formada por ocho barrios: San Pedro, San Pablo, San José, la Asunción, San Lucas, Santa Bárbara, San Miguel y San Ignacio.⁸ Los dos últimos sobresalen por su participación con cuatro grupos de peregrinos que visitan cada año el santuario de Cristo Aparecido de Totolapan, Morelos.

Peregrinación del barrio de San Miguel

Este grupo está compuesto por los encargados Hilario Flores, Hilario Flores Juárez, Ignacio Blancas Flores, Francisco Flores, Marcelina Flores, Silvia Buendía Pérez, el difunto Daniel Buenas González, y otros acompañantes. Durante varios años, Maximino Salazar, José Luis Rodríguez, la difunta Patricia Hernández Flores y el señor Gil con su hijo y nuera también asumieron esta responsabilidad. Además, Miguel Ángel Flores Hernández e Iván Flores Hernández brindan apoyo a los peregrinos durante el camino hacia el santuario y colaboran en la elaboración de la portada de la iglesia en Totolapan.

Los peregrinos provienen del barrio de San Pedro, de la Asunción, Valle de Chalco, del Moral, Leyes de Reforma 2a sección y Tláhuac, entre otros lugares.

⁸ Los barrios de la alcaldía agrupan en dos mitades, Izomulco y Atlatilco, pero también se unifican religiosamente por el Señor de la Cueva, una imagen del santo Entierro en torno al cual se despliega una organización ceremonial basada en las mayordomías, las que se encargan de las celebraciones festivas de los santos de cada barrio.

Nueva peregrinación

Esta peregrinación también tiene su origen en el barrio de San Miguel, bajo la responsabilidad inicial del difunto Florentino Turcio Cruz. Tras su fallecimiento, los encargados actuales son María Morales de Turcio, Martha Morales Mosco, Crescencia Morales Mosco, Guillermo Rosas, Juan Cabrera, la difunta Elizabeth Turcio Morales, María Patricia Turcio, Juliana Flores y Fabiola Guadalupe Jurado Turcio (Sra. María Morales de Turcio y Patricia Turcio, febrero, 2024, conversación).⁹ Durante el recorrido hacia el santuario, se suman personas de diferentes colonias.

Peregrinación del barrio de San Ignacio

Este grupo está compuesto por personas del mismo barrio, así como de la Asunción, San Lucas y Santa Bárbara, entre otros, dependiendo del lugar de residencia del mayordomo. Inicialmente, el grupo estuvo bajo la custodia del difunto Claudio Granados Granados, pero tras su fallecimiento, los responsables son Ma. Felicitas Granados González y Pablo González Moreno.

Peregrinación de Ifigenia López Cedillo y familia

Este grupo se formó en 2024 con la señora López y sus hijos, contando con el apoyo del señor Armando Cabrera como encargado y su tía Reyna Pérez. Anteriormente, formaban parte de la peregrinación del barrio de San Ignacio, pero debido a diferencias personales decidieron iniciar una nueva peregrinación.

ANTECEDENTE HISTÓRICOS

Los antecedentes de la participación de los grupos peregrinos se remontan a principios de 1908 y 1926 respectivamente. La primera fecha corresponde a:

⁹ La Nueva Peregrinación formaba parte de la peregrinación de San Miguel, sin embargo, por discrepancias en el interior del grupo, don Florentino Turcio y un grupo de personas decidieron conformar una nueva corporación en 2008.

Un inventario de tres hojas con el cual el mayordomo saliente, Serapio Estrella, entregó ‘al presente mayordomo Trinidad Salazar, hijo del señor Juan Salazar, los pocos objetos de Señor’. El segundo es una inscripción de plata de 1926 que fue colocada en la parte superior de la Imagen Mayor, en la cual vuelven a figurar los nombres de Serapio Estrella y Juan Salazar, esta vez en calidad de encargados. La existencia de un inventario y la cantidad de pertenencias que había acumulado la imagen, son en sí mismo muestra de una tradición aún más antigua que la de 1908. (Otaola 2013)

Posiblemente, los inicios corresponden después de 1861, año en que la imagen de Cristo Aparecido regresó a Totolapan luego de permanecer doscientos años en el convento agustino de la Ciudad de México. La tradición oral y escrita hacen referencia a la estadía de la imagen en Iztapalapa durante la Revolución Mexicana, periodo en el que estuvo oculta para su protección, o restauración, según algunos testimonios orales.

Don Florentino Turcio Cruz de la peregrinación del barrio de San Miguel, mencionó que la imagen estuvo escondida durante el periodo revolucionario:

Por lo que tengo entendido, esta imagen, el Cristo, se lo llevaron para Catedral y ahí se quedó en lo que tardó la Revolución [...], ya cuando todo se había calmado trajeron la imagen; pero antes no había autobús, no había transporte, la han de haber traído cargando o en animales, y pasaron por Iztapalapa para llegar aquí [a Totolapan]; porque las paradas más significativas para nosotros al caminar es en templos. (Comunicación persona, abril, 2014)

Según Javier Otaola:

Es probable que esta tradición se remonte a 1861 cuando el Señor Aparecido regresó a su pueblo. En medio del clima hostil que se vivía en aquella época, algún religioso o devoto habría sustraído la imagen para resguardarla. A los pocos meses y entrada en vigor la Ley de desamortización de bienes eclesiásticos, el conjunto conventual de

San Agustín se vendió en lotes. Algunos testigos contemplaron horrorizados como los soldados derribaron altares, rompieron, con sus hachas, imágenes religiosas y destruyeron la sillería. [...] Una versión sostiene que el Cristo estuvo escondido en una casa de Iztapalapa y que protegió de los soldados a un grupo de personas. Posteriormente, la imagen habría sido devuelta al pueblo de Totolapan. (2013, p. 30)

En opinión del finado Claudio Granados, de la peregrinación del barrio de San Ignacio, el Cristo permaneció en Iztapalapa porque estaba siendo restaurado, según le narró su abuelo. Lo cierto es que la historia oral nos lleva a Iztapalapa como uno de los puntos desde donde trasladaron a la imagen de regreso a Totolapan.

Don Claudio fue encargado vitalicio de esta peregrinación hasta 2011. Él relató que sus abuelos se trasladaban en una mula a Totolapan para vender ajo; posteriormente viajaban con sus nietos, es decir, don Claudio y sus hermanos gemelos (cuando eran infantes), para visitar al Cristo. Sin embargo, cierto día los gemelos enfermaron, por lo que los abuelos se encomendaron al Cristo para el alivio de estos, quienes finalmente sanaron. Agradeciendo la petición solicitada a la imagen, el abuelo de don Claudio inició la visita al santuario por medio de la peregrinación que organizó hacia el santuario (Conversación, febrero, 2011).

Posiblemente, el inicio del grupo empezó a principios de 1915 o 1920, cuando don Claudio tenía aproximadamente cinco años. Sin embargo, las visitas a Totolapan ya se realizaban antes de esta fecha por los abuelos, quienes comerciaban con el ajo en esta región norte de la entidad.

Por los relatos anteriores, podemos deducir que las peregrinaciones comenzaron a principios de 1900 o probablemente unas décadas antes. Sin embargo, las primeras narraciones indican que Iztapalapa fue el lugar desde donde trasladaron a la imagen de regreso a Totolapan.

En *Los Encantos de Totolapan*, Aida Heras (2005), retoma los testimonios de Francisco Pineda, Sotero López y Cándido Pineda, quienes relatan que, durante la Revolución, habitantes de Iztapalapa se llevaron al Señor Aparecido por su devoción. Los pobladores de Totolapan lo buscaron y lo hallaron en ese lugar, acompañado cada mañana por una carta que pedía ser llevado de regreso a Totolapan. Por tal motivo lo trasladaron, pero en

el camino, un sacerdote escuchó una voz que los guió hacia una fuente de agua que no se agotaba, permitiendo que todos bebieran para calmar su sed. Desde entonces, en ese sitio se celebra el Día de la Cruz, donde el pueblo se reúne para convivir, rezar en memoria del milagro del agua.

Este vínculo territorial con Iztapalapa se entrelaza con el evento sobrenatural que fusiona simbólicamente al cristo con el Aljibe, lo que dio origen a la celebración religiosa del 3 de mayo en este sitio.

De acuerdo con el relato de Lauro López Beltrán (1969), en 1861, al trasladar la santa imagen desde México, los cargadores, agotados de caminar, se detuvieron para descansar en una gruta situada a unos tres kilómetros de Totolapan. Allí colocaron la imagen y en ese momento brotó agua que sació su sed. El agua tenía un sabor agradable. Desde ese entonces, la comunidad de Totolapan tiene la costumbre de acudir a la gruta para recolectar agua, especialmente la lleva el sábado de gloria.

Actualmente, quienes participan en la celebración del 3 de mayo en el Aljibe, son los peregrinos de los barrios de San Ignacio y San Miguel de Iztapalapa. Esta participación refleja la afinidad religiosa del grupo, incluso la peregrinación de San Miguel ha colocado, una cruz de azulejo y otra de madera en el lugar, como acto de reconocimiento a la devoción compartida y en memoria de la participación de las personas de Iztapalapa en el acogimiento del Cristo en su traslado hacia Totolapan.¹⁰

LAS IMÁGENES PEREGRINAS

Entre los elementos más significativos que conforman las corporaciones de Iztapalapa se encuentran las imágenes peregrinas, conocidas como “santos múltiples” en otras regiones, ya que sustituyen al principal durante la peregrinación (Barabas, 2003, p. 27). Estas imágenes que permanecen al interior de una urna de madera y cristal son representaciones sagradas de Cristo Aparecido y son veneradas por los grupos peregrinos. A través de las imágenes se organizan las mayordomías, también reflejan la identidad del

¹⁰ La celebración del Aljibe se realiza con la participación de la mayordomía a cargo; al lugar acuden pobladores del pueblo llevando las cruces a bendecir por el sacerdote, quien oficia una misa en el lugar.

grupo y adquieren un significado importante porque conectan diferentes lugares a través de los lazos rituales.

La peregrinación de San Miguel tiene tres imágenes: Cristo Mayor, Cristo de la Portada y el Señor de la Cuevita. Las dos primeras cuentan con un mayordomo que la custodia, mientras que el Señor de la Cuevita, donado por Nicolás Tierradentro, acompaña a los Cristos sin tener un mayordomo específico. La Nueva Peregrinación tiene dos imágenes: el Cristo Aparecido y el Señor de la Cuevita, ambas bajo la custodia del mayordomo en turno. La peregrinación de San Ignacio posee tres imágenes, la mayor, correspondiente al primer año de la mayordomía, y la interina, perteneciente al segundo año consecutivo. La peregrinación de Ifigenia López Cedillo y familia tiene a su cargo una imagen, conocida como la visita, la cual solía acompañar a la peregrinación de San Ignacio.

Las imágenes identifican el lugar de origen del grupo, como el Cristo de la Cuevita, el cual está ligado al territorio, a la identidad histórica de Iztapalapa, y a la unidad de cada uno de sus barrios. Los crucifijos no solo representan a la localidad, sino que también los hermana con Totolapan, símbolos de unidad comunitaria.

Las peregrinaciones, junto con las imágenes peregrinas, forman parte simbólicamente de la comunidad donde se localiza el santuario, cumplen con su cometido participando y reconociendo a los demás colectivos que participan.

Las imágenes peregrinas también establecen relaciones de intercambio y reciprocidad con los peregrinos por medio de las peticiones dirigidas a la imagen Mayor, las cuales se materializan en diferentes milagros representados por exvotos metálicos que simbolizan las sanaciones físicas solicitadas. De igual manera, suelen acompañar a los difuntos para honrar su memoria y ofrecer consuelo a los familiares. El Cristo de la Portada y el Señor de la Cuevita, también son requeridos en los hogares en tiempos de dificultades, pero la imagen mayor adquiere una jerarquía especial en casos específicamente complicados, siendo requerida en momentos críticos.

El traslado de las imágenes peregrinas se realiza de manera individual dentro del grupo, pero las tres deben hacer el viaje hacia el santuario. En las peregrinaciones del barrio de San Miguel, las imágenes son llevadas sobre la espalda de los peregrinos por medio la manda o promesa. Este acto se realiza

utilizando un mecapan,¹¹ un elemento de origen prehispánico que evoca la forma en que se cargaban las imágenes en la época prehispánica. Según Morante “el mecapan tenía una fuerte carga simbólica y se relacionaba con el entrenamiento para ejercer el sacerdocio o la milicia, con los dioses del comercio, con los cargadores y las prácticas adivinatorias” (2009). Como menciona Gilberto Giménez:

En los grandes movimientos migratorios que tuvieron lugar en el centro de México en diversas épocas, los grupos étnicos llamados *calpulli* se desplazaban cargando siempre las imágenes de sus respectivos dioses protectores. [...]. Los cargadores del dios abogado se llamaban entre los mexicas *teomanques* y eran los únicos que podían cargar a cuestras su imagen durante los desplazamientos. (1978, p. 149)

Hoy en día, los peregrinos se turnan para llevar a cuestras cada una de las imágenes peregrinas mediante mandas o promesas, asumiendo esta responsabilidad “por el bienestar del grupo” (Señor Hilario Flores, comunicación personal, marzo, 2012 y 2024). Este acto fomenta una conexión más profunda con lo sagrado, constituyendo un rito de comunicación. El peregrino se convierte en un intermediario que facilita el recorrido de la imagen sagrada, haciendo que la carga parezca ligera debido al compromiso al que se encomiendan.

ENCARGADOS Y MAYORDOMOS

Las peregrinaciones tienen una organización conformada por familiares, amigos, vecinos, conocidos, mayordomos y encargados. Estos últimos se asumen de manera vitalicia y por voluntarios, quienes tienen la responsabilidad de asegurar el traslado del grupo hacia el santuario, mantener la organización durante el camino, registrar las reuniones, costear las misas y bendecir los alimentos, entre otras tareas. Además, en la Alcaldía de Iztapalapa, se encargan de llevar las imágenes peregrinas a los lugares solicitados

¹¹ Un utensilio tipo faja hecho de algodón o de fibra de ixtle tejida que se coloca en la frente de la persona y que está sujeta en cada extremo por dos cuerdas con las que se asegura el objeto que se carga (Morante, 2009).

y asesoran al mayordomo en las festividades relacionadas con el Cristo Aparecido (Patricia Turcio, mayo, 2024, conversación).

Como encargados, implica un compromiso con la imagen de Cristo, tanto en el templo como frente a los mayordomos, tal como lo refirió don Florentino Cruz de la Nueva Peregrinación (abril, 2014, conversación). En este grupo, aunque cuentan con un tesorero y un secretario comisionado para agendar las actividades, todos son considerados encargados con distintas responsabilidades, sin una jerarquía definida (Patricia Turcio, febrero, 2024, conversación). Esto se refleja también en la peregrinación del barrio de San Miguel, donde Hilario Flores, aunque es el encargado principal de solventar gran parte de los gastos de la portada, las decisiones se toman de manera conjunta.

Existen roles en los que las responsabilidades son asumidas de manera anticipada a través de una manda o promesa hacia terceras personas, como lo hizo la infanta Fabiola Jurado Turcio, a quien comprometieron para bendecir los alimentos durante el traslado hacia el santuario, una vez que se recuperó de su enfermedad.

En cuanto al cargo de mayordomo, este se asume por medio de una manda o promesa dirigida a la imagen de Cristo, lo que implica la responsabilidad de custodiar a la imagen Mayor y la Portada durante un año, las cuales permanecen en el hogar del mayordomo bajo su custodia (Patricia Turcio, mayo, 2024, conversación).

Los mayordomos también son los responsables del cuidado de las imágenes durante su traslado hacia el santuario, de proveer alimentos a los peregrinos y de ofrendar la portada adornada que embellece la fachada de la iglesia. Estas decoraciones son reconocidas por su tamaño y detalle, siendo elaboradas artesanalmente por los encargados de San Miguel. En cambio, el mayordomo del barrio de San Ignacio dona la portada decorada con semillas y flores secas para una de las entradas del convento, un diseño realizado personalmente.

La responsabilidad de los mayordomos concluye el domingo después del quinto viernes de Cuaresma, día en que el pueblo de Totolapan celebra la procesión con el Cristo. En esta ceremonia, los mayordomos salientes cubren su espalda con una manta blanca y sostienen las imágenes peregrinas en su regazo, acompañados en el camino por los nuevos mayordomos,

quienes asumen el cargo en uno de los descansos de la procesión. La entrega de la imagen peregrina al nuevo mayordomo simboliza su compromiso con la imagen y la peregrinación. Este acto se reafirma en Iztapalapa el último sábado o domingo¹² del mes de noviembre para la Nueva Peregrinación. En cambio, para la peregrinación del barrio de San Miguel, tiene lugar los dos últimos domingos del mes de enero, dedicados respectivamente a la imagen mayor y a la imagen de la portada. En cuanto a la mayordomía de San Ignacio, se realiza el último domingo de agosto para la imagen mayor y el primer domingo de septiembre para la interina (Pablo González Moreno, marzo, 2024, conversación). A través de este ritual, se fortalece la identidad colectiva y la solidaridad entre los miembros para mantener el grupo peregrino.

EL CAMINO HACIA EL SANTUARIO

El traslado a pie hacia el santuario por parte del peregrino implica caminar por diversos espacios a los que se les atribuye una connotación sagrada, estableciéndose así lazos rituales que son compartidos por el grupo. La participación se establece con fines específicos, personales y colectivos a través del principio de reciprocidad.

El camino que recorren los peregrinos del barrio de San Miguel y la Nueva Peregrinación ha tenido algunas modificaciones. Originalmente, los descansos se limitaban a los templos de Tláhuac, Chimalpa y Juchitepec (Florentino Turcio, abril, 2014, conversación). Sin embargo, los descansos se han incrementado debido a las solicitudes para recibir a las imágenes en viviendas particulares. De acuerdo con Javier Otaola:

La ruta que hoy día siguen los peregrinos de Iztapalapa es similar a la que seguían obispos y visitantes durante las visitas parroquiales en el arzobispado de México. Puede ser que de ahí venga la costumbre de los peregrinos de pasar tanto por Tenango, como por Juchitepec. (2013, p. 22)

¹² El día del cambio de mayordomía se realiza en común de acuerdo entre el mayordomo que entrega y el que recibe (Patricia Turcio, febrero, 2024, conversación).

Además, los referentes históricos señalan antiguas rutas de intercambio comercial que seguían a través del ferrocarril, iniciando en San Lázaro y atravesando Chalco, Tenango, Amecameca, Ozumba hasta llegar a Cuautla.

Actualmente, las peregrinaciones del barrio de San Miguel y la Nueva Peregrinación, continúan realizando su traslado a pie hacia el santuario. Este inicia varios días antes del quinto viernes de Cuaresma, siguiendo ambas peregrinaciones, una ruta similar que se ha mantenido por más de ochenta años. Esta ruta está caracterizada por paisajes y rituales consagrados a la imagen sagrada del santuario. Por su parte, el barrio de San Ignacio realiza su traslado en autobús.

El inicio del recorrido tiene lugar en dos puntos diferentes: la peregrinación de San Miguel parte desde la Purísima con Juan Carlos Rosales y su esposa Silvia, mientras que la Nueva Peregrinación comienza en Rojo Gómez, en casa de Juliana Flores (Patricia Turcio, febrero, 2024, conversación). Allí se lleva a cabo una ceremonia con copal, cirios y flores en un altar improvisado que sostiene a los santos peregrinos, custodiados y representados por el estandarte del barrio y por la bandera nacional de México. Las imágenes peregrinas se preparan para el viaje protegiéndolas en cajas, la cuales son cargadas sobre la espalda de los peregrinos. Este proceso de preparación está a cargo de los mayordomos y encargados, quienes custodian los estandartes de la portada y de la bandera de México. Los cohetes anuncian el inicio de la peregrinación.

El camino comienza por un sendero tradicional, un tiempo liminal donde se manifiesta el gran esfuerzo del peregrino, expresado como un fervor religioso. El esfuerzo y el cansancio se convierten en actos penitenciales a través de la fe de las personas, implorando o agradeciendo los favores solicitados a la imagen. Llevar las imágenes a cuestras proporciona experiencias positivas, como expresó uno de los peregrinos de la corporación:

Las buenas experiencias las tenemos cuando venimos con las imágenes; cuando ustedes se pegan a las imágenes y vayan a nivel de las imágenes ellas les van a dar mucho, se siente tan bonito que las lágrimas salen no sé de dónde; las imágenes son la experiencia más bonita del mundo; mucha gente te podrá decir que las imágenes no pesan, otras te podrán decir las imágenes están pesadas, pero lo que no te podrán decir es hasta donde brilla la luz de sus ojos cuando las cargan. (Información personal, Iván Flores, abril, 2014)

Encabezan la columna los peregrinos que llevan los nichos de las imágenes, seguidos por los mayordomos principales, quienes anuncian la marcha de la corporación con el tintineo de una campanita, sacralizando el espacio. Durante los primeros pasos por la avenida Ermita Iztapalapa hacia el centro de Tláhuac, se realizan descansos en hogares de familias que han solicitado la visita de las imágenes, agradeciendo las peticiones imploradas o solicitando nuevas súplicas. Durante estos descansos, ofrecen a los peregrinos alimentos como gelatinas, tortas, tacos de guisado, naranjas, entre otros.

El descanso en el centro de Tláhuac se realiza frente a la entrada del atrio de la iglesia de San Pedro, donde los nichos se colocan para que las personas puedan hacer oraciones o persignarse frente a las imágenes. En este lugar los mayordomos de la imagen mayor ofrecen alimento tanto a los peregrinos como a quienes se acercan al grupo. Desde este punto, algunos peregrinos deciden regresar a casa, mientras que otros continúan el camino, ya sea en automóvil o a pie, y algunos nuevos se unen a la peregrinación.

La corporación sigue por la carretera hacia Chalco, bordeando la laguna de Xico y enfrentando el viento que dificulta el trayecto. Los peregrinos avanzan dispersos, protegiéndose del paso de los automóviles que transitan por la carretera. Posteriormente, llegan a San Lorenzo Chimalpa, donde son recibidos por la familia Arena Montes, ya que antiguamente descansaban en el templo de este poblado. El siguiente descanso es en Aculco, conocido como “la parada de los pulques”, donde las imágenes se colocan bajo dos de las tres cruces que constituían el altar de este lugar. Luego, se dirigen a Tenango del Aire, histórico punto de encuentro entre las peregrinaciones de Iztapalapa y Santa Rosa Xochiac (Hermelinda Sánchez Romero, abril, 2014, conversación).

Aquí, los peregrinos del barrio de San Miguel pernoctan en el auditorio del pueblo, donde los nichos de las imágenes se abren para que sean visibles frente a los peregrinos. El auditorio se prepara con cartones cubiertos de colchonetas, cobijas y bolsas de dormir, y nuevamente el alimento es proporcionado por el mayordomo de la imagen mayor. Debido al frío, es usual escuchar el carraspeo de algunas personas y niños, sin embargo, al siguiente día inicia el camino sin que se advierta a ninguna persona enferma; algunos peregrinos comentan que este hecho se interpreta como protección de la imagen, a cambio de su devoción.

Los peregrinos del barrio de San Miguel continúan su marcha hacia Juchitepec, donde las imágenes peregrinas se colocan frente a la iglesia. En este lugar, pero en el auditorio de la iglesia, descansa la Nueva Peregrinación. Anteriormente, los peregrinos recibían el desayuno por parte del mayordomo de la imagen mayor; hoy en día llegan a casa de uno de los habitantes del lugar.

Desde este punto, el grupo se interna por un camino de terracería empedrado con subidas y bajadas que los conduce al territorio de Totolapan, donde la siguiente parada es en las Margaritas, en Villa Nicolás Zapata con la familia Valencia; este lugar es un referente para aquellos que caminan por primera vez con el grupo, ya que adquieren la corona hecha de flores naturales para coronarse en el siguiente descanso, ya sea en la hacienda de Buena Vista para los peregrinos del barrio de San Miguel, o en el Aljibe, para la Nueva Peregrinación.

La coronación es un ritual de iniciación para el peregrino, quien se compromete a permanecer en el grupo por al menos durante tres años. El acto es presidido por un padrino elegido por el peregrino, cuya figura es importante, ya que puede sancionar o castigar el comportamiento inapropiado durante el camino o incluso en el santuario. En tiempos pasados, según refirió don Florentino Cruz, aquellos que cometían faltas eran castigados: “se tendía y con una vara de membrillo o cordel se les golpeaba la espalda para que de esta forma se arrepientan de sus pecados” (Conversación, marzo, 2012). De acuerdo con la información proporcionada por el señor Hilario Flores (abril, 2024, conversación), anteriormente se castigaba en la parada de Margaritas con el propósito de que los peregrinos arribaran “limpios” al santuario. Si en el pueblo los peregrinos volvían en sus faltas, eran nuevamente sancionados el domingo de la fiesta. La persona encargada de imponer el castigo debía asegurarse de los agravios cometidos, los cuales se corregían con “media docena, una docena, hasta docena y media” de varazos. A través del dolor físico, posiblemente replicando la flagelación a Cristo, se impone una forma de control a las normas del grupo que simbólicamente representan una manera de renovarse moralmente ante la divinidad.

El siguiente descanso de los peregrinos del barrio de San Miguel es en La Cruz, uno de los altares establecidos por la corporación, donde anteriormente el sacerdote de Totolapan los recibía para celebrar una misa.

Posteriormente, la Nueva Peregrinación hace una parada en la capilla de Francisco Baltazar y Yolanda Vivanco Peralta. Después, ambos grupos descansan, aunque en diferentes días, con Aldegundo García, quien durante muchos años ofreció el alimento a los peregrinos. Inmediatamente después, el grupo de San Miguel se dirige al hogar del señor Burgos, y últimamente la Nueva Peregrinación ha incorporado una parada en el hogar del difunto Isidro Castro (Patricia Turcio, febrero, 2024, conversación), para luego entrar a la iglesia el miércoles durante su recepción.

La peregrinación de San Miguel, que llega el jueves, se dirige con los encargados de la portada de la iglesia, quienes han estado trabajando en la elaboración del arreglo floral que será colocado en la puerta principal de la iglesia. Desde este lugar, todos avanzan juntos en procesión hacia el convento.

Encabeza la columna la bandera nacional no con el escudo del águila y la serpiente, sino con la imagen de Cristo Aparecido. Algunas personas llevan los estandartes de la peregrinación, seguidos por los mayordomos principales que cargan los nichos de las imágenes correspondientes. Uno de los mayordomos tañe una pequeña campana para sacralizar el tiempo y el espacio mientras conducen a la divinidad. Los peregrinos entran a la iglesia para participar en la misa ofrecida por el sacerdote, mientras que los encargados, mayordomos y peregrinos colocan la portada floral en la iglesia, cumpliendo así con la responsabilidad del mayordomo.

Durante su estancia en Totolapan, muchos de los peregrinos del barrio de San Miguel se distribuyen con sus compadres, conocidos o también hacen uso de la posada u hoteles para descansar. Por ejemplo, la familia del difunto Turcio Cruz de la Nueva Peregrinación continúa llegando a la casa del difunto Eleazar Ramírez, con quien surgió el compadrazgo (Patricia Turcio y María Morales de Turcio, febrero, 2024, conversación). En el caso de la peregrinación de San Miguel, antiguamente acudían a la casa de los difuntos Sixto Castro y su esposa Nicolasa Nolasco, con quienes también surgió el compadrazgo con Ignacio Blancas, uno de los encargados de la peregrinación. Sin embargo, actualmente los representantes llegan a uno de los terrenos del señor Erasto Castro, mientras que los peregrinos se distribuyen con Sotero Castro y en otros lugares.

COMPARTIR EL ALIMENTO EN LA PEREGRINACIÓN

El alimento es un rasgo cultural importante en estos movimientos religiosos porque simboliza la interrelación con lo sagrado, el trabajo colectivo, las buenas relaciones y la solidaridad entre los miembros.

Los mayordomos responsables de la imagen mayor, tanto en la peregrinación del barrio de San Miguel y como en la del barrio San Ignacio, tienen la tarea de proveer el alimento a los peregrinos el jueves y viernes respectivamente. Además, los mayordomos entrantes se encargan de brindar alimentación el sábado y domingo, y en el caso del barrio de San Ignacio, también el lunes (Felicitas Granados y Pablo González, abril, 2024, conversación). Este hecho es considerado una forma de “servir al Señor”, como mencionó uno de los mayordomos de la imagen.

Este acto ritual cuenta con la colaboración de grupos familiares de Totolapan comprometidos a través de mandas o promesas hacia la imagen. No solo brindan alimento a los peregrinos, sino también a las danzas y músicos que participan en la celebración. Los costos son asumidos por el grupo familiar: padres, hermanos, esposas, hijos, cuñados, entre otros. Esta práctica fortalece la amistad y el compadrazgo entre los grupos corporativos. Un ejemplo notable fue la participación de los hermanos Celerino y Aldegundo García Martínez, junto con sus esposas Norma Villegas y Concepción Galicia, quienes ofrecieron el alimento durante varios años a los peregrinos de San Miguel y de Tepetlixpa. Según los hermanos García Martínez, esta tradición se remonta años atrás, cuando su padre comenzó a ofrecer el alimento a los peregrinos que venían desde Iztapalapa.

Brindar el alimento no solo es un reconocimiento por la visita de los grupos peregrinos, sino que también refleja la relación de reciprocidad entre los individuos y Cristo a través de mandas o promesas, así como la construcción de una identidad correspondida por medio de la devoción a la imagen.

El acontecimiento ritual, implica el reconocimiento de la pertenencia al colectivo propio y a las organizaciones familiares con las que se configura una convivencia basada en la reciprocidad.

CONCLUSIONES

Las peregrinaciones son un elemento que contribuye para la construcción de la comunalidad, ya que forman colectivos unidos por afinidades, en un territorio y que convoca a personas externas. Estos colectivos se organizan con fines específicos vinculados con la devoción hacia la divinidad del santuario al que se dirigen. En el interior del grupo se cimenta la identidad colectiva, basada en el sentido de pertenencia y unidad que se fortalece mediante las prácticas compartidas, no exenta de tensiones y contradicciones propias de su dinámica social.

Los grupos peregrinos como los del barrio de San Miguel y San Ignacio de la Alcaldía Iztapalapa, se organizan y se mantienen a través de una red de relaciones sociales y simbólicas, con una identidad que se consolida vinculada a un referente sagrado como es el Cristo Aparecido de Totolapan, Morelos. Los peregrinos no solo se identifican con sus imágenes peregrinas, sino también reconocen la historia, la tradición y el territorio al que llegan. En este sentido, se refuerzan los lazos comunitarios y el sentido de pertenencia del grupo, como al espacio sagrado a donde llegan.

El santuario al cual deciden peregrinar se convierte en un punto de convergencia que amalgama aspectos devocionales arraigados en la historia, en la geografía, en las economías locales y en los lazos comunitarios y vínculos rituales que se construyen a través de las relaciones sociales y el principio de reciprocidad con la imagen sagrada.

FUENTES CONSULTADAS

- ALVARADO, N., GARCÍA, L., FIERRO, O. y RANGEL, E. (2016). Aportes etnográficos y perspectivas antropológicas en las peregrinaciones de los nortes de México. En *Entre peregrinos, imágenes milagrosas y santuarios en el norte de México*. pp. 9-33. México: El Colegio de San Luis. Disponible en: https://www.academia.edu/33040368/Entre_peregrinos_santuarios_im%C3%A1genes_milagrosas_y_santuarios_en_el_norte_de_M%C3%A9xico
- BARABAS, A. (2006). *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México: CONACULTA-INAH.

- BARABAS, A. (2003). Introducción: Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas. En A. Barabas (Coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México. Vol. II*. pp. 13-36. México: INAH.
- BONFIL, G. (1971). Introducción al ciclo de ferias de Cuaresma en la región de Cuautla, Morelos, México. En *Anales de Antropología*. Vol. 8 pp. 167-202, México: IIA//UNAM.
- BRODA, J. y Báez, F. (2001). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*.
- CÓRDOBA, F. (1997). Señor Santuario: hacedor de vida. En J. Velasco (Coord.). *Santuario y región. Imágenes del Cristo negro de Otatitlán*. pp. 359-404. México: IIS, Universidad Veracruzana.
- FOURNIER, P., MONDRAGÓN, C. y WALBURGA, W. (2012). *Peregrinaciones, ayer y hoy. Arqueología y antropología de las religiones*. México: El Colegio de México.
- FERNÁNDEZ, A. (2010). El Santo Niño de Atocha: patrimonio y turismo religioso. En *PASOS, Revista de turismo y patrimonio cultural*. Vol. 8. Núm. 2. pp. 375-387.
- GARMA C. y SHADOW, R. (1994). *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México: UAM-I.
- GIMÉNEZ, G. (2007). *Estudio sobre la cultura y las identidades sociales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- GIMÉNEZ, G. (1978). *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México: Centro de Estudios Ecuménicos.
- GÓMEZ, R. (2009). *Los santos, mudos predicadores de otra historia. La religiosidad popular en los pueblos de la región de Chalma*. México: Gobierno del Estado de Veracruz
- GONZÁLEZ, C. (1997). El camino de una fe. Etnografía de la peregrinación de Cosoleacaque al santuario de Otatitlán. En Velasco, J. (Coord.). *Santuario y región. Imágenes del Cristo negro de Otatitlán*. pp. 503-588. México: IIS, Universidad Veracruzana.
- GONZÁLEZ, J. (1997). Peregrinantes de abril y mayo a través del Papaloapan. Aproximación etnográfica al culto del Cristo Negro. En Velasco, J. (Coord.). *Santuario y región. Imágenes del Cristo negro de Otatitlán* (pp. 405-502). México: IIS. Universidad Veracruzana.

- GRIJALVA, J. (1985). *Crónica de la orden de San Agustín en las provincias de la Nueva España*. México: Porrúa.
- HERAS, A. (2005). Los encantos de Totolapan. En *Tlahui-Medic*. Núm. 20. Disponible en: http://www.tlahui.com/medic/medic20/totol_aida.htm.
- IWANISZEWSKI, S. (1997). Cotidianidad y cosmología: la representación social del espacio en Otatitlán. En Velasco, J. (Coord.). *Santuario y región. Imágenes del Cristo negro de Otatitlán*. pp. 205-262. México: IIS. Universidad Veracruzana.
- LÓPEZ, L. (1969). *Fray Antonio de Roa. Taumaturgo Penitente*. México: Jus.
- MACEDO, L. (2011). Geografía del turismo religioso, el Santuario de Nuestra Señora de Juquila, Oaxaca. En R. Cárdenas. *Turismo espiritual. Una alternativa de desarrollo para las poblaciones, Guadalajara*. pp. 35-40. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- MILLÁN, M., MORALES, E. y PÉREZ, L. (2010). Turismo religioso: estudio del camino de Santiago. En *Gestión Turística*. Núm. 13. pp. 09-37.
- MORANTE, R. (2009). El mecapal. Genial invento prehispánico. En *Arqueología Mexicana*. Núm. 100. pp. 70-75.
- OTAOLA, J. (2013). *Nueva y breve relación de lo acaecido en el pueblo de Totolapan en 1543, escrita 470 años después, con la intención de aportar a la memoria de esta tradición*. México.
- PELLÓN, E. (1987). *Índice del Archivo Parroquial de San Guillermo Totolapan*. (Tesis de licenciatura en Historia). México: Universidad Iberoamericana.
- RENDÓN, J. (2003). *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*. Tomo I. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- RODRÍGUEZ-SHADOW, M. y SHADOW, R. (2002). *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*. México: UAEM.
- SÁNCHEZ, A. (1990). *Cargos religiosos como símbolos de identidad local en los grupos sociales de Iztapalapa*. (Tesis de grado de licenciatura en antropología social). México: UAM-I.
- SHADOW, R. y RODRÍGUEZ-SHADOW, M. (1994). Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma. En G. Navarro y R. Shadow

- (Coords.). *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. pp. 81-140. México: UAM-I.
- VARELA, R. (1994). Procesiones y peregrinaciones, santos patrones y estándares. En C. Garma y R. Shadow (Coord.). *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. pp. 225-237. México: UAM-I.
- VARGAS, G. (1997). Venimos a cumplir con la promesa. Las peregrinaciones corporadas de Oriente. En Velasco, J. (Coord.). *Santuario y región. Imágenes del Cristo negro de Otatitlán*. pp. 263-358. México: IIS. Universidad Veracruzana.
- VELASCO, J. (2003). *Catolicismo popular en México: líneas temáticas para el estudio de los ámbitos de influencia ritual y devocional*. México: Universidad Veracruzana.
- VELASCO, J. (2000). *De la historia al mito: mentalidad y culto en el Santuario de Otatitlán*. México: Instituto Veracruzano de Cultura.
- VELASCO, J. (1997). Vamos a Santuario del Señor de Otatitlán. Expresión numinosa de un ámbito regional. En Velasco, J. (Coord.). *Santuario y región. Imágenes del Cristo negro de Otatitlán*. pp. 109-204. México: IIS. Universidad Veracruzana.
- VERGARA, G. (1997). Otatitlán en el perfil del tiempo. En Velasco, J. (Coord.). *Santuario y región. Imágenes del Cristo negro de Otatitlán*. pp. 47-108. México: IIS. Universidad Veracruzana.
- ZÁRATE, E. (2009). La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunalismo. En Lisoba, M. (Coord.). *Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. pp. 61-85. México: El Colegio de Michoacán. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Fecha de recepción: 30 de noviembre de 2024

Fecha de aceptación: 21 de mayo de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i58.1185>

DISCURSOS COMUNITARIOS AMAZÓNICOS SOBRE LA RELACIÓN HUMANO-NATURALEZA

Enrique León*
Eduardo Yalán**
Andrea Rivera***
Gianluca de Fazio****

RESUMEN. En el contexto de la crisis ecológica global, este artículo analiza la relación humano-naturaleza en comunidades amazónicas, tomando como caso de estudio la comunidad awajún de Wawas, en la Amazonía peruana. A partir de un enfoque cualitativo se realizó un diseño etnográfico que evaluó las formas de relación humano-naturaleza en la comunidad identificando categorías que distinguen discursos de compatibilidad, separación, incompatibilidad y combinación. Los resultados destacan el predominio del discurso de compatibilidad, que aborda el vínculo entre humanos y naturaleza desde una perspectiva mercantilizada, colectiva e integradora, alejándose del dualismo tradicional. Esta investigación contribuye al entendimiento de los saberes comunitarios y su papel en la sostenibilidad y la denominada “resistencia epistémica” frente a lógicas capitalistas.

PALABRAS CLAVE. Relación humano-naturaleza; amazonía peruana; análisis discursivo; etnografía; sostenibilidad.

* Docente de ética y globalización en la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas, Perú. Correo electrónico: pchueleo@upc.edu.pe

** Doctorando de filosofía en la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas, Perú. Correo electrónico: pcpueyal@upc.edu.pe

*** Investigadora en la Universidad de Lima, Perú.

**** Investigador en la Universidad de Boloña, Italia. Correo electrónico: gianluca.defazio2@unibo.it

AMAZONIAN COMMUNITY DISCOURSES ON THE HUMAN-NATURE RELATIONSHIP

ABSTRACT. In the context of the global ecological crisis, this article analyzes the human–nature relationship in Amazonian communities, using the Awajún community of Wawas in the Peruvian Amazon as a case study. Employing a qualitative approach, an ethnographic design was developed to evaluate the forms of human–nature interaction in the community, identifying four categories that distinguish discourses of compatibility, separation, incompatibility, and combination. The findings highlight the predominance of the discourse of compatibility, which frames the human–nature bond from a collective and integrative perspective, moving away from traditional dualism. This research contributes to the understanding of community-based knowledge and its role in sustainability and epistemic resistance to capitalist logics.

KEY WORDS. Human–nature relationship; peruvian amazon; discourse analysis; ethnographic study; sustainability.

INTRODUCCIÓN

En el contexto de crisis ecológica global, la literatura especializada ha puesto de relieve la importancia de reflexionar sobre las relaciones humanas con la naturaleza desde un punto de vista político (Tavares, 2024). Una parte de las investigaciones se ha centrado en los desafíos que enfrentan las comunidades amazónicas desde una perspectiva humanista, promoviendo enfoques ecocéntricos y relacionales en la interacción humano-naturaleza (Buitendijk *et al.*, 2024; Flint *et al.*, 2023). Otra línea de investigación, por ejemplo, ha abordado cómo estas relaciones determinan un ecosistema de bienestar para las propias comunidades (Hatala *et al.*, 2024). Como resultado de estos estudios, se han identificado diversas formas de relación entre los humanos y la naturaleza, tales como una relación tutelar de tipo guardianes

y socios (Flint *et al.*, 2023; Dvorak *et al.*, 2013), una conexión espiritual y familiar (Hatala *et al.*, 2024), o alianzas colaborativas que varían según la escala geológica o social de la comunidad (Flint *et al.*, 2024). Un ejemplo de esto son las economías ecológicas colaborativas, que ponen énfasis en la contribución de la naturaleza al bienestar de las personas (Armatas y Borrie, 2024; Borrie y Armatas, 2022). En este contexto, la relación entre los seres humanos y la naturaleza se presenta como una cuestión clave ante las amenazas del cambio climático y la pérdida de biodiversidad, exacerbadas por economías productivistas. Sin embargo, como indican las propias investigaciones especializadas en este tema, existe una ambigüedad en la definición de esta relación, la cual ha sido vagamente abordada por las investigaciones existentes (Misiune *et al.*, 2022). A dicha ambigüedad, podemos sumarle también los trabajos desde la epistemología, el lenguaje y la filosofía de la mente (Quintanilla *et al.*, 2023; Altieri y Rosset, 2020; Mendes y Walker, 2020; Honneth, 2007), que dejan un vacío en la investigación sobre la perspectiva político-económica de las comunidades.

Surge, por lo tanto, la pregunta de cómo se podría proponer una categorización clara del discurso de las comunidades amazónicas sobre su relación con la naturaleza en el contexto de una crisis ambiental. Para ello, partiremos desde la filosofía política organizada según la lógica-estructural del análisis del discurso semiótico (Greimas y Courtés, 1982). Siguiendo a autores como Kohei Saito (2023), Jason Moore (2015) y Félix Guattari (1996), buscamos una categorización que permita identificar diversas relaciones entre lo humano y la naturaleza. La filosofía política ofrece un marco de reflexión pertinente que ha abordado de manera multidimensional las relaciones entre lo humano y la naturaleza, desde diversas perspectivas, incluyendo las económicas e instrumentales, ético-ecológicas y comunitario-políticas. Así, en una segunda fase de esta investigación, se confrontarán estos discursos con los datos obtenidos en octubre de 2024 en el levantamiento etnográfico participativo realizado en la comunidad de Wawas, en la Amazonía peruana.

Nos interesa particularmente el caso de la Amazonía peruana, donde la explotación de recursos naturales, como los hidrocarburos, ha dejado una huella profunda tanto en el medio ambiente como en las comunidades locales (Dourojeanni *et al.*, 2009). El departamento de Bagua se encuentra geográficamente ubicado a la latitud 05°38'21" Sur y longitud 78°31'54"

Oeste, en la selva norte del Perú, a una altitud de 420 m sobre el nivel del mar. En este departamento, en el distrito de Imaza, se encuentra la comunidad de Wawas, una comunidad nativa awajún (que es el segundo pueblo indígena amazónico más numeroso del Perú, con una población total de 5006 habitantes) de 823 pobladores. En esta comunidad, se han desarrollado diversas economías instrumentales dentro de un marco económico neoliberal, principalmente sostenido por la agricultura. Según Carola Ramos-Cortez y Timothy MacNeill (2022), en la provincia de Condorcanqui, vecina de Imaza, se ha generado un contexto de tensión debido a la emergente mercantilización de la Amazonía, un proceso impulsado por lógicas mercantiles que depredan los recursos naturales, pero también precariza la relación humano-naturaleza.

Es en este contexto que nos preguntamos por la relación de las comunidades con la naturaleza, es decir, analizar cómo se construyen diversos discursos (saberes, específicamente *tajimat pujut* traducido como “el buen vivir”) de inclusión o exclusión de lo natural respecto de lo humano en la propia comunidad. ¿Son todos estos discursos un foco de resistencia sobre la base de una resistencia epistémica? Interrogarnos acerca de los discursos que las comunidades sostienen sobre la relación entre el ser humano y la naturaleza permite analizar las implicaciones que estos tienen para la sostenibilidad y el bienestar de sus recursos pero también su forma de contrarrestar las amenazas.

CUATRO DISCURSOS SOBRE LA RELACIÓN HUMANO Y NATURALEZA

Los procesos de globalización impulsados por la economía capitalista han provocado que una parte de la literatura especializada reconozca una revalorización creciente de los saberes ancestrales que son producidos y transmitidos por comunidades indígenas rurales. Esta revalorización es especialmente visible en aquellas comunidades situadas en zonas periféricas o históricamente marginadas dentro de los territorios nacionales (Quintanilla *et al.*, 2023). En otras palabras, frente al avance de modelos de desarrollo homogéneos y extractivos, estas comunidades buscan fortalecer sus propias formas de vida, basadas en conocimientos tradicionales y vínculos profundos con su entorno natural y cultural. En este contexto, los trabajos de Axel Honneth (2007, 2019) sobre la teoría del reconocimiento resultan útiles

para comprender cómo la exclusión de estos saberes indígenas no es solo una cuestión económica o política, sino también una forma de injusticia epistémica. Es decir, se trata de una negación del valor y la legitimidad de formas de conocimiento distintas a las impuestas por las estructuras hegemónicas del saber moderno. La teoría del reconocimiento permite entonces analizar cómo estas comunidades luchan por ser reconocidas no solo como sujetos sociales o políticos, sino también como productores legítimos de conocimiento. Un ejemplo concreto de esta lucha se encuentra en el campo de la agroecología, donde se articulan saberes científicos con conocimientos campesinos y ancestrales. En este espacio, se generan prácticas productivas que respetan los ciclos naturales y fortalecen la soberanía alimentaria, convirtiéndose en una forma de autodeterminación territorial y epistémica (Altieri y Rosset, 2020). Así, la agroecología no solo ofrece una alternativa técnica a los modelos agrícolas industriales, sino que también constituye una estrategia de resistencia frente a la imposición de saberes externos que desconectan a las comunidades de sus prácticas tradicionales.

Desde esta perspectiva, las comunidades indígenas son entendidas como espacios de lucha por el reconocimiento epistémico, es decir, por el derecho a definir qué cuenta como conocimiento válido. Esta lucha se traduce en múltiples formas de resistencia –culturales, políticas y educativas– orientadas a recuperar la autodeterminación sobre sus territorios, sus formas de vida y sus modos de saber (Mendes y Walker, 2020). Por ello, diversos autores proponen fomentar discursos públicos más pluralistas, que reconozcan la diversidad epistémica y promuevan comunidades abiertas al diálogo intercultural y al respeto por la diferencia (Forsyth, 2008). En este marco, la noción de resistencia epistémica (Medina, 2013) cobra relevancia: se trata del uso activo de recursos cognitivos y capacidades críticas por parte de grupos oprimidos para cuestionar el saber dominante y construir una participación democrática más inclusiva y deliberativa. En consecuencia, ha emergido una línea de investigación que afirma que el modelo civilizatorio contemporáneo –basado en la expansión del mercado, la tecnocracia y el individualismo– ha provocado que muchas comunidades respondan creando nuevas formas de comunalidad. Así, la literatura especializada (Quintanilla *et al.*, 2023; Altieri y Rosset, 2020; Mendes y Walker, 2020; Forsyth, 2008; Medina, 2013) señala que estas formas colectivas no solo constituyen estrategias de supervi-

venia, sino también propuestas alternativas al orden establecido. No buscan únicamente resistir, sino también reconstruir vínculos sociales y ecológicos, reconfigurando la vida común a partir de principios como la solidaridad, la reciprocidad, la autogestión y la defensa del territorio.

A pesar de este avance bibliográfico en torno al tema, es necesario profundizar en cómo los saberes ancestrales y las formas de resistencia epistémica se articulan en contextos periféricos frente al modelo productivista capitalista. Esto implica examinar las dinámicas mediante las cuales estos saberes buscan ser reconocidos o logran resistir dentro del sistema de producción dominante. Desde miradas externas, la vida comunitaria periférica suele idealizarse, representándose como una forma armónica o panteísta de conexión con la naturaleza, cargada de simbolismos emancipatorios. Sin embargo, es necesario interrogar las interpretaciones sobre el reconocimiento epistémico de las comunidades no simplifican o distorsionan la complejidad real de estas experiencias. Explorar otras formas de entender la relación entre lo humano y lo natural permite alejarse de visiones excesivamente románticas y abrir el análisis a nuevos modos de ver el fenómeno. En este marco, investigar los procesos comunitarios adquiere relevancia como vía para pensar alternativas a la alienación ecológica y social causada por la lógica del capital. Precisamente, las formas en que el capitalismo asigna valor a lo ecológico permiten repensar la relación entre humanidad y naturaleza desde perspectivas filosóficas más críticas.

Esta investigación identifica cuatro posiciones filosóficas sobre el proceso extractivo en el capitalismo a partir de la revisión bibliográfica de las teorías de la filosofía política que han abordado el tema humano-naturaleza: 1) Una perspectiva dualista que separa al ser humano de la naturaleza. 2) Una visión que los concibe como combinados o interrelacionados. 3) Una postura que ve la naturaleza como incompatible con el capitalismo. 4) Otra que afirma su compatibilidad. A partir de estas posiciones, se proponen cuatro discursos organizados según las relaciones lógicas del cuadrado semiótico de Greimas y Courtés (1982), con el objetivo de estructurar y clarificar las formas en que se significan las relaciones entre lo humano y lo natural en el discurso contemporáneo.

SEPARACIÓN ENTRE LO HUMANO Y LA NATURALEZA

Sobre la primera perspectiva, la literatura de la filosofía política se ha estructurado a partir de la distinción entre lo humano y lo natural, estableciendo una relación separada que configura una dualidad entre ambos ámbitos. El tema de la naturaleza en la filosofía es vasto y no se puede abordar completamente aquí. Sin embargo, es posible proporcionar una breve visión general de algunas de las ideas clave que caracterizan el punto de vista de la filosofía europea moderna. Desde una perspectiva política clásica, la naturaleza no es solo un sistema bioquímico-físico (objeto de las ciencias naturales) ni el conjunto de materias primas (objeto de las ciencias económicas). Más bien, es la condición pre-política. Desde Hobbes y Rousseau hasta Kant y Hegel, el estado de naturaleza denota el estado originario salvaje y violento de la humanidad: la hipótesis de que los humanos son lobos entre sí es bien conocida. En sus lecciones sobre la filosofía de la historia, por ejemplo, Hegel rechaza cualquier aspecto humano de los africanos y amerindios. Como señaló Simone de Beauvoir, esto sucede incluso con las mujeres (Dengler y Strunk, 2022). Aquellos designados como “salvajes”, “esclavos”, “mujeres” y otras formas de vida minoritarias se entienden como representantes del estado de naturaleza, existiendo fuera del contexto histórico (y económico-político).

En esta perspectiva filosófica se aborda el concepto de Antropoceno, definido comúnmente como un evento con dimensiones geológicas, históricas y ecológicas (Chakraborty, 2024; Bonneuil y Fressoz, 2013; Crutzen y Stoermer, 2000), originado en la relación subordinante entre la humanidad y la naturaleza. Este vínculo, expresado en la Apropiación Humana de la Productividad Primaria Neta (HANPP), ha contribuido a la posibilidad de una extinción masiva (Fontenelle, 2024). La literatura especializada y autores que se ocupan de ello desde el campo de la filosofía y las ciencias sociales son variados y diversos tal como dan cuenta, por ejemplo, las recopilaciones hechas por Hamilton (2015), Pellizzoni (2022) y Brownhill (2022) por mencionar solo tres. Por otro lado, el uso cultural y popular (Trischler, 2017) del término “antropoceno” señala la amplia difusión que ha adquirido en nuestros días el término desde sus orígenes vinculados a la designación de una era geológica.

INCOMPATIBILIDAD DE LO HUMANO Y LA NATURALEZA

Lo que inicialmente se describe como un dualismo ontológico entre lo humano y lo natural se complejiza al incorporar una perspectiva filosófico-política que resalta una incompatibilidad basada en la utilidad capitalista. En lugar de ser únicamente un objeto de conocimiento, la naturaleza se entiende como un conjunto de subjetividades explotadas o eliminadas cuando no son útiles para la acumulación de capital. Este proceso, vinculado a la modernización europea (*Zivilisation –referido a lo externo del progreso– opuesto a Kultur –referido a lo interno y ético–*), ha devastado ecosistemas, economías alternativas y formas de vida amerindias, configurando un colapso ecológico desde 1492 (Danowski y Viveiros, 2019). Rosa Luxemburgo (2003) señala que la acumulación originaria exige la explotación de entornos no capitalistas, lo que ha profundizado la crisis ambiental global.

La teoría del metabolismo de Marx, reconstruida por autores como Burkett (1999), Foster (2000, 2017) y Saito (2022, 2023), ofrece una herramienta clave para analizar esta crisis. Aunque Marx no desarrolló una crítica ecológica completa, el concepto de “quiebre metabólico” describe cómo el capitalismo separa estructuralmente lo humano de lo no humano. Según Saito (2022), esta ruptura es inherente al capital, que expropia constantemente la naturaleza, generando impactos destructivos en el medio ambiente y las comunidades periféricas.

La noción de metabolismo va más allá de un intercambio entre humanos y naturaleza; implica una transformación y mediación activa entre ambos a través del trabajo humano. Sin embargo, bajo el capitalismo, este intercambio se organiza de manera que explota los recursos naturales sin límites, poniendo en riesgo su sostenibilidad. Como indica Saito, “el análisis de Marx revela los límites de la apropiación de la naturaleza bajo la subsunción del capital” (2022, p. 93). Esta dinámica no solo implica una explotación ambiental, sino también la destrucción de economías y formas sociales alternativas que podrían transformar las relaciones ecológicas.

La analogía entre estructuras sociales y organismos vivos, central en la crítica materialista, desafía el dualismo tradicional entre naturaleza y humanidad. Esta perspectiva evita la naturalización de las relaciones sociales y permite abordar la crisis ecológica sin reducirla a un problema meramente

ambiental. Foster (2000) y Saito (2022) destacan que la noción de metabolismo rompe tanto con el idealismo como con el materialismo humanista, proporcionando a la crítica ecológica contemporánea una base para analizar la ruptura metabólica en el capitalismo. Este enfoque resalta cómo las contradicciones del capital afectan no solo al medio ambiente, sino también a las relaciones sociales en su totalidad.

COMPATIBILIDAD ENTRE LO HUMANO Y LA NATURALEZA

Dicho ello, vale la pena contrastar esta lectura de la teoría del metabolismo en Marx con un concepto como el de capitaloceno propuesto por Moore (2015) que rechaza abiertamente suscribirse a la misma al calificarla como “una seductora metáfora” (Moore, 2015, p. 84). La discusión y debate central está puesto en si la teoría del metabolismo se adhiere o no a una postura monista o dualista. Para Moore (2016), por ejemplo, la teoría del metabolismo no hace más que reforzar un dualismo cartesiano entre hombre/naturaleza: “Los estudios centrados en el metabolismo enfrentan una contradicción no resuelta: entre una aceptación filosófica-discursiva de una ontología relacional (la humanidad-en-la-naturaleza) y una aceptación práctico-analítica del dualismo Naturaleza/Sociedad (la humanidad y la naturaleza)” (Moore, 2015, p. 84).

En esta perspectiva de Moore, Marx es a menudo presentado como un teórico dualista que separa ontológicamente la naturaleza de lo humano, y celebra las tecnologías del futuro como parte de un presunto prometeísmo persistente, lo cual refleja un lugar de enunciación moderno. El llamado “quiebre metabólico”, según Moore, corresponde más bien a un “quiebre epistémico” (Moore, 2015, p. 85) que reproduce la idea de dos campos epistémicos separados sobre los que el capitalismo desde sus orígenes se ha desarrollado. Moore, por el contrario, postula la idea monista del “*oikeios*” (lo propio, lo familiar), un solo entramado de procesos ecológicos y sociales que se entrelazan y coproducen (cambio en vez de quiebre metabólico (Moore, 2015) formando una ecología-mundo en la que el capitalismo, la política, la economía y la ecología se influyen y moldean mutuamente: “si el metabolismo no es un intercambio entre objetos cuasi independientes —Naturaleza/Sociedad— sino un proceso de creación de vida dentro de la

biosfera y sus procesos iniciados por los humanos, surgen nuevas posibilidades. La brecha epistémica podría ser trascendida. Un metabolismo singular de la humanidad-en-la-naturaleza podría permitirnos trazar un camino más allá del dualismo” (Moore, 2015, p. 89). El concepto de quiebre metabólico, para Moore, entonces, mal entendería la crisis moderna que concibe dualmente lo humano/naturaleza en su operar a través del *oikeios*, por una crisis de lo humano (o del capitalismo) que opera sobre la naturaleza.

A nuestro entender, las críticas de Moore al dualismo hombre/naturaleza están bien dirigidas si se las entiende enfocadas contra la denuncia de la ontología del capital que actúa como realidad mistificada, esto es, contra una realidad nacida dentro de la totalidad propuesta por el capital en la que la acción humana toma la forma de un “poder ajeno” sobre la naturaleza. Sin embargo, siguiendo a Saito, si lo que se busca es entender lo que se quiere cambiar, la teoría del metabolismo solo asume un dualismo metodológico, más no ontológico, ya que “un análisis crítico de este poder social inevitablemente requiere separar lo social y lo natural como ámbitos independientes de investigación y así analizar su posterior entrelazamiento” (Saito, 2023, p. 123).

Lo mismo podríamos decir de la noción de trabajo. En términos muy amplios es una actividad que representa una capacidad humana, sin embargo, si nuestro interés es investigar cómo opera el trabajo dentro de las relaciones sociales capitalistas, tenemos que asumir que esa capacidad es la que se presenta al mercado como “fuerza de trabajo” para ser vendida como si fuese una mercancía, aunque estrictamente la fuerza de trabajo como mercancía no se produce ni reproduce igual que el resto de las mercancías. La noción de fuerza de trabajo es el carácter que asume la capacidad del trabajo con relación a las relaciones sociales en las que está inserta ya que de otra manera no tendría cómo visibilizarse. Por ello, el dualismo metodológico detrás del concepto de quiebre metabólico permite analizar mejor cómo el capital no solo explota la fuerza de trabajo (*Arbeitskraft*) y fuerza natural (*Naturkraft*), sino en qué medida “la dimensión puramente social del valor es de tal importancia porque es lo que otorga al trabajo humano en el capitalismo –más precisamente al trabajo abstracto– un privilegio en comparación con la naturaleza no humana” (Saito, 2023, p. 121).

En síntesis, la ecología-mundo (Moore, 2015) no solo confunde el quiebre metabólico con el dualismo asumido por la forma-capital, sino que también pierde un nivel de análisis. Al estar mayormente direccionada hacia la epistemología de la modernidad, la propuesta de Moore no logra visibilizar las formas de analizar la dimensión social del valor implicada en la relación naturaleza y humanidad dentro del capitalismo. Asimismo, aunque Saito si asume este rol social del valor a través del dualismo metodológico, en nuestra opinión, este deja sin atender el devenir político de la misma. Por ello, creemos que las posturas decoloniales de la ecosofía (De Fazio, 2023; Guattari, 1996) presentan actitudes más políticas que no son abordadas en la teoría del quiebre metabólico de Saito, ni en la descripción de Moore sobre la ecología-mundo.

COMBINACIÓN HUMANO-NATURALEZA

En esta sección, exploramos las implicaciones teóricas para la ecología política desde un enfoque decolonial, que incorpora el dualismo metodológico al pensar el quiebre metabólico. Podría ser útil comenzar señalando que el concepto de metabolismo social ofrece una ocasión para explorar una nueva analogía semántica entre estructuras sociales y estructuras vivas (Padovan *et al.*, 2022). Ambas podrían ser vistas como actancialidades, intercambiando flujos energéticos con el mundo externo y transformando la materia. Esta analogía ofrece una nueva manera de entender el significado filosófico de la ecología social. En lugar de ver las sociedades simplemente como parte de un ecosistema, como hacen algunos enfoques sociobiológicos, sugiere que pueden ser analizadas como ecosistemas por derecho propio, intersectando con otros posibles ecosistemas. En otras palabras, sugiere que deberíamos considerar como *fuera de la sociedad* no solo una “naturaleza” genérica, sino también otras posibles formas sociales.

Creemos que se puede considerar una organización social de manera ecológica, no solo porque tiene un intercambio “igual” con la naturaleza, ni como una mera parte de ella (estas son las tesis ambientalistas sobre ecología), sino en la medida en que interactúa con su propio *Umwelt* (mundo circundante), su propio *Milieu* (medio ambiente) (Luhmann, 1998, p. 31-32). Esto abarca no solo el entorno natural, entendido en el sentido

naturalista, sino también las múltiples actancialidades que componen ese entorno, incluyendo materias primas, elementos del paisaje y otras culturas y sociedades. Creemos que las complejas relaciones entre una sociedad dada y estas entidades pueden ser comprendidas desde un punto de vista ecosófico (Guattari, 1996). Como nos recuerda Guattari (1996, p. 35), la ecosofía no se preocupa únicamente de la defensa del medio ambiente. Su propósito es destacar que la desaparición de especies animales y vegetales, los glaciares y el cambio climático no son los únicos problemas en juego.

Desde este punto de vista (De Fazio, 2023; Guattari, 1996), es crucial desnaturalizar el concepto de naturaleza. Rechazar, como hacen las teorías posthumanistas, el excepcionalismo humano de la filosofía humanista europea es fundamental pero no suficiente. Esta crítica del humanismo es importante porque nos recuerda que *Homo sapiens* no es el amo de la naturaleza (no como finalidad última o *Endzweck*). Sin embargo, si la crítica termina ahí, el problema humanista permanecería intacto. La relación tradicional entre la necesidad natural y la transformación social (el dominio de la libertad social y el antagonismo) probablemente quedaría oscurecida por un concepto universal de la especie humana genérica en lugar del Hombre Trascendental. El viejo dualismo entre *Freiheit* (libertad) y *Gattung* (especie/género), que caracterizó la filosofía de Kant y el materialismo de Feuerbach, permanecería intacto (De Fazio, 2023).

Los historiadores Bonneuil y Fressoz (2016) han propuesto repensar el propio Capitaloceno desde el punto de vista no del Capital, sino de las luchas que llevaron a la condición del Antropoceno: una nueva narrativa que llaman Polemoceno. Argumentan que es necesario pensar que todas las grandes mutaciones ecosistémicas “*toutes ces grandes mutations qui ont fait bondir l’empreinte écologique de l’Europe occidentale ont provoqué des multitudes de conflits à travers la planète*”¹ (Bonneuil y Fressoz 2016, p. 282). Los autores sostienen que estos conflictos no están dentro del ámbito de la lucha de clases como la tradición lo postula. Sin embargo, son cruciales para comprender los procesos de acumulación y las transformaciones ecológicas subsiguientes características del Polemoceno. Estas luchas se refieren a la protección de am-

¹ Traducido por los propios autores como: Todas esas grandes transformaciones que hicieron aumentar drásticamente la huella ecológica de Europa occidental provocaron multitud de conflictos en todo el planeta.

bientes, bosques y espacios vitales, y proporcionan una concepción ecológica del antagonismo. Esto se ejemplifica por el uso de los bosques como reservas de madera, los mares como reservas de alimentos y en general, entornos de vida próspera y no contaminada. Esto pone al valor de uso como elemento a ser analizado con más detenimiento. Un concepto ecosófico del conflicto se basa en la primacía de la reproducción social de la vida sobre la reproducción del capital mismo. El polemoceno representa el desarrollo de las determinaciones hasta alcanzar su formación capitalista, así como permite entender que este desarrollo adquiere su propia historia, en la cual intervienen elementos no capitalistas, propiamente culturales y políticos. En este sentido, no son únicamente las relaciones capitalistas las que definen el devenir y la construcción del propio capitalismo: sería un error interpretar la historia únicamente desde la perspectiva del capitalismo; es esencial comprenderla desde sus propias condiciones y su evolución hasta su realización.

Este mismo sentido se encuentra, según Saito (2023) en Marx, quién experimentó un cambio de paradigma después de 1868, evidenciado en la carta que envió a Vera Zasulich en 1881. Saito identifica una visión no productivista y no eurocéntrica de la sociedad futura, sostenida en la idea de que Marx no consideraba necesario dejar que las comunas rurales restantes de Rusia y sus propiedades comunales perecieran bajo las olas de la modernización capitalista y el proceso civilizatorio del capitalismo que eventualmente engulliría todo el planeta. De esta manera, Saito señala que Marx no exigía la preservación de la condición precapitalista de la comuna rural tal como era, sino que abogaba por el desarrollo de las comunas “sobre sus bases actuales”, mediante la absorción activa de los resultados positivos del capitalismo occidental. Marx creía que la vitalidad de las comunas rurales en Rusia podría proporcionar una base para la resistencia contra la expansión capitalista modernizadora y global, ilimitada y sin escrúpulos.

Conectando estas ideas de Marx que Saito enfatiza y que vinculamos con la perspectiva ecosófica a la cual hemos aludido, surge como categoría discursiva de la filosofía política la posibilidad de repensar el antagonismo ecológico. En este contexto, la ecosofía no rechaza el concepto clásico de lucha de clases, pero busca extenderlo: existe una doble explotación de la vida y los cuerpos en las crisis ecológicas, y este “doble vínculo” (en palabras de Bateson) que caracteriza el proceso de “ruptura y desplazamiento” mues-

tra el “antagonismo transversal” que teorizó Guattari a finales de la década de 1990. El concepto de “antagonismo transversal” plantea un desafío a la comprensión tradicional de las relaciones metabólicas y la emancipación de la fuerza de trabajo de la subsunción real al capital. Propone una primacía del conflicto (tanto en las periferias como en los centros de la organización capitalista del trabajo) en la creación de nuevas relaciones metabólicas, que podrían llevar potencialmente al surgimiento de nuevas formas de trabajo. El desafío ecológico-político es reconocer y organizar esas “fuerzas naturales” y apuntar hacia una nueva configuración de valor de uso. Esto vincula las luchas ecológicas decoloniales con la teoría del decrecimiento, entendida como un proceso metabólico diferente de la estructura económica y una ecología social alternativa (Leonardi, 2017).

Si, como plantean Danowski y Viveiros de Castro (2019, p. 194), el Antropoceno nació con la explotación de las Américas como el primer acto del dinámico proceso de ruptura y desplazamiento del Capitaloceno, para imaginar nuevas relaciones metabólicas es indispensable, por un lado, prestar atención a esas formas de fuerza de trabajo que son, usando las palabras de Tronti (2001, p. 20), no solo parte de la ruptura sino también en contra del desplazamiento del metabolismo capitalista (incluidas las personas nativas, las trabajadoras, las luchas antispecistas, etc.); por otro lado, recordando las palabras de Guattari: “En última instancia, todo depende de la capacidad de los grupos humanos para devenir sujetos históricos, es decir, para organizar, en todos los ámbitos, las fuerzas materiales y sociales abiertas al deseo y dispuestas a transformar el mundo” (Guattari, 2017, p. 75).

ACERCAMIENTO METODOLÓGICO

Este estudio tiene como objetivo analizar el rol de la relación entre humanos y naturaleza en comunidades amazónicas, donde la explotación de los recursos naturales genera conflictos con las poblaciones locales. Para ello, se realizó una investigación cualitativa con un diseño etnográfico. Según Martínez (1997), la investigación etnográfica se define como la descripción del estilo de vida de grupos que conviven e interactúan, como organizaciones, instituciones o familias. Denis y Gutiérrez (2002) complementan esta definición al señalar que la etnografía busca descubrir y describir las

acciones de un grupo específico en su contexto social de interacción. Esta investigación, siguiendo el trabajo etnográfico amazónico cercano de Ramos-Cortez y MacNeill (2022), se enmarca en una metodología etnografía colaborativa que no se limita a la observación y el registro, sino que asume un rol activo en los procesos de co-construcción de sentido y de agencia política local. La observación duró 6 meses de trabajo de campo, observando la vida cotidiana en aldeas y realizando actividades educativas con alrededor de 220 alumnos en la comunidad awajún de Wawas, en Bagua, Amazonas. Como ha señalado Espinosa (2014), el trabajo etnográfico en contextos amazónicos implica acompañar a las comunidades en la articulación de formas propias de planificación y autonomía, como los llamados planes de vida, que expresan su visión del territorio, la educación y la sostenibilidad desde una perspectiva culturalmente situada.

La comunidad que funciona en esta investigación como comunidad-objeto de estudio es la comunidad de Wawas (a 387 m s. n. m.) en el distrito de Imaza, uno de los seis distritos de la provincia de Bagua en la amazonía del Perú. La comunidad nativa de Wawas, perteneciente al pueblo indígena Awajún, abarca 5006 hectáreas y cuenta con una población total de 823 personas, de las cuales el 48.24% son hombres y el 51.76% mujeres. Aproximadamente 673 habitantes tienen como lengua materna alguna lengua indígena. La educación en la comunidad incluye modalidades escolarizadas y no escolarizadas. La toma de decisiones en Imaza se lleva a cabo a través de una serie de representantes y diversas instituciones, como ONGs, la municipalidad de Imaza, coordinadoras, jefes de reserva comunal, APAFA de la comunidad nativa y representantes estudiantiles.



Para ello, se complementó la observación participativa con 7 entrevistas etnográficas miembros de la comunidad y la realización de un taller con otros integrantes de la comunidad (Autoridades oficiales locales –municipalidad–, Apus y líderes indígenas, jefe de la Reserva Chayu Nain, otras autoridades, estudiantes de Wawas y otras comunidades y miembros de la comunidad awajún). Este último, el taller, tuvo como objetivo identificar los problemas y las propuestas de solución relacionadas con el medioambiente, desde la perspectiva de la conservación del agua, bosques y especies en el distrito de Imaza.

Los objetivos específicos incluyeron: I) identificar las dimensiones de las problemáticas ambientales directas desde la perspectiva de la conservación del agua, bosques y especies en la comunidad (como problemas de agua potable, saneamiento, tala ilegal, actividades mineras) y; II) analizar las propuestas de la comunidad frente a estos problemas, considerando diferentes horizontes de implementación (inmediato, mediano y a largo plazo) y tipos de soluciones (estructurales, de infraestructura, y comunicativas). Para llevar a cabo las entrevistas, se respeta el principio de confidencialidad y anonimato como parte de la ética de la investigación. Por ello, no se utilizarán los nombres de los participantes, aunque sí se incluirán referencias sobre su rol dentro de la comunidad.

Estas técnicas de recuperación de data, siguiendo a Espinosa (2014), asume una perspectiva etnográfica que no se limita a describir prácticas culturales desde una mirada externa, sino que se compromete con los procesos de construcción política de las comunidades. En este enfoque, el trabajo de campo no solo recoge discursos, sino que busca acompañar y reconocer formas indígenas de producción de conocimiento y agenda, como los planes de vida, que expresan una lógica organizativa propia y un horizonte de autonomía territorial.

Finalmente, se relacionarán las categorías del marco teórico presentado con los datos etnográficos obtenidos y contrastados con otras experiencias etnográficas en la amazonía (Espinosa, 2014; 2017; 2009; Codjia y Dziubinska, 2023; Buu-Sao, 2021; Ramos-Cortez y MacNeill, 2022). Así, se entenderá como “separación” aquellos discursos de la comunidad que plantean el problema como una separación ontológica entre el ser humano y la naturaleza, considerando como “incompatible” cualquier dualismo que relacione el carácter utilitario de la forma-capital con el aparato del Estado (instituciones, gobiernos locales y nacionales). Es decir, se trata de un sentimiento dualista que emerge de la confrontación entre la comunidad y la forma-capital. Por “compatibilidad”, se entenderán aquellos discursos que conciben la acción humana atravesada por relaciones económicas y políticas, en los que se difumina la relación hombre-naturaleza para abordar entidades que van más allá de la comunidad misma, representando como enajenada, imposibilitada de agencia. Finalmente, se entenderá como “combinación” aquellos discursos en los que la comunidad desarrolla perspectivas en las que se pone de manifiesto un carácter propositivo y emancipador.

DISCURSOS Y PERSPECTIVAS COMUNITARIAS SOBRE LOS RECURSOS NATURALES

En la comunidad Imaza, se enraiza un discurso que trasciende el dualismo entre lo humano y la naturaleza, promoviendo una visión de combinación. Este discurso holístico entre lo humano y la naturaleza se expresa a través del concepto nativo de *tajimat pujut*, también conocido como “el buen vivir”. El concepto de “buen vivir” (*tajimat pujut*) es interpretado por los pobladores, tanto hombres como mujeres, como la posibilidad de vivir en armonía con la naturaleza, a través de actividades como la pesca, la recolección y el acceso a un ambiente saludable (Ramos-Cortez y MacNeill, 2022). Así lo señala uno de los entrevistados awajun:

El buen vivir sería que un Awajun vive alejado de la comunidad, tiene perros cazadores, tiene esposa que sabe hacer masato, cerámica, artesanía (mujer y varón), tiene chacra de cacao, tiene cano o peke peke, ha tomado ayahuasca, toe, tabaco, sabe cuentos e historia *Awajún*. Sus hijos hablan Awajún y castellano. Pienso que eso sería el buen vivir (*tajimat pujut*). (Relacionista comunitario awajun)

El testimonio del relacionista comunitario awajún, debe ser comprendido considerando el carácter complejo de su lugar de enunciación. Como señala Espinosa (2014), las voces indígenas que participan en espacios institucionales –ya sea como funcionarios, técnicos o representantes– operan desde una doble inscripción: por un lado, en el horizonte cultural propio de sus comunidades; por otro, dentro de marcos institucionales, empresariales o estatales que demandan formas específicas de mediación y traducción cultural. Esto se aprecia también en el trabajo etnográfico de Buu-Sao (2021) quien señala que, en la amazonía, los gerentes comunales son a la vez miembros de la comunidad y figuras de autoridad laboral. En ese sentido, su discurso no debe leerse como una “voz originaria” homogénea, sino como una enunciación situada que combina elementos del saber awajún con racionalidades administrativas y organizativas. Esta doble pertenencia obliga a reconocer que los relatos sobre el *tajimat pujut* pueden estar atravesados por tensiones entre lo comunal y lo institucional, lo ancestral y lo técnico,

lo local y lo global. Tal como plantea Espinosa (2014; 2017; 2009), estas tensiones no invalidan la autenticidad del discurso indígena, pero sí exigen una lectura más crítica y contextualizada de sus significados y funciones.

Los discursos de la categoría de combinación revelan una visión holística y emancipadora sobre la relación entre lo humano y lo natural. Los comentarios de la comunidad en esta categoría apuntan a la idea de que los seres humanos y la naturaleza están intrínsecamente conectados, y que esta relación debe ser cuidada y fortalecida a través de prácticas sostenibles y de respeto mutuo. En lugar de percibir la interacción entre los humanos y el medio ambiente como una contradicción, estos discursos buscan fusionar ambas dimensiones de manera armónica y responsable, destacando el potencial de transformación y emancipación que puede surgir de esta unidad. Comentarios recogidos durante el taller, como “el agua es el ser, nos da la vida tanto a animales, plantas como al hombre, no contaminarlo” y “sin bosque no hay agua, sin agua y sin bosque no hay vida”, expresan no solo una preocupación ambiental, sino una forma de conocimiento que vincula directamente los elementos naturales con la continuidad de la vida humana y no humana.

Estos enunciados, más que simples expresiones de aprecio por la naturaleza, revelan una lógica de interdependencia donde el bosque, el agua y la vida son concebidos como partes de una misma totalidad. En este sentido, permiten identificar reconocimiento de la naturaleza no como un recurso aislado, sino como un sujeto relacional cuyo cuidado garantiza la reproducción de la vida comunitaria. Se suelen reiterar comentarios como indicaciones al “aprovechamiento sostenible del bosque con actividad de deforestación a la madera” y “formas de práctica para no alterar el ecosistema” que precisan un enfoque práctico y respetuoso hacia los recursos naturales. La propuesta de mantener una actividad económica dentro de los límites sostenibles refleja una filosofía que no rechaza la intervención humana, sino que la orienta hacia el respeto y la regeneración del entorno. Afirmaciones como “los bosques es una vegetación que pide auxilio por la tala indiscriminada” y propuestas de “sembrar árboles para cuidar y reforzar” muestran un enfoque proactivo y regenerativo.

No obstante, a pesar de sostener una visión más holística respecto de la naturaleza no se identifica un componente actitudinal político que posicione a la comunidad a construir una lucha transversal desde sus propios

recursos a partir de elementos identitarios y espirituales, de aquí la mención de “perdimos los valores ancestrales” que alude a una crítica sobre la ruptura de las prácticas tradicionales de relación con la naturaleza. De este modo, tanto la epistemología como la sabiduría, concebidas como discursos, son desvalorizadas por las prácticas político-económicas que impactan negativamente en la comunidad: “Por eso el concepto de buen vivir (*tajimat pujut*) es solo utilizado como cliché” (Relacionista comunitario awajun). Esto último nos permite identificar un discurso de incompatibilidad y compatibilidad, quizá los más importantes que definen a la comunidad y su relación entre lo humano y la naturaleza.

En las entrevistas realizadas a estudiantes de 1.º a 5.º de secundaria, se observa un discurso de concientización sobre el uso del bosque amazónico. Los alumnos de grados iniciales apelan a una estructura de nosotros para referirse a lo humano, y a ello como lo natural: “La Amazonía está en riesgo de extinguirse a causa de la deforestación” (Estudiante, 1.º de secundaria). Sin embargo, esta separación entre lo humano y lo natural se vuelve “incompatible” en los discursos de estudiantes de grados más avanzados, quienes evidencian una conexión más directa con las problemáticas ambientales que los afectan:

Hay días que nos falta el agua y tenemos que ir al río. El río está totalmente contaminado porque no hay desagües. Todo termina en el río: caca, pichi, bolsas plásticas, etc. ¿Cómo es posible eso? Nosotros sin agua no podríamos vivir. (Estudiante, 5.º de secundaria)

La quebrada de mi comunidad ya se está acabando. Yo me pongo a pensar que los niños ya no van a poder disfrutar de la quebrada porque se está acabando el agua. (Estudiante, 4.º de secundaria)

Tanto en la entrevista etnográfica como en el taller programado, se señala que el acceso al mercado, el uso de gas y el tiempo dedicado a la producción de una forma de vida contemporánea han deteriorado la idea de “buen vivir”. Recuerdan que hace 30 o 40 años no había VIH, ni insalubridad, ni un declive en la calidad de vida causado por la mala alimentación, como la que resulta de consumir alimentos enlatados o preparados en ollas de aluminio. La pérdida de lo saludable ha creado una distinción temporal entre

el antes y el después, afectando negativamente al ecosistema local. Desde nuestra perspectiva, el tránsito del “buen vivir” al “vivir moderno”, de la periferia al centro productivo, representa el cambio de una noción de combinación a una de compatibilidad. En esta última, las relaciones capitalistas, comunales y naturales se perciben como “compatibles” dentro de un mismo proceso impulsado por la aceleración productiva. Según los pobladores, esta transformación está relacionada con los cambios que vivieron aquellos que han disfrutado de un “buen vivir”, refiriéndose especialmente a los más longevos, los cuales, según dicen, sobrevivieron “por suerte”.

En localidades como Imaza y sus comunidades cercanas, los pobladores perciben un aumento en los casos de VIH, que han pasado de 7 a 30, lo que refleja un riesgo creciente. En este sentido, el “buen vivir” se ve como un proceso complejo de actualización y desarrollo dentro de las condiciones actuales de la comunidad. Este fenómeno también se refleja en la calidad de la educación, que es otra área crítica. Los pobladores ven estos problemas como el resultado de causas políticas y económicas claras, lo que les lleva a cuestionar los cambios que han afectado su bienestar.

La relación de la comunidad con la naturaleza se entiende como algo vinculante con un marco temporal previo al desarrollo actual. Generalmente, esta relación se ubica en la periferia de la comunidad, donde el concepto de “buen vivir” se mantiene, dado que hay poca contaminación y escaso contacto con el flujo de productos comerciales. Sin embargo, esto también implica un acceso limitado a recursos de consumo, los cuales se distribuyen principalmente en las zonas más cercanas a la carretera o a los puntos de intercambio comercial. En la entrevista en profundidad con un poblador awajún, ingeniero agroforestal, se señala que, en el pasado, no había una delimitación clara de terrenos y las áreas estaban menos pobladas, con apenas tres o cuatro familias dedicadas a la producción. Con el paso de los años, estas familias han incrementado sus actividades depredadoras. En este contexto, el rol de los pequeños agricultores es más predominante que el de las grandes empresas extractivas. Aunque en Imaza no llegan corporaciones con gran capital que sí operan en Ucayali y San Martín, no obstante, los efectos de una economía extractivista sí son percibidos. A pesar de la falta de mantenimiento en algunas actividades locales (como la agricultura, a diferencia de lo que ocurre en Bagua, donde los campos de arroz se mantienen),

en Imaza la agricultura migratoria se ha convertido en una característica propia de una lógica económica que impulsa a los agricultores a no establecerse permanentemente en la localidad.

El discurso de “compatibilidad” revela una perspectiva política que reconoce las interrelaciones entre los seres humanos, la naturaleza y las estructuras sociales y económicas, sin considerarlas completamente incompatibles. Aunque los comentarios de la comunidad en el taller reflejan preocupaciones sobre la contaminación y el deterioro del entorno, se observa una aceptación implícita de que las acciones humanas pueden ser gestionadas y orientadas hacia una coexistencia más armónica con el medio ambiente, es decir, en búsqueda de una eficiencia de la relación capitalista existente. Aquí, la relación entre lo humano y lo natural no se percibe como una lucha, sino más bien como un proceso de aprendizaje y adaptación, donde la intervención humana es vista como un factor que, si bien ha generado problemas, puede también ser la clave para la solución.

Ahora bien, esta compatibilidad y aparente sinergia entre el capital-naturaleza-comunidad no exime al discurso de incompatibilidad entre ambos. Como se ha señalado, no se presenta un discurso idealizado de combinación panteísta entre lo natural y lo humano. En su lugar, la población adopta un enfoque utilitario en su relación con la naturaleza. En este contexto, se plantea la idea de incompatibilidad: el cuidado de las reservas naturales por parte de las comunidades no responde a una conexión vitalista, sino a la incompatibilidad con una producción aún no completamente acelerada en esta zona de la Amazonía:

Otorgamos permiso, porque según ley se aprueba con un Plan de Manejo, se le otorga, pero en la práctica hace todo lo contrario.
(hombre, Autoridad Regional Ambiental)

De esta forma, no existe una necesidad urgente de ingresar a la selva profunda por parte de la comunidad. Las entrevistas realizadas permiten identificar que, para ciertos grupos de la comunidad, no es necesario adentrarse en la selva para talar. Sin embargo, advierten que, aunque ahora no se percibe una necesidad de intervención extractiva en la selva, este criterio podría cambiar debido al crecimiento poblacional y las presiones que esto podría generar en

el uso del territorio. Por ello, se privilegia no una incompatibilidad de carácter político-económico (lucha de clases), sino de carácter puramente económico (rentabilidad, utilidad). Esta incompatibilidad es sustentada en un discurso de compatibilidad entre la forma capitalista y la forma de vida comunal. En este contexto, por ejemplo, las prácticas comunitarias de extracción persisten a pesar del sello de formalidad que las entidades del distrito suelen otorgar. La formalidad no mitiga las prácticas informales y depredatorias de los recursos naturales, sino que, en cambio, es vista como compatible con la relación entre lo humano y la naturaleza. Por lo tanto, se puede afirmar que, más que un discurso de combinación entre lo humano y la naturaleza, lo que prevalece es una reflexión sobre la incompatibilidad económica entre ambos, así como un discurso de compatibilidad de las formas extractivistas dentro de la vida contemporánea de la comunidad. La comunidad no enfrenta de manera directa un antagonismo transversal ni un dualismo claro de clases, sino que se articula en torno a la demanda de dinámicas socioeconómicas que optimicen tanto el carácter económico como el social de la comunidad.

Pero esta perspectiva económica de la incompatibilidad no descarta una postura más política que parece enfrentar en ciertos momentos el discurso de la comunidad con el de los efectos propios del capitalismo. Los discursos políticos en la categoría de incompatibilidad destacan una perspectiva crítica y confrontativa respecto a la relación entre los seres humanos, la naturaleza y las estructuras capitalistas. Los comentarios de los participantes en el taller reflejan una incompatibilidad entre lo humano y lo natural, donde las acciones humanas, especialmente aquellas vinculadas al capital y la economía, se perciben como incompatibles con la preservación ecológica.

Estas denuncias pueden leerse como una forma de lo que Espinosa (2009) ha descrito como ruptura del contrato colonial de representación: una crítica explícita a la complicidad entre Estado y capital que afecta no solo a la ecología, sino a la propia capacidad de las comunidades para gobernarse. Así, el discurso de incompatibilidad no es solo ecológico, sino también político, en la medida en que denuncia una exclusión sistemática de la voz indígena en la toma de decisiones sobre su territorio. Esta preocupación se manifiesta en la denuncia del deterioro del bosque como ecosistema, evidenciado en frases como “el bosque se está quedando sin árboles”, atribuible a la tala indiscriminada, mientras se señala que “el gobierno hace mucho negocio ilegal”.

Existe una desconfianza explícita hacia las autoridades y grandes organizaciones, acusadas de permitir actividades ilegales, como la explotación descontrolada de recursos y la contaminación por petróleo. Este dualismo es visto como una consecuencia directa de la indiferencia institucional. Además, se resalta la conexión cultural con la diversidad de flora y fauna, que se percibe como un elemento identitario amenazado. Esta perspectiva denuncia la pérdida del valor ecológico y cultural frente a las dinámicas extractivistas. Entre las múltiples consecuencias negativas del extractivismo que identifican los pobladores, destacan la deforestación, los derrames de petróleo y la contaminación del agua, actividades percibidas como incompatibles con una coexistencia sostenible.

Se evidencia también una ausencia de aplicación de normas y de control sobre actividades humanas que degradan tanto el medio ambiente como los derechos de las comunidades. Esto refuerza la percepción de incompatibilidad entre las necesidades locales y las dinámicas económicas globales. A pesar de esta postura crítica, algunos comentarios incorporan propuestas concretas, como proyectos de reforestación, manejo adecuado de residuos sólidos y control de actividades perjudiciales. Estas sugerencias, aunque aisladas, expresan un deseo de cambio y una intención de contrarrestar el dualismo destructivo que caracteriza esta relación.

Finalmente, aunque las relaciones de combinación, incompatibilidad y compatibilidad predominan en el discurso de la comunidad, también emerge, aunque de manera más sutil y menos visible, un discurso subterráneo que plantea una separación entre lo humano y lo natural. Así, aquellos discursos que separan lo humano de lo natural evidencian una comprensión crítica, aunque no siempre articulada de manera sistemática. En particular, estos discursos destacan los efectos negativos de una relación humana de carácter subordinante respecto a la naturaleza. Los pobladores reconocen su responsabilidad en esta problemática: “Nosotros como seres humanos somos las fuentes de contaminar”, “Debemos tomar conciencia porque estamos destruyendo nuestro planeta”. En este sentido, la autocrítica se construye desde una reflexión que contrasta las acciones humanas con la necesidad de establecer un equilibrio sostenible con el ecosistema. Además, la mención de educar a las generaciones futuras y fomentar la toma de conciencia sugiere una alineación con enfoques que promueven la sensibilización intergeneracional como estrategia para la preservación ambiental.

Asimismo, se articula una demanda clara hacia acciones concretas para modificar esta relación: los pobladores hacen un llamado directo contra la deforestación, enfatizando la importancia de sembrar árboles y proteger los bosques: “No estemos talando los bosques”, “Cuidemos nuestros bosques sembrando árboles”. Todas estas demandas son hechas hacia la propia comunidad, en algunos casos responsabilizando a la misma de las causas de la extracción. Los comentarios, como “los ríos están contaminados porque nosotros los permitimos que el estado haga proyectos sin ver las consecuencias” o “como ciudadanos no tomamos conciencia y somos tan irresponsables que arrojamos todo tipo de basura”, indican una autocrítica sobre el comportamiento humano, una necesidad de “ser conscientes” de carácter abstracto, es decir, desligado de las agencias sociales, económicas y políticas.

Por ello, pese a existir este discurso, este no se define como principal por parte de los pobladores. De este modo, el tema educativo o de toma de conciencia es continuamente interrumpido por la aclaración de una cuestión de rentabilidad de la tierra (compatibilidad e incompatibilidad). Los agricultores viven de lo que venden y, por ello, sus prácticas agrícolas están orientadas al intercambio económico. Aunque existen instituciones como la Comisión Nacional para el Desarrollo y Vida sin Drogas (Devida), que intenta convencer a los agricultores, principalmente de café y cacao, de evitar el cultivo de hoja de coca en tierras vinculadas al narcotráfico, las instituciones no cuentan con los recursos suficientes para abordar esta problemática. Este fenómeno afecta incluso a los estudiantes de los centros educativos, quienes a veces son persuadidos a trabajar a cambio de un salario. En este sentido, la separación humano-natural es más un discurso que una práctica evidenciada en la observación etnográfica.

La interacción con la comunidad a través de sus discursos refleja una relación compleja entre la humanidad y la naturaleza, caracterizada por diversas perspectivas. Introducimos una tabla a modo de resumen de los hallazgos:

TABLA I. CARACTERÍSTICAS IDENTIFICADAS EN EL DISCURSO DE LA COMUNIDAD WAWAS A TRAVÉS DEL TALLER

Relación humano y naturaleza	Separación	Incompatibilidad	Compatibilidad	Combinación
Relación política	No identificada	Perspectiva crítica y confrontativa respecto a la relación entre los seres humanos, la naturaleza y las estructuras capitalistas.	Demanda de optimización de las técnicas productivas.	No identificada
Relación económica	Responsabilizar a la idiosincrasia del micro agricultor.	El cuidado de las reservas naturales responde a necesidades y perspectivas utilitarias de producción aún no completamente acelerada.	Sinergia entre las relaciones capitalistas, comunales y naturales. Agricultura migratoria.	Vivir periférico. Agricultura sedentaria

Relación humano y naturaleza	Separación	Incompatibilidad	Compatibilidad	Combinación
Relación ética	Demanda hacia el buen hacer del individuo y a la recuperación de una conciencia.	Deseo de un cambio en la forma de vida.	Justificación de la informalidad y prácticas extractivas como compatibles con la forma de vida actual.	“buen vivir” (<i>tajimat pujut</i>)

Como se ha observado, los discursos sobre separación, incompatibilidad, compatibilidad y combinación ofrecen distintas aproximaciones para entender las formas de relación entre la comunidad y su entorno, tal como se conciben a nivel discursivo. En este contexto, se ha identificado una prominencia del discurso de compatibilidad, el cual reconoce que el problema social no surge de un dualismo entre hombre y naturaleza, sino de una relación colectiva que involucra no solo a la comunidad, sino también a las instituciones y, en menor medida, a las ambiciones corporativas. Este enfoque sugiere que la comunidad es capaz de imaginar una solución que no se base en la confrontación directa con el sistema capitalista, sino en una comprensión integradora que involucra tanto a lo que se denomina “natural” como al propio ecosistema en su totalidad.

DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES. “BUEN VIVIR”, TRABAJO Y PODER CREADOR

Las propuestas o potencialidades reconocidas por la comunidad se refieren a prácticas concretas orientadas a mitigar la rápida degradación de la vida buena. Entre ellas se incluyen el fomento de la piscicultura, el aprovechamiento del bosque mediante productos alternativos a la madera, cuyo costo de venta es menor, la producción de productos como el cacao (que genera

ingresos de 2 o 3 soles), y la patentación de productos con canon para su distribución, buscando un impacto mínimo sobre la naturaleza. Sin embargo, el enfoque de estas propuestas es eminentemente técnico, ya que se busca un cambio en las prácticas de producción que favorezca la preservación del entorno natural. El saber cómo resistencia epistemológica es reservado a prácticas que no desencadenan en un carácter político:

Compromiso a seguir llevando conciencia ambiental, educación y ciudadanía ambiental, en las comunidades, en los caseríos y en las I.E. de Imaza (...) Crear espacios verdes, donde hay puntos críticos de basura, esos los limpiamos, con los estudiantes del instituto de Tsamajain, sembramos plantas. (Gestor ambiental, Programa Municipal Educca)

Esta solución no se plantea como una lucha transversal o directa contra los aparatos económicos extractivistas, cuyos efectos son evidentes en la comunidad, sino como un esfuerzo por mejorar la productividad para mitigar sus impactos. Este hallazgo conversa con otras experiencias etnográficas en la amazonía (Buu-Sao, 2021) que se distancian de una visión esencialista del indígena como opositor homogéneo y, más bien se presentan formas de empresa comunal que reemplazan funciones del Estado (salud, educación) a la vez que promueven una burocratización de la vida comunal o como señalan Ramos-Cortez y MacNeill (2022) un compromiso situado (*situated engagement*). Esto no excluye que la posibilidad política de la comunidad se ha forjado principalmente a través de protestas sociales y políticas que son anti burocráticas. Según indican los miembros de la comunidad, instituciones clave como el Banco de la Nación, la Fiscalía y las carreteras se han logrado gracias a las movilizaciones y demandas de la propia comunidad de Imaza. Con ello, resuena el trabajo etnográfico en la amazonía de Codjia y Dziubinska (2023) sobre las comunidades wampis y kakataibo las cuales se apropian de los marcos legales para hacer valer sus derechos territoriales y su autoridad. En este mismo sentido, la interacción con la comunidad ha permitido identificar una serie de iniciativas como la identificación de áreas para residuos sólidos y la protección del agua potable y los recursos hídricos, lo que refleja un enfoque práctico y constructivo. También se reconoce

la necesidad de tomar conciencia sobre la importancia del bosque y los recursos naturales, indicando que la tala y la quema indiscriminada deben ser gestionadas responsablemente: “no piensan en el futuro, por esa misma situación hoy en día estamos en escasez de agua”. Dicho esto, aunque nuestra perspectiva se vincula con enfoques que reconocen los saberes comunitarios como formas de autogobierno y de construcción de agendas propias –como plantea Espinosa (2014) en su análisis de los planes de vida indígena–, sostenemos que tales expresiones no pueden entenderse como prácticas completamente autónomas ni desvinculadas de los procesos económicos asociados a un modo de producción hegemónico. En este sentido, los discursos comunitarios no configuran una propuesta política articulada que replantee de forma estructural los conceptos de desarrollo, sostenibilidad y autonomía territorial frente a las lógicas extractivistas de corte mercantil.

Esta investigación revela una realidad comunitaria marcada por la escasez de recursos hídricos, deficiencias en el saneamiento, contaminación por residuos y el avance de la frontera agrícola. Estos factores evidencian una problemática ecológica compleja que exige una respuesta articulada entre la comunidad y las autoridades. Se ha mencionado además los efectos del cambio climático, las enfermedades y los problemas de salud asociados a la degradación del medio ambiente, lo que refuerza la idea de que una solución efectiva depende de un compromiso colectivo fundamentado en el trabajo.

Desde esta perspectiva, resulta crucial que la ecología política no descuide el tema del trabajo comunal, ya que esto la diferencia del ambientalismo político. Hay numerosas razones para esto, pero si consideramos la analogía entre “seres vivos” y “estructuras sociales,” podemos ver que el trabajo no es meramente una actividad social entre otras; es la actividad concreta que produce valores de uso fundamentales para la reproducción de la vida humana misma. En otras palabras, como señala Saito (2022, p. 137-140), el trabajo es la verdadera mediación metabólica, el punto de contacto entre una sociedad y su *Umwelt* (“mundo circundante”).

Como con la naturaleza, el concepto de trabajo debe considerarse desde una perspectiva subjetiva, es decir, desde el punto de vista de los trabajadores como privados de su condición de ser sujetos. El libro de Leonardi es significativo en su intento de integrar la ecología política, la teoría del decrecimiento y el operaísmo italiano, que, desde la década de 1960 (Tronti,

2001), ha buscado examinar el trabajo desde la perspectiva de la fuerza de trabajo. La centralidad del trabajo implica la centralidad de las subjetividades trabajadoras. Desde la perspectiva de la ecosofía, la crisis ecológica se manifiesta en su amplitud “planetaria”, vinculada estrechamente a una pretensión política que exige reconfigurar prácticas específicas en los ámbitos del trabajo, la familia y el entorno urbano. En este sentido, como señala el trabajo etnográfico amazónico de Buu-Sao (2021) la socialización laboral transforma prácticas cotidianas en la comunidad amazónica como el tiempo, el uso del cuerpo, la relación con la naturaleza, sin que por ello el proceso de domesticación de la fuerza de trabajo sea total: coexisten formas tradicionales con normas impuestas. Hay ambivalencia, como cuando los trabajadores consumen *masato* en el lugar de trabajo pese a las normas corporativas, mostrando una apropiación parcial y negociada del dispositivo. Con ello, en particular, en lo que respecta al trabajo, surge la necesidad de cuestionar su visión alienada, para reconocer en él una fuerza activa que lo sostiene y lo dinamiza. A esta fuerza la denominamos poder creador.

Así en las experiencias comunales, los comuneros amazónicos ya no solo son agricultores o pescadores, sino también obreros asalariados, gerentes locales, y accionistas de una organización de tipo empresarial. Esto introduce formas de organización laboral formal (horarios, jerarquías, control de seguridad) en un entorno tradicionalmente marcado por relaciones horizontales, familiares y comunitarias. En este mismo sentido, son estas últimas las que se encuentran cargadas de poder creador como inscripción de una dialéctica que busca liberar las capacidades humanas del entramado alienante de la fuerza de trabajo mercantilizada. Desde este punto de vista, incluso dentro de las formas enajenadas del capital, es posible infiltrar este poder creador como las condiciones comunitarias para el pleno y universal desarrollo de los individuos. El poder creador aparece como una fuerza activa, una confrontación directa contra las abstracciones impuestas por el flujo del trabajo mercantil. Estas abstracciones están diseñadas para capturar el trabajo vivo y someterlo a la lógica del capital, pero es precisamente del trabajo vivo, entendido como externalidad (lo que está afuera del capital), que este último toma su energía vital para diversificarse, expandirse y complejizarse. La paradoja que subyace es que, si el capital lograra una completa dominación sobre el proceso de trabajo, propiciaría su propia anulación.

Esto se debe a que el capital depende del poder creador del trabajo vivo, una fuerza que no puede ser completamente capturada ni suprimida. El poder creador comunitario es, entonces, una fuerza vital, relacionada directamente con la capacidad del ser humano de crear sentido y significación activa de su medio. Esta es la actividad a través de la cual el hombre puede autodeterminar su relación con la naturaleza y con los otros seres humanos, siempre y cuando esta actividad no esté subordinada a un sentido impuesto, sino que sea una manifestación de la actividad genérica del ser humano.

Desde nuestra perspectiva, la afirmación de una posibilidad de emancipación poscapitalista que considere el lugar y proceso ecológico, implica partir de la categoría de poder creador, que permite construir un valor de uso como cooperatividad comunal (Yalan y León, 2022). Dicho de otro modo, como señalan Murray y Schuler (2008, p. 163-180), si la dualidad real entre valor de uso y valor de cambio define la producción capitalista y la ideología burguesa que de ella se desprende, reescribir el concepto de valor de uso lejos del esencialismo y el utilitarismo forma parte de una direccionalidad emancipatoria que no se deslinda del carácter ecológico. Por tanto, la “reapropiación” o “reescritura” del valor de uso como dispositivo o pivote de emancipación en el contexto de un quiebre metabólico implica desestimar algunas afirmaciones simplistas respecto del valor de uso y a la teoría del valor-trabajo, tal como sugiere la crítica contemporánea (Saito, 2022; Schuler y Murray, 2015). Sin embargo, esta posibilidad de emancipación poscapitalista se encuentra tensionada en contextos donde los discursos sobre la naturaleza se enmarcan predominantemente en una relación utilitaria y depredadora.

¿Son todos los discursos enunciados por la comunidad un foco de resistencia sobre la base de una “resistencia epistémica”? En la comunidad observada de Wawas, ubicada en el distrito de Imaza, esta relación se manifiesta como un producto directo de las dinámicas del capitalismo extractivista y las economías basadas en la explotación intensiva de los recursos naturales. Si bien se reconocen formas de compatibilidad o adopción selectiva (es decir, no hay una adopción total a la vida mercantil, sino una apropiación que respeta los ritmos comunitarios) no notamos una resistencia estratégica (un rechazo práctico a ciertas dinámicas del mercado cuando estas amenazan sus formas de vida) que sí aparece en el caso de Ramos-Cortez y MacNeill

(2022) en su estudio de las comunidades indígenas awajún. Así, el modelo extractivista ha generado no solo la degradación ecológica, sino también la marginación de saberes comunitarios que, despojados de su dimensión política, permanecen en una periferia discursiva sin incidencia efectiva en los procesos de decisión o resistencia.

FUENTES CONSULTADAS

- ALTIERI, M. y ROSSET, P. (2020). *Agroecología: ciencia y política*. Icaria.
- ARMATAS, C. y BORRIE, W. (2024). A Pragmatist *Ecological Economics*-Normative Foundations and a Framework for Actionable Knowledge. En *Ecological Economics*. Núm. 227. DOI: 108422.
- BROWNHILL, L., ENGEL-DI MAURO, S., GIACOMINI, T., ISLA, A., LÖWY, M. y TURNER, T. (2022). *The Routledge Handbook of Ecosocialism*. Londres: Routledge.
- BONNEUIL, C. y FRESSOZ, J. (2016). *L'Événement Anthropocène. La Terre, L'Histoire et Nous*. París: Seuil.
- BORRIE, W. y ARMATAS, C. (2022). Environmental Values and Nature's Contributions to People: Towards Methodological Pluralism in Evaluation of Sustainable Ecosystem Services. En *Ieva Misiune Daniel Depellegrin*. Núm. 13.
- BUITENDIJK, T., CAHILLANE, A., BRANNIGAN, J. y CROWE, T. (2024). Valuing Plurality: Environmental Humanities Approaches to Ecosystem Services and Nature's Contributions to People. En *Environmental Science & Policy*. Núm. 162. DOI: 103907.
- BURKETT, P. (1999). *Marx and Nature: a Red and Green Perspective*. Springer.
- BUU-SAO, D. (2021). Extractive Governmentality at Work: Native Appropriations of Oil Labor in the Amazon. En *International Political Sociology*. Vol. 15. Núm. 1. pp. 63-82.
- CHAKRABORTY, A. (2024). Rethinking the *Anthropocene*: not a Time-Transgressive Event but a Sudden Rupture on the Geologic Time Scale. En *Anthropocene*. Núm. 48. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ancene.2024.100454>

- CODJIA, P. y DZIUBINSKA, M. (2023). Les Lois de la Terre: Territoires, Souverainetés Autochtones et Extractivismes en Amazonie Péruvienne. En *L'Homme*. Vol. 246. Núm. 2. pp. 21-52. DOI: <https://doi.org/10.4000/lhomme.46370>
- DANOWSKI, D. y VIVEIROS DE CASTRO, E. (2019). *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Buenos Aires: Caja Negra.
- DE FAZIO, G. (2023). Ecosofia. Pratiche di Pensiero Contemporaneo e Forme della Razionalità. pp. 39-52. En B. Beatrice y K. Raoul. (Eds.) *La Filosofia e la Crisi Ecologica*. Milano-Udine: Mimesis.
- DENGLER, C. y STRUNK, B. (2022). Feminisms and the Environment. En *Handbook of Critical Environmental Politics*. pp. 58-70. Edward Elgar Publishing.
- DVORAK, R., BORRIE, W. y WATSON, A. (2013). Personal Wilderness Relationships: Building on a Transactional Approach. En *Environmental management*. Núm. 52. pp. 1518-1532.
- ESPINOSA, O. (2017). Educación superior para indígenas de la Amazonía peruana: balance y desafíos. En *Anthropologica*. Vol. 35. Núm. 39. pp. 99-122. DOI: <http://dx.doi.org/10.18800/anthropologica.201702.005>
- ESPINOSA, O. (2014). Los planes de vida y la política indígena en la Amazonía peruana. En *Anthropologica*. Vol. 32. Núm. 32. pp. 87-114. Disponible en: <http://www.scielo.org.pe/pdf/anthro/v32n32/a05v32n32.pdf>
- ESPINOSA, O. (2009). ¿Salvajes opuestos al progreso?: aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana. *Anthropologica*. Vol. 27. Núm. 27. pp. 123-168. Disponible en: <http://www.scielo.org.pe/pdf/anthro/v27n27/a07v27n27.pdf>
- FLINT, C. y HOLDAWAY, B. (2024). River and Watershed Organizations in the US Intermountain West: Key Actors in Social-Ecological Resilience. En *Socio-Ecological Practice Research*. Vol. 6. Núm. 1. pp. 41-54.
- FLINT, C., HOLDAWAY, B. y ROGERS, C. (2023). Human–River Relationships Depend on Human–Human Relationships: River and Watershed Organizations in Three Western US States. En *River*

- Research and Applications*. Vol. 40. Núm. 1. DOI: <https://doi.org/10.1002/rra.4136>
- FERDINAND, M. (2019). *Une Écologie Décoloniale: Penser L'Écologie Depuis le Monde Caribéen*. París: Seuil.
- FONTENELLE, I. (2024). 'Ancestral future': on Consumption, Ethics and the Anthropocene. En *Futures*. Núm. 164. DOI: 103478.
- FORSYTH, T. (2008). Political Ecology and the Epistemology of Social Justice. En *Geoforum*. Vol. 39. Núm. 2. pp. 756-764.
- FOSTER, J. (2000). *Marx's Ecology: Materialism and Nature*. Monthly Review Press
- FOSTER, J. (2017). Marx's Ecology in Historical Perspective. pp. 609-621. En A. Kevin. *Karl Marx*. Londres: Routledge.
- GREIMAS, A. y COURTÉS, J. (1982). *Semiótica. Diccionario Razonado de la Teoría del Lenguaje*. Gredos.
- GUATTARI, F. (2017). *La revolución molecular*. Madrid: ErrataNaturae.
- GUATTARI, F. (1996). *Las tres Ecologías*. Valencia: Pre-Textos.
- HATALA, A., MORTON, D., DESCHENES, C. y BIRD-NAYTOWHOW, K. (2024). Access to Land and Nature as Health Determinants: a Qualitative Analysis Exploring Meaningful Human-Nature Relationships Among Indigenous Youth in Central Canada. En *BMC Public Health*. Vol. 24. Núm. 1. DOI: <https://doi.org/10.1186/s12889-024-20007-9>
- HAMILTON, C., BONNEUIL, C. y GEMENNE, F. (2015) *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch*. Londres: Routledge.
- HONNETH, A. (2019). *Reconocimiento: una historia de las ideas europea* (Vol. 81). Madrid: Akal.
- HONNETH, A. (2007). *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento* (Vol. 3012). Buenos Aires: Katz.
- ISTVÁN, M. (1986). *Philosophy, Ideology and Social Science: Essays in Negation and Affirmation*. Brighton: Wheatsheaf Books.
- LEONARDI, E. (2017). *Lavoro Natura Valore: André Gorz tra Marxismo e Decrescita*. Napoles: Orthotes.
- LUHMANN, N. (1998). *Sistemas Sociales: Lineamientos para una teoría general*. Barcelona: Anthropos.

- PELLIZZONI, L., LEONARDI, E. y ASARA, V. (2022). *Handbook of Critical Environmental Politics*. Cheltenham/Northampton: Elgar.
- LUXEBURG, R. (2003) *The Accumulation of Capital*. Londres/Nueva York: Routledge.
- MEDINA, J. (2013). *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and the Social Imagination*. Oxford University Press.
- MENDES, L. y WALKER, G. (2020). Epistemic Injustice, Risk Mapping and Climatic Events: Analysing Epistemic Resistance in the Context of Favela Removal in Rio de Janeiro. En *Geographica Helvetica*. Vol. 75. Núm. 4. pp. 381-391. DOI: <https://doi.org/10.5194/gh-75-381-2020>
- MISIUNE, I., DEPELLEGRIN, D. y EGARTER, L. (2022). *Human-Nature Interactions: Exploring Nature's Values Across Landscapes*. Springer Nature.
- MOORE, J. (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press.
- MOORE, J. (2015). *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. Londres: Verso.
- MURRAY, P. y SCHULER, J. (2008). Karl Marx and the Critique of Bourgeois Philosophy. En *The Modern Schoolman*. Vol. 85. Núm. 2. pp. 163-180.
- PADOVAN, D., ARROBBIO, O. y SCIULLO, A. (2022) Social Metabolism. pp. 295-307. En L. Pellizzoni *et al.*, (Ed.). *Handbook of Critical Environmental Politics*. Cheltenham/Northampton: Elgar.
- QUINTANILLA, P., BARRETT, C., CEPEK, M., FABIANO, E. y MACHERY, E. (2023). *Epistemologías andinas y amazónicas: Conceptos indígenas de conocimiento, sabiduría y comprensión*. Perú: Fondo Editorial de la PUCP.
- RAMOS-CORTEZ, C. y MACNEILL, T. (2022). Situating in Place Indigenous Engagements in Capitalist Market Relations. En *Journal of Latin American Geography*. Vol. 21. Núm. 1. pp. 32-60.
- SAITO, K. (2023). *Marx in the Anthropocene: Towards the idea of degrowth communism*. Cambridge University Press.
- SAITO, K., (2022). *La naturaleza contra el capital. El ecosocialismo de Karl Marx*. Madrid: Bellaterra.

- SCHULER, J. y MURRAY, P. (2015). Reclaiming the Concepts of Value and Capital. En *Journal of East-West Thought*. Vol. 5. Núm. 2. pp. 19-28.
- TAVARES, P. (2004) *La Naturaleza política de la selva. Escritos sobre arquitectura, ecología y derechos no-humanos*. Buenos Aires: Caja Negra.
- TRISCHLER, H. (2017). El Antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos? En *Desacatos*. Núm. 54. pp. 40-57.
- TRONTI, M. (2001). *Obreros y Capital*. Madrid: Akal.
- YALAN, E. y LEÓN, E. (2022). Semiosis fulgurante y poder creador: para una reapropiación del sentido. En *Refracción: revista sobre lingüística materialista*. Núm. 5. pp. 48-69.

Fecha de recepción: 3 de diciembre de 2024

Fecha de aceptación: 26 de mayo de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i58.1186>

*LO COMUNITARIO NO ES PRECARIO. SUSTENTABILIDAD
Y CAPITAL SOCIAL EN LA PLANTA LÁCTEA DE LA
COOPERATIVA LA COMUNITARIA EN LA PAMPA,
ARGENTINA*

Clarisa Fernández*

RESUMEN. El trabajo analiza un proyecto de desarrollo local llevado adelante por la Cooperativa La Comunitaria en General Pico, La Pampa, Argentina, que consiste en una planta láctea de producción de quesos para consumo de cercanía. El objetivo es indagar en torno a la sustentabilidad del proyecto, la cual incluye la construcción de capital social, su dimensión económica y capacidad de generar empleo. Además, busca poner en tensión cierto sentido común construido en torno a la precariedad de lo comunitario. Desde una mirada transdisciplinaria y abordaje cualitativo, esta investigación da cuenta de un emprendimiento de Economía Social y Solidaria que, a partir de una estrategia multidimensional en la construcción de poder local, estructurado en un perfil eminentemente comunitario, logró llevar adelante este proyecto de desarrollo local en el ámbito cooperativo-comunitario.

PALABRAS CLAVE. Desarrollo local; sustentabilidad; planta láctea; precariedad; capital social.

* Investigadora Adjunta del CONICET. Lugar de trabajo: Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IDIHCS-CONICET) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Correo electrónico: clarisainesfernandez@gmail.com

THE COMMUNITY IS NOT PRECARIOUS. SUSTAINABILITY AND SOCIAL CAPITAL IN THE DAIRY PLANT OF THE COOPERATIVA LA COMUNITARIA, LA PAMPA, ARGENTINA

ABSTRACT. This paper analyzes a local development project carried out by the La Comunitaria Cooperative in General Pico, La Pampa, Argentina, which consists of a dairy plant producing cheese for local consumption. The objective is to investigate the project's sustainability, which includes the construction of social capital, its economic dimension, and its capacity to generate employment. It also seeks to challenge a certain common sense built around the precariousness of the community. From a transdisciplinary perspective and qualitative approach, this research presents a Social and Solidarity Economy initiative that, based on a multidimensional strategy for building local power and structured within a predominantly community-based framework, successfully implemented this local development project within the cooperative-community sphere.

KEY WORDS. Local development; sustainability; dairy plant; precariousness; social capital.

INTRODUCCIÓN

Este artículo propone el análisis de un proyecto de desarrollo local en General Pico (provincia de La Pampa, Argentina), llevado adelante por la Cooperativa La Comunitaria, una organización social, cultural y productiva que cuenta con 19 años de trabajo territorial. El proyecto consiste en la instalación y puesta en funcionamiento de una planta láctea que se dedica a producir quesos de calidad para el consumo de cercanía, a la vez que genera puestos de trabajo y articula su actividad con otras iniciativas productivas y culturales de la misma cooperativa. En ese marco, este trabajo se propone estudiar su sustentabilidad en cuanto a su capacidad para generar rentabilidad y puestos laborales. También nos interesa poner en tensión la idea que circula en el sentido común de que lo comunitario es (o debería ser) precario.

Tomaremos como ejes temporales los años 2017-2024, en tanto en el 2017 se crea la sede de La Comunitaria en General Pico y se inicia el trabajo territorial en la ciudad, y tomamos hasta el 2024, en tanto desarrollamos el último trabajo de campo en los meses de marzo y noviembre (de modo presencial) y durante todo el año de manera virtual con los referentes e informantes clave.

Este trabajo se enmarca en un proyecto de Investigación bianual para investigadores asistentes y adjuntos de reciente ingreso al CONICET (PIBAA), titulado *Del teatro al tractor. Proyectos de desarrollo local en territorios rurales de las provincias de Buenos Aires y La Pampa: evaluación participativa de resultados y análisis de replicabilidad (2019-2023)*. Se trata de una investigación de abordaje metodológico cualitativo, donde realizamos tres visitas de campo a la planta láctea, nueve entrevistas semi estructuradas a referentes de La Comunitaria¹ y a trabajadores de la planta y observación participante de todas las etapas del proceso de producción de queso.

Proponemos un enfoque transdisciplinario que establece un diálogo entre el desarrollo local (Albuquerque, 2001; Arroyo, 2003; Manzanal, 2017; Esparcia, Escribano y Serrano, 2015), el campo de la Economía Social y Solidaria (Altschuler, 2008; Coraggio, 2005; Lipsich, 2017) y la Sociología, particularmente aquellas reflexiones vinculadas a la construcción de capitales social, cultural y económico (Bourdieu, 2000; Forni, Castronuovo y Nardone, 2009), la idea de precariedad (Sales, 2016) y lo comunitario vinculado a lo asociativo-cooperativo.

El caso de estudio que presentamos fue objeto de nuestras investigaciones durante los últimos quince años, donde registramos y analizamos las transformaciones organizacionales, institucionales, políticas y geográficas que atravesó la cooperativa (Fernández, 2015; 2023; 2024). Así, el proyecto de la planta láctea que abordamos en este artículo se inserta en una compleja y nutrida experiencia de la organización que reconstruiremos para comprender su impacto a nivel territorial. “Lo comunitario” tiene un rol central en esta trayectoria para entender el proceso logrado por la cooperativa en una multiplicidad de ámbitos políticos, sociales, culturales y productivos.

En trabajos previos (Fernández, 2024), constatamos que La Comunitaria cuenta con un alto capital social (Forni, Castronuovo y Nardone, 2009),

¹ Referenciamos a los entrevistados como entrevistado 1, 2, 3... para resguardar su identidad.

observable en su pertenencia a espacios gremiales y políticos, la vinculación con un amplio espectro de actores y su capacidad de negociación a partir del anclaje territorial, los vínculos con la comunidad y sus problemáticas. Además, en su práctica se articulan diversos tipos de capital, donde además del social se destaca el cultural, siendo el económico el que presenta mayores dificultades. A partir de constatar que la sustentabilidad (Lipsich, 2017) es fundamental para el proyecto, pero es, a la vez, una dimensión poco estudiada en los proyectos de Economía Social y Solidaria (Coraggio, 2005), en este trabajo nos proponemos explorarla a partir de estudiar cuál es la capacidad de intervención del proyecto en la comunidad local, qué proyección económica y qué posibilidades tiene la planta de generar fuentes de empleo estables. Por último, nos proponemos poner en tensión la vinculación de la idea de precariedad con este tipo de proyectos de origen comunitario-cooperativo.

En la primera parte del artículo presentaremos a La Comunitaria y realizaremos una breve historización del surgimiento de la planta láctea. En la segunda parte, desarrollaremos las principales herramientas conceptuales a utilizar desde una mirada articulada entre la experiencia y teoría, mientras en la tercera y última parte, abordaremos la pregunta por la sustentabilidad del proyecto.

1. LA COMUNITARIA: UN RECORRIDO HISTÓRICO

1.a. De una localidad rural hacia el Partido

La Comunitaria es una organización cultural y social que nació en 2006 en Sansinena, una localidad rural ubicada al noroeste de la provincia de Buenos Aires, en Argentina. Su surgimiento no fue como cooperativa, sino como grupo de teatro comunitario,² el cual creció hasta conformarse, en 2010, como Grupo de Teatro Comunitario de Rivadavia, con la participación de doscientos vecinos-actores de seis pueblos del partido de Rivadavia (Sansinena, Roosevelt, San Mauricio, América, González Moreno y Fortín Olava-

² El teatro comunitario argentino consiste en una práctica cultural donde los y las vecinos de un barrio, pueblo o ciudad se reúnen para hacer teatro y contar la historia de su lugar de pertenencia. En Argentina existen alrededor de 50 grupos en todo el país nucleados en la Red Nacional de Teatro Comunitario (Fernández, 2013).

ría). En el 2011, frente a la necesidad de institucionalización que demandó la gestión del IX Encuentro Nacional de Teatro Comunitario, se conformó en Cooperativa La Comunitaria. A raíz de la organización generada por el encuentro y la creación de sedes en diversas localidades, la cooperativa comenzó a disputar presupuestos participativos³ locales en algunas de ellas (González Moreno, Fortín Olavarría) y a instalar talleres de oficio.

Además, se abrieron espacios que se encontraban abandonados (estaciones de ferrocarril, galpones) y fueron refuncionalizados por los integrantes de La Comunitaria. En 2017 la cooperativa se vinculó con el Movimiento de Trabajadores Excluidos (MTE)⁴ en su rama rural y la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP)⁵ a partir de las cuales obtuvo un número de Salarios Sociales Complementarios⁶ para pagar las capacitaciones de los talleres de oficio que el gobierno provincial había desfinanciado. En 2022 un grupo de organizaciones que formaban parte del MTE rural decidieron formar un nuevo espacio gremial, del cual La Comunitaria comenzó a formar parte, llamado Federación Rural para la Producción y el Arraigo.

Progresivamente, la Comunitaria fue construyendo una rama productiva-industrial y en 2022 cambió su denominación en el registro del Instituto Nacional de Asociativismo y Economía Social (INAES), de cooperativa cultural a Cooperativa La Comunitaria de Rivadavia de Provisión de Bienes y Servicios Culturales, Sociales, Agropecuarios, Forestales, de Consumo y Vivienda Limitada (Matrícula N°46373). Junto con esta ampliación de sus actividades se produjo un crecimiento geográfico de organización, que ac-

³ Los presupuestos participativos son modalidades de intervención ciudadana donde se delibera y se someten a votación proyectos nacidos de las comunidades locales. En Argentina comenzaron a funcionar a principios de los 2000, siendo su ejecución muy inconstante y geográficamente irregular.

⁴ El Movimiento de Trabajadores Excluidos es una organización social que se conformó a fines del 2002 donde se nuclean miles de personas que fueron excluidas del mercado laboral. El MTE trabaja en el ámbito de la economía popular.

⁵ La Confederación de Trabajadores de la Economía Popular se conformó dentro del MTE como un espacio de lucha por el derecho a la tierra, el techo y el trabajo.

⁶ El Programa Nacional de Inclusión Socioproductiva y Desarrollo Local “Potenciar Trabajo” surgió durante la pandemia y unificó a los programas Hacemos Futuro y Salario Social Complementario en una única iniciativa. Con la gestión de Javier Milei y La Libertad Avanza, se dio de baja el Potenciar Trabajo y se reemplazó por los planes Volver al Trabajo y Acompañamiento Social, que entraron en vigor en marzo del 2024.

tualmente cuenta con 13 sedes en dos provincias (Bs. As y La Pampa), 500 integrantes estables y un gran número de personas que participan de los talleres que se brindan en las distintas sedes. En los proyectos de desarrollo local de La Comunitaria la gestión cultural comunitaria interviene sobre lo simbólico a partir de las acciones desarrolladas por el teatro comunitario, donde se nutre de la identidad, la memoria y las tradiciones (Fernández, 2015), pero opera también en la vida cotidiana y en su materialidad. En ese sentido, los estudios realizados mostraron que esta dimensión productiva de la práctica cultural se convierte en promotora de acciones de economía social y solidaria que habilita nuevos vínculos y redes con otras instituciones y organizaciones.

1.b. La Comunitaria en La Pampa

1.b.a. Planta de alimento balanceado en Santa Isabel: primer proyecto pampeano

La primera experiencia territorial de La Comunitaria en la provincia de La Pampa comenzó en el año 2013 a través de un proyecto de extensión universitaria que impulsó la creación de una obra de teatro comunitario junto a una asociación vecinal del barrio El Molino.⁷ Esa primera experiencia derivó en la creación de la obra teatral *El baile del molino*, donde se recupera la historia de un grupo de vecinos comunistas y un párroco local, quienes promovieron iniciativas para mejorar la calidad de vida de la comunidad. En el año 2015, también en articulación con la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa, se estrenó la obra de teatro comunitario *Atuel, sed que crece*, la cual recupera la problemática de la escasez de agua que sufren las comunidades del Oeste pampeano, producto de las disputas con la provincia de Mendoza en torno al Río Atuel.⁸ Durante esos

⁷ Se trataba de un barrio ubicado “detrás de la vía” conformado principalmente por trabajadores del Molino Fénix, un molino harinero que constituye un caso importante en el acervo histórico de General Pico (E.11, comunicación personal, noviembre 2024).

⁸ El conflicto por el Río Atuel es de larga data, y se centra la imposibilidad de entrada del caudal del Río en la Provincia de La Pampa debido al uso intensivo que se hizo en Mendoza para consolidar el oasis frutícola y vinícola de San Rafael y General Alvear, y la construcción de la represa Los Nihuiles. Langhoff *et al* (2018) desarrollan con más detalle este conflicto.

años el grupo de La Comunitaria que trabajaba en La Pampa circuló por diversos espacios, principalmente asociaciones vecinales, hasta que en el 2017 se consiguió el comodato donde está instalada la sede actualmente, en General Pico. Entre los años 2017 y 2018 se conformó un grupo pre-cooperativo de crianceros cuya asamblea del año 2020 concluye con la creación de la Cooperativa de Trabajo Agropecuaria Regional Ltda.⁹ En el 2017, a su vez, se comenzó a trabajar territorialmente en la localidad rural de Santa Isabel, al oeste de la provincia de La Pampa, una de las zonas más vulnerables de la provincia.¹⁰ Esto derivó en la instalación de una planta de alimento balanceado en dicha localidad y la creación de un circuito alternativo del maíz, que mejoró la calidad de vida de los pobladores a partir de la creación de un espacio político-gremial, lo cual permitió al sector social más vulnerable –los puesteros y puesteras–¹¹ capitalizarse y acceder al alimento de calidad para sus animales (cabras y ovejas) con un precio 40% menor al que se lo ofrecen los intermediarios. Además, contribuyó a la diversificación de los circuitos de la economía popular local (Fernández, 2024).

Si bien en este trabajo no abordaremos en profundidad esta experiencia, es importante mencionarla porque, como veremos más adelante, es parte del engranaje de la sustentabilidad de la rama productiva de la cooperativa y se vincula significativamente con el proyecto de la planta láctea. En esa oportunidad, La Comunitaria aplicó al financiamiento del Programa de Promoción del trabajo, Arraigo y abastecimiento local (PROTAAL) de la Secretaría de Agricultura, Ganadería y Pesca del Ministerio de Economía de la Nación, para comprar la maquinaria de empaquetado del maíz y su procesamiento. A su vez, a través del Proyecto de inclusión socioeconómica en áreas rurales (PISEAR) del Ministerio de Economía de la Nación, se compraron dos camiones: uno para transporte de granos y otro camión

⁹ Debido a que esta cooperativa surgió por una necesidad de vincular el proyecto a un territorio concreto para el pedido de subsidios, en este trabajo nos referiremos a La Comunitaria pero al hacerlo estaremos incluyendo también a la Cooperativa Regional.

¹⁰ Se trata de la zona con menor densidad poblacional de la provincia y la que condensa niveles más altos de pobreza estructural -de Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI), (Ministerio de Desarrollo Social, 2022).

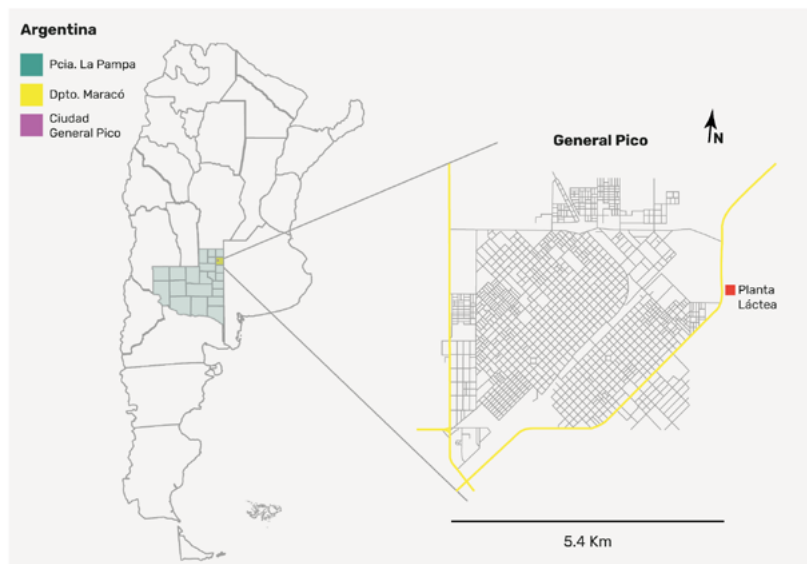
¹¹ Llamamos puesteros a “los productores familiares, crianceros con perfil campesino que habitan en el puesto, residen y trabajan en su unidad productiva, cualquiera sea su relación con la tierra” (Comerci, 2017, p. 2).

frigorífico. La compra de estos camiones fue clave en varios sentidos: por un lado, le permitió a la organización contar con un servicio para vender (traslado), y por el otro, un transporte propio para las actividades de la cooperativa (movilizar granos y animales en el caso del camión). A su vez, el camión de frío habilitó la movilidad de carne o alimento perecedero. Así, el servicio de flete se constituyó en una iniciativa clave para la entrada de recursos en la cooperativa.

1.b.b. La Planta Láctea en General Pico

En 2017 se conformó un primer grupo de setenta personas nucleadas en La Comunitaria con sede en General Pico, en el edificio obtenido por comodato. Trabajan allí dos integrantes de la organización que identificamos como los referentes principales: uno de ellos es quien impulsó los proyectos productivos de La Comunitaria, y el otro ocupó hasta fines del 2023 un cargo en áreas estratégicas del Estado vinculado a la producción agrícola y ganadera. Además, la organización cuenta con referentes que coordinan las actividades teatrales y los talleres culturales.

MAPA N° 1: MAPA ILUSTRATIVO UBICACIÓN DE LA PLANTA LÁCTEA EN GENERAL PICO



Fuente: figura de elaboración propia.

Tal como analizamos en trabajos anteriores (Fernández, 2024), la idea de instalar una planta láctea en General Pico no fue abrupta ni aleatoria, sino que está vinculada a una serie de procesos que se estaban dando en ese momento a nivel nacional e interno dentro de la organización. Por un lado, hacia el año 2020 se produjeron en Argentina una serie de cambios en la estructura de los organismos estratégicos para la producción agroganadera, donde distintos representantes de movimientos sociales dedicados al sector de la Economía Social accedieron a cargos de poder dentro del esquema estatal.¹² Simultá-

¹² Entre ellos: Yanina Beatriz Settembrino –quien provenía del Movimientos de Trabajadores Excluidos (MTE)– se hizo cargo de la Subsecretaría de Agricultura Familiar de la Nación, mientras que Miguel Gómez –del Movimiento Evita y el Movimiento Campesino Indígena– fue designado en la Secretaría de Agricultura Familiar de la Nación. Por su parte, José Luis Pino Castillo –de la organización “Obreros del Surco”, de Santa Fe– asumió como el nuevo director nacional de Fortalecimiento y Apoyo para las Organizaciones Campesinas.

neamente, a partir de la acción conjunta entre el Ministerio de desarrollo Social de la Nación, el Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca de la Nación, el Centro de Investigación y Desarrollo Tecnológico para la Agricultura Familiar (CIPAF) del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) y la Universidad de Buenos Aires (UBA), se desarrolló un equipo de pasteurización de la leche en bolsa. Este equipo permite envasar leche fluida, pasteurizarla y enfriarla en condiciones óptimas de inocuidad para su comercialización directa en las zonas de proximidad. Se pensó para ser utilizado por pequeños productores con el objetivo de fortalecer las cadenas cortas de agregado de valor, que generen beneficios de rentabilidad para las familias tambeiras. Uno de estos equipos fue ofrecido a La Comunitaria a partir de una referente del MTE que había ingresado a trabajar en un organismo estatal, por lo cual conocía el trabajo de la cooperativa en el territorio.

A partir de ese ofrecimiento los referentes de la sede piquense comenzaron un proceso de investigación para evaluar posibles espacios para su instalación y el grado de productividad del equipo, la cual derivó en la decisión de armar un proyecto que fuese más amplio, donde se incluyera no solo hacer el ensachado de leche pasteurizada sino también la elaboración de quesos, lo cual proyectaba una mayor rentabilidad y facilitaba las cuestiones logísticas.

La presentación de este proyecto al programa Sembrar Soberanía Alimentaria, del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, permitió la compra de la maquinaria para la instalación de la planta. En ese momento la figura jurídica de La Comunitaria tenía como objeto social cuestiones educativas, culturales y de servicios, por lo cual el proyecto se presentó a nombre del Centro de Estudios para la promoción y el desarrollo sustentable (CEPRODES), que es una Asociación Civil con objeto vinculado a la producción rural.

Frente a la necesidad de encontrar un espacio físico donde instalar las máquinas y montar la fábrica, el Ministerio de Producción de la provincia de La Pampa les brindó un terreno de setecientos cuarenta metros cuadrados dentro del Parque Agroalimentario de General Pico, donde se encuentran distintas empresas vinculadas a la producción y distribución de alimentos. A partir de ese momento comenzó el proceso de instalación y puesta en funcionamiento de la planta, que incluyó la incorporación de otras personas al equipo coordinador local: una médica veterinaria, trabajadores que se encarguen del proceso de producción, un contador y personal administrativo para llevar adelante la parte contable.

Sin embargo, este proceso no fue fácil, surgieron múltiples dificultades administrativo-burocráticas que se fueron solucionando lentamente a partir de la capacitación y la gestión de los referentes. Si bien no describiremos todos los pasos hasta llegar al otorgamiento de la habilitación nacional,¹³ podemos sintetizar algunas instancias administrativas de orden provincial (Estudio de impacto ambiental simplificado y plan de contingencia en la Secretaría de Medio Ambiente, el permiso de extracción de agua de pozo y de vuelco de efluentes en la Secretaría de Recursos Hídricos). A nivel nacional, en la Dirección de Ganadería del Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentaria (SENASA), previa gestión de planos, análisis de agua, flujograma; habilitación transporte, se obtiene la habilitación para elaborar. En bromatología se realizan los controles para el Registro Nacional de Productos Alimenticios (RNPA) y el Registro Nacional de Establecimientos (RNE). A nivel municipal, la habilitación incluyó Informes de seguridad e Higiene, de riesgo eléctrico, certificado antisiniestral de bomberos, Carnet sanitarios de operarios, habilitación de transporte de sustancias alimentarias y planos actualizados. Finalmente, en noviembre de 2024 se obtuvo el usuario del Sistema de Información Federal para la Gestión del Control de Alimentos (SIFEGA), lo que le permite comerciar a nivel federal. Si bien comenzó a producir un año antes, la planta fue inaugurada formalmente en mayo de 2025 con la presencia de la Intendente de General Pico y otras autoridades, en el marco del Encuentro Nacional de Cooperativismo organizado por La Comunitaria.¹⁴

2. DEBATES ENTRE DESARROLLO LOCAL, SUSTENTABILIDAD, CAPITAL SOCIAL, LO COMUNITARIO Y LA PRECARIEDAD

Concebimos la planta láctea como un proyecto de desarrollo local (Albuquerque, 2001), en tanto se trata de una iniciativa impulsada por actores locales que poseen un conocimiento profundo del territorio y que buscan el mejoramiento de sus condiciones de vida (Arroyo, 2003). Como seña-

¹³ Para profundizar ver Fernández, 2024.

¹⁴ Este Encuentro Nacional organizado por La Comunitaria reunió 50 cooperativas y asociaciones de 11 provincias del país, 12 federaciones y 5 intendentes municipales, entre otras autoridades.

lamos en trabajos previos (Fernández, 2024), si bien la bibliografía suele abordar los proyectos de desarrollo local desde una mirada estado-céntrica, consideramos que nuestro caso revierte esa lógica, relativizando el peso del Estado (Manzanal, 2017) y otorgándole mayor protagonismo a los actores comunitarios y sus redes de confianza (Madoery, 2001).

En ese marco, el proyecto de desarrollo local estudiado se encuentra dentro de las experiencias de Economía Social y Solidaria (ESS), donde “lo social y lo económico se vuelven indisociables (y) se reinstala desde el seno de las estructuras de relaciones de producción y reproducción una cultura de valores que den prioridad a los derechos humanos y responsabilidades universales de todos los ciudadanos” (Coraggio, 2005, p. 4). En ese marco, el trabajo cooperativo tiene “un gran potencial (...) si se constituyen en un subsistema abierto pero en lo interno orgánicamente vinculado por lazos de intercambio, cooperación y solidaridad” (Coraggio, 2005, p. 8).

En función de lo anterior, el capital social con el que cuenta una organización, cooperativa o colectivo es fundamental para el desarrollo de sus proyectos, y lo definimos como “un recurso que surge de las relaciones sociales, gracias a las cuales los actores se aseguran los beneficios en virtud de la pertenencia a redes u otras estructuras sociales” (Forni, Castronuovo y Nardone, 2009, p. 115). Pero para que el capital social construido por una organización contribuya al desarrollo del territorio es necesaria la cohesión social y enraizamiento entre los miembros del colectivo (*bonding*), las relaciones sólidas con otros territorios (*bridging*) y la autonomía de los tomadores de decisiones respecto de las élites (*linking*) (Esparcia, Escribano y Serrano, 2016).

En nuestro caso, el grupo referente que se encarga de la gestión de la planta láctea en General Pico posee un alto capital social, tanto a nivel interno –*bonding*– como con vínculos externos –*bridging*–. El primero se evidencia en la creación en sí del proyecto de la planta a partir del aprovechamiento de una oportunidad (entrega del equipo pasteurizador). Aquí se combinaron el capital cultural (Bourdieu, 2000) –conocimiento académico y profesional que habilitó la ideación del proyecto a partir de evaluar su impacto–, el capital social –pertenencia y vínculos con la Federación Rural– y el capital simbólico –la legitimidad que construyó La Comunitaria como organización de referencia en la región–.

En esa conjunción de capitales, la confianza interna entre los integrantes del equipo y en sus capitales individuales permitió proyectar el producti-

vo a partir de una intervención concreta en el territorio y la detección de una necesidad (alimentación, empleo, producción local). La vinculación con la comunidad y el conocimiento de sus problemáticas fue otro rasgo distintivo de la emergencia de la planta, donde ubicamos la fuerza de “lo comunitario” como experiencia que emerge de los propios pobladores, que está atravesada por el asociativismo y, en este caso, el perfil cooperativo. En ese sentido, destacamos la presencia territorial de la organización desde hace casi veinte años, un equipo referente con amplia experiencia en ámbitos militantes y vínculos fuertes con sectores de la política partidaria –siendo varios de sus integrantes funcionarios y/o directores de áreas estratégicas en cultura y producción–, conocimientos técnicos y de gestión.

Si bien el capital social es fundamental para el crecimiento del proyecto, cabe destacar que la planta láctea construye, además, una racionalidad diferente a la acumulación privada del capital –en tanto busca–, como otros proyectos de la ESS, una “reproducción ampliada de la vida de todos” (Coraggio, 1999, p. 1). En función de ello, cuando en este trabajo hablamos de “lo comunitario-cooperativo” nos referimos al tipo de iniciativas que emergen desde las comunidades, que apelan a la construcción asociativa y portan la racionalidad de las ESS.

Pero para que el proyecto pueda sostenerse en el tiempo no alcanza con el fortalecimiento de la trama social: es imprescindible que el productivo tenga una participación sustentable en el mercado y garantice su capacidad de crear valor económico. En ese marco, entendemos por sustentabilidad “la característica de los emprendimientos productivos de mantenerse vitales en la sociedad de mercado desarrollando una actividad productiva” (Lipsich, 2017, p. 21). Es decir, que deben poder crear valor económico, una mejor calidad de vida laboral y de sus integrantes, a la vez que ocupar una posición y competir en el mercado. Sabemos que los proyectos cooperativos presentan algunas diferencias respecto a otro tipo de actores que compiten en el mercado: por ejemplo, no existe la figura del salario, porque quienes trabajan en el productivo son “socios” de la cooperativa y se encuentran adscriptos al monotributo.¹⁵ Así, tanto las condiciones laborales como las lógicas pro-

¹⁵ El Monotributo consiste en un régimen simplificado de pago de impuestos para pequeños contribuyentes que incluye el pago de una cuota fija, la cual contiene un componente de impuestos y otro de aportes a la jubilación y obra social.

ductivas y organizativas de la planta se estructuran en un modelo cooperativo-comunitario, el cual se asocia muchas veces, desde el sentido común que circula en diversos ámbitos sociales, con un estado de precariedad.

En este trabajo comprendemos la idea de precariedad como “inestabilidad, incertidumbre; incapacidad por falta de condiciones materiales y simbólicas de generar un proyecto de vida a largo plazo” (Sales Gelabert, 2016, p. 54). Si los análisis de emprendimientos de ESS suelen desdeñar la dimensión económica de estas iniciativas y enfocarse principalmente en su acción política y social (Lipsich, 2017), se desestima de antemano su potencialidad como proyecto sustentable capaz de competir en el mercado, invisibilizando su capacidad de intervención más allá de los procesos político-sociales. Así, podemos establecer parámetros concretos donde la precariedad haría mella: específicamente en la dimensión material y económica de estas experiencias, que en el presente trabajo, se operativizan en la posibilidad de generar ganancias y empleo genuino. A su vez, nuestra definición incluye también las condiciones simbólicas, lo cual implica comprender la experiencia laboral a partir de percepciones y experiencias que atiendan la dimensión subjetiva.

En esa línea, nos preguntamos por la sustentabilidad del proyecto de la planta a partir dos procesos articulados: por un lado, el circuito productivo (etapas, integrantes, dinámica organizativa) y por el otro, la rentabilidad, la posibilidad de generar empleo y el mejoramiento de las condiciones de vida de sus integrantes.

3. LA SUSTENTABILIDAD DEL PROYECTO

3.1. El proceso de producción: una materia viva

La Ley Provincial N° 1424 (1992) regula la actividad láctea en La Pampa, cuya producción se distribuye en tres cuencas lácteas: Cuenca Norte (Chapaleufú, Maracó, Quemú Quemú, Rancul y Realicó), Cuenca Centro (Capital, Catriló, Loventué y Toay) y Cuenca Sur (Atreucó, Guatraché, Hucal y Utracán) (Ministerio de Producción, 2023). El mismo informe que citamos señala que hay alrededor de veintidós plantas lácteas en la provincia, de las cuales no todas producen queso. Las dos experiencias que encontramos de

origen cooperativo que producen queso son la Cooperativa de Tamberos Bernardo Larroudé¹⁶ y Jacinto Aráuz.¹⁷

El proceso de producción del queso es complejo, fundamentalmente porque implica trabajar con una materia prima “viva” y en constante transformación, como es la leche. Si bien no haremos una descripción exhaustiva, nos detendremos en mencionar algunas etapas del proceso productivo que son significativas para comprender las dificultades y/o tareas que implica. La primera etapa –de recolección de la leche en los tambos de cercanía– se realiza con un camión frigorífico que pertenece a la Cooperativa. Esta instancia implicó un trabajo previo de contacto con tamberos de la zona, capacitación de los trabajadores y gestión de acuerdos. Los testimonios afirman que la vinculación con los tamberos es conflictiva en tanto en General Pico hay solo dos tambos y “están desbordados con La Serenísima,¹⁸ que hace convenios con los tambos y les pide exclusividad” (E.2, comunicación personal, marzo 2024). Además, los integrantes de la planta señalan que la etapa de la recolección de la leche es una de las más delicadas y físicamente demandantes, porque implica el traslado por ruta hasta el tambo y la medición de la acidez de la leche a partir de su mezcla con un reactivo, con el objetivo de registrar que la misma se encuentra en estado óptimo para ser utilizada en el proceso de elaboración del queso. Al respecto, un entrevistado afirma que “lo que más se necesitaría es tener vacas propias (...); veo lo que cuesta ir a buscar la leche y traerla, los compañeros se levantan a cualquier hora y tienen que ir, haya piedras, sol, viento, lo que sea” (E.2, comunicación personal, mayo 2024).

Los equipos permiten procesar alrededor de 750 litros de leche por turno, lo que resulta en una producción de aproximadamente 75 kg de queso por jornada. A lo largo de todo el proceso se realizan varias tareas simultáneas: el control de las temperaturas, el PH o la acidez, el agregado de

¹⁶ Ubicada en Bernardo Larroudé, localidad pampeana de 17.000 habitantes ubicada a 82 km al norte de General Pico.

¹⁷ Ubicada en Jacinto Aráuz, localidad pampeana de aproximadamente 2600 habitantes ubicada a 309 km al suroeste de General Pico.

¹⁸ La Serenísima es un grupo empresarial argentino dedicado a la producción y venta de lácteos, nacido en el año 1929 y considerado uno de los grupos líderes en el mercado lácteo nacional.

bacterias y fermentos y el registro de la trazabilidad.¹⁹ Luego de cada jornada la limpieza incluye varias etapas de lavado y desinfección de todas las piezas y del espacio de la planta en general.

Al momento de la escritura de este trabajo había dos personas trabajando en el circuito productivo, que se encargaban de todas las tareas nombradas anteriormente. Si bien se trata de una producción pequeña, en los testimonios se señala la concentración de tareas y las dificultades que esto trae en los tiempos y el esfuerzo físico de los trabajadores. A pesar de ello, los entrevistados afirman que el compromiso con el proyecto y la pertenencia a la cooperativa sostienen la decisión de continuar con la tarea: “siempre pensando en el proyecto colectivo más que en el individual, buscar una manera de como bancar los trapos todos juntos” (E.3, mayo 2024); “Hubo mucho empuje que se puso y por tanto esa es la inspiración de ver los frutos, a nivel individual y colectivo” (E. 4, mayo 2024).

A partir de lo anterior se evidencia que la sustentabilidad del proyecto representa un desafío colectivo en cuanto al tiempo que requiere el proceso de producción, el esfuerzo físico y las características de la materia prima con la cual se trabaja. Pero, además, como afirma Lipsich (2017), la sustentabilidad implica evaluar la capacidad que tiene el productivo para participar en el mercado, y para ello es imprescindible abordar su dimensión económica.

3.2. Comunitario sí, precario, no

Como ya señalamos, los proyectos de ESS suelen ser explorados a partir de las contribuciones que generan a nivel social, la creación de nuevas tramas de sociabilidad y subjetividades, la articulación entre actores, etc. Sin embargo, para poder evaluar su sustentabilidad es preciso analizar su dimensión económica, cómo se inserta y “compite” en el mercado. En ese sentido, nuestros registros de campo señalan que, si bien esta dimensión era una preocupación constante de La Comunitaria, había una ausencia de registro y sistematización de la propia organización respecto del movimiento económico que generaba, lo cual dificultaba la posibilidad de explorar

¹⁹ La trazabilidad implica el registro del horario de cada etapa de la producción, con el fin de poder identificar el lote y un posible error si es que se descompuso algún material.

analíticamente este aspecto de la producción. Debido a esta necesidad, en el año 2024, la organización incorporó el uso de un sistema de gestión e información administrativa llamado XUBIO,²⁰ donde se cargan digitalmente los datos de toda la facturación, compras e insumos de las actividades productivas de la cooperativa.

El programa brinda informes de gestión que se asocian con centros de costos –cada uno de ellos remite a una actividad productiva– lo que permite acceder a información específica para la toma de decisiones. La incorporación de este sistema se realizó a partir del asesoramiento del contador de la cooperativa, quien capacitó a integrantes de la misma para que completen mensualmente los datos en el sistema, lugar donde se centraliza toda la información y al cual pueden acceder varias personas simultáneamente. En la entrevista que realizamos al contador, comentó que:

La primera impresión que tuve cuando conocí a La Comunitaria era que estaban muy organizados, un grupo muy formado y consolidado, como que todos tienen claro sus tareas, qué tenían que hacer, para qué las hacían. El trabajo era con la comunidad, no porque querían llevarse su mango. Era un trabajo comunitario realmente. Después me di cuenta de que era algo de muchos años que vienen trabajando y que lo hicieron juntos, y eso es un valor que no se encuentra fácilmente y no se hace de un día para el otro (...) Mi tarea es organizar la empresa, la parte empresarial de la cooperativa, que no deja de ser una empresa social. (E5, comunicación personal, mayo 2024)

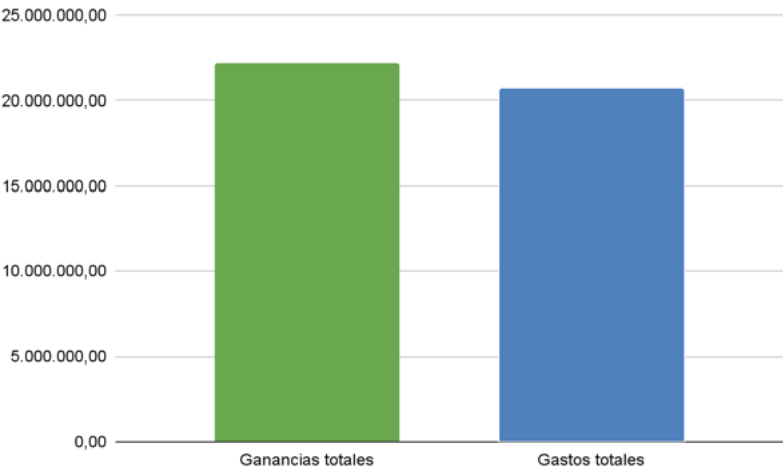
El procedimiento de la carga de datos en el programa se realizó a partir de tres centros de costos: la planta láctea en General Pico, la planta de alimento balanceado en Santa Isabel y el servicio de fletes. El hecho de poder obtener información de cada actividad permite evaluarla de manera particular y también de manera integral (en relación con los otros centros de costo); además, el sistema está conectado directamente con la Agencia de Recauda-

²⁰ XUBIO es un programa de gestión contable, administrativa y financiera para pequeñas empresas y contadores que permite emitir facturas electrónicas, generar presupuestos, reportes, calcular impuestos, liquidaciones laborales, entre otras funcionalidades. Su uso está muy extendido en Latinoamérica.

ción y Control Aduanero (ARCA), y se pueden generar reportes de ventas por mes, por producto y por cliente.

A partir de los datos brindados por XUBIO elaboramos un gráfico de los datos obtenidos entre octubre de 2024 y abril de 2025, con el fin de generar una primera reflexión en relación con la sustentabilidad económica de los productivos. Pero antes de observar el gráfico es importante tener en cuenta que: a) decidimos incorporar dos centros de costos porque se vinculan entre sí y funcionan de manera articulada (fletes y planta láctea), b) el recorte temporal de los datos sólo nos resulta útil para generar un acercamiento analítico preliminar con números concretos y c) la cantidad de factores involucrados en cada proceso productivo y su variabilidad puede modificar estos números de un mes a otro.

GRÁFICO 2: GANANCIAS Y GASTOS EXPRESADOS EN PESOS DE LA PLANTA LÁCTEA Y FLETES DURANTE OCT. 2024-ABRIL 2025



Fuente: gráfico de elaboración propia realizado en base a los datos proporcionados por XUBIO.

El gráfico nos permite hacer una primera afirmación: los productivos están generando rentabilidad, en tanto las ganancias superaron las pérdidas en el

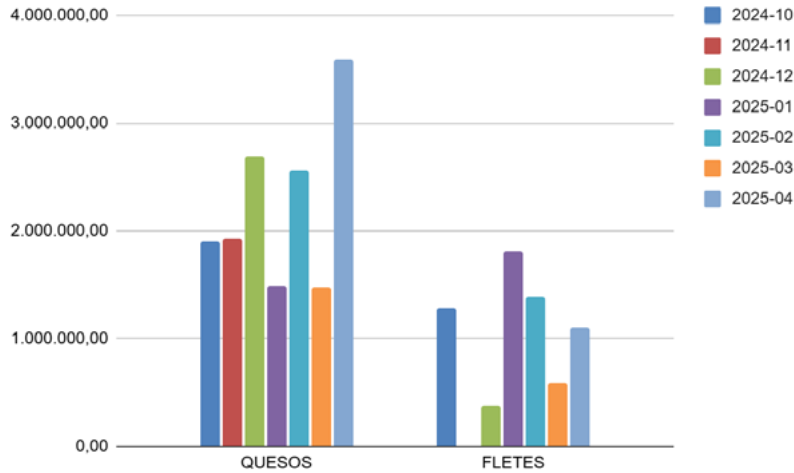
último semestre. Además, es importante señalar que esta pequeña rentabilidad se consiguió sin recurrir a subsidios del Estado, sino exclusivamente a partir de las ganancias de los productivos analizados.

Señalamos algunos otros ejes a tener en cuenta para el análisis: por un lado, la organización administra de manera articulada los dos proyectos, por lo que existe cierta dependencia entre ellos a la hora de pensar su sustentabilidad. A nivel práctico esto puede resultar una ventaja –en tanto funcionan como soporte entre sí– pero el hecho de que dependan económicamente unos de otros impide desarrollos autónomos a partir de problemáticas disímiles que se presentan en cada caso y que necesitan soluciones específicas. Algunas de las estrategias que los referentes plantean para abordar esta problemática, tienen que ver con profundizar la capacitación y profesionalización del uso del *software* para que el ingreso de datos diferenciado por centro de costos, que permita generar análisis diferenciados y posibilidades de acción específicas para cada caso, más allá de los datos que arroje el sistema de manera integrada. Por ejemplo, el uso de XUBIO permitió identificar que la planta láctea es la que presenta mayores gastos de insumos (compra de la materia prima –leche–),²¹ mientras que el mayor gasto que presenta el camión es la carga de combustible. En relación con los puntos de venta, el informe mencionado señala la necesidad de diversificarlos, promover nuevos vínculos con el mercado local y crear estrategias de marketing que colaboren en la difusión del producto y aporten a una mayor competitividad, ya que los principales espacios de comercialización están sujetos a las ferias locales y provinciales.

Otro dato que nos proporciona XUBIO es la entrada de dinero de cada productivo durante el mismo período:

²¹ Este dato se desprende del primer análisis de los informes realizado por un referente de la organización.

GRÁFICO 3: INGRESOS EXPRESADOS EN PESOS POR CADA CENTRO DE COSTO ENTRE OCT. 2024 Y ABRIL 2025



Fuente: gráfico de elaboración propia a partir de los datos suministrados por XUBIO.

Los datos del último gráfico indican que la planta láctea obtuvo mayores ingresos de forma sostenida que el servicio de fletes. Hay factores externos que modifican la dinámica de los servicios, como por ejemplo la actividad del camión de fletes, que cambia en base a las temporadas de cosecha y siembra, a la vez que se ve afectada en condiciones de sequía donde baja la producción. En ese sentido, la transformación que sufren los gráficos y las conclusiones que pueden desprenderse de él, más los factores que imprimen la variabilidad de estos procesos, demuestran que los sistemas deben ser vistos críticamente, considerando sus límites y potencialidades.

Otro eje relevante de análisis para evaluar la sustentabilidad radica en la contribución que puede realizar el proyecto a mejorar la calidad de vida de sus integrantes (Lipsich, 2017), lo cual se vincula directamente con el tema del empleo. Tal como afirma el mismo autor, en los emprendimientos de ESS llevados adelante por cooperativas, “no es una opción ‘comprar trabajo’, es decir, incorporar trabajo asalariado” (Lipsich, 2017, p. 27) porque la propiedad de los medios de producción es colectiva y quienes participan

solo son dueños de su propia capacidad de trabajo. A nivel contractual, el vínculo laboral de quienes participan en la planta es de “asociados” que poseen la figura del monotributo, a través del cual pueden obtener aportes previsionales y obra social. El modo en que reciben una paga es a través de un recibo de anticipo de excedentes, en tanto el trabajo que hacen para la cooperativa se considera un gasto más. El porcentaje no está regularizado porque depende de la sustentabilidad que tenga el proyecto, pero sí el procedimiento. En relación con este eje, las entrevistas a los integrantes de la cooperativa registraron lo que cada uno consideraba “fortalezas” y “debilidades” del productivo, donde uno de los ejes aludía a la situación laboral. En este caso, el siguiente entrevistado que se desempeña como chofer del camión de fletes afirma que:

La Comunitaria genera independencia y trabajo genuino, la posibilidad de un sueldo en blanco. Son detalles muy importantes para nosotros, que venimos de precarización, del sueldo en negro. La cooperativa me dio la posibilidad de acceder a un monotributo, con obra social y aportes jubilatorios, y siempre tenes un compañero que te saca las dudas, que te va a informar sobre toda la situación, los pro y los contra. (E. 8, comunicación personal, mayo 2024)

Al respecto, una de las integrantes de la cooperativa que trabaja tanto en la planta láctea como en Santa Isabel señaló que el vínculo con la cooperativa es a través de proyectos del Ministerio de Desarrollo Social, donde los tiempos de pago muchas veces son lentos. Sin embargo, ella trabaja, además, en otros espacios que le permiten sostener el trabajo-militancia que lleva adelante en La Comunitaria:

En el 2021 cuando yo no encontraba la manera de ser veterinaria, me pagaban dos mangos y aparece la comu... para mí, me salvó la vida (...) Literalmente, yo no me podía levantar de la cama hasta que llegó la comu” (...) es única en su especie acá, no hay plantas lácteas, además es un lujo, es increíble lo que hicieron, una maravilla. (E.6, comunicación personal, mayo 2024)

Otros testimonios afirman que “siempre me gustaron los compañeros, porque se nota el esfuerzo que se hizo entre mucha gente y formar parte de eso es hermoso” (E.7, comunicación personal, marzo 2024). Otro integrante resalta que “la fortaleza que tiene es que un movimiento social genera la industria y los movimientos están muy estigmatizados (...). La planta está técnicamente bien armada y si la mano de obra viene de la gente que integra el movimiento es todavía más interesante” (E.8, comunicación personal, marzo 2024).

Como debilidades afirman que “lo que más se necesita es la materia prima, para poder desarrollar los productos lácteos, tener vacas propias” (E.9, comunicación personal, marzo 2024), “habría que incorporar a otra persona cuando nosotros terminamos el turno de producción que ocupe ese lugar de limpieza” (E.7, comunicación personal, marzo 2024) o “es difícil encontrar a alguien que vos puedas delegarle la tarea y que la haga, entonces siempre terminamos siendo los mismos” (E.10, comunicación personal, marzo 2024).

De los testimonios recabados podemos concluir que, dentro de las debilidades en las condiciones laborales se observa una concentración del trabajo en pocas personas que cumplen una multiplicidad de tareas, lo cual genera la necesidad de pensar en la incorporación de nuevos trabajadores. Sin embargo, la dinámica propia de la organización plantea desafíos en este sentido, relacionados con la pertenencia y la confianza adquirida a lo largo del tiempo entre los integrantes del colectivo como eje central del trabajo, lo cual se pondría en riesgo con la incorporación de personas nuevas. La respuesta mayoritaria ubicó como la mayor fortaleza de La Comunitaria el grupo humano que la conforma, donde predominan –no sin tensiones, pero éstas no son determinantes– vínculos de colaboración y solidaridad, y las mejores condiciones de vida que emergieron con la posibilidad de acceder al monotributo.

Los aspectos por mejorar que señalan los testimonios se ubican no tanto en las condiciones laborales, sino más bien en aspectos integrales sobre la planta (contar con los insumos base, ampliar los puntos de venta, fortalecer las estrategias publicitarias del producto, entre otros), que redundarían en mayores ventas, por ende, mayores “anticipos de excedente” para los trabajadores e inversión para más producción, ya que el monto recibido está atado al ingreso de las ventas.

REFLEXIONES FINALES

Este trabajo se propuso indagar la sustentabilidad de un proyecto de desarrollo local llevado adelante por la Cooperativa La Comunitaria en la ciudad de General Pico, provincia de La Pampa, Argentina. Nos preguntamos específicamente por la posibilidad que tiene el proyecto para construir capital social y su sustentabilidad –en cuanto a su proyección económica y capacidad para generar empleo–. Esta preocupación surge de la evidente desatención que ha recibido la dimensión económica de los proyectos de ESS en Argentina, y por lo tanto, la incidencia que los mismos tienen de disputar y competir en los mercados locales (Lipsich, 2017). El mismo autor señala una situación paradójica que traza una disputa entre una fuerza del “capital” –que buscará reducir las experiencias de ESS– y otra de carácter emancipatorio –que abogará por la propiedad colectiva de los medios de producción–.

Desde una mirada integral de La Comunitaria como organización, su trayectoria evidencia un modo de comprender la gestión, asociada al conflicto, pero también a la estrategia, esto es, aprovechar la contingencia, la oportunidad y lograr flexibilizar sus propios horizontes de acción a partir de los imprevistos, maximizando las capacidades instaladas, un tipo de “gestión estratégica planificada” (Wagner, 2006). En la trayectoria estudiada identificamos la hibridación de diversos tipos de capitales, donde el social es el más fuerte y se evidencia en su capacidad de articulación con organizaciones gremiales y partidos políticos, la construcción de un perfil propio, eminentemente rural y cooperativo. La autonomía en la disputa por los recursos, la experiencia política, en gestión, gremial y profesional de sus referentes, la capacidad para leer las coyunturas y crear institucionalidad a través de nuevos instrumentos y figuras legales, y una construcción multidimensional de poder territorial que incluyen el espacio físico, la capitalización económica, normativa y simbólica. Todo este capital social es fundamental, pero no suficiente, para evaluar la sustentabilidad del proyecto específico de la planta láctea, por lo cual incorporamos el análisis de datos contables obtenidos por el programa de gestión y administración utilizado por la organización, cuyo análisis arrojó que los productivos tienen una pequeña rentabilidad.

En relación con el empleo, en esta primera etapa, el productivo fue capaz de generar cuatro puestos de trabajo (un chofer de flete, dos operarios de

la fábrica y una administrativa). Si bien los testimonios de los trabajadores presentan algunas demandas concretas, manifiestan que la Comunitaria les habilitó la posibilidad concreta de tener monotributo, lo que les brinda obra social y aportes jubilatorios, mejorando tanto su calidad de vida como la de sus familias. Por otro lado, aparecen en los testimonios múltiples alusiones a la Comunitaria como espacio de adscripción identitaria a un proyecto colectivo, donde los valores cooperativos se articulan con el perfil comunitario del productivo y sostienen la estructura. A su vez, los referentes de la organización oficiaron de analistas de la información del programa de gestión, pero es necesario que todos los integrantes manejen con solvencia la carga de datos y puedan capacitarse en su utilización.

A partir de lo anterior, sostenemos que la Planta láctea de La Comunitaria es un proyecto sustentable en términos económicos, que cuenta con un alto capital social y con un uso instrumental de las herramientas de financiación del Estado, que le permite tener autonomía en la toma de decisiones, en tanto su proyección a futuro no se pliega a la posibilidad de obtener financiamiento externo, sino en las estrategias para el crecimiento propio. En ese sentido, los subsidios estatales se proyectaron para la compra de los medios de producción y no para actividades aleatorias. Esto queda demostrado en cuanto vemos que en el contexto actual, donde la gestión de La Libertad Avanza²² ha desfinanciado y achicado los presupuestos de las políticas de producción y asistencia (muchas de ellas que eran utilizadas por el productivo de la Planta Láctea), el proyecto no sólo sigue en pie sino que además ha logrado rentabilidad.

La rigurosidad en el cumplimiento de las normativas legales y sanitarias le otorga mayor legitimidad al proyecto y posibilidad de disputa en el mercado local, aunque será necesario incorporar nuevos puntos de venta y aliados en la comercialización. El proyecto también se constituyó como una experiencia significativa respecto de la soberanía alimentaria en la región, aportando alimentos de calidad, que no poseen agregados químicos propios de la industria, como los conservantes.

Habíamos definido la precariedad como la imposibilidad de generar un proyecto de vida a largo plazo, donde había gran incertidumbre respecto

²² Se trata de la nueva gestión liderada por Javier Milei que asumió en diciembre de 2023.

al acceso a condiciones materiales y simbólicas. Nos preguntábamos, entonces, si en este proyecto lo comunitario es precario. El trabajo realizado evidenció que el proyecto de la planta láctea revierte el mito de que lo comunitario-cooperativo es, o debería ser, precario, y propone reforzar la racionalidad de la ESS pero sin desconocer las reglas de juego para poder sostener el proyecto a futuro.

FUENTES CONSULTADAS

- ALBURQUERQUE, F. (2001). La importancia del enfoque del desarrollo económico local. En Madoery, O. y Vázquez, A. (Eds). *Transformaciones globales. Instituciones y Políticas de desarrollo local*. Rosario: Homo Sapiens.
- ALTSCHULER, B. (2008). Desarrollo y territorio como ámbitos de disputa: economía social, concentración económica y modelos de acumulación. En *Anales del 7º Coloquio de Transformaciones Territoriales*. Curitiba: Esplendor.
- ARROYO, D. (2003). *Los ejes centrales del Desarrollo local en Argentina*. Buenos Aires: Jefatura de Gabinetes de Ministros.
- BOURDIEU, P. (2000). *Poder, derecho y clases sociales*. Desclee De Brouwer.
- COMERCI, M. (2017). Territorialidades campesinas. Los “puestos” en el oeste de La Pampa, Argentina. En *Revista de Geografía Norte Grande*. Núm. 66. pp. 143-465. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-34022017000100009>
- CORAGGIO, J. (2005). Sobre la sostenibilidad de los emprendimientos mercantiles de la economía social y solidaria. Trabajo presentado dentro del Seminario *De la Universidad pública a la sociedad argentina. El Plan Fénix en vísperas del segundo centenario. Una estrategia nacional de desarrollo con equidad*. Universidad de Buenos Aires, 2-5 de agosto de 2005.
- CORAGGIO, J. (1999). *Política social y economía del trabajo. Alternativas a la política neoliberal para la ciudad*. Madrid: Miño y Dávila.
- ESPARCIA, J., ESCRIBANO, J. y SERRANO, J. (2016). Una aproximación al enfoque del capital social y a su contribución al estudio de los procesos de desarrollo local. En *Investigaciones Regionales - Journal*

- of Regional Research*. Núm. 34. pp. 49-71. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28945294003>
- FERNÁNDEZ, C. (2024a). Articular para crecer. Análisis del capital social en un proyecto de desarrollo local de General Pico (La Pampa). Ponencia presentada en el *IV Congreso Nacional de Estudios de Administración Pública: El Estado y la Administración Pública en debate: encrucijadas y desafíos para el desarrollo (modalidad híbrida)*. Septiembre 2024. Disponible en: <https://aacap.org.ar/ponencias/articular-para-crecer-analisis-del-capital-social-en-un-proyecto-de-desarrollo-local-de-general-pico-la-pampa/>
- FERNÁNDEZ, C. (2024b). *Trabajo territorial, participación y producción. Claves explicativas para entender los logros de un proyecto de desarrollo local en el oeste pampeano (2015-2023)*. En *Huellas*. Vol. 28. Núm. 1. pp. 10-31. DOI: <https://doi.org/10.19137/huellas-2024-2802>
- FERNÁNDEZ, C. (2023). Este maíz no es para pochoclos. Estrategias culturales y productivas de la Cooperativa La Comunitaria en el oeste pampeano argentino. En *Políticas Culturais*. Vol. 16. Núm. 2. pp. 77-100. DOI: <https://doi.org/10.9771/pcr.v16i2.52839>
- FERNÁNDEZ, C. (2015). *La potencia en la escena. Teatro Comunitario de Rivadavia: historicidad, política, actores y sujetos en juego/s (2010-2014)*. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP.
- FERNÁNDEZ, C. (2013). Antecedentes e historia del teatro comunitario argentino contemporáneo. Los inicios de un movimiento. En *Aisthesis*. Núm. 54. pp. 147-174. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=163229341008>
- FORNI, P., CASTRONUOVO, L. y NARDONE, M. (2009). Redes, capital social y desarrollo comunitario. Una aproximación teórico-metodológica. En *Análisis Organizacional, Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*. pp. 113-146.
- LIPSICH, A. (2017). La gestión de los emprendimientos productivos de la economía social y solidaria y los desafíos de la sustentabilidad. pp. 20-40. En Caracciolo, M. *Economía Social y Solidaria en un escenario neoliberal: algunos retos y perspectivas*. UNSAM.

- MANZANAL, M. (2017). Desarrollo, territorio y políticas públicas. Una perspectiva desde el desarrollo rural y territorial. En *Revista Interdisciplinaria de Estudios Agrarios*. Núm. 46. pp. 5-31. Buenos Aires: Centro Interdisciplinario de Estudios Agrarios, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Buenos Aires. Disponible en: <http://www.ciea.com.ar/revista-interdisciplinaria-de-estudios-agrarios>
- MADOERY, O. (2001). *El valor de la política de desarrollo local*. Disponible en: <http://biblioteca.municipios.unq.edu.ar/modules/mislibros/archivos/Madoery.pdf>
- MINISTERIO DE DESARROLLO SOCIAL (2022). *Programa de Desarrollo de las cadenas caprinas (PRODECCA). Plan de Cuenca Caprina Provincia de La Pampa, Santa Rosa*.
- MINISTERIO DE PRODUCCIÓN DE LA PAMPA (2023). *Informe cadena láctea*. Disponible en: <https://produccion.lapampa.gob.ar/cadena-lactea-pampeana.html>
- PRIETO, M. y CENDALI, F. (2019). Los pobres: el poder de los medios en la construcción de las subjetividades. En *XIII Jornadas de Sociología*. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Buenos Aires.
- SALES, T. (2016) Contra la precariedad, con la precariedad. Cuidados y feminismo. En *Oxímora, Revista internacional de ética y política*. Núm. 8. pp. 53-62.
- WAGNER, A. (2006). Actores sociales: los sujetos del cambio. Una primera aproximación al análisis de actores. En *Cátedra de administración en Trabajo Social*. FTS: UNLP. Disponible en: https://www.trabajosocial.unlp.edu.ar/fichas_de_catedra

Fecha de recepción: 2 de diciembre de 2024

Fecha de aceptación: 21 de mayo de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i58.1187>

MOVILIDAD DE LOS ADULTOS, CELEBRACIONES A LOS ANTECESORES Y MANDATOS A LOS JÓVENES. LAZOS COMUNITARIOS ENTRE BOLIVIA Y ARGENTINA

Gabriela Novaro*

RESUMEN. Abordo el modo en que prácticas de movilidad y ritualidad, refuerzan y desafían lazos comunitarios en la población andina que vive en una localidad de la provincia de Buenos Aires, Argentina. Me detengo en expresiones de lo comunitario en los desplazamientos periódicos de los adultos a las localidades de origen, en los cultos a los ancestros y antepasados y en las expectativas hacia los descendientes. Busco en esta caracterización comprender modos diversos y cambiantes de proyectar la continuidad colectiva y sostener lazos entre localidades definidas como comunidades indígenas en Bolivia y un barrio periurbano de Buenos Aires ubicado a más de 2000 kilómetros de ellas.

PALABRAS CLAVE. Movilidad; celebración; generaciones; lazos comunitarios; continuidad- discontinuidad.

ADULT MOBILITY, CELEBRATIONS OF ANCESTORS, AND MANDATES TO YOUTH: COMMUNITY TIES BETWEEN BOLIVIA AND ARGENTINA

ABSTRACT. I address the way in which practices of mobility and spirituality enroot, reinforce and challenge community ties among the Andean population that inhabits a location of the

* Profesora Asociada de la carrera de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Además investigadora del Consejo Nacional de Investigadores Científicas y Técnicas. Correo electrónico: gabriela.novaro@gmail.com

province of Buenos Aires, Argentina. I focus on expressions of the communitary in the periodic displacements of adults to their places of origin, in the cult to the ancestors and predecessors, and in the expectations towards the descendants. Through this characterization, I seek to comprehend diverse and evolving ways of projecting collective continuity and sustaining ties between settlements defined as Indigenous communities in Bolivia and a peri-urban neighborhood in Buenos Aires located more than 2000 km away.

KEY WORDS. Mobility; celebrations; generations; communitary ties; continuity-discontinuity.

INTRODUCCIÓN

¿De qué modo las prácticas migratorias de algunas poblaciones están atravesadas por procesos comunitarios?, ¿Cómo actúan los lazos colectivos en el modo de asentarse en un nuevo territorio, fortalecer los vínculos entre la población que comparte una misma procedencia y sostener prácticas de movilidad entre las localidades de origen y destino? ¿Cómo estas cuestiones se expresan en las distintas generaciones, poniendo en relación adultos que vivieron en espacios definidos como comunidades en los países de procedencia, y jóvenes que se criaron y habitan localidades urbanas o periurbanas del país de residencia? ¿En qué forma la movilidad, las relaciones generacionales y los lazos comunitarios se expresan en distintos ámbitos de la vida y, en particular, en las celebraciones a “los antecesores” y los ancestros?

Las reflexiones sobre estos interrogantes se sostienen en una investigación desarrollada desde hace más de diez años en Escobar, localidad cercana a la Ciudad de Buenos Aires habitada en una proporción significativa por migrantes provenientes de la zona andina de Bolivia y por sus descendientes. En ella tiene su sede una de las organizaciones de migrantes más grandes de Argentina: la Colectividad Boliviana de Escobar (en adelante la CBE o Colectividad).

Comienzo realizando algunas precisiones sobre las categorías centrales que se despliegan en el texto: migración-movilidad, festividades rituales,

generaciones, lazos comunitarios, transnacionalidad. Me detengo luego en reflexiones situadas a partir de una etnografía en curso. Finalizo retomando las preguntas de inicio buscando aportar a la comprensión y análisis de estos procesos.

En el recorrido por la información de campo me centro por un lado en las prácticas de movilidad y los modos de mantener los lazos con las localidades de origen, por otro, en las formas de evocar y celebrar a los muertos en las localidades de origen y en Escobar; agrego referencias a los homenajes a los fundadores de la Colectividad. En ambas prácticas (movilidad y celebraciones) me interesa reflexionar sobre las expresiones de continuidad y discontinuidad entre los lazos comunitarios en origen y en destino, las nuevas formas de lo comunitario que esta población despliega en Argentina y los modos de convocar y dar lugar en ellas a las jóvenes generaciones.

Movilidad y ritualidad parecen, en principio, tener una relación inversa con el reforzamiento de lo comunitario (la movilidad horadándolo y la ritualidad reforzándolo). No obstante, sostengo aquí que ambas se asocian, expresan y refuerzan tanto procesos de dilución, como de continuidad y reforzamiento comunitario.

Las formas de la movilidad, testimonian que los lazos comunitarios están presentes tanto en el movimiento inicial de migración de los pueblos de origen, como en los modos de asentamiento y permanencia en el nuevo territorio. Los homenajes a los difuntos y antecesores en principio, ponen de manifiesto tanto el reforzamiento de lazos entre la comunidad de vivos y muertos, como entre adultos, jóvenes y niños, reforzando los vínculos familiares, base de la organización comunitaria en la población andina tanto en el país de origen, como en el de destino; pero estas evocaciones y festejos también expresan o dejan entrever los cambios y los nuevos desafíos que vive la población. Prácticas de movilidad y festividades en este sentido al tiempo que testimonian, acompañan y también propician profundos cambios en estos colectivos (sobre todo la movilidad), expresan el deseo de continuidad y reafirmación de los lazos entre allá y acá, pasado y presente, viejos y jóvenes. Ambas, con particularidades como veremos, incluyen sentidos de recreación de formas de lo comunitario en origen, pero también de arraigo y permanencia compartida en destino.

VIAJES, RITUALES Y GENERACIONES. ANTECEDENTES PARA EL DEBATE
SOBRE LO COMUNITARIO EN CONTEXTOS DE MIGRACIÓN

La movilidad y la ritualidad (en particular las celebraciones a los ancestros y antecesores), como recién decía, parecen tener una relación inversa con la noción de comunidad, tal como esta noción ha sido concebida desde visiones más o menos clásicas.

La tendencia a asociar lo comunitario con la tradición, la integración, la homogeneidad, y, sobre todo, con la permanencia y la estabilidad en el territorio suele vincularse al presupuesto de que las prácticas de migración y movilidad diluyen los lazos comunitarios, sobre todo cuando, como en el caso que analizo, se produce de localidades rurales hacia la periferia de las grandes ciudades y, más aun, como es también el caso, entre distintos países. ¿Qué sucede cuando la condición de supervivencia de la población (y de sus lazos) es la movilidad? ¿necesariamente se diluye o también es posible que se recree lo comunitario en un nuevo territorio?

La movilidad (tanto como lo comunitario) debe ser repensada. Resulta para ello elocuente el trabajo de Mendiola (2012); este autor sostiene que debemos problematizar la asociación que el imaginario moderno instaló como necesaria entre la movilidad, el progreso, la modernidad y el cambio. También resulta necesario revisar el presupuesto de que la movilidad a través de las fronteras se asocia, necesariamente, a proyectos de asimilación al nuevo país. Nociones como la de simultaneidad de referencias a origen y destino aportan para seguir problematizando estos presupuestos, “lo que hace necesario un marco de investigación que supere los binarismos asimilación-transnacionalismo” (Levitt y Glick, 2004, p. 61).

Esta última noción (transnacionalismo), si bien ha sido objeto de diversas críticas, parece pertinente para analizar las trayectorias, los sentimientos y los proyectos entre Bolivia y Argentina de los colectivos con los que trabajo. Un término en definitiva sugerente para abordar situaciones (como las que analizo) que traspasan las fronteras, “multiplican los territorios del sujeto” y propician acciones afirmativas de pertenencia a una comunidad nacional ampliada (Morales, 2007, p. 182). Las características de la población andina migrante en Buenos Aires plantean la necesidad de trasladar (y adecuar) las afirmaciones anteriores sobre la persistencia de los lazos a la comunidad

nacional en un colectivo donde lo nacional articula referencias locales y étnicas (Grimson, 1999; Caggiano, 2014; Novaro, 2023).

Se plantea en definitiva la importancia de atender a las formas de experimentar y dar sentido a la movilidad, y sus vinculaciones y desvinculaciones con los lazos comunitarios, desde el presupuesto de que la movilidad, al tiempo que puede horadar, también puede ser un modo de sostener y reformular formas de lo comunitario. Esto adquiere gran pertinencia considerando el grado en que la movilidad ha estado y continua presente en las prácticas de la población con la que trabajo.

En la zona andina de Bolivia, la movilidad ha sido históricamente, una estrategia para reforzar las comunidades, permitiendo combinar diversas estrategias productivas en distintos territorios. En los últimos años la movilidad está asociada a proyectos migratorios regionales e internacionales. Trabajos recientes registran la multiplicación de emprendimientos familiares multilocales asociados en muchos casos a procesos globales de circulación de mercancías (Rabossi y Tassi, 2023). Estos autores (analizando emprendimientos productivos de familias bolivianas en China) registran también la coexistencia de fuertes procesos de anclaje territorial y movilidad internacional. Al respecto también aportan investigadores atentos a las constantes prácticas de movilidad y de retorno, refiriéndose en algunos casos a un “habitus migratorio” (Hinojosa, 2010) y una “cultura migrante” (Rivero, 2012).

Abordar el movimiento colectivo a través de las fronteras como una forma de sostenimiento y construcción de la comunalidad, supone evidentemente, repensar la forma en que se concibe tradicionalmente el territorio (como lugar fijo); también, atender a los procesos de reterritorialización y multiterritorialidad, las experiencias simultáneas de diferentes localidades y los procesos de construcción de territorios por el movimiento (Haesbaert, 2013). En un sentido cercano Segato afirma que en tanto escenario de reconocimiento el territorio se desprende de sus anclajes materiales fijos y pasa a tener movilidad: con esto los escenarios de la comunalidad son también móviles (Segato, 2007).

Todo esto permite pensar también la significación que adquiere el nuevo territorio. La localización y el arraigo en ciertos espacios de los países a los que la población se desplaza puede ser asociada en muchos casos, entre los que parece posible ubicar el barrio donde trabajo, a procesos de revita-

lización de la identidad, a partir de la recuperación de lazos en origen y la concentración en destino de familias y redes de contactos.

Si la articulación movilidad-lazos comunitarios debe ser fundamentada, aquella entre lo comunitario y las celebraciones colectivas se presenta como más evidente. Ya en los planteos clásicos de Durkheim las celebraciones son vistas como formas de reactualización-renovación periódica de la comunidad.

Numerosos autores contemporáneos asocian las celebraciones, sobre todo las rituales, a la continuidad y la consagración del orden social, la unidad y la integración, la exaltación de experiencias y proyectos colectivos. Las celebraciones permiten evocar y entablar relaciones con el pasado, reeditando la memoria compartida y reclamando su continuación (Connerton, 1989; Giménez, 2008). En textos previos despliego como esto es efectivamente así en las festividades nacionales, donde la población migrante boliviana en Argentina expresa y hace visible hacia dentro y hacia fuera la intención de renovar los lazos colectivos, sostener la pertenencia a Bolivia y continuar viviendo en Argentina (Novaro, 2022).

En un contexto donde se reiteran sentimientos de añoranza por Bolivia, hay un aspecto de las celebraciones, sobre todo aquellas a los antecesores y los ancestros, que parece sumamente relevante: su poder evocador, el establecimiento de líneas de continuidad con una tradición, una memoria y un pasado reconstruidos selectivamente (Losada y Martín, 2009).

Se advierte también la necesidad de atender como las celebraciones expresan y dinamizan transformaciones, son atravesadas por situaciones contingentes y permiten desplegar la creatividad e innovación, cuestión que resulta más o menos evidente en rituales que buscan convocar, desde eventos tradicionales, a las jóvenes generaciones.

En diversas localidades de Bolivia (entre otras en aquellas de donde proviene la población de Escobar) las celebraciones y las fiestas constituyen situaciones particularmente relevantes de la vida colectiva, adquieren sentidos rituales y funciones propiciatorias del bienestar del conjunto (Arnold-Yapita, 2005)

La migración y la recurrente movilidad de uno a otro país atraviesan las prácticas festivo rituales. En el arraigo a un nuevo país las celebraciones buscan reafirmar los vínculos de pertenencia, reeditar el lugar de origen y fortalecer la transmisión generacional (Giménez, 2008).

Dentro de las múltiples formas festivo-rituales, en el trabajo me centro en dos eventos que celebran a los ancestros y a los antecesores: el Día de Muertos en las localidades de origen y en Argentina y los homenajes a los fundadores de la Colectividad.

El homenaje a los ancestros dialoga con numerosos autores que han abordado las celebraciones a los difuntos en México, Bolivia, el norte argentino y contextos migratorios.

Medina Hernández reconstruye las festividades de los pueblos originarios y migrantes con vínculos con sus comunidades de México. Sostiene que la fiesta de los muertos debe ser abordada como una celebración vinculada al ciclo de la vida y al ciclo agrícola, sintetiza expresiones americanas y feudales cristianas (Medina, 2024). El carácter sincrético es destacado en otros autores que también ponen atención en los elementos que la celebración va incorporando (Vega, 2016). Esta autora entiende la celebración como un acto que permite traer a la memoria acontecimientos históricos que son reconocidos como huellas; también un modo de reafirmar que se espera que los difuntos sigan velando por los vivos.

En la zona andina de Bolivia el culto de muertos constituye un ritual de la época prehispánica, prohibido durante la colonia, que, tal como parece ser el caso de México, persistió y tendió a fusionarse con los ritos y creencias cristianos.

El trabajo de Mardones (2020) sobre los festejos del día de muertos en el cementerio de Flores (barrio de la Ciudad de Buenos Aires) resulta un antecedente importante, tanto para considerar las particularidades con que estos rituales se despliegan en contextos de migración, como para advertir la relevancia de adquieren en los procesos de comunalización y arraigo al nuevo territorio¹. Mardones registra como el culto se ha sido revitalizado en Buenos Aires a partir de la presencia de migrantes aimaras, quechuas y collas procedentes de localidades muy diversas. Registra la dinámica del intercambio y reciprocidad en la relación con los muertos. La reconstrucción del ritual permite al autor advertir el modo en que se despliegan formas heredadas y otras recreadas en destino y acentúa el sentido de “estar juntos” reforzando lazos entre vivos y muertos, parientes, amigos y vecinos.

¹ Si bien la localidad donde trabajo es distinta a la que Mardones analiza, en tanto en Escobar el colectivo migrante es mucho más homogéneo en su procedencia, veremos que se registran prácticas similares en ambas localidades.

Otra investigadora que aborda el tema en la misma localidad de la Ciudad de Buenos Aires es Brenda Canelo (2013) que describe el ritual en el cementerio de Flores como parte de las disputas por el uso del espacio público, frente a disposiciones del gobierno local de la Ciudad de Buenos Aires que procuraron regularlo y restringirlo.

La reconstrucción de los antecedentes en el tema permite pensar que en contextos migratorios tanto las prácticas de movilidad como las celebraciones invitan a revisar la asociación lineal comunidad-continuidad desde visiones de lo comunitario donde la dinámica histórica y los condicionamientos contextuales tengan un lugar.

Concebir que las movilidades no solo se vinculan a transformaciones, sino que pueden implicar formas de continuidad de los lazos y que las celebraciones rituales, además de un fuerte sentido de continuidad, expresan e incluso podrían propiciar modificaciones en los vínculos, hace necesario revisar como la polaridad continuidad-cambio, tradición-modernidad ha constituido los debates sobre comunidad. Esto recupera discusiones actuales sobre los procesos de comunalidad y ordena la exposición del material de campo de los próximos puntos.

Frente a la tendencia a asociar lo comunitario en el imaginario social y también en diversas tradiciones académicas, al pasado, acordamos con diversos autores en atender a las formas en que lo comunitario no solo se expresa en el presente, sino que en buena medida organiza y se `proyecta al futuro (Serrano, 2024; Zarate, 2024). Lo mismo por supuesto, implica problematizar supuestos fundantes del pensamiento social que, desde un fuerte énfasis clasificatorio dualista en el modo de ver y construir la imagen de *los otros*, tendieron a contraponer las formas sociales asociadas a esos otros y a occidente: status y contrato en términos de Maine; comunidad y sociedad en la clásica división de Tonnies, y también lo primitivo y lo civilizado, las sociedades frías y calientes, simples y complejas, polaridades que, si bien han sido (relativamente) problematizadas en el ámbito académico, continúan orientando o permeando gran parte del imaginario social. Al respecto resulta sumamente elocuente el trabajo de Bestard (1998) quien advierte el modo en que la preocupación por el desanclaje y la pérdida de lazos sociales con el avance de la modernidad, el individualismo, la destrucción de las tradiciones coexistió con la necesidad de encontrar autenticidad.

dad, formas de arraigo y sentidos de comunidad y continuidad en las “otras sociedades”, en definitiva, crear imágenes especulares al pragmatismo e individualismo de occidente y la modernidad.

En el contexto donde trabajo resulta necesario considerar los largos debates sobre los procesos de comunalización en los Andes desde los debates clásicos y más recientes sobre la persistencia de los *ayllus* (Arnold, 2009). También es necesario revisar trabajos que se detienen en el resurgimiento de las adscripciones indígenas en contextos de migración (Caggiano, 2014; Grimson, 1999).

Estos antecedentes fundamentan la importancia de interrogarnos sobre las múltiples formas de creación y recreación de comunidad como modo de sostener tradiciones compartidas, mantener los vínculos con las localidades de origen, organizar el arraigo en el nuevo territorio y proyectar la continuidad colectiva en las nuevas generaciones.

En este punto, se cruza una temática que también resulta necesario explicitar para la reconstrucción posterior: las relaciones generacionales y en particular, la vinculación entre antecesores y sucesores. La misma también aparece atravesada por la dinámica de continuidad y cambio y tendió a asociarse a polaridades que oponían sujetos y colectivos de distintos rangos etarios. Esto último impidió en muchos casos, poner atención en la vinculación de estos grupos generacionales, como así también en la heterogeneidad de posturas y experiencias dentro de cada generación (Novaro, 2022). Nociones que además tienen una expresión clara en el sentido común, cuando asociamos a los viejos a vínculos más fuertemente comunitarios y a los jóvenes a su disolución. El presupuesto de la sucesión como principio para abordar las relaciones generacionales remite al paso del tiempo, los ciclos de la vida, las edades y los agrupamientos. Otras nociones como la de contemporaneidad (Schultz, 1985) resultan propicias para abordar procesos de coexistencia de distintas generaciones, en muchos sentidos, y también en la construcción y resignificación de los lazos comunitarios que las diferencian y las unen.

EL TRABAJO DE CAMPO Y EL MATERIAL SELECCIONADO

La investigación se desarrolla en la localidad de Escobar desde el año 2010 con una perspectiva cualitativa y etnográfica.² Se focaliza en el barrio Lambertuchi, ubicado a 3 km del centro de Escobar. En él se concentra población proveniente de Bolivia y sus descendientes y tiene su sede la Colectividad Boliviana de Escobar.

A lo largo de los años conversé con referentes de todas las comisiones directivas, recorrí innumerables veces a mercados, ferias, asistí a festividades, en particular a la celebración de la independencia de Bolivia, los patronos (Bartolone, Chutillos) los carnavales, y, lo que interesa particularmente aquí, al festejo de Día de Muertos el año 2014, 2022 y 2024. Realicé reconstrucciones biográficas con jóvenes y adultos, presencié situaciones formativas en espacios comunitarios y escolares, entreviste y mantuve conversaciones informales con niños, jóvenes y adultos de familias bolivianas. En simultaneidad apoyé proyectos educativos de las escuelas y las organizaciones. Para este escrito recupero sobre todo material enviado por socios y referentes de la Colectividad y pobladores de Bolivia a un programa radial que, en colaboración con el equipo de investigación sostenemos en la emisora de la Colectividad desde el año 2019 hasta la actualidad.³ También, reproduzco parte de los registros de las visitas al cementerio el Día de Muertos e incluyo referencias a viajes realizados recientemente a dos localidades rurales de origen de la población del barrio.⁴

EL BARRIO LAMBERTUCHI DE ESCOBAR Y LAS LOCALIDADES DE ORIGEN: ¿TERRITORIOS Y ORGANIZACIONES CRUZADOS POR RELACIONES COMUNITARIAS?

El barrio Lambertuchi puede ser caracterizado desde la noción de multi-territorialidad (Haesbaert, 2013). En muchos sentidos parece funcionar

² En esta localidad desarrollo tanto mi investigación personal, como la coordinación de proyectos colectivos con sede en la Universidad de Buenos Aires.

³ En textos previos hemos reflexionado sobre la potencialidad, los riesgos y cuidados del uso de material enviado para un programa radial como insumo de investigación (Diez y otros, 2022).

⁴ Estos registros y viajes fueron realizados en colaboración con mi colega la Dra. María Laura Diez.

como una “franja transfronteriza” donde se advierte la convergencia de múltiples territorialidades (en términos de Giménez, 2008).

El barrio es nominado por algunos pobladores argentinos de Escobar como “barrio boliviano”. La población de Bolivia arribó a él sobre todo desde 1980. Se insertó primero en la producción en quintas y viveros, y años después, en la comercialización en mercados de productos hortícolas y ferias de vestimenta de la Colectividad Boliviana de Escobar. Esta institución cuenta con alrededor de 1800 socios. Además de administrar los mercados y ferias, la Colectividad sostiene diversas actividades vinculadas a la sociabilidad: equipos de fútbol, una radio comunitaria, clases de danzas folklóricas, una escuela de adultos. Estas actividades se dirigen básicamente y están sostenidas por la población boliviana (término con que se incluye a los migrantes y sus descendientes hasta la tercera generación). En textos previos hemos trabajado como la tendencia al fortalecimiento comunitario coexiste con procesos de movilidad económica de algunas familias y legitimación de la jerarquía. Esta diferenciación también se advierte en la distinta capacidad de familias y referentes de las organizaciones de mantener vínculos económicos y políticos con Bolivia (Diez y Novaro, 2023). La articulación con la población no migrante y las autoridades locales argentinas ha ido variando a lo largo de los años: situaciones de discriminación y violencia, alternan con la creciente cercanía con el municipio: se registran momentos de mayor reconocimiento, al tiempo que persisten prejuicios de larga data y temores más recientes de la población argentina local hacia un colectivo con creciente poder político y económico.

¿La CBE puede ser pensada como forma emergente de comunalización? La alternancia de situaciones de apertura y encapsulamiento en la relación con el afuera parecen ir en este sentido, como así también las múltiples formas en que la Colectividad apuesta por el arraigo y permanencia de sus socios en el territorio. Lejos de simple y lineal, este proceso está atravesado por conflictos y tensiones entre pobladores con diversos recursos económicos, alineamientos políticos e ideológicos, distancias que en ocasiones también refieren a las diferentes localidades de procedencia.

El funcionamiento de la Colectividad da cuenta de formas organizativas, vinculares y estilos expresivos fuertemente asociados al mundo rural andino de Bolivia. Las formas de nuclearse y organizarse, definir y votar candidatos

a los cargos de representación, las expectativas de integridad moral puestas en sus dirigentes, la recreación de expresiones musicales, dancísticas y culinarias, los modos de desfilar en las fiestas siguen en gran medida las referencias a las localidades de origen.

Buscando mayores precisiones sobre esto en el año 2016, 2022 y 2023 viajamos a las localidades de donde migró esta población, en particular a los pueblos de Caiza y Pancochi en el departamento de Potosí. El primero, un poblado de alrededor de 12000 habitantes, asociado con la imagen de un “pueblo criollo” (aunque en los alrededores se mantiene el sistema de cargos comunitarios), es sede de las autoridades del municipio, de un profesorado y escuelas religiosas. Pancochi es una localidad muy diferente. Se trata de un pueblo profundamente afectado por la migración hacia Argentina que se encuentra parcialmente despoblado; es asociado en el imaginario local a una comunidad indígena, en tanto las autoridades comunitarias mantienen, relativamente, el control de los territorios y las actividades productivas.

Estos pueblos son objeto de permanentes evocaciones en Escobar, y también destino de la movilidad de muchos pobladores que van y vienen de los mismos en forma recurrente.

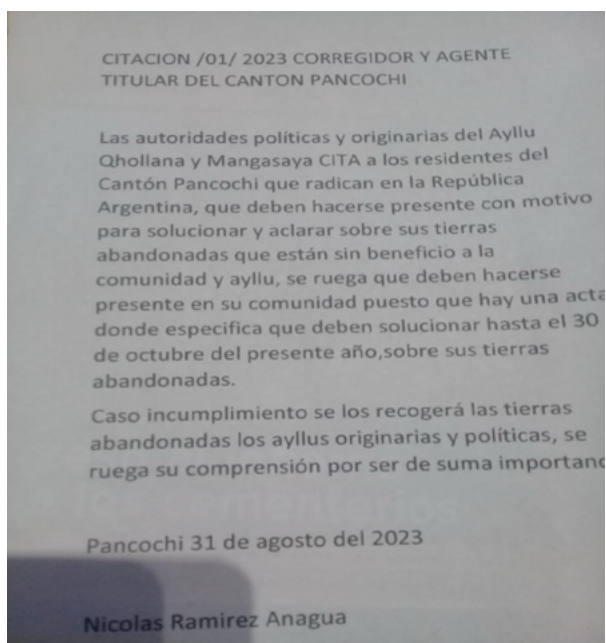
¿PUEBLOS VACIADOS - COMUNIDADES PERSISTENTES? *IR Y VENIR PARA SEGUIR SIENDO*

¿De qué modo la movilidad, como una práctica que caracteriza al colectivo a lo largo de la historia y también en el presente, se articula con la lógica comunitaria?

En textos anteriores me detengo en la centralidad que tienen los viajes “de ida y vuelta” entre ambos países en diferentes dimensiones de la vida social: los emprendimientos productivos, la participación en ferias y mercados, los cargos y alineamientos políticos, los vínculos parentales, las festividades. Estos viajes de ida y vuelta se organizan, en buena medida (tanto como el proceso migratorio inicial), a partir de vínculos familiares restringidos y ampliados. Invitan por eso a pensar la movilidad como una experiencia que estructura la economía y la sociabilidad de las familias migrantes en un contexto transnacional. Constituyen además formas de actualizar la memoria de las múltiples redes tejidas entre Bolivia y Argentina (Novaro, 2022).

La respuesta a la pregunta con la que titulamos este punto no es sencilla y nos obliga a avanzar en múltiples direcciones. Por un lado, advirtiendo que la movilidad fue una estrategia para permitir la continuidad de la vida familiar y colectiva en un contexto sumamente adverso. Por otro, asumiendo el hecho de que la movilidad vació de habitantes algunos pueblos de origen y desafió su perpetuación. Por último, atendiendo a que los lazos comunitarios, de múltiples maneras, se recrearon y sostuvieron a través de las fronteras y a lo largo de muchos años y de grandes distancias geográficas.

En el 2023, mientras hacíamos un programa en la radio de la Colectividad, vimos en una de las mesas del estudio la siguiente nota firmada por la autoridades políticas y comunales de Pancochi a los habitantes de Escobar provenientes de esa localidad:



Pancochi, como decía, es un pequeño pueblo que se define como cantón en ocasiones y en otras como comunidad. A pesar del escaso número de habitantes, la fuerza de los vínculos tradicionales sigue siendo evidente:

los cargos de curaca y jilakata, las tensiones con las autoridades políticas estatales, la división en dos ayllus. Casi todos los habitantes del pueblo han residido en Escobar en algún momento o tienen parientes viviendo allí.

Su despoblamiento ha ido incrementándose a lo largo de los años, en gran medida desde la partida de población hacia Argentina. En 2012 una mujer entrevistada me comentó que en la escuela que alguna vez había tenido 300 alumnos solo asistían 40 niños; cuando fuimos en 2023 había 7.

En las visitas realizadas a esta localidad las autoridades comentaron que las familias se fueron porque “cuando aumentan los miembros las tierras no alcanzan”, a lo que sumaron la alternancia de sequías y lluvias y el mal estado de los caminos. (Registro visita a Pancochi, Díez y Novaro, 2022). Años previos un promotor social de la zona nos había hablado de la contaminación de las aguas por las mineras. Diversos testimonios dan cuenta de que resulta complejo sostener tanto los cargos políticos, como el trabajo en los terrenos.

La expectativa hacia los que se fueron, es, evidentemente, que “no se olviden” del pueblo. La posibilidad de cumplir con esta demanda varía de acuerdo a la situación de las familias, pero en general está atravesada también por diversos factores compartidos, como los términos de intercambio económico entre Bolivia y Argentina (cuestión que ha fluctuado mucho a lo largo de los años).

Ir y volver en ocasiones ha quedado restringido a un acto que se realiza para determinadas festividades, con la consecuente desilusión y los reclamos de quienes esperan mucho más de aquellos que no están, pero “siguen perteneciendo”. En ese sentido, descuidar a las tierras los expone (más o menos explícitamente en palabras de la autoridad comunitaria) a dejar de ser parte de la comunidad.

El mismo año de la nota citada un pancocheño del barrio me envió un audio que circulaba entre sus paisanos invitándolos a “no olvidarnos de nuestro querido Pancochi”.

Todos somos familia, carnalmente y espiritualmente, nos hemos criado juntos de chicos, quizás hoy estamos un poco distanciados por motivos de trabajo [...] es triste [...], pero esto tenía que pasar porque no tenemos allá como sobrevivir. Todo quedó chico, nuestros terrenitos, nuestras huertas, si o si teníamos que salir a donde

dios nos ha llevado [...] Nuestros hijos no conocen, nuestros nietos ni hablar... pero no nos olvidamos de nuestro querido Pancochi. [...] vale la pena recordar... cuando hay una asamblea intercomunal quisiera que ustedes estén presentes ... A veces me pongo a pensar qué estará pasando, ¿será que no queremos saber nada más de nuestro querido Pancochi, de nuestro pueblo, de nuestra comunidad? no hay tiempo, no hay interés. Si no asistimos a esas reuniones es como que decimos ya no me interesa más, con nuestra propia ausencia [...] Pues vengan, escuchemos las palabras, les ruego hermanos. Si los que estamos aquí nos ponemos de acuerdo podemos levantar a nuestro pueblito Pancochi. Les ruego que estemos en esas reuniones cuando nuestro curaca nos convoque. (Mensaje en audio a pancocheños de Escobar, mayo de 2023)

En otros intercambios con Pancocheños nos mencionaron los crecientes desacuerdos entre los pocos habitantes que quedaron en el pueblo: entre los que viven de uno y otro lado del camino, los pertenecientes al ayllu Qollana y al Mangasaya, las autoridades originarias y las políticas, los católicos y protestantes. Un adulto joven proveniente del pueblo comentó: “Ya no se puede hablar de comunidad, en realidad es un pueblo con varias comunidades” (registro Diez y Novaro, cementerio de Escobar, 2022). Las divisiones parecen haberse acentuado a partir del proyecto de jóvenes argentinos descendientes de pancocheños que propusieron desarrollar un proyecto minero que, aparentemente, fue aceptado por uno de los ayllus y rechazado por el otro. El presidente de la junta escolar nos dijo en la visita del 2023 que ese proyecto sería “la muerte del pueblo”. Este hombre además hizo comentarios muy críticos de los que “vienen unos días, lloran por el pueblo y se van” mostrando también los conflictos entre residentes y visitantes.

Mientras la localidad parece crecientemente dividida, los pancocheños en Escobar, sin dejar de tener divisiones y conflictos, paradójicamente parecen haber consolidado formas de vinculación. Hasta hace poco tiempo un gran mercado concentrador del barrio llevaba el nombre Pancochi. Hace un par de años se organizó un grupo whatsapp muy activo y que comparte permanentemente noticias del pueblo entre los residentes en Argentina: se relatan las experiencias de viajes, sobre todo aquellas en ocasión de la virgen

del Carmen, patrona de Bolivia y muy festejada en la localidad, también la llegada de pastores evangélicos al pueblo.

Las complejas relaciones entre residentes y migrantes, las expectativas y demandas, las idas y vueltas, la figura de residentes temporarios, la ilusión de que los pancoccheños que viven en Argentina salvaran el pueblo, o el temor de que lo eliminen, testimonian que la continuidad de lo comunitario sigue presente como proyecto y como reclamo; continua como mandato de relaciones y lealtades a las que no se puede renunciar sin costo.

Esto no solo devela cómo funcionan las instituciones en Pancochi, también da indicios de cómo se constituye y funciona la CBE y los vínculos en el barrio Lambertuchi. Este pasa a ser así un territorio habitado y apropiado en continuidad con la pertenencia de sus pobladores a localidades ubicadas a más de 2000 km.

Acá somos del mismo pueblo [...] acá en el barrio, somos todos familia [...]. Hay mucha relación en todos sentidos, de ayuda, de solidarizarse unos con otros [...]. Fue un cambio grande, [...] venirse acá, todo ese mismo pueblo, situarse acá [...], y una de las cosas que nos ayudó para no sentirnos tan lejos de nuestro pueblo, fue que estemos toda la comunidad, así como estamos [...] allá en Bolivia. (Testimonio enviado a la radio por un adulto que migró a los 8 años a Argentina. Julio de 2020)

Estos comentarios se registran junto con la pregunta por *hasta cuando esto será así* y que pasará con *los descendientes*, testimoniando procesos que tal vez podríamos definir como formas dinámicas de la continuidad.

LOS JÓVENES Y LA MOVILIDAD: SEGUIR VIVIENDO EN ARGENTINA Y SEGUIR REFERENCIÁNDOSE EN BOLIVIA

Si para los adultos que han nacido y en muchos casos se han criado en Bolivia los viajes son un modo de seguir perteneciendo a las comunidades de origen, ¿Qué son para los jóvenes que nacieron y se criaron en Argentina, pero pertenecen a familias que la sociedad argentina y la CBE definen como familias bolivianas? Esta pregunta debe seguir siendo transitada; esbozo aquí algunas impresiones.

Registré que el proyecto de retorno de muchos adultos, a menudo, choca con el presente de los jóvenes que proyectan su futuro en Argentina. “Ellos ya están acostumbrados, a pasear no más van, a visitar, de vacaciones, pero a vivir no, ya es otro ambiente”; expresiones que contrastan no solo Argentina y Bolivia, sino también la diferencia entre la vida rural “allá” y la vida urbana “acá”. Los viajes periódicos de ida o vuelta, incluyen a los niños y jóvenes para que “conozcan de dónde vienen”, “cuando vayan van a entender” me comentaba un referente de la CBE.

Los jóvenes, por lo general, valoran estas experiencias, algunos de ellos procuran sostenerlas por propia iniciativa cuando crecen. Otros por falta de recursos o de interés, las discontinúan. Para la mayoría de los jóvenes, los viajes adoptan sentidos diferentes a los que refieren los adultos, “ir para conocer” “volver para reencontrarse” con un pariente. Como decimos en un texto previo, sus experiencias parecen vincularse más al transitar que (como para muchos de sus padres) al recuerdo de habitar (Hendel y Novaro, 2019). Sin embargo, registré también situaciones donde estos viajes son ocasión para que los jóvenes se pregunten por su futuro y, en términos de Sayad (2010), vivan la alternancia de sentimientos de presencia y ausencia: “cuando estaba allá, me quería quedar allá, pero ahora que volví acá, me quiero quedar acá”, (entrevista 2017-08-02).

FESTEJAR A LOS MUERTOS Y ANTECESORES REFORZANDO LOS LAZOS ENTRE LOS VIVOS

Las celebraciones rituales tienen un vínculo indudable, según muchos autores, con el reforzamiento de lazos comunitarios. Considero que lo mismo debe ser una pregunta atenta a las particulares formas, estilos y funciones de las celebraciones en distintos momentos y territorios. Para avanzar en torno a esta pregunta reconstruiré distintas escenas rituales vinculadas a los homenajes a los muertos y los antepasados en Bolivia y en Argentina. Los rituales de Día de Muertos enraízan en costumbres comunitarias y se concretan en prácticas básicamente familiares; el homenaje a los fundadores de la CBE se presenta como una celebración de organizada y sostenida por la organización colectiva.

“YO PIENSO QUE EN ALLÁ MUCHOS PAISANOS TAMBIÉN LO VAN REALIZANDO A LO QUE VAN PUDIENDO”

La muerte es tema de constante atención en las familias y en la Colectividad. Como antes decía, los festejos del Día de Muertos se asocian a tradiciones andinas en Bolivia donde confluyen elementos rituales indígenas y cristianos. En Argentina desde el discurso estatal el festejo parece básicamente vinculado a la iglesia católica, al menos hasta años recientes. El 2 de noviembre no es feriado en Argentina, pero sí en Bolivia.

Las familias bolivianas de Escobar, como mencioné páginas atrás, viajan a Bolivia, entre muchas otras razones, para homenajear a sus muertos en su primer santo y para participar en el arreglo de los papeles y la reconfiguración de los lazos familiares.

En octubre de 2024 preparamos un programa para emitir en la radio de la CBE sobre esta celebración. Pedimos a conocidos de Caiza (localidad de Potosí donde, como ya precisé, hicimos varios viajes) que nos enviaran un audio sobre cómo estaban preparando los festejos. Reproduzco parte del testimonio de una mujer que conocimos cuando era maestra en Pancochi en 2022, con la que compartimos el día de muertos en el cementerio de Caiza en el 2023 y que actualmente es autoridad comunitaria en un pueblo cercano.

Primeramente saludar allá a todos los paisanos quienes están de aquí de Bolivia [...] por todo lado que están allá por Argentina. Vienen aquí los preparativos de los Todos Santos [...] es una costumbre que lo vamos realizando cada año. Hoy en el día ya muchos también de allá han llegado aquí, están haciendo los preparativos [a continuación describe los rituales de elaboración de chicha y masitas, el amarre de las tumbas y la preparación de los altares] [...] Aquí nuestros abuelos, nuestros ancestros nos han ido enseñando [...] Yo pienso que en allá muchos paisanos también lo van realizando a lo que van pudiendo porque siempre recordamos a nuestros seres queridos. [...] A pesar que también estamos pasando situaciones aquí en Bolivia, [...] hay en lugares de Bolivia que están totalmente bloqueados y es por eso que el alza de precios también no está así para poder realizar todo como se hacía antes. Pese a eso pero siempre con nuestras tradicio-

nes, todo aquello aún todavía queremos realizar. Un saludo grande a todos los compatriotas bolivianos allá quienes se encuentran en Argentina [hace luego un saludo en Quechua]. (Testimonio a la radio de la CBE, noviembre 2024)

Al día siguiente nos manda muchas fotos y videos de los festejos en el cementerio. En ellos, reforzando los recuerdos de cuando visitamos el cementerio de Caiza el 2 de noviembre de 2023, se advierte la confluencia de distintas generaciones, la circulación y consumo de bebida, los juegos y, en general, el clima de diversión y alegría.

Se destaca en el testimonio el saludo a los compatriotas, el comentario de que “muchos han llegado” y que, “allá (en Argentina) también lo van realizando a lo que van pudiendo”, la recuperación de las enseñanzas de los ancestros, la inclusión de un saludo en quechua, la alusión a la situación crítica en Bolivia, pese a lo cual la práctica se sostiene, aunque no “como antes”.

El festejo en las localidades de origen recupera y recrea tradiciones, se sostiene a pesar de la adversidad, propicia el encuentro con los que están lejos ¿qué de todo esto se advierte en Escobar?

“NUESTRA TUMBA ESTÁ ACÁ”⁵

En visitas a Escobar el 1 y 2 de noviembre hemos presenciado y recibido testimonios de la vitalidad de los rituales andinos: comidas familiares la noche previa, reparto de alimentos, objetos queridos por el finado llevados al cementerio, challado y adorno de los nichos y tumbas con guirnaldas y flores, cantos y bailes alrededor. También hemos presenciado homenajes en tumbas de fallecidos en Escobar que recuerdan difuntos enterrados en Bolivia. Estas prácticas, evidentemente buscan reforzar la memoria y los lazos entre allá y acá.

El siguiente recorte de un registro del año 2022 muestra algunos de estas situaciones.

⁵ Respuesta de una mujer joven en una entrevista del 2012 cuando le pregunte si planeaba volver a Bolivia o quedarse en Argentina.

Al llegar al cementerio se ven grupos familiares ingresando con bolsas de mercadería, paquetes de bebidas, cajas llenas. Vemos acercarse a Rubén (un referente de la CBE con el que tenemos gran cercanía, vale destacar que Rubén es evangélico). Fue a visitar la tumba de su papá y a acompañar a su hermano Oscar que perdió a su hijo el año pasado. Nos invita a acompañarlos.

Entramos y seguimos con la familia. Llevan bolsas con panes, galletitas, velas, flores, coca, gaseosas, vino, cerveza. La mamá del fallecido con la asistencia de otras mujeres renueva los floreros, limpia objetos puestos en la tumba, prende velas. Cuando está todo armado, cuelgan un parlante en la puerta del nicho que conectan al celular (que dejen adentro) y ponen música que Luis escuchaba.

Cuando llegamos seríamos unas 8 personas, con el correr de la tarde, se irán sumando muchos parientes, varios primos y tíos, vecinos que pasan, saludan, comparten una bebida, challan, algunos dejan flores y hojas de coca en el nicho. Al irnos serían cerca de 20.

Le preguntamos al papá del fallecido si los chicos y los jóvenes siguen los rituales. Dice que participan, pero no es lo mismo, “copian los gestos, pero no saben muy bien por qué lo hacen, lo hacen por imitación, lo aprenden sin sentido”.

Nos despedimos de la familia, agradecemos haber podido acompañar y comenzamos a recorrer el cementerio. La población boliviana se concentra en dos lugares: el sector más nuevo, y un gran osario en el camino central del cementerio, donde se le rinde homenaje a todos los difuntos, *de acá y de allá*. Recorremos la parte nueva donde hay familias sentadas en ronda alrededor de las tumbas adultos, jóvenes y niños, que, en algunos casos corretean y juegan. Todo parece confluir en una mezcla de congoja y clima festivo. Nos encontramos con muchos conocidos, con algunos tomamos, coqueamos y compartimos un momento de la ceremonia.

En los relatos del modo de celebrar se reitera que “se junta toda la familia” y se alude a prácticas que, efectivamente sería imposible sostener en núcleos restringidos: armado de altares, elaboración de panes, traslado de gran cantidad de elementos de las casas al cementerio. “Y así es una tradición que seguimos, que hacían nuestros papás

y después seguimos nosotros y después siguen nuestros hijos”. Nos cuentan también que “en Bolivia se festeja mucho más”.

Vamos para la parte vieja del cementerio donde frente a un mausoleo esta por empezar una misa.

Avanzamos hacia el osario, que está colmado de flores y velas encendidas. En una tumba a la izquierda del osario vemos sentados varios jóvenes, toman cerveza, charlan en un clima relajado. Vemos llegar a una conocida con su pareja, Comenta que esta parte representa a todos los difuntos quienes no tienen enterrados allí a sus seres queridos, pueden saludarlos. Se arma un “altar colectivo”, se rinde homenaje a gente que está en muchos lados. En Bolivia “hacen mucha más comida y hay que ofrendarle todo lo que le gusta, los chicos hacen sus coros, acá no se ha visto todavía”. (registro Díez-Novaro, 2022-11-02)

Las situaciones desplegadas testimonian que tanto en Bolivia como en Argentina festejar a los muertos es un modo de continuar la tradición, afianzar lazos y mostrar continuidades y cambios en el mundo de los vivos. Los actos de encuentro y comunicación son evidentes: entre vivos y muertos, parientes lejanos y cercanos, vecinos, conocidos. Testimonian continuidades y transformaciones en las formas del festejo y como la migración impacta en la celebración, pero no la interrumpe. En Argentina donde estos rituales han sido censurados y en ocasiones perseguidos, sostenerlos expresa aspectos de resistencia y deseos de continuidad colectiva. Estos deseos se hacen explícitos en la preocupación por que las generaciones jóvenes sostengan la práctica. Más allá de cuáles sean estos sentidos de la celebración para los descendientes, en los registros se advierte que niños y jóvenes están efectivamente presentes (jugando o bebiendo relajados o asistiendo a los mayores) en los espacios rituales de encuentro colectivo.

LAS RELACIONES GENERACIONALES EN LA VINCULACIÓN CON LOS ANTECESORES

Si el festejo del día de muertos se presenta como una celebración fuertemente familiar, con expresiones que cruzan y relacionan distintos parientes, otras formas de homenajear a los ancestros en Escobar se sostienen más

claramente en la organización colectiva. Los homenajes a los fundadores de la CBE expresan la voluntad de perpetuación conjunta.

En la Colectividad registramos un incremento de la alusión a las muertes durante la pandemia del Covid y en años posteriores. Debemos considerar que quienes fundaron la institución en el año 1991, tienen hoy edades avanzadas; los fallecimientos fueron muchos en los últimos años. Frente a esto la Colectividad publica en su página de facebook una trayectoria del finado destacando su aporte, generosidad, compromiso con la institución y el legado que dejó. En las fechas patrias también se alude recurrentemente a los socios fundadores (muertos o ya ancianos), haciendo énfasis en su aporte al colectivo y el carácter ejemplar de su conducta. Reforzando esta voluntad conmemorativa la institución inauguró en el año 2021 un monumento a los fundadores. La forma de aludir a los antecesores impacta en los jóvenes, destaca la figura de “quienes nos precedieron” como ejemplo de lo que, implícita o explícitamente se espera de los descendientes: que recojan y continúen sus legados.

Algunos testimonios escuchados el día de inauguración del monumento resultan elocuentes. El acto tuvo lugar el aniversario de la Institución en el las instalaciones de la CBE, donde las autoridades descubrieron una placa recordatoria a los Fundadores. Los discursos testimoniaron la voluntad colectiva de sostener “el camino que iniciaron”.

La secretaria de la institución sostiene:

La CBE es sin duda hospedaje de todos los hermanos bolivianos. Es un paradigma para todas las organizaciones, no solo bolivianas [...] Fuera del nuestro territorio el objetivo institucional ha sido divulgar y mantener latente nuestra cultura, idioma originario y tradiciones partiendo del compromiso de ayuda y solidaridad con nuestros compatriotas para que se destaquen y trasciendan para el bien de sus familias, comunidad y del país que nos recibe.

El presidente de la CBE hace un recorrido histórico por la institución destacando que la misma:

Siempre estuvo orientada bajo la misma consigna de ayuda y colaboración a los residentes bolivianos en Argentina [...] y nuestros

mayores éxitos y logros se evidencian a través del arraigo, trabajo, prosperidad, profesionalidad y nuestra hermandad boliviana en la Argentina [...] Desde mi cargo de presidente, quiero invitarles a reconocer, en este pasado forjado por nuestros antecesores, y solo así podremos proyectarnos hacia el futuro ,en medio de un entorno cambiante, [...] Tenemos una visión optimista sobre el destino de la institución, y grandes esperanzas en el potencial de nuestros jóvenes, y serán los continuadores de la senda iniciada [...] por lo que insto a todos quienes nos acompañan a sumarse a esto [...]... desafíos, que por cierto requieren abordarse [...] de manera compartida. (Página Facebook Colectividad Boliviana de Escobar, 2021-01-23)

Vínculo compartido que, a lo largo de los años, se impone sobre múltiples divisiones, como mencioné antes, entre familias procedentes de distintas localidades, diversas afiliaciones políticas, miembros de situación socioeconómica muy diversa, afiliaciones al catolicismo y el evangelismo, posicionamientos disímiles en torno al panorama político en Bolivia y en Argentina. La continuidad de la organización, con todas estas contradicciones y muy lejos de la idealización y de visiones románticas, permite al colectivo boliviano sostener emprendimientos productivos, espacios de sociabilidad y pertenencia compartida y una vinculación relativamente ventajosa con el estado y el mercado en Argentina. Si los jóvenes tomarán esa herencia y sostendrán la institución, es aun una pregunta abierta.

CONCLUSIÓN

En las páginas iniciales me pregunto si se puede caracterizar a las familias bolivianas y la Colectividad Boliviana de Escobar como una comunidad transnacional, un colectivo que proyecta seguir junto a pesar de la distancia, la fragmentación y las diferencias entre sus miembros.

Las situaciones relatadas dan testimonio de que el proyecto se sostiene en numerosas prácticas, entre otras, en la movilidad y las celebraciones. Ha resultado particularmente significativo registrar que los diversos modos de ir y venir de uno a otro territorio resultan formas (discontinuas, desafiadas) de sostener lo colectivo. En la celebración de ancestros y antecesores en el

territorio de destino se destaca la vigencia de prácticas andinas puestas en función de sostener la memoria del origen, pero también de construir una memoria de los actos, logros y trayectorias ejemplares en destino (la construcción y consolidación de la Colectividad)

Retomando cuestiones planteadas al inicio, entiendo que las escenas compartidas fundamentan la necesidad de problematizar el presupuesto que asocia de modo lineal comunidad-continuidad. Espero en este sentido haber contribuido a una visión de lo comunitario como permeable (e incluso potencialmente reforzable) a través de los cambios y atenta a los sentidos de reproducción, regeneración y transformación de la vida social. En definitiva, formas que desde cierta paradoja podemos definir como dinámicas de la continuidad.

Las familias aparecen como actores fundamentales en todas estas escenas. En ellas los hijos y cada vez más los nietos son objeto de particular atención. La pregunta sobre hasta cuando se sostendrá la Colectividad Boliviana de Escobar como tal interpela explícita o implícitamente a estos jóvenes. La reiteración del modo en que su conducta debería moldearse de acuerdo al ejemplo de sus antecesores parece una apuesta fuerte en un contexto, el de Buenos Aires, vivido muchas veces como adverso a la continuidad colectiva.

Los posicionamientos de los jóvenes son complejos y variables, afirman y desafían los lazos familiares, viajan con sus padres y los acompañan en los actos celebratorios, se proyectan en ellos de modo muy diverso.

Seguramente su posicionamiento más cercano o lejano a los vínculos colectivos que sus antecesores construyeron estará condicionado por un contexto donde ser o no ser de la Colectividad suponga o no adquirir derechos y mejores condiciones de vida, trabajo y sociabilidad. Un contexto futuro que hoy, en Argentina (y también en Bolivia), resulta muy difícil de imaginar.

FUENTES CONSULTADAS

- ARNOLD, D. (2009). Discursos, subjetividades e identidades. En D. Arnold (Comp.). *Indígenas u obreros. La construcción política de identidades en el Altiplano Boliviano*. pp. 47-93. La Paz: Fundación UNIR.
- ARNOLD, D. y YAPITA, J. (2005). *El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. La Paz: ILCA, Universidad Mayor de San Andrés.

- BESTARD, J. (1998). *Parentesco y modernidad*, Introducción. Barcelona: Paidós, Ibérica.
- CAGGIANO, S. (2014). Riesgos del devenir indígena en la migración desde Bolivia a Buenos Aires: identidad, etnicidad y desigualdad. En *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*. Núm. 27. Recuperado de: <http://alhim.revues.org/4957>
- CANELO, B. (2013). Día de los difuntos. ¿Qué tenés ahí? En *Anfibia*. Recuperado de: <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/que-tenes-ahi/>
- CONNERTON, P. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DIEZ, M. y NOVARO, G. (2023). Población boliviana en Argentina, desigualdad y lucha por la igualdad en contextos laborales y festivos. En *Umbrales*. Núm. 40. pp. 159-190.
- DIEZ, M., NOVARO, G., FARIÑA, F. y VARELA, M. (2022). Investigación y colaboración en diálogo. Migración y educación desde la experiencia en una radio comunitaria. En *Runa, archivos para las ciencias del hombre*. Núm. 43. pp. 229-246.
- GIMÉNEZ, G. (2008). Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas. En *Frontera Norte*. Vol. 21. Núm. 41. pp. 7-32.
- GRIMSON, A. (1999). *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba.
- HAESBAERT, R. (2013). Del mito de la desterritorialización a la multiteritorialidad. En *Cultura y representaciones sociales*. Vol. 8. Núm. 15. pp. 9-42.
- HINOJOSA, A. (2010). *Buscando la vida: Familias bolivianas transnacionales en España*. CLACSO-Fundación PIEB.
- HENDEL, V. y NOVARO, G. (2019). Migración, escuela y territorio. Experiencias del espacio dejado y habitado en contextos comunitarios y escolares. En *Revista del IICE*. Núm. 45. pp. 57-76.
- LEVITT, P. y GLICK, N. (2004). Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad. En *Migración y Desarrollo*. Núm. 3. pp. 60-91.
- LOSADA, A. (2009). Fiesta y ritual. En *Cuadernos de la Universidad Nacional de Jujuy*. Núm. 36. pp. 13-21.

- MARDONES, P. (2020). Migrar, morir y seguir perteneciendo. El Día de los Muertos centroandino del cementerio de Flores de Buenos Aires. En *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*. Núm. 64. pp. 361-390.
- MENDIOLA, I. (2012). Regímenes de movilidad y domesticación del espacio. En *Política y Sociedad*. Vol. 49. Núm. 3. pp. 433-452.
- MEDINA, A. (2024). Los Pueblos Originarios de la Ciudad de México: el ciclo mesoamericano de fiestas. En J. Serrano y E. Zarate (Comp.). *Las comunidades en perspectiva antropológica*. pp. 35-51. Asociación Latinoamericana de Antropología.
- MORAES, N. (2007). Identidad transnacional, diáspora/s y nación: Una reflexión a partir del estudio de la migración uruguaya en España. En D. Mato y A. Maldonado (Coord.). *Cultura y Transformaciones sociales en tiempos de globalización. Perspectivas latinoamericanas*. pp. 181-197. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/mato/Mena.pdf>.
- NOVARO, G. (2023). Bolivianos y *bolivianos* de segunda generación en Argentina: articulaciones y tensiones entre lo nacional y lo étnico. En C. Sánchez García (Coord.). *Migraciones y movilidads indígenas en países de América Latina*. pp. 51-86. México: UNAM.
- NOVARO, G. (Ed.). (2022). *Bolivianos en Argentina: migración, identidades y educación. Una historia tejida entre generaciones*. Buenos Aires: SB.
- RABOSI, F. y TASSI, N. (2023). *Globalización popular en América Latina: por una teoría etnográfica*. La Paz: IDIS.
- SAYAD, A. (2010). *La doble ausencia*. Barcelona: Anthropos.
- RIVERO, F. (2012). 'Cultura Migratoria' y 'Condiciones de Emigración' en comunidades campesinas de Toropalca (Potosí, Bolivia). Miradas en Movimiento. En *Revista de Migraciones Internacionales*. Vol. VI. pp. 103-133.
- SCHUTZ, A. (1985). *Estudios sobre teoría Social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- SEGATO, R. (2007). *La Nación y sus otros*. Buenos Aires: Prometeo.
- SERRANO, J. (2020). Las comunidades en la visión de los antropólogos: disquisiciones y lineamientos de análisis. En *Región y Sociedad*. Núm. 32. pp. 1-21.

- VEGA, F. (2016). Todos Santos o Fieles Difuntos: la celebración del Día de Muertos, expresión de la diversidad cultural en México, En B. Carrera y Z. Ruiz (Coord.). *Abya Yala Wawgeykuna Artes, saberes y vivencias de indígenas americanos*. pp. 152-171. México: Enredars.
- ZARATE, E. (2024). Utopías comunitarias como apuestas del futuro entre los purhépecha. En *Encartes*. Vol. 7. Núm. 14. pp. 21-45.

Fecha de recepción: 2 de diciembre de 2024

Fecha de aceptación: 23 de mayo de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i58.1188>

CONSTRUCCIÓN DE COMUNIDAD EN TIEMPOS DE ESTALLIDO SOCIAL

Gloria Ochoa Sotomayor*

RESUMEN. Eventos de gran conflictividad, espontaneidad y autoconvocados han ocurrido en distintos lugares del mundo en los últimos años, los que congregan a una multitud heterogénea de personas, generan acciones colectivas y constituyen un hito donde ocurren. En este artículo se reflexiona sobre ellos como procesos de construcción de comunidad tomando como referencia el estallido ocurrido en Chile en octubre de 2019 buscando indagar en la articulación, unión e identidad que despiertan, los sentidos de acción política que activan y la paradoja de la propia posibilidad de comunidad en la convivencia de lo uno y lo múltiple. De esta forma, se busca aportar al estudio de las múltiples dimensiones y aristas de este tipo de acontecimientos.

PALABRAS CLAVE. Comunidad; estallido social; Chile.

COMMUNITY BUILDING IN TIMES OF SOCIAL OUBREAK

ABSTRACT. Highly conflictive, spontaneous, and self-organized events have occurred around the world in recent years, bringing together a heterogeneous multitude of people, generating collective action and constituting a landmark where they occur. This article reflects on these events as processes of community building, taking

* Directora e investigadora principal del centro de estudios Germina, conocimiento para la acción. Chile. Correo electrónico: gochoa@germina.cl

the October 2019 outbreak in Chile as a reference, seeking to explore the articulation, unity, and identity they awaken, the senses of political action they activate, and the paradox of the very possibility of community in the coexistence of the single and the multiple. In this way, the aim is to contribute to the study of the multiple dimensions and edges of this type of event.

Key words. Community; social outburst; Chile.

INTRODUCCIÓN

Las protestas y manifestaciones ocurridas en los últimos años no son un fenómeno nuevo en Latinoamérica, y tampoco en el resto del mundo. Sin embargo, su emergencia e impacto las convierten en un hito en el lugar donde ocurren, constituyéndose en un acontecimiento que marca la vida individual y colectiva y, en algunos casos, el devenir político de los países donde suceden. A su vez, su frecuencia y aparición en distintos lugares ha generado un interés por investigar su origen o las causas que las detonan, así como sus características, incluyendo las demandas que están tras ellas, quiénes se involucran y las conforman, la organización, el rol de las redes sociales, los repertorios de protesta, además de las relaciones que establecen con la institucionalidad y las respuestas para enfrentarlas (Coronel y Donoso, 2024; Ochoa, 2024). En este marco, a su vez, emerge la pregunta respecto a la posibilidad de construcción de comunidad en estos acontecimientos, sobre todo cuando en ellos se observa un alto componente simbólico, el despliegue de aprendizajes de eventos anteriores y la constitución de la diada ellos/nosotros, así como la convivencia de lo contencioso con lo organizativo o de soporte tras lo disruptivo, que es la indagación en la que este artículo se centra.

Los rasgos con que se han descrito estos acontecimientos, les atribuyen una forma particular y distintiva, entre los que destacan: la acción conectiva, la auto-comunicación de masas, el rechazo de las mediaciones políticas tradicionales, la singularidad, el carácter narrativo-expresivo, la contra-democracia, y el carácter meta-democrático (Annunziata, 2020). Además de corresponder –para algunos– a movimientos pospolíticos por no situarse

en la dicotomía convencional entre derecha e izquierda (Núñez, 2021). Asimismo, se ha dicho que estas movilizaciones y protestas, más que fundamentarse en la unidad, lo hacen en la potencia de lo heterogéneo, múltiple y singular, basada en la distinción entre nosotros (pueblo) y otro (la élite de cualquier tipo) (Wieviorka, 2019; Castro, 2020; Amador y Muñoz, 2021).

Así, la inesperada irrupción y la particularidad de estos acontecimientos,¹ han puesto en tensión a las democracias y a la relación entre representantes y representados. A su vez, a pesar de presentar causas y detonantes distintos, apelaron a un sustrato común: una crítica profunda al sistema político y económico imperante donde han ocurrido, poniendo de manifiesto la brecha existente entre las élites gobernantes y la ciudadanía, cuestionando en algunos casos la relación entre democracia y bienestar social, la satisfacción ciudadana con dicha democracia, y la legitimidad del sistema político y sus mecanismos de representación y canalización de demandas.

Un complemento para la aproximación a este tipo de acontecimientos es la indagación en aquello que convoca y el sentido de unidad que provocan en quienes se suman a ellos, y que sitúa en un mismo lugar a personas con diferentes trayectorias y posiciones políticas, incluidos quienes protestan por primera vez. Si bien, estos acontecimientos se han caracterizado por la acción contenciosa desplegada en la calle, presentan también acción colectiva organizativa tras la protesta. En ambos casos, se despliegan símbolos, consignas y demandas que expresan la necesidad, y la posibilidad de conformación de una comunidad política opuesta y distinta a la imperante que es cuestionada.

Según lo expuesto, este artículo indaga en la posibilidad de construcción de comunidad que detonan estos acontecimientos, si generan una nueva posibilidad de ser y actuar en común, así como de imaginar futuros posibles. Para ello, se toma como referencia lo ocurrido en Chile a partir del 18 de octubre del año 2019 (18O), intentando responder a la pregunta ¿cómo el estallido en Chile deviene en proceso de construcción de comunidad? ¿existen señas de construcción de comunidad en el proceso vivido? buscando rastrear la unión e identidad que despiertan, los sentidos de acción política que se despliegan durante su desarrollo y la paradoja de la propia posibilidad de comunidad en la convivencia de lo uno y lo múltiple que se dio en él.

¹ Como los ocurridos en Ecuador, Chile y Colombia el 2019; en Perú el 2020 (Coronel y Donoso, 2024), incluso en años anteriores como el ocurrido en Argentina el 2001 (Farinetti, 2002; Falleti y García, 2011).

EL ESTALLIDO EN CHILE

El 1 de octubre de 2019 se anunció un alza en la tarifa del metro de Santiago, que comenzó a regir el día 5. El 7 de octubre grupos de estudiantes secundarios comenzaron a sostener los molinetes del metro para evitar pagar el boleto; la respuesta institucional fue la represión y la minusvaloración de la protesta estudiantil hasta que esta escaló.² Así, el 18 de octubre el llamado a evasión y la protesta se convirtió en un fenómeno generalizado y de alcance nacional, frente a lo cual se declaró estado de emergencia. A pesar de ello, siguieron las reuniones en los espacios públicos para manifestarse contra el gobierno.³ El 21 de octubre el congreso retrocedió con el aumento del pasaje del transporte y se anunciaron otras medidas, pero estos anuncios no frenaron las protestas y días más tarde 1 millón 200 mil personas se movilizaron en Santiago en la “marcha más grande”, así como en otros lugares del país ese día y los siguientes. Con distinta intensidad, se vivieron manifestaciones y protestas, incluso hasta marzo de 2020 (Castillo, Palma, Hernández y Bustos, 2025).

A su vez, expresiones pacíficas, carnalescas, de fiesta popular, hasta aquellas de confrontación radical con la policía, fueron parte de este acontecimiento, entre ellas el derrumbe de distintos símbolos de poder como estatuas de figuras de la conquista, la independencia y de la instalación de la república, como también saqueos. Al tiempo que brotaron elementos que identificaron a quienes fueron parte de este acontecimiento,⁴ y que son símbolos constitutivos de esa memoria larga de luchas pasadas, como la figura de Gladys Marín, Víctor Jara, Clotario Blest, Los Prisioneros,⁵ y presentes

² Conocida es la frase del entonces presidente del Metro quien ante la evasión estudiantil señaló “Cabros, esto no prendió” el día 16 de octubre de 2019. Ver <https://fb.watch/iWb-FSR9ViO/>

³ El 18 de octubre el gobierno decretó estado de emergencia para la región Metropolitana, extendiéndose posteriormente a la mayoría de las regiones del país.

⁴ Por ejemplo, *Pareman*: nombre dado a un joven participante en las protestas que utilizaba un signo PARE como escudo para protegerse y proteger a otras personas ante la acción represiva. Otra expresión de este tipo es el perro *matapacos*: perro reconocido por su participación en las protestas estudiantiles del 2011 y sucesivas, en las que atacaba a la policía y que se convierte en un símbolo en el estallido chileno.

⁵ Todas las personas mencionadas son personajes de la historia de Chile reconocidas por

como la bandera mapuche (*wenufoye*) o de la *whipala*, entre otros. Además, surgió de manera elocuente renombrar lugares.⁶

A ello se sumó, la conformación de asambleas territoriales que se organizaron a nivel local, la instalación de ollas comunes y la realización de cabildos para conversar y canalizar lo que ocurría, así como para plasmar las demandas de la población. Tras la protesta callejera, también hubo un proceso organizativo que la soportó por medio de grupos autoconvocados y organizados que atendieron los requerimientos de primeros auxilios, hicieron seguimiento a las y los detenidos, prestaron asesoría legal y se encargaron de una multiplicidad de iniciativas que surgieron al fragor del “estar juntos”, y de la organización solidaria.

De esta manera, en el estallido del 18 de octubre estuvo presente la expresión espontánea y anónima que surgió de las personas que manifestaron su malestar, indignación y hartazgo de forma contingente y, en algunos casos, por primera vez. Al tiempo, que confluyeron los aprendizajes organizativos de colectivos y movimientos cuyo trazo, incluso, es previo a los 30 años posdictatoriales y que habían expresado sus demandas al sistema con anterioridad a través de mecanismos institucionales y extrainstitucionales, como las organizaciones y movimientos sociales que antecieron al 18O (Garretón, 2021).

Así, el estallido del 18 de octubre de 2019, nacido de la protesta de estudiantes secundarios ante el alza del pasaje de metro, mostró el profundo rechazo de la población al gobierno y al sistema político en general; y sorprendió a chilenas y chilenos, así como al resto del mundo. Además, impactó drásticamente la cotidianidad, desató una dura represión y violación sistemática a los derechos humanos (Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 2019; Amnistía Internacional, 2020; Human Rights Watch, 2020), y produjo distintas reacciones de la clase política, incluyendo la convocatoria a un plebiscito por una nueva Cons-

su lucha y denuncia contra situaciones injustas y por la defensa de derechos en distintos momentos históricos: Gladys Marín fue una conocida militante comunista muerta hace años; Los Prisioneros fue grupo musical ícono de la juventud, de su descontento y rebeldía, en la década de 1980 bajo la dictadura civil-militar que gobernaba el país; Víctor Jara, cantor popular asesinado durante el golpe de Estado de 1973; y Clotario Blest símbolo de la lucha obrera.

⁶ Como Plaza Baquedano, ubicada en un lugar neurálgico de la capital, que se renombra como Plaza de la Dignidad.

titución,⁷ a la vez que propició el encuentro contingente al fragor de la movilización y la protesta y activó la memoria de organización de grupos movilizadas anteriormente. Bajo este marco es que en este artículo se busca responder a las preguntas ¿cómo el estallido en Chile deviene en proceso de constitución de comunidad? ¿es posible identificar señas de construcción de comunidad en el proceso vivido?, buscando contribuir al conocimiento y reflexión sobre este tipo de acontecimientos a partir del caso chileno.

HACIA UNA COMPRENSIÓN DE COMUNIDAD

Bajo la concepción generalizada de que las personas no viven aisladas y que esto lleva a generar distintas formas de organización de la vida en común, está la idea de que los grupos humanos crean y recrean distintos modos de relacionarse, estableciéndose en la literatura una diferencia entre lo que podrían ser estructuras contemporáneas de relacionamiento, muchas de ellas amparadas en las instituciones del Estado-nación, y otras basadas en la tradición previa a él y que corresponderían a la comunidad o formas comunitarias de organización versus aquellas vinculadas a las sociedades modernas (Krause, 2001; Barcarlett, 2012; Zárate, 2013). En este marco, el concepto de comunidad ha cobrado relevancia surgiendo preguntas que interrogan respecto a las razones de su uso y alcance (de Marínis, 2012), y sobre cómo ciertas luchas o demandas populares pueden interpretarse al amparo de este concepto (Liceaga, 2013; García, 2019). En este sentido, esta reflexión se centra en tres posibles aproximaciones al concepto de comunidad: la primera intenta una definición contemporánea de ésta entendida como un tipo particular de articulación de individuos posible de distinguir de otros con fines de investigación o de intervención, estableciendo para ello determinados atributos (Krause, 2001, de Marínis, 2012); la segunda considera la comunidad como posibilidad de acción y le otorga un carácter de proceso, de estar siendo en la eventualidad de cambio que conlleva la acción (Liceaga, 2013; Bastos, 2024); y la tercera, observa la comunidad como

⁷ El 15 de noviembre de 2019 se anunció el Acuerdo por la Paz y una Nueva Constitución, que estableció un itinerario para elaborar una propuesta de nueva Constitución, que incluyó dos plebiscitos: el primero para votar si quería o no una nueva Constitución y el tipo de organismo para escribirla; y el segundo para aprobar o rechazar la propuesta.

una paradoja donde uno de sus elementos constitutivos es la posibilidad de ser y no ser, al enfrentar el desafío de la confluencia de lo uno y lo múltiple en una sociedad altamente individualizada (Barcarlett, 2012; García, 2019).

Respecto a la primera aproximación, en tanto búsqueda de una definición de un tipo particular de articulación de individuos, se puede observar que dicha búsqueda apunta a definir y diferenciar la comunidad con el fin de establecer una comprensión fáctica de la misma como objeto de estudio o como un sujeto destinatario de estrategias de intervención social (Krause, 2001; de Marinis, 2012). En este intento para definirla se han reconocido ciertas características que le serían propias siendo una de ellas la unión de intereses que conlleva cooperación y solidaridad. Esta característica la diferencia de la asociación donde un interés motivado racionalmente respecto a una finalidad estaría a la base de esta, mientras que en la comunidad el sentido de pertenencia, el compromiso con el otro, la camaradería y el afecto serían una dimensión subjetiva significativa del ser comunidad (Weber, 1964 en Krause, 2001). Otra expresión de ello es la noción que comunidad conlleva una unidad de valores o un sistema cultural que determina cierta visión de mundo, que a su vez se relaciona con una estructura u organización social propia (Zárate, 2005). En este sentido, un rasgo que distingue a la comunidad es la unidad como unión metafísica o de sangre (Liceaga, 2013), así como la interrelación que se da entre quienes la componen, es decir, la comunicación, interdependencia e influencia mutua, lo que podría identificarse como una cultura común, vale decir la existencia de significados compartidos (Krause, 2001).

Asimismo, algunas miradas sobre la comprensión y definición de comunidad se encuentran fuertemente ligadas a la noción de territorio o localidad geográfica. Sin embargo, esta posibilidad de un territorio puede ser menos definitiva en la actualidad, estableciéndose redes y agrupaciones de personas que no comparten una ubicación geográfica común, incluso podrían ni siquiera tener contacto cara a cara (Krause, 2001), pero identificarse con o como una comunidad, adquiriendo mayor relevancia componentes como la pertenencia, entendida como “sentirse parte de” o “identificado con”, como podrían ser las redes producto de la migración o las redes que surgen en acontecimientos como las protestas generalizadas que aborda este artículo.

En cuanto a la segunda aproximación, esto es la comunidad como posibilidad de acción política, un elemento central para su comprensión es el criterio de inclusión/exclusión que conlleva la noción de comunidad y su propia posibilidad de concebirse y de ser. Es decir, para que la comunidad sea y sea un espacio de pertenencia, de identidad y de unión algo debe quedar fuera de ella o debe distinguirse de un otro, lo que genera simultáneamente un sentido de pertenencia y una diferenciación (Agamben, 2007 en Bacarlett, 2012). Por otro lado, como en la actualidad y dada la crisis de los grandes proyectos utópicos de sociedades posibles, la concepción de comunidad se erige como una referencia utópica a la racionalización capitalista, donde la idea de comunidad, bienes comunes y territorio se presenta como un trío conceptual importante para interpretar las resistencias al proyecto capitalista moderno destructivo en lo ambiental, excluyente en lo social y homogeneizador en lo cultural (Liceaga, 2013). Vemos aquí una concepción de comunidad como posibilidad de acción política, que se basa en la resistencia a ese proyecto capitalista moderno y la revitalización de dicha comunidad como ámbito de resistencia material e ideológica ante procesos de modernización excluyentes y que permite la diferenciación respecto a otro (Liceaga, 2013; Bastos, 2024; Zárate, 2024).

Asimismo, la comunidad como posibilidad de acción política, se levanta en tanto en las sociedades modernas existe un estado de malestar, inseguridad e inestabilidad generalizados, donde el Estado-nación, como la expresión racional más acabada de cualquier organización social, es una posibilidad de orden para la convivencia en crisis y donde la democracia como mecanismo de organización, generador de igualdad y de condiciones de vida para la vida, ha dejado de ser fuente de legitimidad. Aquí, la idea de ciudadanía generalizada pierde sentido rompiendo el principio de comunidad política reapareciendo otras formas posibles, como las comunitarias en tanto portadoras de nuevos sentidos y de posibilidad de convivencia social y política (Zárate, 2005 y 2013).

En cuanto a la tercera mirada al concepto de comunidad, las condiciones actuales de convivencia social retan la posibilidad de ser en común, de ser con otro, por lo tanto, ese ser con, esa unión, podría ser insostenible. De esta forma, el desafío de responder a una noción ideal de comunidad y aquella contingente, lleva también al planteamiento de la comunidad como una

paradoja (Bacarlett, 2012). En esa paradoja el ser en común es irrealizable y nunca es completo, de cierta manera siempre está en falta y esto puede ser porque la idea de comunidad y esa identificación plena con otro puede ser un mito (Esposito, 2009 en Bacarlett, 2012). De esta manera, la comunidad puede ser realizable en la medida que, a su vez, se admita que no lo es, o que se admita su imposibilidad (Bacarlett, 2012). Es ahí donde su propia imposibilidad determina su posibilidad, ya que la definición de un tipo ideal basado en la unión de individuos, en la comunidad de intereses y de formas de ver el mundo, eclipsa la forma misma en que la comunidad se despliega en un conjunto que une lo múltiple y lo diverso, y donde el sentido de pertenencia puede ser dinámico.

En una sociedad altamente diferenciada y heterogénea la idea de lo uno y lo múltiple desafía la existencia o la posibilidad de unión tras la concepción de comunidad, por ello adquiere una atención particular para comprender la comunidad como paradoja. Así lo uno y lo múltiple, la unidad y la multitud lleva a revisar o a preguntarse por las expresiones políticas y las formas de organizar la acción colectiva (Falleti y García, 2011), es decir, cómo la posibilidad de constituir unidad en este escenario repercute en la producción de subjetividad, en las identidades colectivas, y en la posibilidad de constituir comunidad.

De esta forma, al considerar estas aproximaciones se plantea la posibilidad de rastrear procesos de construcción de comunidad en protestas y estallidos sociales acontecidos en el último tiempo, donde ciertos grupos, en algunos casos con una alta convocatoria, desde la negatividad y la política del rechazo (Rosanvallon, 2007), aventuran y apuestan por proyectos, intentos, acciones tendientes a construir comunidad o a buscar la posibilidad de ella, como alternativa al orden imperante del que se sienten excluidos en el marco de un acontecimiento que articula lo uno y lo múltiple.

Por ello, en este artículo, desde una perspectiva contingente y relacional, se busca reflexionar en cómo estos acontecimientos conllevan e incitan la conformación de comunidad y las señas o elementos de construcción comunitaria en el proceso vivido, centrándose en el caso del 18O chileno. Se entenderá comunidad como un tipo particular de articulación de individuos basada en la unión de intereses, el sentido de pertenencia, la interrelación y ciertos valores o formas de ver el mundo, que conlleva: cooperación y soli-

daridad, una posibilidad de acción política donde el criterio de inclusión/exclusión genera simultáneamente un sentido de pertenencia, de diferenciación y una posibilidad de resistencia material e ideológica ante procesos excluyentes, y una paradoja donde la existencia de la comunidad se difumina en la propia posibilidad de ser en el intento de articular lo uno y lo múltiple en sociedades altamente individualizadas.

METODOLOGÍA

La investigación en la que se enmarca esta reflexión y de la cual proviene el material empírico analizado en este artículo, tuvo como propósito conocer la respuesta local ante el estallido social en tres comunas de Chile: Santiago, Puente Alto y Valparaíso, las que presentaron una intensidad similar de protestas y movilizaciones en el periodo. Para ello, se utilizó una metodología cualitativa basada en una revisión documental y en entrevistas destinadas a indagar en la experiencia de las personas durante el estallido y su visión de la respuesta local al mismo. Se procedió a un muestreo en cadena o por bola de nieve (Hernández, Fernández y Baptista, 2010), para contactar a las personas a entrevistar, entre las que se incluyeron estudiantes secundarios que participaron en el llamado a la evasión del pago del pasaje de metro, a personas adultas que adhirieron a las protestas desencadenadas a partir del 18 de octubre y a autoridades locales, entre otros.

Desde un enfoque interpretativo (Valles, 1999) el análisis de las entrevistas mostró la emergencia en algunos relatos de la expresión de un sentido de comunidad para describir lo experimentado en el periodo, lo que derivó en indagar en el material observando con mayor atención en dicho contenido. De esta forma, para los fines de la presente reflexión, se seleccionó un subgrupo de entrevistas, considerando los siguientes criterios: 1) articulación con personas y organizaciones en distintos momentos y para distintas actividades ocurridas durante el estallido; 2) participación en protestas y en actividades no contenciosas como cabildos y asambleas; y 3) en el contenido del relato aparece o se expresa un sentido de comunidad respecto a lo vivido. Bajo estos criterios, se seleccionó un total de doce entrevistas.

El análisis de las entrevistas seleccionadas se realizó observando cómo los contenidos del concepto de comunidad señalado previamente emergían

en el relato asociado a la experiencia vivida, es decir: I) unión de intereses, sentido de pertenencia, interrelación y valores o formas de ver el mundo compartidos; II) la posibilidad de acción política; y III) la paradoja ante la confluencia de lo uno y lo múltiple en el devenir del acontecimiento. El resultado de dicho análisis se muestra a continuación y se articula con lo que la literatura señala sobre este tipo de acontecimientos.

LA CONSTRUCCIÓN DE COMUNIDAD

La construcción de la unión: pertenencia, interrelación y valores compartidos

Las olas de protesta y estallidos sociales, entendidos como eventos inesperados y disruptivos, que alteran el orden establecido o la normalidad social, se constituyen, como se ha dicho, en un acontecimiento que marca un punto de inflexión en el lugar donde ocurren y en la biografía individual y colectiva (Nunes, 2014). A su vez, el despliegue de estas manifestaciones se constituye en formas de agencia y articulación alrededor de propósitos o motivaciones compartidas que entretejen política, cultura y vida cotidiana (Amador y Muñoz, 2018), donde las relaciones expresivas y vínculos emocionales se tornan significativos y activan un sentido de unidad, pertenencia e interrelación, como se aprecia en la literatura revisada y en las entrevistas analizadas.

De esta manera, ante una convocatoria sin liderazgo ni referente definido, en el estallido chileno las personas decidieron acudir a un llamado que viene de un punto de atracción inespecífico “quizás lo mismo que no fuera alguien en específico o una organización ayudó a la unión. Yo tenía compañeros que nunca se habían organizado para nada y estaban ahí en las evasiones del metro” (entrevista 1).

Esta convocatoria hace que espontáneamente esquinas y plazas fueran lugar de encuentro de vecinas y vecinos de todas las edades, y se transformaron en un lugar de acogida para quienes sintieron que debían estar ahí, sin tener claro con quién estar y para qué. El efecto contagio se recuerda como significativo, así como los ecos de las cacerolas que recorrieron el aire y que atraparon a quienes aún no se atrevían a salir, como se muestra en el siguiente relato “yo salí a la esquina y empecé a tocar, fue como un contagio, de a poquito empezó a salir la vecina del frente, la de más arriba tocaba música,

se produjo un fenómeno que yo no lo había vivido, como una situación de protesta, como de espontaneidad que me retrotrajo al tiempo de la dictadura, que tenía que ver con una espontaneidad que no había nadie dirigiendo, había un contagio” (entrevista 2).

En ese encuentro espontáneo emergió la identidad y la complicidad. La sensación que se vivió es la alegría del encuentro “ahora estaba todo el mundo como en sintonía y cuidándonos y además era raro porque estaban las barricadas, arrancando de los pacos, pero también había mucho amor, mucha complicidad en las miradas, la gente se miraba con cariño, con alegría, estábamos como eufóricos, desahogándonos de tantos años de silencio” (entrevista 3). Como en otras ocasiones, este encuentro ocurrió, a partir de la sensación de que la exclusión, la discriminación, la marginalidad, la pobreza, la rebeldía, no puede sustentarse de manera totalmente individual, se requiere un encuentro de camaradería, donde las personas se confluyan en esa comunidad (Salazar, 2012), como aparece en una entrevista “recuerdo ver estas páginas de redes sociales que llaman a evadir apoyando al estudiante porque no era una lucha del estudiante, era una lucha social. Eso es lo que llama a la comunidad adulta a decir: no podemos dejar que solo ellos lo hagan porque no es algo de ellos y es ahí donde les afecta directamente” (estudiante 4).

Como se indica en una entrevista “había un cansancio de estar solo y atomizado, se notaba” (entrevista 11) y surge una percepción compartida de fisura en el orden social (Farinetti, 2002) y la posibilidad práctica de hacer justicia (Garcés, 2020) que deviene, de cierta forma, en unión de intereses, interdependencia y en la emergencia de sentidos convocantes, congregando las voluntades individuales y colectivas ante la convocatoria y la necesidad de estar organizados ante lo que acontecía “como ese fenómeno de participar en algo grande y que era transformador, esa sensación a mí me acompañó todo el periodo que duró todo el levantamiento, la protesta social” (entrevista 2).

Cabe resaltar, como se rescata en las entrevistas, que para algunas personas el estallido se convirtió en su primera experiencia de movilización social, mientras que otras ya habían sido parte de movilizaciones y protestas durante el periodo dictatorial y los años anteriores a 2019. En el caso de las que contaban con experiencia, dicha experiencia aportó aprendizajes y memorias que pusieron a disposición símbolos y recursos para la acción y organización,

en la propia protesta –como lo hace la llamada primera línea–,⁸ y en la inmediata constitución de grupos de apoyo a la protesta, como observadores de derechos humanos, brigadas de salud, grupos de apoyo jurídico, como se expresa en las siguientes citas: “al día siguiente nos juntamos en la Plaza del Pueblo que estaba sitiada de milicos (sic), nos tomamos de las manos sacando a los marinos, todos aquellos que pensamos que teníamos que asistir y convocarnos a organizar, lo que no sabíamos era qué había que organizar” (entrevista 5); y “al otro día estábamos formados listos y armando una Comisión de Derechos Humanos al tiro, porque el mismo día del estallido, tuvimos gente completamente golpeada, las comisarías llenas [...] después se armaron tres equipos: jurídico, de calle y salud, y un equipo para manejar toda la información de la gente en los consultorios” (entrevista 6).

En este registro se evidencia también el miedo derivado de experiencias previas, como por ejemplo el recuerdo de la represión dictatorial y la presencia de militares en la calle. Este miedo fue desafiado por la expectativa de cambio y por el surgimiento de una identidad colectiva que empujaba a ser parte de la movilización, y se catalizó a través de la acción colectiva, siendo incluso la participación en el estallido una oportunidad de superarlo. Así, la unión, característica de la comunidad, y la respuesta ante la represión ejercida, reunió y convocó como medida de protección y como una suerte de decisión colectiva de que no volvería a ocurrir lo que ocurrió en el pasado, como evidencia esta cita

Nuestra generación que nació y se crio en dictadura con un poco de temor, pero menos del que tenían los más grandes, también con mucha rabia porque yo sentía que no podíamos permitir que pasara de nuevo, teníamos que darlo todo porque no podíamos permitir que los milicos (sic) se tomaran el poder y que los fascistas hicieran lo mismo que hicieron con nuestros papás, con nuestros abuelos. (entrevista 3)

De acuerdo con lo anterior, en la vivencia del estallido chileno se observa: la identificación en un encuentro y convocatoria espontáneo; la construcción simbólica de un espacio de acogida que se habita de sentidos compartidos

⁸ *Primera línea*: denominación dada a las y los manifestantes que se enfrentan de forma directa a las fuerzas represivas en las manifestaciones realizadas durante el estallido.

expresados en símbolos y acciones de organización y protesta; los aprendizajes y la memoria de cuando esa comunidad se ha activado en momentos anteriores;⁹ y el espacio-territorio donde esta comunidad se expresa. Todo ello se articuló en este caso bajo un lenguaje común que adquiere un alto significado y de una expresión identitaria de alta relevancia y resonancia que es la autodenominación como pueblo, que surge en el estallido chileno y en otros acontecimientos de este tipo (Gerbaudo, 2022). Esta autodenominación en Chile había perdido uso y sentido identitario luego del golpe de Estado al gobierno de Salvador Allende,¹⁰ donde esa denominación fue significativa por el proyecto socialista que dicho gobierno sustentaba, y que se recupera durante el estallido acogiendo a distintas identidades al interior de ella, como se observa en esta cita “Pueblo, dignidad, derechos: las tres palabras del estallido, pueblo se reivindicó porque ahora todos se sienten pueblo” (entrevista 6).

La acción política: las otras formas posibles

La desigualdad y el abuso, así como la denuncia de que los privilegios de una minoría se sostienen a costa del esfuerzo de una mayoría, son un contenido común de la demanda tras estos acontecimientos. En el caso de Chile la reacción se generó frente al aumento del pasaje de metro que incrementaba una carga mensual que se hacía insostenible para el ingreso de muchas familias y que provocó frases desafortunadas y burlescas de parte de la autoridad. Por otro lado, aunque existe un detonante en estos acontecimientos, emerge un conjunto diverso de demandas, que no necesariamente son nuevas, y que pueden arrastrarse y haberse expresado previamente. Así, todas ellas pueden articularse respecto al rechazo, es decir, estar marcadas por la negatividad (Rosanvallon, 2007). Por eso no es obvio formalizar un programa, una organización estable, o un liderazgo y, por ello, a su vez, cada respuesta resulta insuficiente y tardía (Holbig, 2020; Landaeta y Herrero,

⁹ En la memoria de las personas participantes se identifica la lucha antidictatorial, las manifestaciones estudiantiles del 2006 y 2011, las feministas del 2018 y las distintas expresiones territoriales contra proyectos de inversión desde mediados de los años 1990 en adelante, por ejemplo.

¹⁰ El 11 de septiembre de 1973 se produce un golpe de estado civil-militar contra el presidente democráticamente electo Salvador Allende, quien sustentaba como programa la vía chilena al socialismo.

2021; Ochoa, 2024). Sin embargo, también se generan espacios de articulación y de organización que acogen las demandas y la necesidad de cambio, como en el caso chileno los cabildos y asambleas.

Es así como, este sentimiento de abuso e injusticia se evidencia en las personas que se hicieron parte del llamado a evasión del pago del pasaje de metro y del estallido, como muestra la siguiente cita “yo utilizo dos viajes, y evadía a veces porque no me alcanzaba la plata, pero después digo ‘está esta injusticia que están subiendo los pasajes, cómo voy a pagar después esto’, y ese es el sentido que uno le da” (entrevista 7), o como lo expresa la reflexión de esta persona entrevistada “estaba en las capas internas de la sociedad, tiene que ver con la insatisfacción que se va acumulando, y la frustración, y la rabia si lo miramos en términos de la emocionalidad y la decepción y toda la acumulación de impotencia que en algún momento tiene que salir y se encausó de esta manera, produjo este proceso en cadena” (entrevista 2).

El potencial para la acción que tiene esta construcción de comunidad se encuentra en esa confluencia de demandas insatisfechas, de frustración ante la promesa incumplida y de sensación de vidas al límite (Amador y Muñoz, 2021) al evidenciar la imposibilidad de una vida mejor y de un conjunto de promesas incumplidas, ya que las políticas públicas aplicadas generan dudas sobre el futuro, sobre la opción de una salida positiva del divorcio creciente entre el acumulación de algunos y la precariedad de otros (Players, 2018; Kourliandsky, 2019; Martuccelli, 2021).

Además, se expresa en el caso chileno en la necesidad que surge, luego del encuentro espontáneo de esa confluencia de demandas, de frustración y de sensación límite, de organizarse y dar respuesta a las necesidades que emergen en el momento, siendo una de las más significativas abordar la represión con que reaccionó el gobierno. Es así como se observó la necesidad de “Tratar de poner un orden en el desorden que había” y “Todo aquel que tuvo espíritu de colaboración” actuó y se organizó.

En esta necesidad de organizarse y del potencial de acción estuvo presente el sentimiento que se arrastraba de cansancio de estar sola o solo empujando causas antes del estallido. Así la posibilidad de convergencia que dio este acontecimiento a las demandas y luchas previas potencia la utopía de la transformación social deseada por muchas y muchos, y canalizó la necesidad de estar con otros para accionar y pensar posibilidades en con-

junto, lo que se expresa en “Qué alegría ver que las personas, de manera tan espontánea, se percataron que la unidad, que la movilización en el espacio público y desde las organizaciones sociales podíamos lograr un cambio, lo que se puede expresar en la palabra esperanza” (entrevista 3).

Por ello, en este potencial de acción se ve el esfuerzo colectivo para actuar frente a la contingencia, por un lado, y el esfuerzo colectivo programático para proyectar más allá de dicha contingencia, por otro. En el primero las competencias y talentos de cada cual se pusieron al servicio del acontecimiento dando vida a iniciativas que fueron desde la interposición de querrelas por violación de derechos humanos, hasta acciones de salud mental bajo estrategias de intervención en crisis en la propia protesta callejera, además de la atención de salud, y de actividades artísticas que acompañaron todo el proceso, como se indica en una entrevista “se armó una Comisión de Derechos Humanos muy buena que comenzó a trabajar, ayudar a víctimas porque los días que había protestas, como en todas las comunas, pero Puente Alto, Peñalolén y Santiago yo creo que fueron las que más sufrieron este tipo de abusos, se formó esta red que ayudaba a las víctimas” (entrevista 8), y en este relato “ahí hubo otro tipo de necesidades que tuvo que ver con la atención médica, los apoyos psicológicos, así que tuvimos que montar una red de amigos psicólogos” (entrevista 5). El sentimiento compartido de ser parte de un acontecimiento de enorme potencial transformador movilizó la acción desde lo que cada cual pudo hacer y aportar.

Respecto al segundo, el esfuerzo colectivo programático, con las demandas que ya existían y las causas que ya se defendían, se empezó a construir una suerte de programa que se volcó en los cabildos. De esta forma, demandas sectoriales adquieren una dimensión integral y territorial porque se van aunando y porque se observó su interacción en el propio territorio. A su vez, estas causas y demandas latentes constituyeron un programa porque no se vieron de manera aislada, sino como un conjunto que se activó y reactivó en este estallido. Así, se tejió una ruta desde la negatividad y el rechazo, a la articulación programática de una transformación posible que en algunos casos se encaminó en la reflexión en torno a la posibilidad de una nueva Constitución como se comenta en esta cita “se fortaleció el proceso de asamblea, de discusión y de ahí surgieron un montón de iniciativas que todavía existen¹¹ [...] en

¹¹ Es decir, hasta la fecha de realización de la entrevista: marzo de 2022.

un principio fue conduzcamos esto hacia lo que debiera ser y discutir lo que debiera ser y surgió fuertemente la idea de asamblea constituyente y fue eso uno de los elementos que articuló mucho el movimiento” (entrevista 2).

Por lo dicho, se levantaron voces que reflexionaban que Chile no estaba tan dormido, sino que las demandas estaban puestas sobre la mesa, se habían expresado y ya se había luchado por ellas, sin ser atendidas. Al mismo tiempo, el empoderamiento que produjo la capacidad de observar el potencial de actuar en conjunto se combina con esa propia experiencia de democracia participativa y deliberativa que constituyeron los cabildos y asambleas, no solo como posibilidad de proyectar el deseo de transformación social, sino como expresión performática de esa democracia participativa e inclusiva que se deseaba, que incluye la exigencia de un rol más activo para la ciudadanía y la promesa de igualdad contenida en ella (Annunziata, 2016 y 2020).

La utopía de la transformación social deseada se vive intensamente en esta dimensión de la comunidad como potencial de acción, ya que emerge la esperanza de revertir aquello que ha llevado a la desigualdad y a la precarización de la vida de la mayoría de la población. Demandas que se habían evidenciado en movilizaciones previas al estallido, que se desbordan y expresan con radicalidad en este acontecimiento y que sobrepasan el alza del pasaje de metro. De esta manera, se observa que hubo mucha emergencia de organización local y el periodo se vivió con altas expectativas, con una forma de participación que superó la habitual orgánica jerárquica e institucional y se situó en los espacios públicos, calles y plazas, de manera horizontal, es así como el informe Demandas prioritarias y propuestas para un Chile diferente, sistematiza la discusión producida en 1,233 cabildos ciudadanos realizados a lo largo de todo el país con posterioridad al 18 de octubre (Unidad social et al., 2021), que ejemplifica la activación de la acción política en el periodo.

La paradoja: el encuentro de lo uno y lo múltiple

Una de las características destacadas de estos acontecimientos es la autoconvocatoria y la ausencia de líderes visibles que articulen el movimiento y sus demandas. La individualización contemporánea lleva a que las personas ya no se identifiquen con una categoría o grupo, sino que se han transfor-

mado en un individuo-historia, que necesita expresarse a sí mismo y ver reconocida su manera específica y singular de ser (Rosanvallon, 2012 en Annunziata, 2020). Es por ello, que la expresividad personal y la reivindicación de demandas que apelan a esa historia-experiencia personal, cobra protagonismo y muestra la imposibilidad de una representación capaz de aunar todas las individualidades que se manifiestan. Esto, se expresa en la diversidad y heterogeneidad de personas que se autoconvocaron en el 18O “no era como una protesta más. Vi gente que no eran los habituales: los estudiantes secundarios o universitarios, u otras expresiones culturales como los *punkies*, había personas de más edad [...] había gente en distintas partes tocando cacerolas y haciendo ruido” (entrevista 2).

La posibilidad de que estas individualidades se articulen sin una entidad que las convoque se encuentra facilitada y reconocida por el extendido uso de redes sociales, como fue el caso de las publicaciones que llamaron a los estudiantes a evadir el pago del pasaje de metro. Así, la personalización de la protesta y las posibilidades que otorgan las redes sociales, conforman una nueva forma de acción, que Bennett y Segerberg (2012) han denominado acción conectiva, es decir, una acción personalizada, donde cada participante se expresa a su manera. En simultáneo a esta personalización, aparecen conceptos convocantes de lo uno y lo múltiple, como la recuperación de la idea de pueblo que aporta a la distinción entre la mayoría de la población versus una elite minoritaria, la que operaría como una suerte de estrategia de compensación de unidad ante la propia diferenciación interna, que se abordó anteriormente. Por ejemplo, esta idea se expresó, en el eslogan “no estamos en guerra” que se levantó en Chile en respuesta a las declaraciones que hizo el presidente Piñera en las que señaló que en el estallido se enfrentaba a un enemigo fuerte y poderoso.¹²

La paradoja de la posibilidad de construcción de comunidad se observó en la protesta y en los espacios deliberativos. Es así como en un primer momento, en la acción contenciosa, lo uno y lo múltiple se encuentra en la multitud, donde la marcha y la protesta ya no tiene una convocatoria única, ni un grupo o líder que la dirija, ni tampoco una demanda que se articule como central para la movilización. Aquí, cada individualidad se levantó con

¹² Ver declaración del presidente Piñera el 21 de octubre de 2019 Piñera: “Estamos en guerra contra un enemigo poderoso” <https://n2.cl/ie66n> (consultada el 8 de febrero de 2024)

su propio cartel en el que expresó su demanda y su identificación con esta confluencia de demandas y sentires específicos. Un ejemplo patente de ello fue la masiva marcha del 25 de octubre en Santiago, que tuvo expresiones similares en otras regiones del país.¹³ Esta marcha no tenía inicio ni fin y cada cual se desplazaba de un extremo a otro del espacio ocupado, no había un grupo con un lienzo que la encabezara, sino personas y grupos enarbolando sus pancartas y banderas, sin un acto central ni discursos que representaran a esta multitud autoconvocada, como lo expresa esta cita “no hubo un lienzo, aquí era la movilización popular y yo creo que da cuenta de las individualidades de decir “Yo hago mi aporte” con un papel, con un cartón, bueno habían cosas más elaboradas y aparece después la tía *Pikachu*¹⁴ y todas esas expresiones que fueron muy individuales y que le dieron un colorido y una diversión” (entrevista 9).

Otro espacio de confluencia de lo uno y lo múltiple que lleva a la paradoja de la constitución de comunidad fueron los espacios de participación deliberativa, como asambleas y cabildos. Las asambleas nacieron como un recurso organizativo en el cual se encontraron quienes ya estaban organizados y quienes se organizaban por primera vez. Estas asambleas tuvieron por objetivo “organizar el caos” y establecer rutas de acción, y en ellas convergieron organizaciones estudiantiles, feministas, de pueblos originarios, gremiales, barriales, ambientalistas y culturales, entre otras. Dichas asambleas se articularon con una alta confluencia y adhesión al inicio, naciendo en ellas liderazgos de forma espontánea y horizontal. Sin embargo, y a pesar de que algunas se mantuvieron en el tiempo, perdieron potencia sobre todo ante el Acuerdo por la Paz y una Nueva Constitución¹⁵ que emerge como respuesta institucional, ya que algunos deciden adherirse a esta propuesta y otros no: “Lo que fracturó a la mesa social fue lo que vino después, el proceso constituyente, el acuerdo, fractura todo el avance de aglutinamiento de crecimiento de organizaciones, porque viene el tema de poder participar en la convención como constituyentes” (entrevista 12). La adhesión a las propuestas de la autoridad y del poder instituido, tuvo

¹³ Como la ocurrida en Valparaíso, segunda ciudad más grande el país, el día 26 de octubre.

¹⁴ Nombre que recibió una mujer participante en las protestas, ya que utilizaba un disfraz de *Pikachu*, personaje de la saga *Pokémon*.

¹⁵ Ver nota 7.

efectos en la unidad que se había alcanzado, dando paso a la fragmentación, el desacuerdo y encaminando a grupos y personas por vías ya no confluyentes como sucedió en el primer encuentro espontáneo,¹⁶ como lo muestra la siguiente cita “considero que terminó de forma incompleta el tema de la Nueva Constitución, mucha gente tampoco fue a votar, al fin y al cabo fue otra elección y todos sabemos que aquí en Chile las elecciones no sirven de mucho. No era eso lo que se buscaba, los llamados eran otros y eran más inmediatos” (entrevista 4).

En esta confluencia de personas y organizaciones que se sumaron al estallido, la posibilidad de mantener la unidad y organización alcanzada tensionó la propia posibilidad de comunidad, por las diferencias inherentes basadas en la expresión individual versus la colectiva, la experiencia previa, la posición frente a determinadas demandas, la adhesión a la propuesta institucional de un proceso plebiscitario en miras a elaborar una nueva Constitución, y respecto los contenidos de esa posible nueva Constitución. Además, aunque existieron organizaciones sociales y movimientos constituidos que de cierta manera se articularon en este acontecimiento, no lograron liderarlo ni conducirlo, como Unidad Social, articulación fundada en agosto de 2019, que convocó durante el estallido a la realización de cabillos y que intentó articular a distintas organizaciones sindicales, académicas, sociales y estudiantiles,¹⁷ que congregó a cerca de 150 organizaciones y convocó, al menos, a tres paros nacionales.

En este encuentro, en esta posibilidad de ser comunidad bajo la denominación de pueblo que se levantó, también se advierte la paradoja de la posibilidad de lo uno y lo múltiple, sobre todo por lo altamente individualizada de la sociedad actual, y de lo atomizadas que se encontraban las organizaciones sociales antes del estallido, evidenciándose así en una entrevista “hay grupos con opinión y orientación histórica, cultural, familiar, pero la masa era una

¹⁶ Una situación similar se observó en las Asambleas Barriales ocurridas en Argentina en diciembre de 2001 donde una heterogeneidad de actores sociales confluyen en una acción específica y luego se enfrentan a la posibilidad de su continuidad a pesar de su diversidad (Falleti y García, 2011).

¹⁷ Entre ellas la Central Unitaria de Trabajadores, el Colegio de Profesores, la Confederación de Estudiantes de Chile, el movimiento No+AFP, la Agrupación Nacional de Empleados Fiscales, la Confederación Nacional de Funcionarias y Funcionarios de la Salud Municipal y la Coordinadora Feminista 8M.

masa que tenía rabia y después se fue para la casa, y esa masa se fue para la casa, así como estuvo se fue para la casa” (entrevista 10), así lo diverso y heterogéneo tensa la propia continuidad de la comunidad devenida en el acontecimiento.

CONCLUSIONES

El carácter de acontecimiento de manifestaciones y protestas ocurridas en los últimos años en Latinoamérica y el mundo, como el estallido social del 18 de octubre en Chile, presentan la característica de ser hechos sociales, políticos y culturales que permiten mirarlos desde distintas perspectivas más allá del carácter contencioso que generalmente se releva de ellos o de los intentos por explicar su ocurrencia. La propuesta de este artículo fue indagar, a partir del caso chileno, en dichos acontecimientos como procesos de construcción de comunidad, entendida ésta como un tipo particular de articulación de individuos que conlleva una posibilidad de acción política ante procesos excluyentes, así como una paradoja donde la existencia de la comunidad se difumina en la propia posibilidad de ser en el intento de articular lo uno y lo múltiple. A partir de esta definición, se buscó indagar en lo ocurrido en Chile a partir de tres ejes: I) la unión de intereses, sentido de pertenencia, interrelación y valores o formas de ver el mundo compartido; II) la posibilidad de acción política; y III) la paradoja ante la confluencia de lo uno y lo múltiple en el devenir del acontecimiento.

Así, respecto al primer eje, la impronta masiva, inesperada, nacida desde el rechazo del 18O significó también la unidad en el encuentro espontáneo, respecto a participantes y demandas desplegadas. En este escenario, como se ha señalado, tanto la acción colectiva contenciosa como aquella que no lo fue, permitió la constitución del binomio nosotros/ellos, donde los participantes sintieron que los de abajo, los del margen, se habían levantado contra la élite que se había negado a escuchar por largo tiempo sus demandas. Esto lleva a la construcción de una identidad convergente que se observa en expresiones como “nosotros el pueblo” y despliega una identificación a partir del sentimiento de frustración, injusticia y malestar acumulado, y también a partir del encuentro. En esta articulación emergente e incierta, pero densa, la adhesión y pertenencia se basó en lo que cada cual identificó que podía aportar a un proceso que se vislumbró transformador y que generó

una multiplicidad de acciones e iniciativas donde todas y todos buscaron contribuir con algo a la marea de acción común, amplificando el sentido de identidad en ese hacer en conjunto. Es así como, en un doble sentido, el sentimiento comunitario de unión se canalizó en acción y donde la acción generó la posibilidad utópica de otra forma de relación posible, generando articulación e identidad.

En cuanto al segundo eje, la unión producida en el encuentro espontáneo detonó una pulsión que activa la acción política a partir del criterio inclusión/exclusión, tanto desde la experiencia acumulada de luchas pasadas como de la manifestación nueva y emergente. Ambas dimensiones se expresaron en las diversas acciones colectivas que nacieron en el 18O, desde la protesta callejera, el soporte tras ella, y los espacios de deliberación y organización, como asambleas y cabildos, donde se articuló la acción colectiva y donde se levantó el programa respectivamente.

La conjunción de la experiencia y de la participación nacida al amparo del acontecimiento y del criterio inclusión/exclusión, generó un flujo de encuentro callejero en plazas y esquinas de movimientos, organizaciones y personas con trayectoria de acción política, que pusieron sobre la mesa los aprendizajes derivados de momentos de movilización previos, así como también sus temores, como se expresa en algunas entrevistas. Así, la experiencia, conocimiento, compromiso y expectativa de cambio de quienes se encontraban movilizados se hermanó y articuló con las expectativas de las nuevas y nuevos participantes. De esta forma, el momento se vivió como un despertar y un estallido de la insatisfacción ante la promesa no cumplida por años, y ante la distancia y el desdén de la elite gobernante, constituyéndose en una oportunidad para la transformación y para la acción conjunta, lo que se evidencia en la participación de las personas entrevistadas en grupos de salud, de asistencia legal, de apoyo psicológico, en cabildos y asambleas, ya mencionados.

El tercer eje muestra que, en el encuentro vivido, en esa confluencia de “los de siempre” y los nuevos, y de la identidad y sentido de pertenencia que se levantó bajo la denominación de pueblo, también se advierte la paradoja de la posibilidad de lo uno y lo múltiple, sobre todo por lo altamente individualizada de la sociedad chilena, de la expresión personal que tomó la protesta, y de lo atomizadas que se encontraban las organizaciones sociales antes del estallido. De esta forma, en la confluencia de personas y organizaciones

que se sumaron a este acontecimiento, mantener la unidad y organización alcanzada desafió la propia posibilidad de comunidad, por la tensión entre la expresión individual y la colectiva, la experiencia previa, la posición frente a determinadas demandas, y la adhesión al proceso constituyente, y que ese resultado fuera la respuesta a las expectativas desplegadas en el estallido.

Además, como se vio en el caso de algunas entrevistas, la memoria contenida en quienes son parte de estos acontecimientos muestra que, si bien estos procesos de construcción comunitaria pueden ser acotados y efímeros, son parte de una latencia que cada tanto se manifiesta en la unión de los comunes, debido al impacto que generan procesos sociales y económicos excluyentes. Por lo que, se podría decir, que estos procesos se van nutriendo de los sentidos y aprendizajes acumulados en los previos a la vez que se renuevan cada vez que emergen con lo contingente y pertinente al momento en que surgen, complementando el sentido y la definición de comunidad aquí desarrollado.

Esta conjunción de elementos permite continuar la indagación en estos acontecimientos como procesos de construcción de comunidad, donde la articulación, la unidad, la identidad, los sentidos comunes, y formas de organización se desarrollan nutridas de una memoria larga de resistencias, así como de lo novísimo que surge del contexto en que se despliegan. Además, como se observa en el caso chileno, estudiar cómo estos acontecimientos generan un potencial de acción política por los actores que se movilizan y por la manera en que se empieza a construir un programa en la calle, siguiendo la ruta de esa acción con posterioridad a su ocurrencia. Asimismo, llevan a preguntarse y profundizar en la posibilidad utópica de transformación que activan, y respecto a la paradoja que conlleva la comunidad y lo comunitario, y la manera en que se logra articular o no la convivencia y devenir de lo uno y lo múltiple, indagando en los mecanismos o despliegues con que se aborda la posibilidad de articulación de lo diferente y heterogéneo.

Finalmente, a partir de los contenidos expuestos, esta reflexión puede aportar a dos campos de indagación: al estudio de las múltiples dimensiones y aristas de las movilizaciones y protestas callejeras; y a la indagación sobre los procesos de construcción de comunidad, articulando ambos bajo la perspectiva de que confluyen como respuesta a procesos excluyentes, que permiten y acentúan la diferenciación entre la diada ellos/nosotros, y constituyen una posibilidad utópica ante la eventualidad de cambio que conlleva la acción.

FUENTES CONSULTADAS

- ALTO COMISIONADO DE NACIONES UNIDAS PARA LOS DERECHOS HUMANOS (2019). *Informe sobre la Misión a Chile (30 de octubre-22 de noviembre de 2019)*. Recuperado de https://www.ohchr.org/Documents/Countries/CL/Report_Chile_2019_SP.pdf
- AMADOR, J. y MUÑOZ, G. (2018). Comunicación-Educación en Abya Yala: lo popular en la reconfiguración del campo. En *Nómadas*. Núm. 49. pp. 47-67. DOI: <https://doi.org/10.30578/nomadas.n49a3>
- AMADOR, J. y MUÑOZ, G. (2021). Del alteractivismo al estallido social: acción juvenil colectiva y conectiva (2011 y 2019). En *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*. Vol. 19. Núm. 1. pp. 1-28. DOI: <https://dx.doi.org/10.11600/rlicsnj.19.1.4588>
- AMNISTÍA INTERNACIONAL (2020-10-14). *Ojos sobre Chile: violencia policial y responsabilidad de mando durante el estallido social*. Recuperado de <https://www.amnesty.org/es/documents/amr22/3133/2020/es/>
- ANNUNZIATA, R. (2020). Movimientos ciudadanos del siglo XXI: Aportes para su conceptualización. En *Revista de Sociología*. Vol. 35. Núm. 1. pp. 7-19. DOI: <https://doi.org/10.5354/0719-529X.2020.58103>
- ANNUNZIATA, R. (2016). La democracia exigente. La teoría de la democracia de Pierre Rosanvallon. En *Andamios*. Vol. 13. Núm. 30. pp. 39-62.
- BACARLETT, M. (2012). La comunidad imposible. Utopías y paradojas del ser en común. En *La colmena*. Núm. 75. pp. 39-48.
- BASTOS, S. (2024). La comunidad y lo comunitario en el siglo XXI. Propuestas de análisis a partir del estudio de Mezcala, México. En *Runa*. Vol. 45. Núm. 1. pp. 59-76. DOI: <https://doi.org/10.34096/runa.v45i1.12597>
- BENNET, W. y SEGERBERG, A. (2013). *The Logic of Connective Action. Digital Media and the Personalization of Contentious Politics*. Nueva York: Cambridge University Press.
- CASTILLO, P., PALMA, E., HERNÁNDEZ, C. y BUSTOS, G. (2025). Violencia institucional hacia los jóvenes y prácticas de cuidado y memoria en la revuelta social chilena. En *Andamios*. Vol. 22. Núm. 57. pp. 207-238. DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i57.1150>

- CASTRO, L. (2020). La protesta social en América Latina. En *Rumbos TS. Un Espacio Crítico para la Reflexión en Ciencias Sociales*. Núm. 23. pp. 159-184. DOI: <https://doi.org/10.51188/rtrs.num23.418>
- CORONEL, O. y DONOSO, S. (2024). Olas de protesta, estallidos sociales y partidos políticos en América Latina: dinámicas y consecuencias. En *Desafíos*. Vol. 36. Núm. 1. pp. 1-23.
- DE MARINIS, P. (2010). Comunidad: derivas de un concepto a través de la historia de la teoría sociológica. En *Papeles del CEIC*. Núm. 1. pp. 1-13. Disponible en: <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/intro.pdf>
- FALLETI, V. y GARCÍA, V. (2011). De unidad y multitud en los movimientos sociales. Reflexiones a partir de dos casos latinoamericanos. En *Andamios*. Vol. 8. Núm. 15. pp. 305-333. DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v8i15.90>
- FARINETTI, M. (2002). La conflictividad social después del movimiento obrero. En *Nueva Sociedad*. Núm. 182. pp. 60-75. DOI: <https://n9.cl/xcb6>
- GARCÉS, M. (2020). *Estallido social y una Nueva Constitución para Chile*. Santiago: LOM ediciones.
- GARCÍA, E. (2019). La Comunidad de la nada: lugar vacío, resistencia, política. En *Horizontes filosóficos*. Núm. 9. pp. 37-46. DOI: https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.17747/pr.17747.pdf
- GARRETÓN, M. (Coord.). (2021). *Política y movimientos sociales en Chile. Antecedentes y proyecciones del estallido social de octubre de 2019*. Santiago: LOM ediciones.
- GERBAUDO, P. (2022). From Occupy Wall Street to the Gilets Jaunes: on the Populist Turn in the Protest Movements of the 2010s. En *Capital and class*. Vol. 47. Núm. 1. pp. 107-124. DOI: <https://doi.org/10.1177/03098168221137207>
- HERNÁNDEZ, R., FERNÁNDEZ, C. y BAPTISTA, P. (2010). *Metodología de la investigación*. México: McGraw-Hill.
- HOLBIG, H. (2020). Be Water, my Friend: Hong Kong's 2019 Anti-Extradition Protests. En *International Journal of Sociology*. Vol. 50. Núm. 4. pp. 325-337. DOI: <https://doi.org/10.1080/00207659.2020.1802556>

- HUMAN RIGHTS WATCH (2020). *Informe Mundial 2019. Chile: eventos 2019*. Disponible en: <https://www.hrw.org/es/world-report/2020/country-chapters/336397>
- KRAUSE, M. (2001). Hacia una redefinición del concepto de comunidad –cuatro ejes para un análisis crítico y una propuesta–. En *Revista de Psicología*. Vol. 10. Núm. 2. pp. 49-60. DOI: <https://doi.org/10.5354/0719-0581.2001.18572>
- KOURLIANDSKY, J. (2019-11-14). *Los chalecos amarillos, espejo francés de una crisis democrática universal*. CLACSO. Disponible en: <https://www.clacso.org/los-chalecos-amarillos-espejo-frances-de-una-crisis-democratica-universal/>
- LANDAETA, L. y HERRERO, V. (2021). *La revuelta. Las semanas de octubre que estremecieron a Chile*. Santiago: Planeta.
- LICEAGA, G. (2013). El concepto de comunidad en las ciencias sociales latinoamericanas: apuntes para su comprensión. En *Cuadernos Americanos*. Núm. 145. pp. 57-85. Disponible en: <http://www.cialc.unam.mx/cuadamer/textos/ca145-57.pdf>
- MARTUCELLI, D. (2021). *El estallido social en clave latinoamericana. La formación de las clases popular-intermediarias*. Santiago: LOM ediciones.
- NUNES, R. (2014). Generación, acontecimiento, perspectiva. Pensar el cambio social a partir de Brasil. En *Nueva Sociedad*. Núm. 251. pp. 42-54. Disponible en: <https://nuso.org/articulo/generacion-acontecimiento-perspectiva-pensar-el-cambio-a-partir-de-brasil/>
- NÚÑEZ, M. (2021). Movilizaciones sociales de un cambio de época. El movimiento de los Chalecos Amarillos en Francia. En *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Vol. 66. Núm. 243. pp. 325-344. DOI: <http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2021.243.72383>
- OCHOA, G. (2024). *Respuesta al estallido social en Chile: la política local frente a la movilización social* [Tesis doctoral]. Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, Argentina.
- PLAYERS, G. (2018). *Movimientos sociales en el siglo XXI*. Buenos Aires: CLACSO.

- ROSANVALLON, P. (2007). *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*. Buenos Aires: Manantial.
- SALAZAR, G. (2012). *Movimientos sociales en Chile. Trayectoria histórica y proyección política*. Santiago: Uqbar.
- UNIDAD SOCIAL (2021). *Demandas prioritarias y propuestas para un Chile diferente: Sistematización de 1233 cabildos ciudadanos*. Santiago: Unidad.
- PLAYERS, G. (2018). *Movimientos sociales en el siglo XXI*. Buenos Aires: CLACSO.
- VALLES, M. (1999). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Síntesis.
- WIEVIORKA, M. (2019). Los ‘chalecos amarillos’ se desarrollaron en un desierto político. Entrevista con Michel Wieviorka realizada por Eduardo Febbro. En *Nueva Sociedad*. Núm. 280. pp. 16-24. Disponible en: <https://nuso.org/articulo/los-chalecos-amarillos-se-desarrollaron-en-un-desierto-politico/>
- ZÁRATE, E. (2024). Utopías comunitarias como apuestas del futuro entre los purhépecha. En *Encartes*. Vol. 7. Núm. 14. pp. 21-45. DOI: <https://doi.org/10.29340/en.v7n14.390>
- ZÁRATE, E. (2013). El fin de la comunidad política y los límites de la acción social. En *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*. Vol. 20. Núm. 58. pp. 69-100.
- ZÁRATE, E. (2005). La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunismo. pp. 61-85. En M. Lisbona (Coord.). *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. México: El Colegio de Michoacán.

Fecha de recepción: 2 de diciembre de 2024

Fecha de aceptación: 26 de mayo de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i58.1189>

ENTREVISTA

ENTREVISTA A ANDRÉS MEDINA

José Eduardo Zárate Hernández*

Javier Serrano**

Nicolás Olivos Santoyo***

Andrés Medina (Ciudad de México, 1938), es profesor investigador titular del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Es autor de más de media docena de libros y de varias decenas de artículos científicos. Una preocupación permanente a lo largo de su trayectoria ha sido precisamente la comunidad y sus variaciones, así como sus fundamentos en el parentesco y en la cosmovisión mesoamericana. En esta entrevista nos narra, desde sus pasos iniciales por la práctica antropológica, su preocupación por la particularidad del pensamiento antropológico mexicano y sus preocupaciones y disquisiciones contemporáneas en torno a las comunidades y pueblos originarios del valle de México.

–En primer lugar, nos gustaría saber de tu experiencia, tus inicios y tu formación y que encontraste en el estudio de las comunidades mesoamericanas, en particular las comunidades de Chiapas. Cuando te iniciaste en estas labores Antropológicas.

–Yo me formé en el proyecto Chiapas de la Universidad de Chicago. Mi trabajo era hacer la monografía de una comunidad. Yo elegí Tenejapa, una comunidad tzeltal. En San Cristóbal conocí a dos tenejapanecos, me cayeron bien e hice amistad con ellos. Para enero que iba a ser la fiesta de San

* Investigador en el Centro de Estudios Antropológicos de El Colegio de Michoacán, México. Correo electrónico: zarate@colmich.edu.mx

** Investigadora en el Centro Interdisciplinario de Estudios sobre Derechos, Inclusión y Sociedad de la Universidad Nacional de Río Negro, Argentina.

*** Profesor-investigador de Tiempo Completo adscrito a la Academia de Ciencias Sociales en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Correo electrónico: luis.nicolas.olivos@uacm.edu.mx

Ildefonso, me preguntaron si quería ir con uno de ellos. Claro, me arranqué caminando 4 horas de San Cristóbal a Tenejapa.

Pedro Jiménez, se llamaba el señor que me guiaba. Era un personaje interesante. Había sido un dirigente importante de la comunidad y presidente municipal. También había sido promotor indigenista, pero sobre todo era de la gente que se había formado en la lucha social. Su padre también era un luchador, don Mariano Jiménez. A los dos los metieron a la cárcel. Entonces él aprendió a escribir, leer, escribir en la cárcel con su papá, pero evidentemente tenía un espíritu de lucha muy fuerte, después se hace presidente municipal y logra varias cosas. El otro personaje de Tenejapa, era un joven como de mi edad, Alonso Méndez que había sido regidor, cuando Pedro había sido presidente, o sea, los 2 se conocían bien.

En ese entonces la cabecera estaba claramente dividida entre indígenas y ladinos. Y por esos años descubrí que me gustaba la fotografía y tomaba buenas fotos. Tengo una foto donde se ve la claramente, de un lado la parte indígena, con sus casas de adobe y su techo de paja, y del otro lado, las casas de los ladinos de mampostería con tejamanil

También pude tomar fotos de mayordomos en varias situaciones. De entrada, tuve la facilidad de tomar fotografías de autoridades en el ritual, de las procesiones, etc. Después de la misa patronal, le pregunté a Alonso si podía instalarme en un paraje porque mi intención era hacer un estudio de parentesco. Yo pensé: lo ideal es irse a un paraje y desde ahí, ver la organización familiar.

Por lo que le pedí permiso para instalarme en su casa. Me aceptaron y me incorporé al grupo familiar. Eso también tuvo una ventaja para la fotografía, porque conviviendo con ellos se me abrieron muchas puertas.

Había una escuela bilingüe y el profesor, por cierto, era un gran narrador, él grabó una serie de cuentos con un otro investigador, en tzeltal y luego grabó la traducción al español. Una persona muy agradable, también muy accesible con quien hice contactos. Y aquí también otro detalle interesante es que entonces los niños me vieron como alguien normal del paraje y pude tomar muchas fotos de niños.

Además en Tenejapa, estaba un lingüista, Brent Berlin que iba a trabajar el tzeltal. De hecho, él hizo un trabajo muy importante sobre la clasificación de las plantas desde la perspectiva tzeltal.

Luego me tocó el ritual del carnaval, donde un grupo de músicos y reza-dores hace un recorrido por los 13 lugares sagrados del paraje. Eso dura 13 días y el grupo estaba formado por músicos que tocaban guitarra, violín y también tambor y flauta e iban al lugar a rezar. Y generalmente los invitaban a tomar chicha y se quedaban en esa casa. Entonces eran 13 días de estar de casa tras casa, yendo a rituales. Yo me quedé algunas veces porque más que nada me interesaba estar ahí con ellos. Y así comencé a familiarizarme con el paraje. Yo tenía 22 años. Era un chamaco y comencé, con la ayuda de Alonso, a levantar un censo casa por casa en el paraje.

Este trabajo fue muy interesante porque cubrí todo el paraje. Los lugares donde no había gente o en alguna ocasión se negaron a darme los datos, Alonso que ya conocía a las familias y sabía quiénes vivían ahí me los proporcionaba. La idea era preguntarme qué papel tenía el parentesco en la propiedad de la tierra, en el trabajo y toda la organización social. Pero el trabajo más importante fue ir de casa de casa, en casa, levantando los datos y haciendo un mapa de cada de cada casa, ¿cómo se distribuía el espacio en cada casa?

En el verano de 1963, se propuso que hiciéramos un recorrido por todos los parajes de Tenejapa, el lingüista, Alonso y yo para que él sacara datos lingüísticos y a mí me permitiera ver la diferencia de los parajes, porque de hecho hay parajes de tierra caliente y de tierra fría. Sobre la sierra hay muchos parajes, pero luego está la tierra baja, la tierra caliente, donde hay mucha fruta. Recuerdo muchos mangos y zapotes. Hicimos unos meses de recorrido, paraje por paraje, y eso me permitió familiarizarme con toda la comunidad.

Después en el verano, también ese año me propusieron que hiciera un recorrido para levantar vocabularios en la comunidad de Oxchuc. Entre los especialistas que había en ese grupo estaba un muchacho de nombre José Gómez. Fue una experiencia extraordinaria. Porque en cada lugar, dependíamos que nos dieran de comer y nos dejaran quedarnos en la escuela. A veces nos recibían bien, con música, otras veces, eran con cierta hostilidad. Había de todo, porque además, Oxchuc era una comunidad que estaba en conflicto. Había una división muy fuerte entre protestantes y católicos. Los padres católicos eran beligerantes. Varias veces habían quemado la Iglesia de los protestantes. La Iglesia de Cancuc también la habían quemado. O sea, había una guerra, un conflicto. Entonces la gente no siempre era receptiva, pero hicimos el recorrido, hablamos con diferentes personas, y

nos encontramos con el centro de reclutamiento y organización del Instituto Lingüístico de Verano (ILV). De hecho, el ILV llegó a Oxchuc muy temprano en los años cuarenta. Cuando llegamos al centro lo primero que me sorprendió fue ver a muchos jóvenes muy arreglados, muy limpios, que escribían perfectamente el tzeltal. Me impactó ver esos jóvenes que tenían la capacidad de leer y escribir en su lengua. Claro, ellos aprendían a escribir la Biblia fundamentalmente ahí se entrenaban, pero fue notable esta experiencia, porque eran jóvenes que después iban a hacerse misioneros.

Luego decidimos ir a Altamirano, que es un centro tojolaval. Llegamos y percibimos cierta hostilidad, porque pensaban que éramos pastores protestantes. Entonces fui con el sacerdote y le dije yo soy estudiante de antropología. Me dijo: la gente piensa que ustedes son protestantes. No, le aclaré. Entonces dijo, pues más vale que se vayan cuanto antes, si no los van a linchar. Y ¿cómo salgo? le pregunté. Bueno, hay vuelos en avioneta, nos dijo. Pero yo ya no llevo dinero eran los últimos días de estancia. Y dije, ¿qué hacemos? Y me acordé de este amigo que conocí en Tenejapa que vivía en Altamirano. Y fui a verlo. Y le dije, yo necesito que me prestes lo que cuesta el pasaje de avión para que salgamos nosotros de Altamirano. Dijo: sí, con todo gusto yo te lo pago y me dio el dinero. Voy al aeropuerto, nos subimos a una avioneta. Afortunadamente salimos de ahí y estando en la avioneta, pues ya no tenía dinero. Íbamos 4 pasajeros y me dice un señor que el aeropuerto no está Comitán y que hay que tomar un transporte del aeropuerto a Comitán y pues no tengo dinero. En eso me acuerdo que traía una pluma. Schiefer. Y le dije, le vendo mi pluma y me dio el dinero, pero no me recogió la pluma, entonces ya llegando a Comitán comimos, descansamos, pasamos el susto y regresamos a San Cristóbal en el transporte público.

Pero esa experiencia fue muy intensa porque fue una sensación de peligro con la gente. Yo me sentía amenazado, y pues no tenía opción. Pero gracias a ese contacto y al señor que me dio el dinero para pagar el transporte del aeropuerto a la ciudad, salimos y ya pues nos reíamos de esa experiencia pero creo que todas esas son experiencias que se tienen en el trabajo de campo.

Bueno mi trabajo duró un año, hice un diario de campo porque se nos pedía que hiciéramos diario de campo. Y cada tres meses nos reunimos en San Cristóbal para discutir lo que estábamos haciendo y generalmente nos

daban lecturas funcionalistas, por cierto, para discutir las ahí en las presentaciones. Me acuerdo de las lecturas del control social de Radcliffe Brown, por supuesto. En esas reuniones hacíamos mesas redondas y era una ocasión para platicar, discutir lo que habíamos encontrado y hacer amistades. Hice amistad con algunos de los investigadores. Recuerdo muy bien a Marcelo Díaz de Salas, que era de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

Después de estar un año ahí, me regreso a la ciudad, México: me acuerdo que no tenía trabajo y me dieron una beca de seis meses, de 500 pesos mensuales para que me mantuviera. Después, entré a trabajar a dar clases en la Escuela de Turismo de Toluca. Mi amigo Gabriel Mohedano me dijo, te conviene dar clases, hay una posibilidad de antropología en la Universidad de Toluca en la escuela de turismo. Me inicié como maestro con todas las nervioleras, pero había la exigencia de dar clase y la necesidad económica de trabajar.

Después de eso regresé a Chiapas porque me pidieron que hiciera un trabajo en Chanal, una comunidad que era muy cerrada, no permitía fácilmente el acceso, pues fui a Chanal. Estuve ahí dos meses, levanté un censo, hice muy buena amistad con la gente. Es más, me hice compadre el tesorero municipal, lo cual fue también una ventaja pero ellos esperaban que yo hiciera una monografía etnográfica. Yo estaba en segundo año de antropología. Entonces hice un mapa, saqué datos lingüísticos, levanté un censo de la comunidad, pero no podía hacer más.

Recuerdo que después enviaron a Calixta Guiteras a que hiciera la parte que yo no había hecho. Antes que yo viviera ahí, y de eso me enteré después, habían venido dos estudiantes gringos y a los dos los habían corrido de Chanal que sigue siendo una comunidad muy cerrada.

Cuando yo llegué, era un chamaco de 22 años, me hice amigo de los promotores bilingües y me acogieron, Y fue una experiencia muy grata, pero no podía hacer más. Me volví a la escuela antropología a México y la gente de Chicago, el director del proyecto, Norman McQuown me recomendó con la gente del Instituto nacional de Antropología e Historia (INAH) y entré como pasante de antropología en el Departamento de Investigaciones Antropológicas, lo que es ahora la Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS), como ayudante de Roberto Weitlaner, fue una experiencia muy interesante. Era una bellísima persona, un gran maestro con el que se aprendía. Estando con él me tocó hacer una investigación en la región

popoloca, del sur de Puebla me dijo: tienes que hacer trabajo de campo, porque no sabemos cuáles son los límites de la región popoloca.

Hay un artículo escrito por una investigadora que había hecho un mapa. Pero era un mapa que era una idea, no estaba mal, pero no era preciso. Entonces me fui a hacer un recorrido con otro estudiante, Jorge Sepúlveda Coria, de Paracho, Michoacán, quien había estudiado arquitectura. Pero después se fue por la antropología. Hicimos el recorrido durante dos meses. Llegamos al límite, sobre todo la parte sur donde el límite es la lengua mixteca y distinguimos los pueblos mixtecos de los pueblos popolocas, pues la gente, los pueblos, son muy pobres. Llegamos a un pueblo mixteco y nos presentamos a las autoridades. Y le digo a un policía, oiga, pero pues vamos a comer. No, Aquí no se puede comer, nos dijo, no hay comida, lo que voy a hacer es encargar a la mujer que haga unos frijoles. Para cuando hagamos el recorrido comamos frijoles parados. Pues, bueno, frente al hambre era lo que había, pues era muy amable. Hizo el recorrido por el lugar con nosotros. Nos explicó cuáles eran los cerros de las cercanías, etcétera, y comimos frijoles parados.

Y también me acuerdo que fuimos a un lugar donde había barrios, mixtecos y barrios popolocas. Luego hasta el otro lado, a una comunidad que se llama Los Reyes Metzontla, donde hacen una cerámica anaranjada. Nos dijeron que este era el lugar de origen de un tipo que se llamaba anaranjado delgado. Entonces seguían haciendo esa artesanía. Efectivamente, los límites que la investigadora había puesto no correspondían a la realidad. Nuestro recorrido realmente nos permitió delimitar la región. Había otro compañero en el proyecto Walter Hope. Cuando regresamos y hablamos con Weitlaner, nos dijo: pues faltan datos y fuimos Walter y yo otra vez a la región popoloca. Lo que yo no sabía es que estas investigaciones eran para el *Handbook of Middle American Indians*. Weitlaner tenía que hacer los resúmenes etnográficos de varios pueblos popolocas, mixtecos, chochos, etcétera. A nosotros nos tocó el popoloca de tal suerte que en el artículo de popolocas, que apareció en el *handbook*, muy generosamente Weitlaner nos puso como coautores a Walter Hope y a mí. Digamos que es de mis primeras referencias bibliográficas.

Después de eso, me puse a hacer mi tesis y tardé, más de un año. Finalmente hice una monografía etnográfica con lo cual me recibí en 1964, el 30 de agosto, en la ENAH, que estaba en la calle de moneda 13 y para entonces

seguía trabajando en el Departamento de Etnología y Antropología Social. Bueno, en ese momento era investigaciones antropológicas.

En 1964, ingresé al equipo que estaba construyendo el Museo Nacional de Antropología, el coordinador de asesores era Alfonso Villarrojas, a quien conocí cuando llegué a San Cristóbal en junio del 58. Es muy interesante ese detalle porque yo no sabía que él me había recomendado. Villarrojas me asoció con la gente de Chicago y me recomendó para que entrara al área de la sala de etnografía de los mayas, de las sierras altas y las sierras bajas. El asesor de tierras bajas, era Guillermo Bofill y de tierras altas era el propio Villarrojas, pero lo que querían era un joven que fuera a comprar los productos que iban a estar en la exhibición, o sea, viajar y comprar ropa y artesanías. Para las tierras bajas, me dijeron, pues tú vas a ir con los chontales de Tabasco y luego a Yucatán. Yo no conocía Yucatán, por lo que le pregunté a Guillermo en qué hotel llegas, porque yo no tengo la menor idea de llegar a Mérida. Me recomendó el hotel Caribe que está en el centro y que cobraba barato. El otro lugar era la región chotal. Mi trabajo era no solo conseguir objetos, sino contratar a un grupo de gente que se comprometiera a construir una casa en el museo de antropología.

Entonces había que comprar los materiales y contratar a los que quisieran viajar a la Ciudad México para construir la casa. Yo no sé cómo lo hice, pero en Nacajuca conseguí a los trabajadores y qué me dicen que ellos cooperaban con los materiales. Pasé varios días ahí y luego me fui a Yucatán. Llegué efectivamente al hotel Caribe y tuve la suerte de encontrarme a dos personalidades en Mérida.

Cuando llego a Mérida, me encuentro con un arqueólogo, Víctor Segovia, que era muy brillante, muy elocuente, Yucateco. Había trabajado en México, en Tlatelolco, tenía experiencia. Era un tipo alto, mulato, como de uno ochenta. Le digo lo que tengo que conseguir y me dice no te preocupes, vamos, te invito a Uxmal. Me hizo una visita guiada por Uxmal, que es un lugar muy interesante y le dije, pero fíjate que pues necesito buscar a gente que consiga material, que construya una choza, una casa, en el museo. Fuimos a una comunidad cercana a Uxmal en que tenía contacto. Hablé con la gente quienes se interesaron en trabajar en el museo y, sobre todo, viajar a la Ciudad México para construir la casa y trato hecho.

La asesora del proyecto, me dijo que para la casa para la sala maya, tierras bajas, se necesitan tres troncos de árbol de chicle. Así mi tarea era conseguir, aparte de artesanías y la indumentaria, tres árboles de chicle. Bueno, yo no tenía idea dónde los podría conseguir, pero esa era mi tarea. En Mérida, también me encontré con un investigador, un sabio de mucho prestigio, don Alfredo Barrera Vázquez que era el director del Museo de Antropología de Yucatán y conocía a medio mundo, muy amablemente habló conmigo y me dijo, no te preocupes, te los traigo. Yo tengo amigos que son madereros en la parte oriental de Yucatán y ellos no solamente te consiguen los troncos y los llevan a la ciudad de México, ah, perfecto. Pues eso resolvió mis grandes dificultades.

Don Alfredo era un sabio. Era una personalidad con una trayectoria importante. Era de la generación de Andrés Henestrosa, hablante de Maya y formado como lingüista, como antropólogo. Un día me invita a cenar a su casa y le digo: maestro, qué buena biblioteca tiene usted. Es la cuarta que tengo, dice, porque cada vez que me divorcio, pierdo mi biblioteca. Era aún de la gente que conocía bien los libros, conocía las bibliotecas, conocía las librerías, o sea, era una persona conocedora. Él me acompañó a Valladolid, me acuerdo que entramos al mercado, y como era hablante de Maya, se comunicaba perfectamente. Fue una experiencia muy grata. Gracias a estos dos personajes, Víctor Segovia y a don Alfredo Barrera Vázquez, logré cumplir con las tareas que me habían encomendado.

Regresé al museo, y ahí me tocó hacer el diseño de la sala en términos de etnográficos. La Museógrafa dijo: vamos a ver, será una sala que tenga en el centro del mercado todos los objetos y la indumentaria que es tan diversa y tan rica en Chiapas. Como cada comunidad tiene su indumentaria, es muy espectacular. La idea era mostrar esos trajes diferentes de las grandes comunidades de los altos. Para eso, se diseñaron unos maniqués especiales. Me acuerdo que se hicieron a partir de las fotos, se tomó en cuenta, en el tipo físico de la gente de los altos para los maniqués.

Había un grupo de pintores, conocí e hice mucha amistad con varios. Estaba Constantino Lameiras hermano de Pepe Lameiras que era museógrafo más o menos de mi edad, con él hice muy buena amistad. Por cierto, llegó también en un momento dado Adolfo Mejía que hizo varios murales. Entre otros un mural sobre la estructura política comunitaria y religiosa, a

partir del modelo que publicó Villarrojas. Un sistema que tiene en la cúspide a un personaje central que se caracteriza por tener un nahual, tigre o jaguar. Villarrojas narra eso en su etnografía de Oxchuc. Yo le dije a Mejía: esa es la estructura de cargos. Fue una experiencia muy rica porque éramos jóvenes e hicimos mucha amistad. No solamente trabajábamos juntos, nos emborrachábamos juntos, íbamos a fiestas juntos, o sea, era muy agradable todo el ambiente del museo. De hecho, cuando el museo, se estaba construyendo, era como un hervidero de artistas. Había muchos pintores famosos, haciendo sus murales. Antropólogos también trabajando en el diseño del museo. O sea, había recursos y fue una experiencia extraordinariamente rica. Finalmente participé en las dos salas de etnología Maya: la de tierras altas y tierras bajas hice el guion para decir cómo se construía las salas. Escribí algunos textos, propuse algunas fichas y luego se cambió todo eso porque cambiaron el museo y quitaron la casa de los tabasqueños, de Nacajuca y la casa maya de tierras bajas.

Yo me recibí, con una tesis sobre la comunidad de Tenejapa que me dirigió Barbro Dahlgren, que era una maestra que queríamos mucho todos los etnólogos, me ayudó mucho. Y creo que no era muy común estudiar el parentesco, pero me apoyó. Me sentí cobijado para hacer la tesis. Aunque yo me quedé con la preocupación, la espinita del parentesco. O sea, mi material era bueno, pero no lo usé lo suficiente, eso pensé, cuando fui a Estados Unidos a finales del 64. El museo se inaugura en septiembre del 64 y a las dos, tres, semanas me fui a Chicago con una beca. Ahí llevé un curso de parentesco con Fred Eggan, uno de los funcionalistas que se había formado con Radcliffe Brown, a quien le gustó mi trabajo. Me saqué una buena calificación. Entonces, me acuerdo que para otros, hice una revisión de los estudios de parentesco en México. La biblioteca de la Universidad de Chicago es extraordinaria. Uno entra y encuentra cosas de México increíbles y se puede pasar el tiempo hojeando, viendo libros y pues los saca. Hice todo un panorama del sistema de parentesco que después, cuando regreso a México, lo actualizo y lo redondeo. Se publicó en la revista *Anales de Antropología de la UNAM*. Ese artículo es un primer resumen del parentesco, es una visión panorámica. Me acuerdo que hago un comentario crítico a Hugo Nutini un investigador que trabajó en Tlaxcala, maestro de David Robichaux.

Luego, cuando Robichaux escribió sobre parentesco, descalificó mi artículo. Solo porque hice una crítica a Nutini. El trabajo de Nutini, en mi opinión, no contiene algunos aspectos importantes del parentesco, como la terminología tlaxcalteca. Yo encuentro varias limitaciones del trabajo de Nutini y me quedo con la preocupación y hace poco decido retomar el tema del parentesco. Sobre todo viendo que Robichaux publicó tres libros con artículos sobre parentesco, de muchos tipos pero no se meten con el tema de la articulación entre terminología y organización del trabajo.

Entonces decido hacer un artículo sobre parentesco planteando la hipótesis de que el sistema de parentesco de los pueblos mesoamericanos expresa las exigencias de trabajo en la Milpa y que la división del trabajo en la Milpa incide sobre el tipo de parentesco, con las mujeres, por un lado, en la casa, los hombres en la milpa. En fin, todo lo que conocemos de cómo se trabaja en la milpa. La terminología refleja eso. Me acuerdo de los materiales que reunió Calixta Guiteras en Chiapas primero en Chalchihuitán y en Cancuc y luego en Chenalho. En Chalchihuitán encuentra un sistema de parentesco que es el Omaha, que es unileal y dice: este es un sistema unileal, entre otros. Pero en la época en que Calixta escribe, se deja llevar por la teoría de Redfield del *continuum* folk urbano. De los 3 modelos de parentesco que ella encuentra, el más extremo, unileal, es el de Chalchihuitán y de Cancuc. Luego en Chenalho encuentra que hay una parte del territorio muy conservadora (unilineal) y otra más cambiante (bilineal). El otro que pone como extremo es Chamula, donde el sistema es ya bilineal, es decir, hombres y mujeres, heredan la tierra. Lo que no pasa en el sistema unileal.

Entonces digo, bueno el dato es interesante pero no me convence la tesis del *continuum* folk urbano. Además, hay que buscar otras razones del parentesco. Luego me encuentro un libro de un francés que trabajó en Bachajón. Se pasa más de un año trabajando en una comunidad. Es un estudio cuidadoso del parentesco y del trabajo en Bachajón. Y muestra cómo el sistema de Parentesco Omaha tiene como núcleo los patrilinajes que son los propietarios de la tierra y se articulan en barrios. Y cuando hay un proceso de cambio muy intenso la identidad territorial Cambia porque buscando nuevas tierras de cultivo dejan las suyas. Pero lo que permanece es el patrilinaje como la unidad básica. Entonces me dije, voy a escribir sobre eso. Volviendo mis pasos, desde mi tesis que tiene información del paren-

tesco. Considero que el sistema de parentesco que fue encontrado entre los milperos mesoamericanos es el más eficiente para trabajar la milpa.

Hay un dato también que se me hace sensacional de Frank Cancian, lo encuentra en Zinacantán. Él estudió el sistema de cargos de Zinacantán. De hecho, él rompe el mito de Gary Gossen, que dice que el sistema de cargos es una democracia de la pobreza, Cancian dice: no es cierto, hay ricos y pobres en las comunidades. Su monografía es muy buena. Se pregunta ¿Quiénes ocupan los cargos? y se da cuenta que los cargos más altos son los más caros y que son ciertas familias, nada más, las que los ocupan. No todos. Hay cargos para medianos y cargos para pobres y no hay tal ascenso. Pero entonces él narra que va a un paraje para averiguar quiénes son las familias y en que trabajan las que ocupan los cargos más altos y descubre que son grupos patrilineales: un hombre con sus hijos casados, sus yernos trabajando la tierra y, sobre todo, cuenta que cultivan mucho maíz para vender.

Vi que era evidente que esta organización unilineal era la base organizativa que permitía, trabajando con tierra suficiente, una producción con excedentes. Digamos que además, los zinacantecos rentan tierras en la parte de tierra caliente y contratan peones chamulas, para trabajar. Eso les permite tener más recursos. Es evidente que la organización patrilineal, es la unidad más importante de producción.

Escribí un artículo que apareció el año pasado que trata el tema del parentesco y la red social de milperos mesoamericanos, porque esto es válido para todos los cultivadores de maíz. Inclusive ahora me pregunto qué tanto esto se expresa también en la parte llamada Aridoamérica, es decir el norte de México, entre guarijios y tarahumaras. Que tanto es aplicable a esta teoría porque, por ejemplo los guarijios tienen muy malas tierras. Tienen solo las vegas de los ríos, que ya se las están quitando por el agua y viven de la recolección básica y de la caza, muy pobres. Hay un libro muy bonito de Teresa Valdivia, *Entre yoris y guarijíos*. Ahora las condiciones de vida de los guarijios, son de pobreza, de hambre, dice, “huelan a hambre” pero está hipótesis funciona.

Según este planteamiento, para Mesoamérica, el patrilineaje es la unidad más importante. Yo creo que lo que puede pasar en Mesoamérica, es que la pérdida de la tierra y las migraciones, contribuyen a que se vaya deteriorando el sistema. La milpa es altamente productiva, pero debe tenerse la tierra suficiente para hacerla producir y de hecho, la milpa genera un surplus. De

ahí que se generen las que fueron grandes civilizaciones. ¿Cómo dar cuenta las grandes civilizaciones, desde Teotihuacán o la Olmeca, sino es por un excedente que viene de las milpas?. Para cerrar ya este relato, la comunidad es resultado de la colonización española, ésta es importante, pero los españoles imponen una estructura político religiosa, la base económica sigue siendo la milpa. En esa medida hay una negociación, digamos, entre la producción de la milpa y la organización en la república de indios, con el sentido comunitario, con la caja de comunidad, con las tierras comunales. O sea las comunidades contemporáneas, son resultado de la colonización española articulada con los sistemas de producción que existían previamente. Creo que es, digamos, la gran conclusión a que yo llegaría.

—Hay un momento de tu carrera cuando haces la crítica, a los enfoques funcionalistas y culturalistas, y señalas que te encuentras con la antropología crítica y con la excepcionalidad de la antropología mexicana, con los intelectuales indígenas a los que les das clases en la Universidad Pedagógica y con todo el movimiento de reivindicación étnica. Es un momento muy importante en los años ochenta. Quería ahora pasar a este momento, en que te inmiscuyes en esta cuestión de la antropología crítica mexicana. La excepcionalidad de la antropología mexicana, en la ya que había antropólogos críticos como Miguel Othón de Mendizabal, Alfonso Fabila, Moisés Sáenz y otros, que hacían una antropología muy distinta a la antropología del centro. Diferente, digamos, a estas vertientes que venían sobre todo de Estados Unidos. Entonces me gustaría que hablaras un poco de este momento en tu trayectoria.

—De hecho, me he especializado en historia de la antropología en México por una razón. Cuando estuve en Estados Unidos y te enfrentas a la antropología de los centros exportadores de teoría, pues es deslumbrante. O sea, llevé clase con Clifford Geertz, de religión. Sobre parentesco con Fred Eggan, que era ya una institución. Paul Friedrich me dio clases también. El historiador que me dio clase sugirió como lectura el libro de Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*. Lo leí y me impactó profundamente. Porque dije ¿dónde está la antropología mexicana frente a esta suntuosidad teórica, esta gran riqueza?

Cuando yo estaba como estudiante en la ENAH se hablaba mucho de Miguel Othón de Mendizabal, a quien conocí. Era más bien en un gru-

po político que luego sería el de “los magníficos”, que se llamó entonces “Grupo Miguel Othón de Mendizábal”, pero no sabía cuál era su aportación. Era un personaje importante de izquierda. Me puse a trabajar sobre eso, primero a leer a Mendizábal y luego preguntarme, ¿cómo se construye la antropología mexicana? ¿cuál es nuestra identidad frente a las grandes escuelas teóricas? Es que en los setenta y en los ochenta hay una gran discusión y todo se estaba haciendo.

En este camino me encuentro con Carlos García Mora, un etnólogo crítico. Y Carlos me decía que esas preguntas eran algo fundamental, importantísimo, que había que reunir los materiales y resolverlo por nuestra cuenta. Juntamos los materiales. Me acuerdo de que personalmente mecanografiábamos los artículos que iban a formar parte de la publicación. Nos dividimos el trabajo. Yo hice la década de los sesenta y las de los setenta y ochenta, que es la época más álgida en la antropología. Aquí en la Ciudad de México comenzamos a trabajar en eso. Entonces pude ir conociendo cómo se construye la antropología en México y descubriendo los grandes temas, las grandes presiones y el papel de la política. La política indigenista, que es todo un cohete. Debería haber una política de reconocimiento de los grupos indígenas como categoría política y esto se pierde en el siglo XIX. Los indígenas tenían una representación como repúblicas de indios, pero el siglo XIX es la desgracia para los pueblos indios.

Cuando separan a los indios de los españoles en la colonia, a los españoles les estaba prohibido ir a las comunidades indígenas. Solamente los frailes y las autoridades podían ir. Y a los indios les tenían prohibido ir a la ciudad. Lo interesante de esto es que la población de la ciudad es una población criolla y mezclada. Hablan de castas, pero no eran castas. Eran gente mezclada, todas las razas se juntaban ahí. En parte eran empleados de los ricos españoles. Además, la Iglesia era la que dominaba. Hay una descripción muy bonita de un estudioso de la colonia que dice que el paisaje de las ciudades mexicanas era las iglesias y sus barrios. Toda la ciudad de México era iglesia, sus barrios. El control de la población era de las iglesias, sobre todo donde había población indígena. Pero de este modo los criollos no conocen a los indígenas. Esta es mi hipótesis. Es decir, los indígenas están lejos de la ciudad, en el campo.

Entonces, cuando viene el siglo XIX, lo primero que hacen es desconocer a los indios como ciudadanos particulares. Todos somos ciudadanos, como decía José María Mora, pero los indígenas son de otro tipo de ciudad, son los antiguos habitantes. El siglo XIX es el exterminio. En 1810 el 60 por ciento de la población era indígena, en 1910 sólo el 30 por ciento. Y así las guerras de casta son el gran evento del siglo XIX, desde los levantamientos de los yaquis, de los pimas, de los tarahumaras, el levantamiento de Losada en Nayarit, el levantamiento de Sierra Gorda. Pero la guerra más feroz fue en el área maya.

Los mayas se levantan en armas en 1847 y casi expulsan a los blancos. No lo hacen porque viene la lluvia y tienen que ir a trabajar a sus milpas para tener que comer. Así se salvaron los blancos en Mérida y en Valladolid. Por cierto, en esa guerra de castas hubo mucha violencia y yo creo que la zona más golpeada fue Valladolid, donde entraban a las iglesias y mataban a todos, salvo algunas mujeres. Pero en general mataban a todos. Recuerdo que fui un día a una comunidad yucateca que había sido una ciudad, que estaba ya abandonada. Todos eran monolingües. Y me acuerdo de que había un lugar en que se vendía refrescos. La señora que estaba ahí, vendiendo, era una señora blanca de ojos verdes. Era de las descendientes de las mujeres que se robaron en Valladolid. Pero ella era maya, no físicamente, era rubia, pero culturalmente, era maya.

En el siglo XIX se borra a los grupos indígenas, se los elimina, se los aniquila prácticamente. Una parte muy importante es el papel central que juega Andrés Molina Enríquez en recuperar esta reflexión sobre los pueblos indígenas. Claro, es evolucionista, etc. Acabo de leer el libro que coordinó Emilio Kourí, *En busca de Molina Enríquez: cien años de Los grandes problemas nacionales*. Reúne a seis investigadores que discuten qué es lo bueno y lo negativo de Molina Enríquez. Lo cierto es que Molina Enríquez adquiere una presencia importantísima a través de Luis Cabrera; se convierte en uno de los arquitectos del artículo 27 constitucional. Las cosas no salen como él lo planteaba, pero la información en su libro, los datos relacionados, es fundamental para entender la cuestión campesina en 1910.

Todo esto me lleva a reflexionar sobre la necesidad de releer a los antropólogos mexicanos pensando en cuál es la línea que define la antropología mexicana. Sobre todo, porque a partir de la década del 40, cuando llega la influencia estadounidense, se da esta situación contradictoria. Por otra par-

te, está la línea etnográfica mexicana que se expresa en el indigenismo. De hecho, a partir de la antropología aplicada se recupera la antropología social. Y aparte está la etnología. Creo que el abrirnos al funcionalismo, al culturalismo, nos puso en una situación que he criticado recientemente. Estos teóricos que dicen que pues una cosa es la antropología del centro y otras las antropologías del sur. No estoy de acuerdo, hay que decir las del centro y las periféricas, porque además las periféricas son nacionales. Cada antropología periférica expresa una identidad nacional. Creo que esta discusión es muy rica y de alguna manera estaba latente cuando escribimos García Mora y yo aquel trabajo que era profundizar la crítica de la antropología.

Carlos García Mora culmina esta reflexión con su gran historia de la antropología (*La antropología en México: panorama histórico*). Y yo sigo con esa reflexión, esa reflexión sobre dónde estamos ahora. La idea es simple. Es cómo está la antropología mexicana y cómo desde ahí podemos leer a los teóricos. Los estudiantes se fastidian leyendo las modas, lo que está de moda ahorita, el perspectivismo de Viveiros de Castro, etc. Las aplican directamente y no leen a estos autores desde la antropología mexicana. No estoy contra ellos. Estoy en contra estas modas que los estudiantes incorporan desconociendo la tradición mexicana. Creo que, como estudiantes, uno está abierto a esas influencias. Pero si no se contrarresta con la construcción de una conciencia nacional sólo repetimos, nos convertimos en lectores de los autores extranjeros, cuando lo que hay que hacer es dialogar. Hasta ahora no hemos insistido al dar clases en dialogar con los grandes autores. Es muy agradable estar al día y dar la lista de nuevos autores, pero ¿quién dialoga con ellos? Creo que ese es el problema real.

—¿El conocimiento de la antropología crítica mexicana le fue cambiando su noción de comunidad o de otras nociones de pueblo indígena? ¿Fue teniendo un cambio en sus concepciones? Y de la antropología mexicana, ¿qué aporte encuentra a la noción de comunidad distinta a la que viene de la influencia norteamericana de Redfield?

—A mí me parece que la categoría es fundamental. Es decir, la población indígena se organiza en comunidades desde el siglo XVI. Cuando la Iglesia hace la política de agrupamiento, de reubicación, sienta las bases de las comunidades indígenas. Establece un centro con la Iglesia, la “horca” como

dicen, la cárcel y las casas se distribuyen, los más ricos cerca del centro y los más pobres en los márgenes; pero todos rodeados de las milpas. Y la distribución de la tierra es igual comunitaria. Hay una caja comunitaria con que financian las fiestas. Entonces creo que la comunidad es fundada en la política de congregación que hacen los frailes del siglo XVI y es reelaborada por las comunidades. Creo que hasta ahora la comunidad es lo que ha permitido a la población indígena sobrevivir el siglo XIX, pues recibieron muchos golpes quitándoles tierras, afectándolas de muchas maneras.

El siglo XIX es violento contra los indígenas. Uno ve la violencia desatada hacia las comunidades indígenas en el siglo XIX, pero no tenemos investigaciones concretas en regiones concretas de cómo era este proceso. Efectivamente, creo que no hay investigación. Nos hemos ido con los discursos generales y creo que hay una exigencia empírica de documentar. Creo que hasta ahora no hay muchas investigaciones de qué pasa en todo el siglo XIX en esa comunidad particular, en esta región particular. Es cierto que pierden sus tierras. Es cierto que los robaron. Pero ¿cómo pasa?

Y creo que hay toda una mitología. Bueno, el siglo XIX fragmenta las comunidades, fragmenta las redes de las comunidades, pero no las destruye. De hecho, el sistema solar de mercado y comunidades sigue vivo en muchos lugares y eso fue establecido en el periodo colonial, que es la recuperación del periodo anterior. O sea, los mercados rotativos que varios investigadores estudiaron en Oaxaca. Es una tradición que sigue viva. Digo, en la Ciudad, México, los tianguis y los mercados sobre ruedas es una expresión de esta tradición, estos mercados semanales.

Creo que la comunidad ha sobrevivido, se ha adaptado y esa ha sido mi preocupación al estudiar pueblos originarios. La pregunta es cómo se han transformado bajo el impacto de la Ciudad de México, de la urbanización. Y éste es un fenómeno prácticamente del siglo XX. Uno ve demográficamente cuántos habitantes tiene la ciudad en 1900 y cuántos tiene en 1940, 1950, y es un crecimiento exponencial. Entre 1940 y 1970 hay muchísimos migrantes. Los migrantes van ocupando terrenos, van instalándose, van invadiendo tierras. Hace un momento estaba platicando con una colega sobre el Pedregal Santo Domingo; dice que fue ahí, la invitaron unos estudiantes a tomar mezcal. Es un lugar pues peligroso, porque es todo de pobreza, de casas hechas a mano, autoconstrucción, ¿no? Pero lo que pasa es que ahí

llega mucha gente de provincia. Y hay un estudio de una colega mía, Teresa Romero, que muestra que ese Pedregal de Santo Domingo eran las tierras comunales del pueblo de Santo Domingo, que está en Coyoacán. Es un pueblo con una tradición de lucha muy importante y tenía ese terreno comunal y estaban peleando por el reconocimiento. Y cuando logran el reconocimiento con la declaración oficial de que eran tierras comunales a los 8 días llegan los invasores guiados por políticos priistas. Se instalan y no hay quien los quite; y sigue siendo Santo Domingo, sigue siendo una zona peligrosa.

Es un ejemplo de un pueblo originario que pierde una parte de su zona por el crecimiento que se va a dar en el siglo XX. ¿Cómo se mantiene su identidad? ¿Qué es lo que mantiene su identidad? Ya la tierra no es. Salvo situaciones particulares como en San Francisco Tlalnepantla, Xochimilco, y algunas comunidades muy a la orilla, rurales. En general, estos pueblos originarios que fueron de la cuenca de México ya están muy urbanizados, algunos de ellos, pero mantienen su identidad mesoamericana en su carácter comunitario, en su estructura político-religiosa. De hecho, una buena parte de la lucha de las comunidades, de los pueblos originarios, es el reconocimiento de su estructura política y religiosa que hasta ahora no hay. No se reconoce este estatuto político de los pueblos originarios de la Ciudad de México con derecho a tener su propio estatuto político, para dialogar desde ahí frente a las autoridades. Hay un centralismo muy fuerte, hay una terrible corrupción, hay una expansión urbana también muy acentuada. Tienen que luchar contra esos grandes procesos de una ciudad que está en crecimiento y un crecimiento que ha sido explosivo.

Creo que el momento más dramático es cuando comienzan a desaparecer las lenguas indígenas, el náhuatl. Eso pasa en los setenta. Hay una investigación que hacen Fernando Horcasitas y Yolanda Lastra recorriendo los pueblos de la cuenca para preguntarse dónde están los hablantes del náhuatl. Ya estaban en proceso de desaparición. Muchos de los pueblos que se registran como hablantes del náhuatl, Tláhuac, por ejemplo, ya no hay hablantes; en varios de los pueblos hay núcleos pequeños. Yo creo que el núcleo más grande de los hablantes está en Texcoco y está desapareciendo rápidamente, (lo que no sabemos es que tan rápido a través de investigaciones concretas). También hay hablantes en la Sierra de las Cruces. Ahí no hemos hecho investigación. Lo que nosotros hicimos es ir a las comunidades del sur de la

ciudad de México, que son las más activas políticamente. De hecho, cuando se hace la elección de Jefe de Gobierno con Cuauhtémoc Cárdenas (1997) y se hacen mesas de trabajo, etc., aparecen los pueblos originarios y aparecen las reivindicaciones por reconocimiento en cuatro alcaldías o delegaciones, que eran Xochimilco, Milpa alta, Tláhuac, Tlalpan. Son 42 comunidades. Claro ahora el movimiento político ha permitido que se reconozcan más pueblos originarios como Iztapalapa, por ejemplo. O sea, es un proceso que está en movimiento todavía porque por una parte está el tomar conciencia de la identidad comunitaria de muchos de los pueblos y, por la otra, es el desconocimiento o la resistencia de las autoridades a reconocer este estatuto político o jurídico.

Pero si uno va a ver cómo funciona una comunidad aquí encuentra que tiene ciclos festivos marcados por el ciclo de milpa, el ciclo mesoamericano. Junto con otras fiestas, por supuesto. Pero la fiesta patronal y las fiestas del ciclo de milpa siguen vivas. Es decir, la fiesta del 2 de febrero, la Candelaria que es una instancia simbólica mesoamericana que hay que mencionar, la fiesta de la Santa Cruz, las fiestas de San Juan, sobre todo el 15 de agosto que es cuando aparecen las primeras mazorcas, la fiesta de San Miguel y la fiesta de muertos. Esas fiestas sintetizan la cultura mesoamericana de la Ciudad de México. Eso es una señal de que sobrevive este ciclo agrícola. Ese ciclo festivo que tiene raíces en el ciclo agrícola. Hay una corriente, la de Mariana Portal y otros que hablan de pueblos urbanos y de la urbanización, lo cual es cierto. Pero a mí lo que me importa es la raíz mesoamericana. ¿Qué hay de raíz mesoamericana? Creo que es la pregunta.

Es increíble, porque a veces hay que leer las fiestas buscando su fondo Mesoamericano. Por ejemplo, la fiesta de la Candelaria es una fiesta muy densa en la cuenca de México, por el cambio de mayordomías. El cambio de cargos se hacía cuando comenzaba el año mesoamericano y el año mesoamericano oficial comenzaba el 2 de febrero. Entonces, la fiesta de la Candelaria en Xochimilco principalmente remite a la celebración del inicio del año. Pero lo otro es que en Xochimilco hay un personaje extraordinario que es el *niñopa*. Es el santo oficial de Xochimilco. El *niñopa* no es sino una personificación del niño maíz, el maíz tierno. Uno encuentra en todas partes narrativas que dicen que al maíz hay que cuidarlo. Se habla, por ejemplo, de las mazorquitas que hablan, el maíz que cae al piso, y ahora que hay que

recogerlo. Esto pasa en toda Mesoamérica y aquí se expresa de muchas maneras. Bueno, en Tláhuac, el 15 de agosto son las *elotadas*, es decir, cuando se va a la milpa a comer los primeros elotes. La etnografía que yo planteo es la búsqueda de esas relaciones que expresan una tradición mesoamericana que no es explícita, pero que está presente de muchas maneras.

–Me gustaría que ampliara sobre esta cuestión, porque ha sido uno de sus temas, la cuestión de la cosmovisión mesoamericana. ¿Cómo se mantiene en la actualidad? Sabemos que hay cambios muy profundos. También hay mucha migración y mucha modernización. Pero hay cosas que se mantienen, de alguna manera, dirigiendo estos procesos de cambio, dándoles sentidos para la gente o significado, pues.

–Hay un historiador joven de ascendencia náhuatl, de Tláhuac. Él es hablante de náhuatl, la aprendió de su abuelo, y ha estudiado la historia de Tláhuac desde el siglo XIX. Muchas de las creencias que se dicen populares sobre la llorona, sobre el Diablo en el monte, son referencias a la cosmovisión que han perdido su contexto original. Porque ya se perdió la lengua, porque se han perdido muchas cosas. La agricultura misma. Entonces él muestra, como hay, en el caso específico de Tláhuac, un proceso de fragmentación de las creencias y, aparte como se mantienen creencias populares. Hay muchos dichos, pero todos remiten a ideas que originalmente conforman parte de una visión global, de una cosmovisión, una concepción global, pues, que implica tiempo y espacio, pero ya se han perdido prácticamente.

Yo creo que el nutrimento más importante para la cosmovisión es la milpa. En la medida que se pierde la milpa y se urbaniza una comunidad va desintegrándose o va reelaborándose con otros términos. Porque lo otro es que hay una fuerte conjugación del cristianismo con la tradición mesoamericana. Por ejemplo, uno ve a los mayordomos de Xochimilco que veneran al *niño pa*. Si yo le digo que están adorando a un dios mesoamericano va a decir “no, somos cristianos apostólicos, guadalupanos”. Es decir, ya no es consciente la gente de la densidad simbólica de muchos signos que se usan en el ritual. Pero lo hacen, la comida misma. Entonces creo que eso tenemos que explorar nosotros, qué de esa cultura, en este momento, conjuga elementos de la tradición mesoamericana con otros elementos de la cultura contemporánea. Y es una pregunta para la etnografía, básicamente, si se responde a preguntas particulares.

Es el caso del historiador Faustino Chimalpopoca. Es excepcional, porque él descubrió, por cierto, algo que refiere a uno de los grandes políticos del siglo XIX que forma parte del grupo que va que va a pedirle a Maximiliano que venga a México. Este personaje fue descubierto por Andrés Lira cuando hace un trabajo sobre las comunidades. En los bienes del siglo XIX, los bienes de los dos grandes sistemas políticos: Santiago Tlatelolco y San Juan Tenochtitlán. Él menciona a este intelectual, este personaje que es extraordinario porque es hablante del náhuatl, de una familia rica de Tláhuac, estudia derecho, es abogado y es diputado en el Constituyente del 56, 57. Entonces le encargan que administre los bienes del barrio de San Juan y del barrio de Santiago, es decir, las antiguas comunidades mesoamericanas que forman parte del centro de México que tienen sus bienes. Quieren, ya en el siglo XIX, deshacerse de eso. Le encargan a este abogado que administre los bienes. Él es el catedrático de náhuatl en la Pontificia Universidad de México, donde se dieron clases de náhuatl hasta 1860 y tantos. Alguien con mucha presencia. Creo que reconocer a todos estos personajes es importante. Es decir, creo que la nobleza sobreviviente en la época colonial se mantiene viva, va perdiendo memoria de su condición, digamos, de nobleza o recuerdan algunas cosas. Y tienen referentes.

Una cosa que descubrimos en los pueblos originarios es que las familias troncales, las grandes familias en las comunidades, son familias que tienen la historia de esa comunidad en la memoria, en sus objetos, en muchos elementos de su propiedad familiar, porque son hechos de la comunidad, dado que son las grandes familias. Y cada comunidad tiene sus apellidos y todos se reconocen. En Tláhuac recuerdo un investigador del propio lugar que reconoce que hay apellidos dominantes en cada barrio. Es una señal de familias, de parentescos que están ahí históricamente. O sea, no miramos su raíz, miramos como un hecho etnográfico inmediato. Pero tiene un sentido histórico, es decir, son descendientes y herederas de los antiguos habitantes que han estado ahí.

Hay que cambiar la mirada sobre las comunidades. Hay que preguntarse por su historia, por su memoria histórica, sus referentes, los espacios que consideran sagrados o históricos, los objetos que tienen. A veces también las bibliotecas tienen estos elementos que dicen mucho de la historia de una comunidad, de un pueblo. Creo que es importante señalarlo, porque

es una manera de construir las historias locales. Aquí estaría de acuerdo con este historiador del de Michoacán, Luis González y González, de la microhistoria. Tenemos que hacer microhistoria, pero con esa mirada, esas preguntas, sobre todo aquí en la cuenca de México, sobre los componentes de raíz mesoamericana.

Un testimonio elocuente es una novela, *Los bandidos de Río Frío* (de Manuel Payno), que habla de la vida en el siglo XIX de México. Uno ve cómo era en la cuenca de México y cómo todavía no había una conciencia nacional; las comidas, las bebidas, es una novela extraordinaria, sobre todo es un documento histórico que habla de esa transición de la sociedad española a la ciudad del siglo XX. Y es divertida y la hace en episodios, la hace emocionante, cada capítulo lo deja en suspenso, etc. Yo recomiendo leer ese libro porque de verdad que es un documento etnográfico, histórico, valioso y grato de leer.

—Y pensando en la historia también se puede pensar, digamos, en el futuro de las comunidades. O sea, pensando la etnografía de las comunidades ¿qué proyectos tienen, hacia dónde quieren ir o hacia donde se imagina que van?

—Muchas veces pienso que las comunidades siempre están pensando para atrás y todas sus reivindicaciones son para no cambiar, como dijo algún historiador. Pero creo que aquí tiene que ver mucho su estatuto político. Voy a dar un ejemplo. Aquí cerca donde vivimos hay un pueblo originario, San Nicolás Totolapan. Lo he visto desde hace 30 años. San Nicolás es una comunidad muy cerrada, muy organizada, tienen sus títulos primordiales. Están muy orgullosos. No permiten que uno tenga acceso a esos títulos primordiales, no los dejan ver. Y alguien dijo, seguro que esos títulos tienen hasta sangre de la lucha de esos pueblos. Bueno, de pronto esto se ha ido poblando y se ha convertido en una zona urbana de clase media. Y ahora el tráfico que hay en esta zona es terrible. Porque se crean fraccionamientos, pero no se crean vías de acceso. Entonces este pueblo está cercado por esta zona residencial que ellos propiciaron vendiendo sus antiguos terrenos. Yo creo que aquí hay una situación muy difícil y tiene que ver con la ausencia de un estatuto legal que les permita defenderse como comunidades. O sea, no hay un estatus legal como comunidad. Entonces sus tierras son invadidas, ocupadas, y muchas de ellas tienen que defenderse, digamos, para impedir que se pierdan sus tierras. Yo creo que cada comunidad es una historia de

cómo se han defendido para detener a los invasores. Pero como que no se puede siempre ¿verdad? Hay una presión muy fuerte de los invasores, de los terratenientes, de las autoridades. Creo que la única manera de que pueden tener la defensa es a partir de la construcción de un estatuto jurídico que les permita defenderse. Eso no existe, el reconocimiento jurídico como pueblos originarios. Eso creo que es un elemento que les va a permitir conservarse. De otra manera, van a ser arrasados por la urbanización.

–Y en ese sentido ¿cómo observa, por ejemplo, Xoco con la torre famosa Mitikah? Luego está Santa Cruz Atoyac. Vemos estos pueblos que estaban en la zona centro, más céntricos que estos otros pueblos de Tláhuac, Milpa Alta, que ahora emergen como pueblos originarios, ¿son similares a los que usted nos narra o dónde ve continuidades o diferencias?

–Pues lo que pasa, hasta donde yo he visto, el pueblo donde está el local de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) ahí en Coyoacán, en la calle en la que está, Lorenzo, había un pueblo. Ahí queda solamente la iglesia y el jardín. Se dice, bueno, viven 10 familias que siguen ahí y que no han aceptado salirse a pesar de lo que les ofrecen por sus terrenos. Es decir, estos pueblos, mientras no tengan una defensa jurídica, quedan expuestos a la fuerza de la urbanización. El caso más elocuente es el que estudió Alfonso Gorbea Soto, Tlacoquemecatl, que era un pueblo de cultivadores de flores. Llegó la autoridad y les dijo se van a tener que ir. Les vamos a pagar esos terrenos y les vamos a dar unos terrenos allá, por el Estado de México, etc. Y la gente tuvo que irse. No tenía opción. Y cada año, cuando es la fiesta del pueblo, regresan a su iglesia con cohetes, con música. Y los vecinos que viven ahí les dicen “fuera indios, no queremos ese ruido, aquí los cohetes espantan a las mascotas”.

No hay defensa mientras no exista un estatus jurídico para protegerlos. Es heroico en las condiciones actuales defenderse, pues las fuerzas que enfrentan son muy fuertes y solamente con una situación jurídica que les dé cierta autonomía para defenderse pueden sobrevivir. De otra manera serán arrasados como esos otros pueblos, que han sido prácticamente arrasados.

Hay una chica de un pueblito, Axotla, que está por ahí cerca de Viaducto, por cierto, que narra cómo el día de fiesta marcan donde estaba el Panteón para venerar a sus muertos, porque ya está todo asfaltado. Enton-

ces es la memoria lo que les permite sobrevivir, digamos. Pero no, no tienen los instrumentos legales para su defensa. El tema que yo veo, pues claro, es preguntarnos cómo el ciclo de fiestas construye conciencia comunitaria. Y creo que ese es el punto que hemos desarrollado nosotros. Por eso el descubrimiento del ciclo mesoamericano. Son las fiestas lo que se reivindica, las fiestas del calendario mesoamericano. Pero junto a ello están los ciclos que puso la iglesia, como el ciclo de Navidad, el ciclo de Cuaresma que se celebran con esas otras, la fiesta de muertos, la fiesta de la Candelaria. Es una raíz muy profunda mesoamericana. Aunque la gente ya no lo sabe, pero lo sigue celebrando.

—Pues yo tengo varias preguntas que son también de carácter comparativo. Hay una cosa importante, me parece, y es que se puede comparar situación de lo comunitario de los pueblos originarios en la zona urbana y de los que vienen de afuera, que también construyen comunidad, pero bajo otras modalidades. Abí hay todo un tema que se puede conversar.

—Bueno, yo creo que estos residentes migrantes se organizan de otra manera y generalmente son grupos familiares, pero no hay el sentido comunitario como lo hay en los pueblos originarios. Es decir, una estructura tradicional que articula las fiestas y convoca a toda la población que es la comunidad viva. Estos migrantes son grupos pequeños. Es más, muchos van todavía a sus pueblos de origen para celebrar las fiestas. No hay una unidad política que las articule en la ciudad, excepto movimientos urbanos circunstanciales, coyunturales. Pero no una defensa comunitaria como colectivo. O sea, lo comunitario es un referente importantísimo y con este hecho de que su organización comunitaria se construye en el siglo XVI, con la política de la Iglesia.

—Sí, sin embargo, justamente refuerzan lo comunitario respecto de la localidad de origen. Es decir, refuerzan lo comunitario con una situación geográfica, digamos, compleja. Y la verdad que hay ciudades como San Pablo, por ejemplo, donde precisamente sin disolver los lazos con el lugar de origen construyen comunidades. También en Buenos Aires hay comunidades de esas. Incluso hasta aquí en la Patagonia los migrantes hacen sus fiestas. El ciclo de festivo es en agosto, después solsticio están todas las fiestas.

–Buenos Aires es un ejemplo espléndido, porque hay muchos peruanos. Cuando estuve en Buenos Aires nos preguntaban si no éramos peruanos; hay bolivianos, también. Esto pasa en toda América Latina, inclusive en Argentina, que hayan llegado los comerciantes de verduras a los mercados de Argentina y Buenos Aires. Muchos son peruanos. Sí. De estos fenómenos que son siglo XX, el siglo XXI, es decir, esas migraciones hacia las zonas urbanas en las cuales se construyen pequeñas comunidades que forman parte de la ciudad, son articuladas a otras tradiciones y las reproducen en la ciudad. Creo que eso pasa aquí también, de alguna manera, pero no tan espectacularmente, digamos. Hay comunidades notables, como las oaxaqueñas, por ejemplo. Aquí la colonia está llena de oaxaqueños y en varias partes se encuentran. Es posible reconocer esos núcleos, pero no tienen cierta autonomía como una comunidad para hacer su propio ciclo de fiestas. Estos ciclos son arraigados en la tradición agrícola de celebrar los momentos importantes del desarrollo de la milpa y por eso siguen vivos, y son tareas comunitarias, colectivas. Hay movimiento de venida (de migrantes). Pero eso tenemos que trabajarlo con datos específicos de un lugar. No hemos hecho suficiente trabajo de investigación sobre estos migrantes en estos contextos urbanos.

–Quizá habría que pensar otra manera de conceptualizar la comunidad en estos términos de los migrantes. Porque hay una fluidez, a veces, entre la comunidad de origen local y la que se reproduce en la ciudad y que luego se va consolidando. Porque hay colonias, por ejemplo, de zapotecos o purépechas en México, que ya no son recientes, que ya tienen 30, 40 años y ya están, de alguna manera sólidas, ¿no? Y sí mantienen el contacto. Como dicen, van a hacer la fiesta allá, aunque luego resulta que se traen copias de los santos para la ciudad y empiezan a hacer también su copia del sistema de cargos y cosas así. Entonces habría que repensar.

–Hemos querido reconocer las comunidades más mesoamericanas; nos hemos preocupado menos por las transformaciones que impone la ciudad. Tanto como migrantes como por la propia influencia de la ciudad. Y ahora, por cierto, un fenómeno que es notable es estos migrantes que llegan de Estados Unidos y construyen casas estilo gringo. Pues es una cosa novedosa y visible, porque es parte del prestigio construir estas casas con ese estilo, pues, pero es un fenómeno real. O sea, ahí está.

–También es cierto que muchas veces los migrantes financian las fiestas. He visto eso en Jalisco, o sea, las fiestas grandes son de las de los pueblos con migrantes. Es un fenómeno complejo y cambiante, pero parece que lo comunitario tiene múltiples vías de desarrollo.

–Sí, de acuerdo. Pero creo que no hemos insistido suficiente para centrar la investigación en lo comunitario y la manera en que las comunidades evolucionan, se extienden o desaparecen. Habría que partir de ese hecho, la comunidad como el sujeto de análisis. Aquí, yo investigué más que nada el fenómeno de la transformación de las antiguas comunidades nahuas y la reivindicación de sus derechos. Es novedoso y ya se ha consolidado y sigue la lucha, porque no hay todavía un reconocimiento que les dé cierta autonomía. Hay una negociación y hay un juego político muy complejo pero la comunidad es un referente. Y para nosotros es, al contrario, una red de procesos. Se articulan formando una unidad que puede ser inestable o puede tener continuidad, pero creo que es la mirada que hemos dado. Yo creo que el funcionalismo conceptualizó estas comunidades cerradas corporadas, como las llamó Erick Wolf. Pero es resultado de la mirada, el tipo de mirada. Mirando a las comunidades en la ciudad de México, pues veo otra cosa.

–Tengo una inquietud, ¿cómo ve esta extensión del concepto comunidad para hablar de otras formas de agregación? Las comunidades en redes, las comunidades de fanáticos de fútbol o del equipo pumas, digamos, ahora en el dossier nos llegaron de cuidados maternos. ¿Qué opina usted de esta extensión?

–No, pues es un concepto muy grande, muy flexible. No nos ayuda, porque mientras no haya una definición de una cosa particular y sus características... Entonces podemos comparar con otras comunidades. Pueblos jóvenes, son como son figuras retóricas. La red de contactos, la comunidad de fans del equipo, etc., pues son expresiones, pero no tienen un referente socioeconómico, como lo tiene la comunidad real y cultural, sobre todo. Lo interesante es que estas comunidades tienen una personalidad cultural específica, y esto se ha expresado, por cierto, en las lenguas indígenas. Hay tantas lenguas como comunidades.

Ya el difunto Polo Valiñas creó el concepto de *comunalecto*. Porque efectivamente, cada comunidad tiene su variante de dialectal y la considera como la más importante, toda una experiencia muy interesante. Él era muy

amigo de un dirigente oaxaqueño, Floriberto Díaz, y decidió apoyarlo yendo al área para construir un alfabeto, un sistema de escritura. Entonces fue a estudiar el mixe y pues descubrió que cada comunidad decía que su variante era la buena y la original. Entonces no podían aceptar la versión que venía de otra comunidad. Era imposible generar una política para varias comunidades. Solo es posible a partir de una movilización política. Hay unos pueblos chatinos que se han organizado como una unidad política discreta, están ahí. Pero en general, cada comunidad se asume como el centro del mundo, como autónoma, como única. Hay un etnocentrismo comunitario. En fin, como ven hay mucha tela donde cortar. Hay que hacer etnografía.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE COMUNIDAD

BIBLIOGRAFÍA SOBRE COMUNIDAD

Gerardo Cruz Sánchez*
Omar Hernandez Rayas**

La presente bibliografía se ha diseñado con el fin de mostrar diversas fuentes especializadas sobre temas relacionados a la comunidad como un fenómeno emergente en nuestras sociedades actuales. Este hecho nos ha llevado a consultar diversos estudios dedicados a la comunidad, para ello hemos tenido que acceder a algunos estudios que se han realizado desde diversas áreas del conocimiento que abarcan desde la antropología, sociología, economía, ciencia política, historiografía, comunicación y filosofía. Sin embargo, el orden de exposición bibliográfico no ha sido diseñado a partir del área de conocimiento del que forma parte, sino que hemos recurrido a diseñar categorías basadas en el eje principal de las investigaciones señaladas, es decir, relacionamos los estudios sobre comunidad de acuerdo con otro fenómeno de estudio con el que se encuentre relacionado, lo cual ha dado como resultado categorías como: Comunidad y feminismos; Comunidad y migración; Comunidades digitales; Comunidades y territorio; etc.

No obstante, es importante señalar que a pesar de tratar de marcar un orden específico en la selección bibliográfica, resulta inviable pensar en que cada una de las obras citadas enmarcan a la perfección la categoría asignada; es decir, cada investigación puede ubicarse en al menos 3 o 4 de las categorías expuestas, debido a que el tema no se limita a una única variable de análisis, en este sentido, las y los lectores de esta bibliografía comentada podrá adentrarse en cada documento con la idea de poder encontrar más variables de la investigación que se presentan dada su categoría de ordenamiento.

* Estudiante de la licenciatura en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México

** Estudiante de la licenciatura en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México

COMUNIDAD COMO FENÓMENO EMERGENTE

La vasta bibliografía que componen las ciencias sociales en el tema de “Comunidad” ha sido tan antigua como el origen mismo de estas áreas del conocimiento. Incluso antes de la conformación de la sociología y la antropología como ciencias sociales podemos ubicar textos donde la comunidad es el eje central de las observaciones y análisis de muchos investigadores.

El actual Dossier responde a esa situación, pues el eje central de esta publicación se encuentra ligada a pensar la comunidad más allá de las definiciones ya mencionadas, es decir, pensar a la comunidad o comunalización como un fenómeno social emergente. Debemos entender por comunalización emergente a un proceso dinámico y complejo de formación de comunidades, el cual es caracterizado por la emergencia de situaciones sociales que se han encargado de reconfigurar lazos sociales, identidades colectivas y prácticas compartidas en contextos que previamente no habían sido visualizados o simplemente no existían.

Ahora, la presente bibliografía expone una serie de estudios que han trabajado con el tema de comunidad emergente, la mayoría de esos estudios se encuentran presentados bajo investigaciones empíricas que exponen o dan visibilidad a diversas formas en las que las comunidades emergentes se han desarrollado a partir de contextos ambiguos. En esta bibliografía presentamos una serie de investigaciones que se hallan ordenadas de acuerdo al tipo de fenómeno con el que se relaciona la comunidad emergente, los cuales tienen que ver con feminismos, migraciones, identidades, mundo digital, ciudad, etnicidad, juventud, formas de gobierno, formas de enseñanza. Asimismo, también procuramos colocar diferentes fuentes que trabajan directamente con el concepto de Comunidad, debido a que en las condiciones actuales resulta difícil tratar de plantear una definición concreta o universalmente aplicable a la comunidad, por tal motivo, se ha colocado un apartado dedicado a definiciones y debates en torno a tal concepto en las ciencias sociales.

ESTUDIOS CLÁSICOS, CONTEMPORÁNEOS Y CRÍTICOS SOBRE COMUNIDAD EN CIENCIAS SOCIALES

En la presente sección se ubican algunos estudios que se han encargado de definir, criticar y debatir el concepto de comunidad bajo diversas épocas. Primero encontraremos algunos estudios clásicos pertenecientes a Emile Durkheim y Ferdinand Tönnies, quienes a partir de sus estudios definieron a la comunidad; para Tönnies la comunidad representa un tipo ideal basado en las tradiciones y la solidaridad entre sus habitantes, mientras que para Durkheim la comunidad debe ser vista como un hecho social capaz de cohesionar a sus miembros. En formas de definir a la comunidad encontramos diferencias significativas, aunque ambas responden a un significado que bien podrá ser cuestionado, siguen siendo bases importantes para el análisis de la comunidad hoy en día.

Seguido de ello nos encontramos con textos que trabajan con la idea de comunidad y su relación con la sociedad moderna, tal es el caso de los textos de Robert Nisbet y Robert Putnam, quienes sostienen en sus análisis el cambio de la comunidad debido a la modernidad y a la presente falta de cohesión social por el debilitamiento y proceso de individualización en las sociedades occidentales. Por último, presentamos un análisis de Saskia Sassen donde se analiza el proceso de transformación de la comunidad en medio del contexto emergente de las economías neoliberales y la globalización, asimismo, el libro compilado por Pablo de Marinis ofrece múltiples panoramas de la definición y uso de la comunidad dentro del pensamiento sociológico, el cual recorre un bagaje histórico que proviene desde Karl Marx hasta Niklas Luhmann.

DURKHEIM, E. (1987). *La división del trabajo social*. Akal.

DE MARINIS, P. (2012). *Comunidad: estudios de teoría sociológica*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

NISBET, R. (1994). *The Problem of Community. Communitarianism: a New Public Ethics*. Belmont.

PUTNAM, R. (2000). *Bowling Alone: the Collapse and Revival of American Community*. Simon and Schuster.

- SASSEN, S. (1996). Cities and Communities in the Global Economy: Re-thinking our Concepts. En *American Behavioral Scientist*. Vol. 39. Núm. 5. pp. 629-639.
- TONNIES, F. y LOOMIS, C. (2017). *Community and Society*. Routledge.

COMUNIDAD Y FEMINISMO

Sí hablamos de relaciones temáticas, es preciso incorporar la pluralidad de feminismos y las formulaciones que de ella se desprenden. Existen hoy en día entendimientos desde estas corrientes que extienden sus miras a los procesos de comunalidad como formas de resistencia política, económica y epistemológica, entre otras. Los feminismos críticos, retoman los principios comunales como fuertes sustentos de los discursos que apelan a concebir otras formas de habitar y pensar el mundo, librando batallas desde los discursos y posturas políticas, comunicados, organizaciones y movimientos sociales. Desde la economía, cuestiona las condiciones para la sostenibilidad y continuidad de la vida frente a un sistema que ignora su dependencia de vitalidad humana y natural, se asumen entonces, los cuerpos como territorios y su pleno derecho a su defensa contra las violencias estructurales institucionalizadas, así como el sistema patriarcal normado. Esto se traduce en corrientes de acción-investigación con carácter ético y político como los ecofeminismos, economía feminista, economía del cuidado, ecofronteras etc. todos bajo los principios de comunalidad que evocan solidaridad colectiva a través de una perspectiva de transformación y la reinterpretación de realidades.

- ARÉVALO, L. (2022). Estrategias discursivas de reexistencia en defensa de la vida: nociones emergentes de comunalización en movimientos de mujeres de Abya Yala. En *Ecología Política*. Núm. 63. pp. 27-35. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/27203676>
- CABNAL, L. (2017). Tzk'at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala. En *Ecología Política*. Núm. 54. pp. 98-102.
- CABNAL, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Momento de paro*. Tiempo de rebelión.

- DOBRÉE, P. y QUIROGA, N. (2019). *Luchas y alternativas para una economía feminista emancipatoria*. En *Luchas y alternativas para una economía feminista emancipatoria*. Buenos Aires: CLACSO.
- MARTÍNEZ, L. (2021). Ecofrontera. Análisis ecofeminista de los espacios intersticiales como cuerpos-territorios. En *Ecología Política*. Núm. 61. pp. 22-29.
- CASTILLO, R. (2017). Confrontando la utopía desarrollista: el buen vivir y la comunalidad en las luchas de las mujeres indígenas. En *Feminismo y buen vivir: utopías decoloniales*. Pydlos.

COMUNIDAD Y CIUDAD

Los estudios inscritos en la relación entre comunidad y ciudad han sido tan amplios en perspectivas, resultados y abordajes teóricos, hasta el punto de posibilitar la existencia de un extenso abanico de referencias analíticas que relacionan aspectos económicos, identitarios, socioculturales y políticos. En este sentido, la dimensión teórica que relaciona a la comunidad y la ciudad se encuentra muy enriquecida debido a los múltiples fenómenos que acontecen en el espacio urbano, así como por las dinámicas que acontecen la lógica comunitaria que habita la ciudad. De este modo, las perspectivas que han provenido desde estudios clásicos como lo son la Escuela de Chicago hasta los estudios más recientes basados en contextos de la Globalización han determinado diversas formas de entender las formas de vida, identidades y la cultura en medio de un esquema analítico relacionado con la ecología urbana, el desplazamiento demográfico y las relaciones digitales. Ahora bien, la muestra bibliográfica de esta sección se encarga de marcar desde distintos estudios la forma en que las comunidades tradicionales y emergentes se hacen presentes en un contexto urbano en constante cambio, es decir, la relación de la ciudad y la economía global ha posibilitado cambios en las formas de organización y la estructura de las comunidades de la ciudad, la cuales han debido adaptarse bajo estos esquemas y con ello se ha producido transformaciones tan repentinas como drásticas que suponen el reordenamiento de prácticas identitarias, ideas sobre formas de vida y la propia percepción de la comunidad como grupos en medio de una ciudad dominada por la ambivalencia y el cambio.

- ALFARO, A. (2019). Prácticas e identidades indígenas en contexto de ciudad: el caso de la comunidad indígena Nasa del Cauca, en Bogotá, Colombia. En J. Cockburn y S. Antía (Eds.). *Segregación socio-espacial en las ciudades latinoamericanas*. pp. 317-336). CLACSO. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvtxw2m3.16>
- BARINGO, D. (2013). ¿Tiene sentido hablar de barrio en la ciudad global? Reflexiones en torno a la relación entre sociología, comunidad urbana y el lugar. En *Revista Española de Sociología*. Núm. 19.
- DE FÁTIMA, M., ESTERRI, J. y MONJE, V. (2024). Estrategias clave en el diseño y gestión de espacios para el ocio social y el empoderamiento de la comunidad. En Á. De-Juanas, F. García-Castilla y H. Hossein-Mohand (Eds.). *Juventud y autorregulación del tiempo: Intervención socioeducativa para el bienestar integral*. pp. 185-200. Dykinson, S.L. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/jj.17381536.14>
- CASTRO-COMA, M. y MARTÍ-COSTA, M. (2016). Comunes urbanos: de la gestión colectiva al derecho a la ciudad. En *Eure*. Vol. 42. Núm. 125. pp. 131-153.
- CASSIÁN-YDE, N. (2019). Descolonizar las epistemologías urbanas: Saber experto y colectivos por el derecho a la ciudad, ¿quién puede decir “la verdad” sobre los problemas de la ciudad? En *Journal of Latin American Geography*. Vol. 18. Núm. 3. pp. 54-84. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/48618851>
- MARTÍNEZ, A. (2010). *Haciendo comunidad, haciendo ciudad: los judíos y la conformación del espacio urbano de Bogotá* (Doctoral dissertation, Universidad Nacional de Colombia).
- PENALVA, C., ACOSTA, A. y TORTOSA, J. (2021). El regreso a la comunidad y el binomio Campo-Ciudad. En *La comunidad del buen vivir. Sus voces populares y sus medidas*. pp. 113-120. Dykinson, S.L. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/j.ctv20hcv67.10>

GOBIERNO COMUNAL

Al observar los vastos escenarios de movimientos y luchas sociales de comunidades locales y tradicionales, podemos identificar de inmediato aquellos que tienen que ver con la autonomía y libre determinación de los pueblos.

Los gobiernos comunales o comunidades autodeterminadas surgen para recuperar, defender y mantener sus medios de reproducción de vida alternativas, frente a los despojos del sistema hegemónico actual que los atraviesa de múltiples formas. Por una parte, se demanda a los Estados nación el reconocimiento de reformas de tenencias colectivas para los territorios donde habitan estas poblaciones, y de donde obtienen y surgen los mecanismos de su propia reproducción. Se impulsan desde estas formas de organización política, cambios en los marcos jurídicos legales y procesos de organización locales para decidir sobre sus territorios. Por otro lado, las comunidades autogestiva impulsan las relaciones comunitarias sobre la economía, el cooperativismo o la pedagogía, en dónde el trabajo comunal, las alianzas de parentesco y la asamblea como forma de organización política cuestiona las formas totalizantes del capitalismo global y la hiper individualización de las formas de vida y valores modernos.

Estos procesos de gobiernos autogestivos son construcciones que ofrecen posibles formas de organización que encontramos en sus prácticas, tal y como lo es el tequio, con los procesos de comunalidad como modos de vida, y que más allá de ser un ámbito de las formas en las que se vive y se organiza la vida en comunidad son características de la misma.

- ALVARADO, B. (2013). Comunalidad y responsabilidad autogestiva. En *Cuaderno del Sur, Revista de Ciencias Sociales*. Núm. 34. pp. 21-27.
- CENDEJAS, J., ARROYO, O. y SÁNCHEZ, A. (2015). Comunalidad y buen vivir como estrategias indígenas frente a la violencia en Michoacán: Los casos de Cherán y San Miguel de Aquila. En *Revista pueblos y fronteras digital*. Vol. 10. Núm. 19. pp. 257-284.
- GONZÁLEZ, C., REBOLLO, A. y LARA, O. (2022). Regenerar territorios, reapropiar alimentos, reconstruir comunidad. La experiencia en Santiago Tlacotepec, estado de México. En *Ecología Política*. Núm. 63. pp. 51-59.

- ORTIZ-GUERRERO, C., HERRERA, J., GUAQUETA, V. y RAMOS, P. (2017). *Trayectorias históricas y escenarios prospectivos de las reformas de tenencia colectiva de la tierra en áreas forestales comunitarias en Colombia*. CIFOR.
- TZUL, G. (2015). Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida. En *El Apantle*. Núm. 1. pp. 125-141.
- VICTORINO, L. y SOTO, Y. (2021). Comunalidad, pedagogía y cooperativismo. Algunas experiencias en pueblos originarios del sur mexicano. En *Pegada*. Vol. 22. Núm. 2.

COMUNALIDAD Y PEDAGOGÍA

En el marco jurídico internacional se inscriben agendas que atentan contra la libre determinación de los pueblos, estas pueden estar directamente intervinidas por organizaciones transnacionales o a través de financiamiento a los estados nación.

En el tema de la educación, existen específicamente cláusulas de educación adscritas al documento “Acuerdos de San Andrés” 1996 en donde los estados nación se comprometen a ofrecer educación “intercultural” con poca claridad de lo que la conceptualización ofrece, dejando de lado los procesos autodeterminados de las comunidades para decidir sobre las formas de organizar y ejecutar sus procesos educativos con vínculos comunitarios.

En la literatura que ofrecemos a continuación, encontramos procesos y formas pedagógicas alternas a los marcos establecidos internacionalmente, no solo eso, sino que existen propuestas renovadas, ampliadas e institucionalizadas a través de proyectos comunitarios que tienen enfoques de docencia, investigación y vinculación comunitaria en una retribución y ligamiento a la comunidad. Los procesos de transmisión no se quedan en el ideal de un aprendizaje en solitario, sino que programas de aprendizaje colectivo, memorias vivas y prácticas teóricas alternativas hacen frente a la racionalidad y el desarrollo en individual. Para las educaciones iniciales, las autoridades escolares, infancias y adultos de la comunidad gestan desde las prácticas pedagógicas formas de orientación colectiva, creando así agentes activos de experiencias educativas que refuerzan los valores comunales, educación comunitaria y organización política colectiva dejando en claro

que existen alternativas desde la transmisión de los conocimientos, producción de literatura, poesía, así como formas de auto reconocimiento que se encuentran en el ejercicio de su creación.

- GÓMEZ, P. *et al.* (2016). Escuela y transformación desde las luchas por el buen vivir en Colombia. En *Interculturalidad y educación desde el Sur: Contextos, experiencias y voces*. pp. 295-314. CLACSO. <http://www.jstor.org/stable/j.ctvtxw3ph.14>
- PALLADINO, L. (2018). Re-emergencias comechingonas en Córdoba. Aborigenidad y procesos de comunalización de la Comunidad Comechingón del Pueblo de La Toma, ciudad de Córdoba (2008/2009). En *Pelícano*. Núm. 4. pp. 62-87.
- PARADISE, R. y ROBLES, A. (2016). Two Mazahua (Mexican) Communities: Introducing a Collective Orientation into Everyday School Life. En *European journal of psychology of education*. Núm. 31. pp. 61-77.
- ROCKWELL, E. (2010). Repensando el trabajo educativo y cultural en tiempos de guerra. En *Comunalidad, educación y resistencia indígena en la era global*. pp. 87-101.
- VELÁZQUEZ, O. (2024). La juventud y ancestralidad de la literatura indígena. Tres claves comunalistas en torno a la transmisión y recreación literaria en Ana Patricia Martínez Huchim, Hubert Matiúwàa y Martín Tonalmeyotl. En *Confluencia: Revista Hispánica de Cultura y Literatura*. Vol. 40. Núm. 1. pp. 108-123.
- ZARCO, A. (2018). El tequio y sus formas comunales como clave política en la educación superior intercultural en México: la experiencia del ISIA en la región del bajo mixe en Oaxaca. En *Educación crítica y emancipación*. pp. 9-29. Ediciones Octaedro.

COMUNALIDAD, TERRITORIO Y ETNICIDAD

A lo largo de la literatura revisada, hemos visto la basta cantidad de abordajes sobre los procesos de comunalidad y la cuestión de los proyectos subalternos en el marco del proyecto moderno, sin embargo, comienzan a aparecer literaturas que pueblan el panorama de posturas críticas a los abordajes convencionales de las sociedades comunales, tomando distancia de los esencialismos trans históricos de explicación en donde la etnicidad es imbatible al curso histórico global, manteniéndose sin modificaciones a lo largo del tiempo. También hay distancias de otra vertiente denominada internalista que proyecta explicaciones desde y hacia lo comunal, en donde una vez más la idea radica en la inmutabilidad de estas comunidades ante proyecto moderno occidental y donde el contacto pareciera no modificar ni tener injerencia en las lógicas de organización interna.

Por otro lado, estos enfoques críticos abonan a la idea de un constante diálogo “en donde también se suma el conflicto” con la instauración del proyecto occidental y en donde las sociedades comunales se presentan como continuidades, y a su vez como transformación. La denominada “persistencia” como continuidad transformada, resulta del dinamismo entre factores estructurales externos en relación con las lógicas sociales internas que muestran claramente como existen y coexisten modos de vida organizada en términos comunitarios, lógicas de tejido y organización social que como lucha política se convirtieron en una institución jurídica y administrativa sumando a su persistencia formas de acceso, posesión y trabajo de porciones específicas de territorios insertados en estados nacionales, en donde, y a través de ellas se expresa una voluntad de ser parte de una comunidad y una identidad que define una condición sociocultural indígena comunitaria específica.

ALMEIDA, P., AYALA, P., CORTEZ, K. y TITUAÑA, M. (2012). Arte y comunidad: Espacios de transformación. En *ARQ*. Núm. 81. pp. 62-66.

CLADERA, J. (2021). Los rodeos de burros. Un modelo vigente de comunalidad territorial en la Quebrada de Humahuaca, Jujuy, Argentina. En *Estudios atacameños*. Núm. 67.

- DE LA VEGA, M. *et al.* (2016). Comunidades Ixiles y estado en Guatemala: entre la lucha y el despojo. En M. Rosales, Z. Reyna y C. Pedrazani (Eds.). *La espacialidad crítica en el pensamiento político-social latinoamericano: nuevas gramáticas de poder, territorialidades en tensión*. pp. 237-254. CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctv-253f4z9.15>
- GUNDERMANN, H. (2001). Procesos regionales y poblaciones indígenas en el norte de Chile. Un esquema de análisis con base en la continuidad y los cambios de la comunidad andina. En *Estudios Atacameños*. Núm. 21. pp. 89-112.
- SAAVEDRA, M. (2005). Republicanismo en la Selva Lacandona: historia de la constitución de las organizaciones campesinas en las Cañadas Tojolabales (1975-1990). En *Estudios sociológicos*. pp. 767-805.
- SÁNCHEZ-ANTONIO, J. (2021). Genealogía de la comunalidad indígena: Descolonialidad, transmodernidad y diálogos inter-civilizatorios. En *Latin American Research Review*. Vol. 56. Núm. 3. pp. 696-710.
- SENDÓN, P. (2020). Review of *Trayectorias comunales. Cambios y continuidades en comunidades campesinas e indígenas del Sur Andino*. En *Journal de La Société Des Américanistes*. Vol. 106. Núm. 2. pp. 277-288. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/27005585>
- VILLANUEVA, J. y SUÁREZ, M. (2019). Cultura del reconocimiento.: Cuando el arte habita en las personas. En A. Nájera (Ed.). *Estudios rurales en México*. pp. 141-167. CLACSO. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/j.ctvtwx358.9>

COMUNIDADES DIGITALES Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN

La resignificación del espacio como factor ligado intrínsecamente a la comunidad es una cuestión desarrollada en muchos análisis contemporáneos. Usualmente y casi de manera natural, la comunidad podía ser definida de acuerdo a un espacio concreto, así mismo, esta condición permitió desarrollar casi de manera causal diversas definiciones sobre la identidad y cultura. Sin embargo, en medio de la expansión masiva de los medios digitales de comunicación de finales del siglo XX y principios del actual, esta condi-

ción se vio envuelta en un giro de sentido. La comunidad ya no se definía únicamente a partir de un sitio, sino también a través de un espacio digital que suponía una forma completamente diferente a lo que se pensaba sobre el concepto de espacio y comunidad. De esta manera, las dinámicas con las que se podía analizar una comunidad se vieron envueltas en un cambio de sentido (desde la propia definición de comunidad) y la readaptación metodológica (considerando los cambios de estrategias ligados a la comprensión del fenómeno digital). ¿Qué es lo que ahora permite desarrollar una comunidad sin la existencia de un espacio o una historia comunal concreta? Ante esta interrogante resulta indispensable considerar de qué manera se involucran actores de diversos sitios para la conformación de una comunidad, cuáles son las experiencias e identidades que se gestan en este contexto y cuáles son las ideas que se desarrollan en torno a este tipo de comunidades. Sin duda, los análisis respecto a este tema se ubican en un foco interesante dentro de los temas de comunalidades emergentes debido a su condición tan fluida en relación con diversos sitios digitales, así como de la interacción entre viejos y nuevos agentes que se relacionan de acuerdo a factores generacionales o por causas aún poco estudiadas.

- BOSCH, M., POLVILLO, A. y FONTANILLES, S. (2021). La religión se vuelve y se mantiene digital.: Cómo el escenario online ha constituido nuevas iniciativas digitales. En J. Díaz-Campo y L. Martínez (Eds.). *Comunicación en la era postcovid, medios audiovisuales y análisis*. 108-114. Dykinson. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv282jj-vm.13>
- FLORES-MÁRQUEZ, D. y REYES, R. (2024). Etnografías en tiempos de algoritmos. En F. Hernández y G. López (Eds.). *Convivencia y complementariedad metodológica: Conceptos, técnicas y estrategias para el estudio de lo social*. pp. 95-116. ITESO. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/jj.26248955.7>
- GRILLO, O. (2019). Itinerarios de la antropología y su mirada sobre el mundo digital. En A. Rivoir y M. Morales (Eds.). *Tecnologías digitales: Miradas críticas de la apropiación en América Latina*. pp. 21-34. CLACSO. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvt6rmh6.4>
- LÓPEZ, I. (2021). Desafíos éticos en el estudio de comunidades digitales:

una propuesta basada en un caso empírico. En *Cuadernos*. Núm. 49. pp. 237-257.

PAREDES, T. (2004). De la comunicación de masas al individuo digital. En *Comunicar*. Núm. 23. pp. 83-87.

VÁSQUEZ-VELÁSQUEZ, A., SÁNCHEZ-ROSETE, L. y BOLÍVAR-BURITICÁ, W. (2018). Los espacios digitales en permanente definición y construcción. Un análisis desde los elementos formativos. En *Pedagogía y saberes*. Núm. 48. pp. 71-81.

COMUNALIDAD Y JUVENTUDES

Para adentrarnos en la complejidad de sectores diversos, observamos en las bibliografías ofrecidas una asociación entre etnicidad y comunalidad. Cuando esta asociación se aplica a la juventud, surgen planteamientos que desestabilizan los criterios y prácticas establecidas en sus comunidades de origen. La dinámica de la construcción y experimentación de la juventud pone en evidencia que estamos frente a nuevas juventudes de pueblos originarios, las mismas ostentan un papel como agentes activos del cambio en sus comunidades de origen, y al mismo tiempo se asumen herederos de las luchas de sus antecesores adquiriendo compromisos comunitarios. Las nuevas juventudes comunales tienen mayor acceso a educación básica, una abierta y aceptada apropiación de nuevas tecnologías de la información y comunicación junto con mayores posibilidades de movilidad interna o externa y los procesos de su socialización comunal; y acciones con sentido comunitario les permite prolongar esas prácticas y sentidos de lo comunal a espacios y ámbitos no comunitarios a la que la movilidad los enfrenta. Por otro lado, son las juventudes quienes han sufrido sistemáticamente una exclusión al campo de lo productivo donde al mismo tiempo generan alternativas con sentidos éticos y políticos en acciones concretas que se gestan desde grupos o colectivos dentro y fuera de sus lugares de origen como respuestas creativas y sensibles que buscan mitigar la translocalización y deslocalización de ese espacio donde no hay identidad, sino diversidad y proyectos de vida que los constituye como seres políticamente activos y transformadores de sus realidades en ámbitos comunales y no comunales.

- AQUINO-MORESCHI, A. y CONTRERAS-PASTRANA, I. (2016). Comunidad, jóvenes y generación: disputando subjetividades en la Sierra Norte de Oaxaca. En *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*. Vol. 14. Núm. 1. pp. 463-475.
- BOTERO, P. y GUERRERO, A. (2017). Coyunturas más acá de la paz y democracia oficiales, desde territorios ancestrales y urbano-populares en Colombia y México. En *Juventudes e infancias en el escenario latinoamericano y caribeño actual*. pp. 155-176.
- DE GUEVARA, L. (2017). Juventud indígena universitaria: Identidad y compromiso comunal. En *Revista Alter, Enfoques Críticos*.
- DÍAZ-CERVANTES, R. (2016). Género, violencia y criminalización de jóvenes “banda”. Retos a la comunalidad indígena y campesina de la Sierra Nevada Poblana. En *Ra Ximhai*. Vol. 12. Núm. 1. pp. 177-197.
- GIRALDO, Y. y SILVA, A. (2019). La solidaridad como amor profundo: transparencias y opacidades. En *La solidaridad: Otra forma de ser joven en las comunas de Medellín*. pp. 67-97. CLACSO. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvt6rk6d.6>
- ZAPATA, R. (2022). Tan cerca y tan lejos del sur. En *Sipas - Wayna: ser “joven” quechua en el Perú*. pp. 67-116. CLACSO. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv3142tnm.7>

COMUNIDADES E IDENTIDADES

La construcción de la identidad, tanto individual como colectiva, está profundamente influenciada por las estructuras sociales y culturales. Este hecho es de suma importancia, pues nos revela una estrecha interdependencia entre la identidad y la comunidad. Si bien esta relación adopta diferentes matices de acuerdo con el contexto en el que se encuentre inmerso, es fundamental analizar cómo las identidades se desarrollan a partir de las experiencias e interacciones del grupo social. Sin embargo, para comprender plenamente esta dinámica, debemos considerar factores como la globalización económica, la influencia de los medios de comunicación, las migraciones y otros fenómenos emergentes que contribuyen a la fluidez y transformación constante de las identidades. Así mismo, esta interconexión

se manifiesta en la multiplicidad de identidades –religiosas, políticas, sociales, profesionales– que coexisten en un mismo espacio comunitario. En tanto, analizar la interacción entre los sentidos y símbolos que estas identidades manifiestan y se autoproclaman, conlleva a estudiar cómo se articulan y contraponen entre sí. Por lo tanto, la siguiente muestra bibliográfica coloca en la mesa de debate las diversas formas en que se puede trabajar con las identidades emergentes en contextos dinámicos; situando una reflexión crítica sobre el propio concepto de identidad, desde perspectivas ontológicas hasta semánticas, vinculado a la comunalidad.

- CAMELO, A., POSADA, M. y ARRIETA, A. (2019). Identidad y construcción de comunidad en la población afrocolombiana de la localidad de suba, Bogotá. En *Tabula Rasa*. Núm. 32. pp. 271-288.
- DOMÍNGUEZ, M. (2010). Comunidad e identidad en la etapa de la globalización. El caso de un municipio de periferia metropolitana. En *Zainak. Cuadernos de antropología etnografía*. Núm. 31. pp. 391-416.
- FERNÁNDEZ, X. (2007). De las identidades constatadas a las complicidades productivas: acerca da relación entre identidad, cultura y comunidad. En *RIPS. Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*. Vol. 6. Núm. 2. pp. 29-42.
- GÓMEZ, R. y LOPERA, L. (2021). Identidades emergentes en la trama cuerpo-territorio.: Estudio con jóvenes del Centro de Medellín. En D. Arboleda (Ed.). *Mundos de vida entre los jóvenes de Medellín: Identidad, espacio y medios masivos*. pp. 91-118). Universidad de Antioquia. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/j.ctv2rc-nq52.5>
- VÁZQUEZ, A. y RICO, K. (2016). La comunidad sin fronteras. Lengua e identidad entre los ñãñho-urbanos de la ciudad de Querétaro. En *Gazeta de Antropología*. Vol. 32. Núm. 1.
- VEREA, C. (2000). El juego de las identidades: género, comunidad y nación. En *Revista de estudios de género: La ventana*. Vol. 2. Núm. 12. pp. 7-42.

COMUNIDADES Y MIGRACIÓN

A inicios del siglo XXI el fenómeno migratorio se convirtió en uno de los temas más importantes dentro de las ciencias sociales, ya que suponía una reconfiguración de los modelos teóricos y metodológicos más clásicos que se desarrollaron en el siglo XX. Desde la economía, la política, la sociología y la antropología, la migración del nuevo siglo, envuelta en el auge neoliberal, generó un fuerte impacto en la forma de estudiar el desplazamiento de las comunidades y de los individuos tanto dentro como fuera de un territorio nacional o extranjero. En este sentido, la migración masiva de inicios de milenio supuso un reordenamiento estructural en la vida social y cultural de la mayor parte de las sociedades y comunidades en las que este fenómeno se perpetuó. Sin embargo, la nueva configuración social que se efectuó desde la migración pudo abrir una agenda de temas que relacionan la migración y las comunidades en movimiento, entre ellas, las comunidades emergentes que se sitúan en múltiples espacios. ¿De qué manera se puede construir una comunidad fuera de un espacio territorial y de significado histórico? Para acercarnos a una respuesta, es esencial considerar la cultura como un factor clave en la consolidación de estos espacios comunitarios. La cultura juega un papel fundamental en la reproducción de prácticas, celebraciones, cosmovisiones e incluso en la percepción del tiempo. Las diversas manifestaciones propias de un colectivo pueden expresarse en diferentes ámbitos y espacios, generando un sentido de comunidad entre miembros cercanos. Asimismo, este vínculo comunitario no solo es limitado a una condición de reproducción cultural, sino que también posibilita la resignificación de los contenidos culturales, debido a las diversas relaciones que se establecen por el contacto cultural con otras sociedades y espacios en la experiencia migratoria.

BERNAL, D. (2022). Migraciones y convivencia intercultural.: Elementos del transnacionalismo para el estudio de las danzas afro de migrantes latinoamericanas en Santiago. En *Movilidades y lenguas: puntos de encuentro II*. pp. 138-158. FLACSO Argentina. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/resrep48936.10>

- CANO-RAMÍREZ, M., DE LA TEJERA, B., CASAS, A., SALAZAR, L. y GARCÍA-BARRIOS, R. (2012). Migración rural y huertos familiares en una comunidad indígena del centro de México. En *Botanical Sciences*. Vol. 90. Núm. 3. pp. 287-304.
- CONTRERAS, R. (2021). Comunidades en espera: la promesa de futuro en el tiempo incierto de la migración mezquitalse contemporánea. En *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*. Núm. 43. pp. 27-49.
- RIVERA-SALGADO, G. y ESCALA, L. (2017). Expresiones culturales y procesos de integración de migrantes: Los festivales de la Guelaguetza en California. En *Chiricú Journal: Latina/o Literatures, Arts, and Cultures*. Vol. 2. Núm. 1. pp. 58-82. DOI: <https://doi.org/10.2979/chiricu.2.1.06>
- PAZ, H. y PAZ, L. (2001). *Factores determinantes de migraciones emergentes en comunidades reasentadas en Ixcán (1997-2000)*. Tesis doctoral en Universidad del Valle de Guatemala.
- MELELLA, C. (2024). *Fiestas de migrantes en ciudades globales: tecnología, nostalgia y posibilidad de “lo retro”*.
- LANDOLT, P. (2004). *La construcción de comunidades en campos sociales transnacionales: el caso de los refugiados, migrantes y repatriados de El Salvador*.
- ORTIZ, L. (2002). Agentes étnicos transnacionales: las organizaciones de indígenas migrantes en la frontera México-Estados Unidos. En *Estudios Sociológicos*. Vol. 20. Núm. 59. pp. 335-369. <http://www.jstor.org/stable/40420738>
- PÉREZ, M. (2013). Tejiendo redes para futuras movilidades: las interacciones sociales y el capital social en la migración emergente de México a Estados Unidos. En *Sociológica*. Vol. 28. Núm. 78. pp. 139-170.
- SASSEN, S. (1999). *La ciudad global*. Nueva York.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i58.1192>

ARTÍCULOS

CREACIÓN Y ESTRUCTURA SIMBÓLICA DE AJUSTE EN EL CONTEXTO DE LA CRISIS CLIMÁTICA

Ignacio Riffo-Pavón*
Andrea Marina D'Atri**

RESUMEN. Este ensayo se centra en reconocer la facultad imaginativa y la capacidad del sujeto de instituir simbólicamente su mundo más próximo. El objetivo es analizar la institucionalización imaginaria social como base significacional que permite la plausibilidad del decir-hacer social. Así, mediante una propedéutica teórica, se enseña cómo unos imaginarios sociales fundados en la modernidad, constituyeron una *estructura simbólica de ajuste* (Baeza, 2015; 2000) que proporcionó estabilidad en las praxis de una época, pero que ahora, a causa de la crisis climática, en tanto que *restricción externa del primer estrato natural* (Castoriadis, 2013), dichas significaciones carecen de plena legitimidad, por lo que se detecta un proceso instituyente que busca establecer unas nuevas significaciones que se ajusten al contexto actual del planeta.

PALABRAS CLAVE. Imaginación; estructura simbólica de ajuste; imaginario social; crisis climática; ecologismo.

CREATION AND SYMBOLIC STRUCTURE OF ADJUSTMENT IN THE CONTEXT OF THE CLIMATE CRISIS

* Profesor e Investigador en la Facultad de Comunicaciones de la Universidad de Artes, Ciencias y Comunicación (Uniac), Chile. Correo electrónico: ignacio.riffo@uniacc.cl

** Profesor e Investigador en la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de la Pampa, Argentina. Correo electrónico: andreadatri@humanas.unlpam.edu.ar

ABSTRACT. This essay focuses on recognizing the imaginative faculty and the subject's capacity to symbolically institute their immediate world. The objective is to analyze the social imaginary institutionalization as a significative basis that allows for the plausibility of social saying-doing. Thus, through a theoretical propaedeutic, it shows how social imageries founded in modernity constituted a *symbolic structure of adjustment* (Baeza, 2015; 2000) that provided stability in the praxis of an era, but now, due to the climate crisis, as an *external restriction of the first natural stratum* (Castoriadis, 2013), these meanings lack full legitimacy. Therefore, an institutionalizing process is detected that seeks to establish new meanings that fit the current context of the planet.

KEY WORDS. Imagination; symbolic structure of adjustment; social imagery; climate crisis; environmentalism.

INTRODUCCIÓN

La relación del sujeto humano con su entorno se encuentra mediada por una red de narraciones míticas, historias, creencias, memorias, utopías y miedos, es decir, por significaciones imaginarias sociales. Estas últimas, son el denominador común social o la gramática extendida que asegura cohesión y continuidad de la sociedad (Castoriadis, 2013). Por ende, las prácticas sociales, la manera de aprehender el mundo y la forma de evaluar aquello que acontece se halla condicionada –nunca determinada– por la red de significaciones imaginarias instituidas en un cierto tiempo y espacio.

En este ensayo teórico se propone como objetivo analizar la institucionalización imaginaria social como base significacional que permite la plausibilidad del decir-hacer social, fijando la atención en la crisis de una significación imaginaria, cuestión que se expresa en la fricción entre lo instituido y lo instituyente. Específicamente, la transición de un marco de ideas a otro es el objeto de nuestra reflexión; para ello, se focaliza el interés en la actual crisis climática que azota al mundo.

En este sentido, aquí se sitúa el complejo contexto actual del cambio climático como una restricción externa, que condiciona el acto creativo del ser humano en su intención de instituir nuevas significaciones imaginarias que le provean de continuidad y coherencia en su experiencia en el mundo (Castoriadis, 2013). Para articular este ensayo se recurre a la propuesta de *estructura simbólica de ajuste* (de ahora en adelante, ESA), inaugurada por el sociólogo Manuel Antonio Baeza (2015; 2000), pues se concibe que la ESA otorga estabilización, seguridades elementales y plausibilidad para el acontecer social durante un espacio-tiempo determinado. Sin embargo, la ESA no es una arquitectura significacional fija ni perenne, sino que esta se transforma, (re)adapta o desaparece. Por ello, en este artículo se recurre a la crisis climática, como fenómeno preponderante, para enseñar que la ESA que proveyó estabilidad a las sociedades durante la época moderna, actualmente ha entrado en una crisis de legitimidad, pues dicho marco de ideas socio-compartidas ya no permite responder de manera plausible a los desafíos de la humanidad.

Con el objeto de clarificar el trayecto teórico-reflexivo de este artículo, se presentan, a modo de ejemplo, algunas manifestaciones cotidianas que permiten visibilizar este proceso instituyente de una nueva ESA. Es decir, praxis cotidianas movidas por unas significaciones imaginarias sociales que rompen con el orden de ideas que dio plausibilidad a las prácticas y maneras de re-presentar el entorno más próximo durante la modernidad. De esta forma, el artículo enseña cómo una restricción externa, como el caso de la crisis climática, no determina, pero sí condiciona la acción creativa de instituir nuevas significaciones imaginarias que buscan consolidar una nueva ESA que dé sentido y continuidad al decir-hacer social.

En relación con las conclusiones obtenidas de esta propedéutica teórica, se puede señalar que la sociedad actual experimenta un cambio en su ESA, pues necesita de nuevas significaciones imaginarias o ideas estructuradoras que le den sentido en su experiencia cotidiana. Por ello, se identificó una disputa entre lo instituido (significaciones imaginarias de la modernidad) y lo instituyente (significaciones imaginarias actuales). Esta fricción que se produce en el campo de las cosmovisiones genera el desencuentro en las maneras de aprehender el mundo.

LA POTENCIA DE LA IMAGINACIÓN CREADORA

En el presente apartado se busca resaltar la importancia de la imaginación humana en su capacidad de crear nuevas formas, figuras, imágenes, discursos e instituciones. Se considera que “la sociedad no es el resultado de unos procesos irrevocables, sino una permanente invención de sí misma” (Castoriadis, 2013, p. 12). Por tanto, es posible afirmar que “lo imaginal, la actividad de la imaginación, produce y forma modos de existencia y de realidad” (Soto, 2022, p. 72). La realidad humana en todos sus aspectos y condiciones es obra de la propia potencia imaginal del *anthropos*; dicho de otra manera, la actividad de la imaginación se entiende como un “proceso psíquico que engendra imágenes fundamentales; relatos fundadores que ponen en orden la existencia” (Wunenburger, 2003, p. 5). Esta capacidad permite al ser humano orientar y otorgarle sentido a su mundo más próximo. Por tal razón, aquello que es creado no es ajeno al creador, más bien, le es plausible y familiar.

En esta fundamentación teórica resulta cardinal apuntar que “la fecundidad de la imaginación descansaría en su capacidad para evocar *lo irrerepresentable*, para trascender la representación sensible y expresar un *sentido invisible*” (Carretero, 2010, p. 86). Esta facultad, que se sitúa en la psique del sujeto humano, se erige con una omnipotencia creadora irreductible que permite ensoñar, proyectar y (re)formar el ordenamiento existencial de una sociedad. La capacidad imaginativa actúa, entonces, como mediadora entre el *anthropos* y su entorno (Riffo-Pavón, 2019).

Se considera que la imaginación no es una facultad psíquica ambigua, confusa, infantil, fantasmagórica ni tal como la ha catalogado el empirismo factual, como maestra de error y falsedad (Durand, 2000). Esta desestimación que ha sufrido la imaginación responde, principalmente, “a una supremacía del logos que se hace visible en las lógicas racionalistas y el pensamiento calculante que se ha trasladado a diversos estadios de la vida” (Riffo-Pavón y Lagos-Oróstica, 2022, p. 113). En la época moderna, la imaginación padece una importante depreciación y es relegada a un estudio superficial carente de profundización. En palabras de Castoriadis: “La imaginación se relega a la psicología, se fija su lugar entre la sensación y la intelección y se le asigna un carácter simplemente reproductivo y de

recombinación a su actividad, condición deficiente, ilusoria, engañosa o sospechosa de sus obras” (1988, p. 151).

Pues bien, contrariamente a las desvalorizaciones que ha sufrido la imaginación, en este estudio se revitaliza la potencia imaginal del ser humano y las posibilidades que de aquí emanan. La imaginación se entiende como “la capacidad de simbolización inherente al hombre, también se puede entender como el potencial de imágenes que puede concebir el ser humano” (Gutiérrez, 2012, p. 31). Por tal motivo, la imaginación es el conector a través del cual se funda toda representación humana (Durand, 2000).

Mediante el acto imaginal, las sociedades se (re)inventan y (re)instituyen constantemente, situando así unos significados compartidos que facilitan la incursión del ser humano en la vida social. De tal modo, se afirma que:

La mayoría de los significados que organizan nuestra sociedad están instituidos, dan forma y creencia a prácticas concretas, como por ejemplo las pautas de conductas familiares. Pero estos significados no operan solo en una esfera pequeña de la acción, sino en los diversos ámbitos que configuran nuestros mundos. (Soto, 2022, p. 69)

De este modo, el ser humano logra instituir su mundo más próximo. Asienta una determinada cosmovisión y un fundamento que funciona de argumento y justificativo para las praxis cotidianas. Estos significados sociales proveen de unidad y continuidad a una determinada sociedad. Por ello, se considera que estos significados socio-imaginarios están estrechamente vinculados con el *deber-ser* o con las pautas de conducta, son unas cartografías que orientan el devenir del sujeto en sociedad. Es decir, orientan su accionar, su pensar, su juzgar.

Mediante la institución de ciertos significados socio-imaginarios se instaaura una ESA (Baeza, 2000) o momento socio-histórico compartido que proporcionará plausibilidad, coherencia y continuidad histórica. El concepto de ESA –propuesto por el sociólogo chileno Manuel Antonio Baeza– resulta cardinal para el desarrollo de este artículo por cuanto es el elemento que, de alguna manera, fijará ese *sentido invisible* al que refiere Carretero (2010). Por ello, en las páginas posteriores se desarrollará un completo apartado que dará cuenta de esta conceptualización y su relevancia para comprender el objeto de estudio del presente ensayo.

RESTRICCIONES DEL PROCESO CREATIVO HUMANO

El acto imaginal está condicionado, nunca determinado. La imaginación escapa de todo determinismo (Castoriadis, 2013). “Lo que existe está condicionado pero no causado. Parece un desplazamiento menor, pero en realidad es crucial. Una causa es determinante, crea una relación de necesidad e inevitabilidad; en cambio, un condicionamiento es un grado decisivo pero no necesario” (Soto, 2022, p. 71). Vale decir que la imaginación, en su capacidad de crear innumerables modos de existencia, no es prisionera de leyes, dogmas o factores materiales del entorno, puesto que esta facultad humana es rebelde a las estructuras u órdenes que la puedan determinar.

Dicho de otra manera, la imaginación “tiene la capacidad de alterar esos órdenes, porque una organización determinada no es determinante” (Soto, 2022, p. 72). Esta cuestión resulta de suma relevancia, puesto que la imaginación tiene un dinamismo plástico y extenso que le permite desbordar categorías determinantes y, a la vez, prefigurar aquello que aún no tiene forma o lo hasta entonces inexistente. La imaginación tiene la libertad de propagarse sin impedimentos (Bauman, 2009). Así, el ser humano puede configurar su mundo, sus instituciones, sus políticas públicas, objetivos, normas de conducta, formas de desarrollo, etcétera.

En este sentido, gracias a la actividad de la imaginación, los individuos tienen la cualidad de ser agentes instituyentes. Es decir, que poseen la capacidad de auto crear nuevas formas de vida y, por ende, destruir o destituir antiguas formas de vida instituidas (Castoriadis, 2013). El imaginario instituyente, como lo denomina Castoriadis (2013), es aquella potencia oculta en los deseos, voluntades y aspiraciones de la sociedad que permiten crear lo nuevo y que desestabiliza el orden instituido. La potencia imaginal colectiva o imaginario social instituyente es:

La capacidad de la sociedad de crearse-innovarse a sí misma, de crear historia, de evolucionar, de buscar/crear lo nuevo radical. El lenguaje, las normas, las costumbres o la técnica no pueden ser explicados por factores meramente naturales, biológicos o lógicos; a lo sumo estos factores pueden considerarse como condiciones necesarias para la creación. (Riffo-Pavón, 2019, p. 61)

De acuerdo con Castoriadis (2013), la historia humana se concibe como una unión y tensión constante entre el imaginario instituyente y el imaginario instituido. Es decir, las sociedades necesitan de unas instituciones explícitas de poder (imaginario instituido), pero también tienen la necesidad ontológica de cambio, alteración y autocreación (imaginario instituyente) (Castoriadis, 2013; Poirier, 2003).

Como se ha mencionado, el acto creativo e instituyente de la imaginación no está determinado, pero sí condicionado por diversos factores. Además, aquello creado es una creación *ex-nihilo* (de la nada, pero con restricciones o contexto de aparición), no *cum-nihilo* (sin punto de origen, sin medios o condicionantes). Todo lo fundado por la imaginación no comienza de una nada, ni se orienta hacia una nada absoluta. Lo creado ha de encontrarse sostenido por un contexto de aparición; entonces, lo creado no se sitúa ‘en nada’ (*in-nihilo*) ni ‘con nada’ (*cum-nihilo*) (Castoriadis, 2013; 1997).

En este sentido, a partir de la propuesta de Castoriadis (1997), se consideran cuatro restricciones que condicionan la creación de un nuevo eidos, figuras o imágenes. Estas son intrínsecas, históricas, internas y externas.

Restricciones intrínsecas: son aquellas que tienen que ver con la coherencia existente entre las significaciones y las instituciones que estructuran a una sociedad. Esta coherencia se vincula con las propias estructuras de la sociedad. Es decir, una sociedad dada posee una propia urdimbre de coherencia que sustenta sus praxis y finalidades.

Restricciones históricas: Ninguna sociedad emerge in vacuo, siempre existe una tradición y un pasado que la nutre. Todas las sociedades son históricas, poseen un pasado que forma parte de ellas mismas. Además, las sociedades pueden reproducir, repetir, reactualizar y recrear su propio pasado.

Restricciones internas: remite a la *psique*, la materia prima cardinal que permite que las sociedades se autoinstituyan. La *psique*, al abandonar su plano individual o mundo propio y sumirse en la socialización, adquiere unas pautas sociales instituidas. La sociedad y sus propias instituciones pueden configurar la *psique* de los individuos. La sociedad instala en la *psique* unos determinados sentidos, formas y creencias que son esquemas orientativos para el acto imaginal.

Restricciones externas: se hallan impuestas por el primer estrato natural, lo vivo y el entorno. Incluso, aquí se circunscribe la propia condición biológica del ser humano. En estas restricciones se encuentra el clima, la geogra-

fía, los elementos materiales que se hallan en un territorio, etc. Es relevante reiterar que las sociedades no están determinadas por estas restricciones, pero sí condicionadas.

Tomando en consideración estas cuatro restricciones, el ser humano moviliza su capacidad creativa para dar forma a lo aún no existente, instituir lo nuevo y simbolizar su mundo más próximo. En este recorrido, se destaca la noción de imaginario radical (Castoriadis, 2013), desde donde surgen las nuevas significaciones que otorgan coherencia y cohesión a la construcción del tiempo histórico-social del ser humano.

El imaginario radical, la imaginación primera, no sólo crea las delimitadas re-presentaciones, sino que también es capaz de crear intenciones y afectos (Castoriadis, 1999). En este flujo creativo que proviene de la psique “no hay allí un pensamiento lógico, salvo de manera excepcional y discontinua. Los elementos no están relacionados de modo racional o incluso razonable entre sí” (Castoriadis, 1999, p. 96). En el fondo, no existen unas leyes que rijan al imaginario radical.

La capacidad creativa que brota desde el imaginario radical “es origen permanente de novedad, porque ni las significaciones imaginarias del colectivo pueden cubrirla por completo, ni ninguna funcionalidad o racionalidad puede explicarla, contenerla y agotarla” (Cristiano, 2009, p. 106). Sintéticamente, el imaginario radical que caracteriza a la naturaleza humana es la fuente de creatividad de la historia.

LA IMPLICANCIA DE LO SIMBÓLICO

Todo aquello creado, lo nuevo, las formas, los objetos, las filosofías, las normas, etcétera, poseen una entidad simbólica, ya que es lo simbólico lo que dota de vida a la realidad humana. De este modo, se establece de entrada que la realidad es una creación constante de materialidades con una trascendental y necesaria urdimbre simbólica. Desde esta perspectiva constructivista (Berger y Luckmann, 2001), se entiende la cultura como un proceso de simbolización inexorable (Solares, 2018; Durand, 1982). Lo simbólico adquiere una relevancia cardinal para la constitución, la plausibilidad y la continuidad de la vida humana (Duch, 2010; Geertz, 2003; Durand, 1982; Cassirer, 1967). Concretamente, se puede señalar que:

Los símbolos son elementos cognoscitivos procedentes de la imaginación creadora intersubjetiva de las personas y son fundamentales en toda cultura. En este sentido, todas las simbolizaciones representan marcos significativos acerca del mundo y de la realidad; tanto los ámbitos de lo cotidiano y lo natural como el sector de lo sobrenatural. (Riffo-Pavón y Lagos-Oróstica, 2022, p. 114)

La capacidad de simbolizar es una cuestión netamente humana. Esta peculiaridad, incluso, precede al *homo sapiens*, pues según los últimos hallazgos se demuestra que el *neandertal* ya poseía capacidades simbólicas, tales como cualidades artísticas, rituales funerarios y su comunicación a través de imágenes (Pitarch-Martí *et al.*, 2021). Esta particularidad le permite al ser humano aprehender y, sobre todo, significar su mundo. De tal manera, la realidad humana es un complejo tejido de significaciones que el propio ser humano elabora e instituye. “El proceso natural de la evolución biológica hizo aparecer en el hombre, y únicamente en el hombre, una facultad nueva y definitiva: la facultad de utilizar símbolos” (White, 1982, p. 55).

El símbolo, claro está, no es una entidad material, física o aparentemente visible, sino más bien es una entidad abstracta, invisible y omnipresente en toda dimensión de la existencia humana. El símbolo tiene directa relación con lo ausente, pues el símbolo evoca aquello que no está presente. El ser humano experimenta su vida en una relación inseparable entre lo presente y lo ausente y es por ello que el símbolo resulta imprescindible para que sea posible la vida humana. Lluís Duch es certero al evidenciar que “el símbolo constituye un síntoma muy elocuente de la necesidad que, siempre y en todo lugar, experimenta el ser humano de ‘lo ausente’, el ‘ausente pasado’ –rememoración– y el ‘ausente futuro’ –anticipación–” (2010, p. 191). En concordancia con lo que psicoanalista italiano, Mario Trevi (1996), apuntaba al explicar que el símbolo es la dimensión que adquiere cualquier objeto, sea este natural o artificial, cuando este puede evocar una realidad ausente (Trevi, 1996). Es decir, “El símbolo hace mediatamente presente aquello que es inmediatamente ausente” (Duch, 2010, p. 191).

Los símbolos remiten a unos significados nunca estáticos ni racionalizados, pues el símbolo consigna siempre la interpretación y el equívoco. El símbolo no puede ser encasillado a un concepto concreto ni a un significado fijo, es decir, no es posible encarcelar sus potencialidades indeterminadas

de remisión de lo ausente. “El símbolo no puede reducirse a una mera alegoría o a un simple signo, es decir, a unas determinadas racionalizaciones de la palabra humana ni tampoco a las convenciones prácticas de la vida cotidiana establecidas por consensos” (Duch, 2010, p. 208). En definitiva, el símbolo, así como el ser humano, no aguanta definiciones permanentes ni determinaciones *a priori*.

Es justamente el símbolo la llave para comprender la transformación o cambio en los imaginarios sociales en su faz instituida pues, como se dijo, el símbolo no puede reducirse a determinaciones ni a convenciones estáticas y, a su vez, los imaginarios sociales necesitan de símbolos para manifestarse. Por consiguiente, cuando en los imaginarios sociales se constatan elementos de divergencia simbólica, es porque alguno de esos elementos dinámicos y sin posibilidad de institución ha experimentado una transformación.

El símbolo es un dispositivo de comunicación de ideas, sentimientos y emociones. “Los sistemas simbólicos son modalidades del entendimiento humano” (Riffo-Pavón y Lagos-Oróstica, 2022, p. 115); dicho de otro modo, el símbolo es un vehículo que facilita la comunicación del sujeto. En este sentido, las ideas de mundo o las cosmovisiones socio-compartidas se hallan articuladas por una serie de símbolos que evocan y comunican. Entonces, en concordancia con Castoriadis (2013), los imaginarios sociales, en tanto que cosmovisiones, necesitan de lo simbólico para poder existir y alcanzar plausibilidad. En estricto rigor, el símbolo es un importante dispositivo de comunicación de ideas que han orientado al sujeto (*neanderthal o sapiens*) desde hace decenas de miles de años.

LA ESTRUCTURA SIMBÓLICA DE AJUSTE (ESA)

Es menester retomar ahora la relación tensional que se establece entre aquello instituido por ciertos significados socioimaginarios (Baeza, 2000; 2003), donde pueden operar elementos cohesionantes a través de una ESA (Baeza, 2015; 2000), y la capacidad imaginal del sujeto humano envuelto en una serie de restricciones externas que condicionan el proceso creador (Castoriadis, 2013).

De un modo más concreto, en esta sección se trazan unas definiciones en torno a los imaginarios sociales y la ESA, además de explicar la manera en

que, por un lado, los imaginarios sociales pueden transformarse y, por otro lado, cómo una ESA puede entrar en crisis de legitimidad. Esta explicación se focaliza en el objeto de estudio de este trabajo, que se halla vinculado a la crisis climática y las nuevas formas de institucionalización del decir-hacer social, que lleva a cabo el ser humano inserto en este problema socio-ambiental enmarcado en su relación con el entorno, con la naturaleza.

Por un lado, los imaginarios sociales, *grosso modo*, son concebidos como una gramática común o un denominador básico que funda lo social y orienta el decir-hacer social. Los imaginarios sociales son “una manera compartida por grupos de personas de representarse mentalmente el espacio y el tiempo” (Baeza, 2000, p. 9). Así, se establece que los imaginarios sociales comparten, de forma simbólica, formas y contenidos en los cuales los grupos sociales se reconocen. Esta cuestión se debe a que los imaginarios sociales son entendidos como esquemas de inteligibilidad que proveen de sentido existencial.

De este modo, “los imaginarios actúan como singulares matrices de sentido o, al menos, como elementos coadyuvantes en la elaboración de sentidos subjetivos atribuidos al discurso, al pensamiento y, muy importante, a la acción social” (Baeza, 2000, p. 14). Son grandes relatos compartidos socio-imaginariamente donde se encuentran las ideas fundantes de un grupo de seres humanos, en cuanto “mínimo común denominador ideacional que cohesiona a los grupos sociales” (Baeza, 2000, p. 34) y que, además, conecta temporalmente el pasado, el presente y el futuro. Los imaginarios actúan como un oxígeno simbólico dador de sentido a la existencia individual y movilizador del sentido existencial de una sociedad. Esta cuestión radica en que los imaginarios se constituyen como *homologadores* de todas las maneras de pensar, de relacionarse y de ejecutar determinadas prácticas sociales que reconocemos como propias (Baeza, 2003). Por consiguiente, es en la coexistencia o convivencia de individuos que los imaginarios adquieren significado, reconocimiento y la potencia matriz para traducirse en la materialización de las prácticas humanas.

Por otro lado, según Baeza (2015) la ESA posee un núcleo referencial simbólico sustentado en el proceso histórico-social de la actividad intersubjetiva de la sociedad. La ESA u orden simbólico puede formarse gracias a unos imaginarios sociales instituidos o altamente legitimados y, también, a partir de

imaginarios sociales que aún no gozan de una alta legitimidad o, en términos de Castoriadis (2013), imaginarios instituyentes. De esta manera, en esa capacidad instituyente del imaginario social es donde hallamos la posibilidad del establecimiento de nuevas ESA o un nuevo orden social. Concretamente, la ESA integra a ciertos imaginarios instituidos y/o instituyente que le proveen de legitimidad social y una consistencia significacional. Por ende, conceptualmente, la ESA no es equivalente a un imaginario social, ya que la ESA se compone de un tejido más extenso de un conjunto de imaginarios sociales.

En términos sociológicos, la idea de una ESA se presenta como equivalente a la de un tiempo de estabilidad, donde ciertos imaginarios sociales se pueden manifestar en tanto instituidos. Apartándose de la visión clásica de estructura como algo rígido y resistente a los cambios de la historia, como estipulaban los estructuralistas, se postula que una ESA “implica un estado no definitivo de equilibrio”. (Baeza, 2000, p. 146). Y alejándose de un determinismo estructuralista, el orden social sería siempre una estructura provisoria, capaz de ser cambiada, alterada o (re)actualizada por la propia potencia creativa y cualidad autopoietica de los sujetos. Es debido al *principio de coalescencia* establecido por Durkheim (1995), según analiza también Baeza, como las comunidades buscan históricamente un mínimo común denominador de estabilidad, por lo que una ESA implicaría la presencia de una certeza u orden que satisface, temporalmente, a los sujetos que constituyen un espacio-tiempo determinado. En otras palabras, la ESA otorga estabilización en los sentidos sociales, seguridades elementales, plausibilidad y coherencias necesarias para el acontecer social. Dice Baeza que, como “arquitectura de significaciones con plausibilidad socialmente admitida y vigente, darán estabilidad simbólica al conjunto social en conformidad a una lógica de cohesión básica” (2015, p. 156). Entonces, el posicionamiento histórico y el decir-hacer de una sociedad es el resultado concreto de la consolidación de una ESA, instituida, ahora, en el sentido en que Castoriadis concibe el imaginario social. A saber:

Una vez creadas, tanto las significaciones imaginarias sociales como las instituciones se cristalizan o se solidifican, y es lo que llamo el imaginario social instituido. Este último, asegura la continuidad de la sociedad, la reproducción y la repetición de las mismas formas,

que de ahora en más regulan la vida de los hombres y permanecen allí hasta que un cambio histórico lento o una nueva creación masiva venga a modificarlas o a reemplazarlas radicalmente por otras formas. (Castoriadis, 2001, p. 96)

Para vincular este recorrido teórico con nuestro objeto, resulta pertinente explicitar que las significaciones imaginarias institucionalizadas en la ESA del marco epocal de la modernidad, lucían la preeminencia del logos, el positivismo, el utilitarismo y el racionalismo en aras de la noción de progreso (Maffesoli, 2018). De esta manera, en la arquitectura ideacional de la época moderna se concentran una serie de sueños, valores y objetivos que otorgan sentido y continuidad a la sociedad de la época; vale decir, lo que sería una ESA plausible con la capacidad de proveer estabilidad simbólica a la sociedad (Baeza, 2015). De acuerdo con Maffesoli (2018), las sociedades comenzaron a moldearse en base a unas determinadas ideas que se focalizaban en el desarrollismo y la producción continua, el hombre por sobre la naturaleza, la instrumentalización del ecosistema y la razón como cualidad suprema del *anthropos*. Específicamente, con el asentamiento del cartesianismo en la modernidad, se inicia el desarrollo del capitalismo y la separación ontológica entre la naturaleza y la sociedad (Moor, 2020).

Así, con el pasar de los siglos, la dominación del ser humano por sobre el ecosistema se acentuó, cuestión que aceleró progresivamente el cambio climático hasta llegar a la crisis medioambiental actual (Moor, 2020). La constatación de esta patente condicionante ha comenzado a desestabilizar la ESA que estructuró la modernidad, además de activar la potencialidad imaginante instituyente de los sujetos socializados, provocando un reajuste de la ESA capaz de responder al contexto de nuestro tiempo. Acerca de cómo se produce esa desestabilización que permite la introducción de nuevos imaginarios sociales, nos referimos en el apartado que sigue.

DESEQUILIBRIOS SIGNIFICACIONALES EN EL MARCO DE LA CRISIS CLIMÁTICA

Para esta sección del texto se explicitan manifestaciones de la cotidianeidad vinculadas a nuevas formas de relación entre el ser humano y la naturaleza.

Estas expresiones humanas se articulan con la teoría aquí expuesta, donde se decide puntualizar la atención en la *restricción externa* (Castoriadis, 2013), ya que se ha de situar la crisis climática actual, en tanto que primer estrato natural, como una condicionante central a la hora de producir e instituir una nueva ESA. La relevancia de esta *restricción externa* radica en que condiciona la propia existencia, reproducción o relación del ser humano con su entorno natural.

Este primer estrato natural está experimentando una serie de bruscas y veloces transformaciones que condicionan aquello nuevo que puede crear e instituir el sujeto y la sociedad. Así lo enseñan diversos estudios, cuando se menciona, por ejemplo, que: 1) La corriente marina de la Antártida se está frenando antes de lo previsto, cuestión que afecta la disponibilidad de oxígeno en el fondo marino y, por consiguiente, grandes consecuencias en el clima y en la vida marina (Gunn *et al.*, 2023). 2) Aumenta el nivel del mar y sus consecuencias ambientales y sociales (Dawahidi, Marinas y Gomariz, 2019). 3) Proliferan refugiados ambientales, debido a la migración forzada a raíz de los efectos del cambio climático en diversos territorios del planeta (Altamirano, 2014).

La referencia al cambio climático (restricción externa condicionante del primer estrato natural) se vincula a modificaciones y repercusiones negativas en el ecosistema, causadas por las actividades humanas y, concretamente, producidas por la quema de combustibles fósiles tales como carbón, petróleo y gas. La emisión de esos gases de efecto invernadero, al propagarse en la Tierra, encapsulan el calor del sol y elevan las temperaturas. En los documentos formulados por el Convenio Marco de las Naciones Unidas por el Cambio Climático, cuyo objetivo es la prevención de la interferencia humana peligrosa en el sistema climático, se explicita:

La última década (2011-2020) fue la más cálida registrada. En esa línea, cada una de las cuatro últimas décadas ha sido más caliente que cualquier otra década desde 1850 (...) Las consecuencias del cambio climático incluyen ahora, entre otras, sequías intensas, escasez de agua, incendios graves, aumento del nivel del mar, inundaciones, deshielo de los polos, tormentas catastróficas y disminución de la biodiversidad. (CMNUCC, 2021)

Al vincular el plano significacional de las ideas con la crisis climática que azota al planeta, se puede afirmar que dentro de las sociedades actuales existen algunos imaginarios sociales –tales como el progreso y el *anthropos* sobre la naturaleza– que han perdido sentido y no gozan de una extensa legitimidad. En el sentido de Baeza (2015), habría un reajuste o desestabilización de una ESA, en la cual esa relación sociedad-naturaleza sería partícipe de nuevos estatutos o, al menos, cuestionadores, respecto de los anteriores altamente legitimados que instrumentalizaban el entorno natural en pos del desarrollo humano.

En el siglo XXI, el entorno del ser humano se convierte en un factor decisivo al momento de (pre)figurar nuevas significaciones sociales que den continuidad y coherencia a la vida humana. Concretamente, el factor climático y su veloz transformación-alteración invoca preocupaciones, angustias o nuevas percepciones en el sujeto, que influyen en la institución de nuevas leyes, políticas, objetivos y praxis que provean de plausibilidad y cohesión a la sociedad. Emergen y se instituyen nuevas prácticas y (re)presentaciones en estos particulares vínculos renovados a partir de la acción del hombre sobre la naturaleza (Van Aert *et al.*, 2021).

En efecto, “en Occidente, prácticamente de la finalización de la Segunda Guerra Mundial (1945) en más, está teniendo lugar un cambio de rumbo respecto a la modernidad occidental –siglos XVIII, XIX y primeras décadas del XX–, que algunos interpretan como una especie de *retorno a la naturaleza*” (Duch, 2010, p. 47). Se detecta un cambio en la urdimbre de las ideas socio-compartidas o en la ESA instituida desde la modernidad, donde se deja ver un declive, por supuesto no total, de las significaciones imaginarias que articularon la época moderna, pues éstas ya no son capaces de dar continuidad, cohesión y plausibilidad a los proyectos sociales ni tampoco son aptas para responder a los desafíos actuales. Retos que se encuentran centrados, por ejemplo, en la acción social frente a la crisis climática, en los proyectos colectivos futuros y en la concordancia entre sujeto y naturaleza. Dicho de otro modo, este desarrollo instituyente de una nueva ESA contiene, asimismo, la posibilidad de nuevas políticas, sueños, objetivos o activismos sociales que estarían significando otros modos de simbolizar la relación del ser humano con su entorno natural.

Proceso instituyente de una nueva ESA: El decir-hacer ecológico de Greta Thunberg

Las experiencias del ser humano en la cotidianidad, en torno a un modo de institución social relativo a nuestro vínculo con la naturaleza, son la manifestación de una cadena de significaciones ideacionales. De acuerdo con Maffesoli (2018), en su gran medida las nuevas generaciones, de manera consciente o inconscientemente, se hallan investidas por unas creencias socio-compartidas y unas acciones que traen consigo una desestructuración de los grandes relatos pretéritos y, por lo tanto, el surgimiento de nuevos imaginarios sociales que den sentido y fundamento al decir-hacer social actual.

En esta línea, si observamos algunas organizaciones que conforman un conjunto heterogéneo de subjetividades vinculadas al movimiento ecologista ambientalista, tales como Greenpeace, Earth Action, Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra o World Wildlife Fund, éstas advierten, rechazan y actúan en diferentes latitudes sobre las consecuencias negativas del impacto del ser humano sobre la naturaleza. Estas expresiones sociales, según el planteamiento que se hace en este trabajo, son la materialización de un nuevo soporte significacional que legitima y justifica determinadas prácticas y maneras de entender la relación sociedad-naturaleza de un modo diferente. A saber, es en las últimas décadas que se produce una toma de conciencia paulatina respecto a que, de no mediar diversas acciones en una orientación distinta a las del desarrollismo moderno antes expuesto, la existencia del ser humano y de otras especies podría peligrar en su permanencia sobre la Tierra.

Cuando en el año 1994 la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático –ratificada por 197 países del mundo y resultado de la unión de la Cumbre de la Tierra de Río de 1992, el Convenio de las Naciones Unidas sobre la Diversidad Biológica y la Convención de Lucha contra la Desertificación– entra en vigencia, se busca promover una obligación directa de los Estados en interés de la seguridad humana, incluso ante la incertidumbre científica respecto a los efectos antrópicos negativos sobre la naturaleza. Los Estados se unen, entonces, públicamente, en pos del cuidado del ecosistema ante las evidencias de los efectos perjudiciales de la crisis medioambiental.

Si bien ese accionar político es bien recibido, como lo son otras cumbres gubernamentales con propósitos similares (el Protocolo de Kioto en 2005,

el Acuerdo de París en 2016), esto no siempre satisface a las organizaciones sociales, tales como Vía Campesina, la Cumbre de los Pueblos Río+20, Greenpeace o el Foro Antiglobalización en su variante ambientalista, entre otras, ya que critican el gatopardismo (Martínez Alier, 2009; Svampa, 2012) de aquellos países que, aun suscribiendo convenios y cumbres, son los principales emisores de CO₂ (los mayores índices recabados a 2023, recaen sobre China, Estados Unidos, India, Rusia, Japón, Indonesia, Alemania, Arabia Saudí, Corea del Sur y México).¹ La intervención de los países mediante acuerdos, convenios y protocolos a fin de aminorar el avance de la crisis climática suele no encajar en políticas sectoriales de corto plazo que se llevan adelante. Se detecta de esta manera una discrepancia entre los países y las organizaciones sociales, dicho de otro modo, entre la institucionalidad y lo instituyente o, bien, entre el poder y la potencia (Maffesoli, 2018).

En este sentido, Beck (2006), en *La sociedad del riesgo*, explica que la sociedad industrial moderna terminó provocando contaminación ambiental, peligros atómicos, enfermedades y destrucción ecológica, entre otras negatividades. Por su parte, Giddens (2010), en *La política del cambio climático*, apunta a diferenciar, por un lado, la necesidad de *mitigación* para los países desarrollados y mayores causantes de altas emisiones de CO₂ y, por otro lado, la necesidad de *adaptación* de los países en desarrollo. De manera concreta:

La mitigación es principalmente para los países desarrollados, que son quienes más emiten contaminantes a la atmósfera (China y Estados Unidos emiten casi el 50 % del total). Y la adaptación principalmente para los países en desarrollo, ya que, según Giddens, no se pueden exigir a éstos que paren sus emisiones, ya que ello frenaría su desarrollo. (Torres, 2012, p. 290)

En este orden de cosas, a continuación, se presenta un ejemplo que permite reflexionar sobre lo que trasunta posibles nuevas formas en la concepción simbólica de la relación sociedad-naturaleza, que pone de relieve la emergencia del potencial de la imaginación creadora en pos de una (re)estructuración de una ESA conformada en la modernidad, como se dijo, en tiempos de desarrollo del capitalismo y la separación ontológica entre la Naturaleza y la sociedad (Moor, 2020).

¹ Fuente: CO₂: principales países emisores a nivel mundial | Statista.

En cuanto a la ejemplificación, se destaca el movimiento que encabeza la figura del activismo ecologista de la sueca Greta Thunberg, quien desde el año 2018 se posiciona en contra de la inacción de su país y otros Estados desarrollados del hemisferio norte. Thunberg tenía 15 años cuando inició una manifestación de dos semanas sentada frente al Parlamento sueco, reclamando mediante un cartel con la leyenda *Skolstrejk för Klimatet* (huelga escolar por el clima), medidas urgentes, profundas y sostenidas ante la crisis climática y solicitando una ley suiza más estricta (reducción a cero de las emisiones netas de CO₂ en 2050).

Las evidencias científicas sobre la emergencia climática, en la actualidad, se han extendido tanto en conocimiento como en acciones políticas de intención en torno a la mitigación de los efectos de la crisis medioambiental. Se identifican acciones puntuales como el desarrollo de energías renovables, promover planes de educación para una concienciación del cuidado del medioambiente y acuerdos internacionales entre diversos Estados. Se destaca el Acuerdo de París en 2016, a partir del tratado internacional denominado COP21, donde 196 países promueven acciones puntuales para limitar el calentamiento mundial por debajo de los 2 grados –preferiblemente a 1,5 grados centígrados– en comparación con los niveles preindustriales. Pese a ello, activistas como Greta, protestan y señalan que estas medidas son falsas soluciones incapaces de resolver la crisis climática (Thunberg, 2022).

El accionar discursivo de la activista Greta Thunberg, multiplicado en un movimiento por el clima a nivel global, va forjando, mediante la interacción cotidiana, una nueva socialidad vinculada al cuidado del ecosistema. En su praxis individual, la joven y el movimiento que ella representa, muchas veces es criticado por sus acciones de performance, altamente visibilizadas por las diversas plataformas mediáticas. Sin embargo, Thunberg (2022) cree que es menester hacer la diferencia y persistir con la lucha a fin de lidiar contra la estructura de países que promueven un desarrollo basado en la explotación de combustibles fósiles. A partir de esta situación, que se ancla en la crisis climática, se devela una nueva urdimbre de significación imaginaria social que impulsa y justifica los actos y la manera de aprehender el mundo (Maffesoli, 2018).

Debido a su amplio reconocimiento internacional, en 2019 Greta fue invitada a participar en la apertura de la Cumbre sobre el Clima de Naciones

Unidas realizada en Nueva York. Ella se niega a asistir utilizando un avión, como parte de su cruzada contra la disminución de las emisiones de gases de efecto invernadero. Finalmente, viaja en barco desde Europa y participa del encuentro. Allí, expresa firmemente ante mandatarios y líderes mundiales que los Estados participantes de la Cumbre no han hecho nada para revertir la crisis climática y que han comprometido el futuro de las nuevas generaciones. En la ocasión, su discurso es contundente:

Yo no debería estar aquí. Ustedes vienen a nosotros los jóvenes por esperanza. ¡Cómo se atreven! Han robado mis sueños. La gente está sufriendo, la gente está muriendo. Estamos en el inicio de una masiva extinción y ustedes siguen obsesionados con el dinero y fantasías sobre un eterno crecimiento económico. (Thunberg, 2019)

Asimismo, el activismo ecologista de Thunberg se muestra en las redes sociales, se viraliza, va tomando notoriedad y repercute en llamamientos para adherirse a la causa en defensa del ecosistema. En el estudio realizado por Amico, Oliveira y Zeler (2020) se develó que Greta Thunberg es una personalidad activa en las redes sociales, espacio donde apuesta por una comunicación más informativa centrada en la concienciación ciudadana y por un discurso basado, principalmente, en las soluciones de la problemática del clima. Al mismo tiempo, en el año 2022 la activista publicó *El libro del clima*, espacio donde materializa el marco ideacional que impulsa su lucha. En este texto, la autora apunta, *grosso modo*, a asumir el fracaso de las políticas implementadas hasta ahora; abandonar los conceptos compensación de carbono; abandonar los combustibles fósiles; subsidiar el transporte público; convertir el ecicidio en delito; transformar las normas sociales; prohibir la publicidad de los grandes emisores; demandar a gobiernos y empresas responsables de la contaminación (Thunberg, 2022).

De manera que, a causa de la crisis climática, emergen diversos movimientos sociales, entre ellos la personalidad de Greta Thunberg, que se hallan orientados por un emergente marco de significaciones imaginarias que contribuyen en el proceso instituyente de una nueva ESA. Dichas significaciones remiten, esencialmente, a aquel retorno a la naturaleza que detectó Duch (2010). Concretamente, Thunberg en su decir-hacer social simboliza una respetuosa relación entre el ser humano y la naturaleza, cues-

tión que tensiona con aquellas prácticas impulsadas por la ESA moderna de carácter desarrollista e instrumental. En este ejemplo del movimiento ecologista de Thunberg se detectan unas significaciones promotoras del cuidado del ecosistema, que fundan y guían las praxis sociales en el actual contexto espacio-temporal (Riffo-Pavón, 2019).

CONCLUSIONES GENERALES

El diálogo teórico efectuado y, en específico, el ejemplo presentado, permitieron identificar la relevancia del marco de ideas o significaciones imaginarias que constituyen a las sociedades, pues son estas urdimbres significacionales las que inauguran, promueven y legitiman las prácticas y los discursos sociales que configuran la realidad del sujeto.

A partir del ejemplo en torno al ecologismo de Greta Thunberg, se enseña que el vínculo del ser humano con la naturaleza, que ha regido durante los últimos dos siglos, proviene de un marco de significaciones imaginarias concebidas durante la época moderna (Maffesoli, 2018). Éstas, mediante diversas formas y plataformas de socialización, fueron paulatinamente cuajando en la psique de los sujetos, cuestión por la cual estas significaciones se situaron como una ESA que sirvió de matriz y fundamento de sus acciones. El ser humano nutrido por las significaciones de aquella época logró formalizar una cierta visión del mundo y, por ende, unas determinadas pautas de acción. Es decir, aquella ESA de la modernidad delimitó unas pautas concretas para justificar una particular aprehensión del mundo.

También, se puede afirmar que la ESA se traduce en el imaginario social instituido, el cual toma forma de paradigma que delimita el deber-ser, orienta las prácticas cotidianas y otorga continuidad a la vida humana. Sin embargo, como quedó de manifiesto en el ejemplo, en algún momento la ESA puede verse alterada, justamente por la capacidad instituyente (creadora-autopoiética) del ser humano y, también, por las nuevas restricciones o condicionantes que surjan en la realidad. Esa estructura, estado de equilibrio u orden social son parciales y tensionan con aquellas significaciones imaginarias sociales desestabilizadoras emanadas del proceso creador –en el sentido de transformación– propio del sujeto humano.

En definitiva, la crisis ambiental, considerada aquí como restricción del primer estrato natural, condiciona las prácticas cotidianas e insta a generar cambios significativos en la manera de progresar, generar riqueza y vincularse con el entorno. Es debido al cambio climático que las ideas socio-imaginarias que hoy se urden en la sociabilidad cotidiana apuntan al respeto por la naturaleza, al cuidado de los entornos, la resiliencia por el espacio, la vuelta a lo orgánico y natural, etc. Son estas nuevas significaciones imaginarias sociales las que actualmente están forjando una nueva ESA, que se enfrenta a la ESA de la modernidad que fijaba al ecosistema como un *recurso* natural al servicio del ser humano. Esta disputa es compleja, ya que, por un lado, quienes se sirven de la ESA forjada en la época moderna, no prevén dejar de obtener beneficios a costa de la explotación de la naturaleza; por otro lado, aquellos que preconizan la nueva ESA en pro del medioambiente, buscan instalar una nueva cosmovisión valórica en las subjetividades de los individuos. Es en este desequilibrio donde lo viejo no acaba de perecer ni lo nuevo acaba de nacer. Dicho de otro modo, la antigua ESA aún no se desinstitucionaliza del todo y la nueva ESA todavía está en su paulatino proceso instituyente.

FUENTES CONSULTADAS

- ALTAMIRANO, T. (2014). *Refugiados ambientales: cambio climático y migración forzada*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- AMICO B., OLIVEIRA A. y ZELER I. (2020). La comunicación de la emergencia climática en las redes sociales de los activistas ambientales: el caso de Greta Thunberg, Leonardo DiCaprio y Arturo Islas Allende. En *Pensar la Publicidad. Revista Internacional de Investigaciones Publicitarias*. Vol. 14. Núm. 2. pp. 281-290. DOI: <https://doi.org/10.5209/pepu.72129>
- BAEZA, M. (2015). *Hacer Mundo. Significaciones imaginario-sociales para constituir sociedad*. Santiago de Chile: Ril editores.
- BAEZA, M. (2008). *Mundo real, mundo imaginario social. Teoría y práctica de sociología profunda*. Santiago de Chile: Ril editores.

- BAEZA, M. (2003). *Imaginarios sociales. Apuntes para la discusión teórica y metodológica*. Concepción: Sello Editorial Universidad de Concepción.
- BAEZA, M. (2000). *Los caminos invisibles de la realidad social. Ensayo de sociología profunda sobre los imaginarios sociales*. Santiago de Chile: Ril editores.
- BAUMAN, Z. (2009). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.
- BECK, U. (2006). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- BERGER, P. y LUCKMANN, T. (2001). *La construcción social de la realidad*. Barcelona: Amorrortu.
- CARRETERO, E. (2010). *El orden social en la posmodernidad. Ideología e imaginario social*. Barcelona: Erasmus.
- CASSIRER, E. (1967). *Antropología Filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Ciudad de México: FCE.
- CASTORIADIS, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets.
- CASTORIADIS, C. (2001). *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires: FCE.
- CASTORIADIS, C. (1999). *Figuras de lo pensable, las encrucijadas del laberinto VI*. Buenos Aires: FCE.
- CASTORIADIS, C. (1997). El imaginario social instituyente. En *Revista Zona Erógena*. Núm. 35 pp. 1-9. Recuperado de <https://lc.cx/7QPd-B>
- CASTORIADIS, C. (1988). *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.
- CMNUCC. (2021). *¿Qué es el cambio climático?* Convenio Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático. Recuperado de <https://www.un.org/es/climatechange/what-is-climate-change>
- DAWAHIDI, T., IBARRA, D. y GOMARIZ, F. (2019). Estimación de la subida del nivel del mar por efecto del Cambio Climático mediante datos de mareógrafos y la serie de satélite NASA Topex-Poseidon/Jason. El caso de Valencia. En *Revista Anales de Geografía*. Vol. 39. Núm. 1. pp. 39-58. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7152481>

- DUCH, Ll. (2010). *Religió i comunicació*. Barcelona: Fragmenta.
- DURAND, G. (2000). *Lo imaginario*. Barcelona: Ediciones del Bronce.
- DURAND, G. (1982). *Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire*. París: Bordas.
- DURKHEIM, E. (1995). *La división del trabajo social*. Madrid: Akal.
- GEERTZ, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GIDDENS, A. (2010). *La política del cambio climático*. Madrid: Alianza.
- GUNN, K., RINTOUL, S., INGLATERRA, M. y BOWEN, M. (2023). Reducción reciente de vuelco abisal y ventilación en la cuenca antártica australiana. En *Nature Climate Change*. Núm. 13. pp. 537-544. DOI: <https://doi.org/10.1038/s41558-023-01667-8>
- MAFFESOLI, M. (2018). *Être Postmoderne*. París: Éditions du Cerf.
- MARTÍNEZ, J. (2009). *El Ecologismo de los pobres*. Barcelona: Icaria.
- MOOR, J. (2020). *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*. Madrid: Traficantes de sueños.
- PITARCH-MARTÍ, A. ET AL. (2021). The Symbolic Role of the Underground World Among Middle Paleolithic Neanderthals. En *Proceedings of the National Academy of Sciences*. Vol. 118. Núm. 33. pp. 1-6. DOI: <https://doi.org/10.1073/pnas.2021495118>
- POIRIER, N. (2003). Cornelius Castoriadis. L'Imaginaire Radical. En *Revue du Mauss*. Núm. 21. pp. 383-404. Recuperado de <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2003-1-page-383.htm>
- RIFFO-PAVÓN, I. y LAGOS-ORÓSTICA, C. (2022). El ocultamiento del símbolo y la imaginación: repercusiones en el sistema educativo actual. En *Revista Perseitas*. Núm. 10. pp. 111-133. DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4302>
- RIFFO-PAVÓN, I. (2019). *Los imaginarios sociales y el framing en los mensajes políticos persuasivos: un análisis de los spots de las candidaturas a la presidencia de Chile 2017*. (Tesis de doctorado). Recuperado de <https://ddd.uab.cat/record/220636>.
- SOLARES, B. (2018). *Gilbert Durand, escritos musicales: La estructura musical de lo imaginario*. Barcelona: Anthropos.
- SOTO, A. (2022). *La imaginación material*. Santiago de Chile: Metales Pesados.

- SVAMPA, M. (2012). Pensar el desarrollo desde América Latina. En G. Mas-suh (Ed.). *Renunciar al bien común: Extractivismo y posdesarrollo en América Latina*. pp. 17-58. Buenos Aires: Mardulce.
- THUNBERG, G. (2022). *El libro del clima*. Barcelona: Lumen.
- THUNBERG, G. (2019). Discurso de Greta Thunberg en la Cumbre Climática de las Naciones Unidas. [Formato audiovisual]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=mbnRv81s_9Q&ab_channel=ONUNews
- TORRES, R. (2012). Gobernanza adaptativa e historia socio-ambiental de las cuencas de los ríos Bio-Bío y Aysén, Chile. En J. Rojas. (Ed.). *Cambio climático global, vulnerabilidad, adaptación y sustentabilidad. Experiencias internacionales comparadas*. pp. 285-318. Concepción: Editorial Universidad de Concepción.
- TREVI, M. (1996). *Metáforas del símbolo*. Rubí: *Anthropos*.
- VAN AERT, P. ET AL. (2021). ¿El COVID-19 cambió la percepción de la naturaleza?. En *Ecología Política*. Núm. 62. pp. 49-56. Recuperado de <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/159029>
- WHITE, L. (1982). *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*. Barcelona: Paidós.
- WUNENBURGER, J. (2003). *L'Imaginaire*. París: PUF.

Fecha de recepción: 7 de noviembre de 2023

Fecha de aceptación: 21 de enero de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i58.1193>

LA MEMORIA HISTÓRICA COMO JUSTICIA HISTÓRICA: UNA LUCHA POR LA IDENTIDAD

Yefrey Antonio Ramírez Agudelo*

Carlos Andrés Alberto**

RESUMEN. Este artículo tiene por objetivo mostrar cómo la memoria histórica posee una justicia inherente a sus procesos que podría llamarse justicia histórica por su relación con la identidad. Este propósito está inspirado en la experiencia de la Asociación de Familiares Víctimas de la Masacre de Trujillo (AFAVIT), Colombia. La justicia histórica es un concepto que surge de la relación que tiene la memoria histórica con la identidad: reivindicarla frente al relato del pasado. Esta reivindicación se concibe como una forma de justicia, basada en la igualdad que se busca restablecer tanto en la justicia como en la memoria histórica, y constituye una interpretación de la relación entre ambas que trasciende la justicia transicional y la justicia penal. Los argumentos desarrollados están inspirados en escritos de líderes de AFAVIT y en testimonios de algunos de sus miembros, además de sustentados en varios estudios sobre las temáticas abordadas.

PALABRAS CLAVE. Memoria; memoria histórica; justicia histórica; identidad; víctimas.

* Docente investigador Uniagustiniana, Bogotá, Colombia. Sus líneas de investigación son: fenomenología, ontología y conflicto armado colombiano. Correo electrónico: yefrey.ramirez@uniagustiniana.edu.co

** Docente investigador Uniagustiniana, Bogotá, Colombia. Sus líneas de investigación son: Ciencias sociales, educación, justicia y equidad. Correo electrónico: carlos.alberto@uniagustiniana.edu.co

HISTORICAL MEMORY AS HISTORICAL JUSTICE: A STRUGGLE FOR IDENTITY

ABSTRACT. This article aims to demonstrate how historical memory holds an inherent justice within its processes, which could be termed historical justice due to its relationship with identity. This purpose is inspired by the experience of the Association of Relatives of Victims of the Trujillo Massacre (AFAVIT), Colombia. Historical justice is a concept that emerges from the connection between historical memory and identity: the act of reclaiming it in relation to the narrative of the past. This vindication is conceived as a form of justice, based on the equality sought to be restored both in justice and in historical memory, and represents an interpretation of the relationship between the two that transcends transitional justice and criminal justice. The arguments developed are inspired by writings from AFAVIT leaders and testimonies from some of its members, as well as supported by various studies on the topics addressed.

KEY WORDS. Memory; historical memory; historical justice; identity; victims.

INTRODUCCIÓN

La memoria histórica ha venido adquiriendo protagonismo en Colombia desde hace un poco más de una década, cuando las víctimas adquirieron un papel preponderante en las negociaciones que el gobierno de la época adelantaba con grupos armados al margen de la ley. Especialmente desde la Ley de víctimas y restitución de tierra del 2011, la producción académica sobre esta temática aumentó considerablemente, poniendo a Colombia a la vanguardia de países como España (Tamarit, 2014; Chinchón, 2009), Argentina (Fernández, 2010; Visacovsky, 2007) o Guatemala (Terracena, 2005; Cabrera, 2008), que venían ya profundizando en esta temática. Pero, además, este in-

terés tuvo un fuerte impulso con la creación de la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) y la Comisión de la Verdad,¹ pues surgió, en el país, la necesidad de profundizar en la relación entre memoria histórica, justicia y verdad.

Hay un sentido en el que parece diáfana su interacción: la memoria histórica ayuda con sus informes² a que se administre justicia como reparación integral de las víctimas, pues hace una apuesta por la verdad (Popkin, 1995; Pérez, 2013; Ramírez, 2007; Barbosa, 2013; Cortés, 2017). Sin embargo, los procesos de memoria histórica parecen ir más allá de estos informes y de la búsqueda de una justicia penal. Esta idea proviene del caso de la Asociación de Familiares Víctimas de la Masacre de Trujillo³ (AFAVIT), cuyos

¹ La Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) y la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición hacen parte del Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición – SIVJRNR, creado por el Congreso colombiano en el acto legislativo 01 de 2017, como resultado de los Acuerdos de Paz firmados en 2016 entre el Estado colombiano y las desaparecidas FARC-EP. El objetivo de la JEP es impartir justicia transicional como satisfacción a las víctimas y contribución a la consecución de una paz duradera, mientras que el de la Comisión de la verdad es ayudar justamente al conocimiento de la verdad en el conflicto armado colombiano como estrategia para alcanzar justicia y garantizar la no repetición de los hechos violentos.

² En Colombia existe el Centro Nacional de Memoria Histórica, creado a partir de la ley 1448 de 2011, con la misión de reconocer, dinamizar, divulgar y preservar los procesos de memoria histórica y de esclarecimiento de la verdad en el país. Uno de los resultados más notorios ha sido la construcción de informes publicados con acceso abierto en su página de internet: <https://centrodememoriahistorica.gov.co/libros/>

³ Trujillo es un municipio del departamento del Valle del Cauca, Colombia, cuya población sufrió entre 1986 y 1994 sistemáticas desapariciones, torturas y asesinatos por parte de miembros de la fuerza pública, paramilitares y narcotraficantes. Se cuentan 342 víctimas. El Estado colombiano fue declarado culpable de la masacre en 1995 por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), mediante el informe final del caso 11.007 en el que se pidió, entre otros, aplicar justicia y reparar a las víctimas. Seguido de este informe, se creó, en el mismo año, la Asociación de Familiares de Víctimas de la Masacre de Trujillo (AFAVIT) con el objetivo de luchar por la justicia, la paz y el honor de las víctimas. Desde ese entonces, AFAVIT ha emprendido varios procesos judiciales en contra los responsables de la masacre, ha convocado a la sociedad para generar resistencia pacífica frente a la continuación de hechos violentos y ha emprendido diferentes acciones religiosas, artísticas y educativas de memoria histórica como dignificación de sus familiares caídos y como exigencia de justicia en todas sus formas. La mayoría de estas acciones se han desarrollado en torno al Parque Monumento, un lugar de memoria histórica construido como reparación simbólica por lo sucedido, en el que se recuerda la masacre como forma de pedir la no repetición de los hechos violentos. Para profundizar, se recomienda leer el “Informe Final Comisión de Investigación de los

integrantes llevan desde 1995 comprometidos con la memoria histórica (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2008). AFAVIT ha mostrado que ha perseguido una justicia que no se reduce a la judicialización de los victimarios o a la reparación material de las víctimas, sino a la resistencia contra el olvido y contra las acciones que negaron la dignidad humana (Trigos S.F.2). Sus procesos de memoria histórica han sido entendidos como construcción de la identidad, restitución de la dignidad y conservación simbólica de la presencia de aquellos que murieron en el conflicto (Trigos, 2018).

Inspirados en esta experiencia de AFAVIT, se busca ofrecer en este artículo una interpretación de la relación entre justicia y memoria histórica más allá de la justicia transicional y la justicia penal. Para ello, se propone el concepto justicia histórica como una justicia inherente a los procesos de memoria histórica por su relación con la identidad. Para alcanzar este objetivo es necesario, primero, poner en contexto la relación entre identidad y memoria; segundo, remarcar la diferencia entre memoria y memoria histórica; y, tercero, presentar la memoria histórica como una lucha por la justicia histórica por su relación con la identidad. Para el desarrollo de estas temáticas nos basaremos en la experiencia de AFAVIT, presentada mediante escritos de sus fundadores –Maritze Trigos y Javier Giraldo– y algunos testimonios de familiares de víctimas. Además, en diferentes estudios sobre la relación entre memoria histórica y justicia. Sin embargo, es conveniente advertir que no se pretende agotar todo lo dicho sobre estas cuestiones. Tampoco es el objetivo de este trabajo realizar generalizaciones a partir de los testimonios de AFAVIT, sino inspirarnos en su experiencia para profundizar en las temáticas declaradas.

IDENTIDAD Y MEMORIA

La relación entre identidad y memoria pasa por el requerimiento de esta última para poderse producir la primera. Cuando se habla de identidad se hace referencia a la necesidad de establecer una igualdad entre dos lados

sucesos violentos de Trujillo: Trujillo, una gota de esperanza en un mar de impunidad” de la CIDH (1995) y el informe del Grupo de Memoria Histórica (2008) “Trujillo, una tragedia que no cesa”. Además, se recomienda visitar el Parque Monumento de AFAVIT, en Trujillo, Valle, o, en su defecto, consultar su página de internet: <https://afavit.webnode.com.co/>

(Heidegger, 1988), que, en este caso, significa un pasado y un presente. La igualdad encontrada se da a modo de reconocimiento, esto es, como un acto de entender que los dos lados son lo mismo. Por esta razón, la acción de identificar y de reconocer se pueden tomar como equivalentes (Ricoeur, 2006); acción que se realiza desde uno de los lados implicados en la comparación.⁴

La identificación o el reconocimiento puede ser un acto transitivo o intransitivo. La acción intransitiva es la que permite propiamente hablar de identidad personal. A esta es la que se refiere John Locke (2005) cuando señaló que es la memoria la que le permite a una persona reconocerse y tener identidad: la identidad muestra que el *sí mismo* se halla en cada uno de los recuerdos pasados. Por esto, identificarse con el pasado puede entenderse como crear una relación de reconocimiento con los hechos sucedidos. Se descubre allí el *sí mismo* como a quien le pertenece ese recuerdo y, a su vez, como transversal a todos ellos.

Por parte de la acción transitiva, la memoria sirve para el reconocimiento de cualquier otro ser, incluso, de una población. La identidad no sólo pasa por saberse en recuerdos pasados, sino por reconocer el contexto en el que se habita. Así, la función transitiva de la memoria permite develar la identidad como arraigada a un territorio y una cultura (Taylor, 1995). Esta identidad realiza una igualdad más compleja: no es la igualdad simple entre dos lados que son sujetos -la acción intransitiva de la memoria permite reconocerse como sujeto en el pasado y en el presente-, sino entre un lado que es un sujeto situado y el otro que es el contexto. Por sujeto situado se quiere expresar que este sujeto actúa, siente, piensa, reacciona de cierta manera frente a las características y funcionamiento de un contexto particular.

Ahora bien, el reconocimiento de la identidad desde la memoria amerita una clarificación en la concepción, precisamente, de memoria. El acceso al pasado no se da como quien mira en un baúl de recuerdos donde se encuentran los momentos ocurridos como si fueran objetos que traer de nuevo al presente (Giraldo, 2010). El recuerdo nunca podrá compararse con un objeto para la conciencia que recuerda, pues éste es siempre cambiante. Va-

⁴ Esto es fundamental señalarlo porque es posible que el reconocimiento se dé desde un punto de vista externo a los dos lados, a saber, como la acción de otro frente a la identidad lograda de algo o alguien (Taylor, 1995). En este caso, el reconocimiento no podría equipararse a la identidad. A lo sumo, se trata del reconocimiento de la identidad de alguien más.

ría en el sentido en que el recuerdo, cuando se trae de nuevo al presente, se da mediante una reproducción que no siempre es la misma (Husserl, 2002). Aquello que provoca la mutabilidad del recuerdo en su reproducción son las opciones, los sentimientos, los proyectos y las finalidades de la persona, las cuales modifican la forma de acceder a ese recuerdo (Giraldo, 2010); pero, también, porque se suelen olvidar muchos detalles, por lo que éstos se vuelven vacíos a llenar de acuerdo con las preferencias personales (Blatz, 2009). En este sentido, el presente determina la manera en que se actualiza el pasado. Es más, por esta razón se puede hablar de dependencia entre la memoria y la identidad, ya que, así como la memoria primero produce identidad, ésta, a su vez, determina la elección de elementos al momento de rememorar (Candau, 2008).

Con todo, no se puede caer en el otro extremo y considerar que los recuerdos son totalmente distintos cada vez que se actualizan. Paul Ricoeur lo advierte cuando trata como “cosa” a los recuerdos, relacionándolos directamente con el “noema” según el pensamiento husserliano: “Cosas y gentes no sólo aparecen; reaparecen como siendo las mismas, y nos acordamos de ellas según esta mismidad de aparición” (2000, p. 42). Efectivamente en cada acto de rememoración la conciencia hace una noesis en el que el noema, para poder distinguirse como tal, en medio de la diversidad de recuerdos, debe guardar unos aspectos en común que posibiliten su reconocimiento. Aquí se puede, incluso, hablar de identidad del recuerdo gracias a esa “mismidad” que aparece en cada rememoración. Estas aclaraciones son importantes porque demuestran que la identidad de la persona tiene un aspecto movable en tanto que los recuerdos, siendo ellos mismos, se actualizan de manera diferente.

Ahora bien, se podría objetar lo siguiente: ¿no sería esto caer en una contradicción entre la igualdad, requisito de la identidad, y lo diferente, requisito de lo movable, cuando se habla de aspecto cambiante en los recuerdos y, por lo tanto, de la identidad? ¿Cómo es una posible una identidad cambiante? Para responder hay que acudir a la descripción de la identidad realizada anteriormente y las distinciones hechas entre identidad transitiva e intransitiva de tal manera que se puedan señalar sus aspectos iguales y cambiantes.

La identidad intransitiva, al basarse en una igualdad de sujetos, no puede ser mutable, pues corresponde, como explicó Paul Ricoeur (2006),

al sentido de *idem* de idéntico en latín. Aunque el recuerdo se actualice de una manera diferente, quién realizó esa acción o sufrió esa pasión en el pasado seguirá siendo el mismo sujeto que la actualiza mediante la memoria. La mismidad se mantiene en tanto hay igualdad del sujeto del pasado con el del presente que hace la rememoración. Aquí no cabe, entonces, la diferencia o la mutabilidad. Por el lado en que si cabe es por la igualdad en las acciones o pasiones, vivencias, del sujeto. Frente a un recuerdo de hace años, no puedo dudar que ese fui yo quien estuvo ahí, viviendo aquello que dice el recuerdo, pero sí puedo encontrar una diferencia entre las prácticas o acciones realizadas en el pasado y las que hago o podría hacer en el presente. Esta diferencia abre la puerta a lo cambiante.

Por parte de la identidad transitiva, la mutabilidad es frecuente, pues la relación se establece entre acciones o pasiones, como se explicó anteriormente. Volviendo a Paul Ricoeur (2006), aquí se trataría más bien del sentido de *ipsum* en latín que quiere decir propio: aquello que realizo o hago es propio de mí, pero eso propio puede cambiar y aun así sigo siendo yo. Por eso, se habla más de semejanza que de igualdad propiamente dicha en la identidad transitiva. En ese sentido, el cambio de identidad se da cuando surge una identificación con un nuevo contexto; por ejemplo, cuando se cambia de profesión. Sin embargo, este cambio no es inmediato o sencillo de hacer. Toma tiempo y puede ser supremamente complicado. Las dificultades que conlleva sentirse extranjero en un territorio ilustran muy bien esta dificultad (Segura, 1997; Louidor, 2016; Bundgård, 2013).

Hasta ahora hemos abordado la relación entre memoria e identidad desde un aspecto puramente individual. Es necesario, para el apropiado desarrollo de la temática que nos compete, plantear, aunque sea rápidamente, la relación entre memoria e identidad desde un punto de vista colectivo. Un grupo de personas puede crear una identidad cuando, mediante el compartir, se crean puntos de significación de experiencias. El compartir experiencias puede ser mediante el intercambio interpersonal (hábitos) o mediante la confluencia de maneras de ser, pensar y actuar (Taylor y Whittier, 1992). Los puntos de significación de experiencia se dan a través de la cultura que provee un marco interpretativo de las prácticas humanas. Su construcción, según Whooley (2007), se da por medio del establecimiento de límites, la negociación y el desarrollo de conciencia de contexto. Este último punto es

de suma importancia porque el marco cultural debe ser apropiado mediante la conciencia de su significado y la conciencia de hacer parte del grupo (Cohen, 1985). La identidad, en este caso, sigue manteniendo la estructura de una comparación entre dos lados, pero ya no mediante el presente y un recuerdo del pasado, sino entre el presente y las prácticas culturales o puntos de significación de experiencias definidas por el colectivo. Así pues, se crea identidad cuando las experiencias del presente se enmarcan en los parámetros de formas y significados de un colectivo (Van Stekelenburg, 2013). Como se puede notar, la identidad colectiva, en este sentido, tiene la misma estructura de la identidad transitiva. De hecho, una identidad colectiva se crea a partir de identidades transitivas. Se puede hablar de identidad colectiva cuando se crea un relato que caracteriza a un grupo. Por esta razón, el relato es aún más fundamental que en la identidad personal, pues se ubica en uno de los lados de la estructura de la identidad. No obstante, no es un relato puramente abstracto, sino constatable mediante las prácticas de los miembros del colectivo.

Habiendo llegado al rol del relato para la memoria y la identidad, es importante explicar por qué no se ha acudido directamente a la identidad narrativa que desarrolló Paul Ricoeur. La razón principal tiene que ver con que esta identidad narrativa se ubica en la posición de una tercera persona que cuenta la historia de otro (Ricoeur, 1988). Por lo tanto, se trata más de identidad en el sentido de reconocimiento desde un punto de vista exterior que de identidad en el sentido de reconocimiento entre dos lados, como se ha venido exponiendo. Otra razón permite entender la improcedencia de la identidad narrativa: en la perspectiva presentada, la relación entre presente y pasado, en la obra narrativa, aparecen como dados en el presente de la obra, mientras que en la vida si se marca un pasado que se recupera por la memoria, no por la lectura. Ricoeur lo expresa cuando advierte que “se trata del tiempo de la obra, no del tiempo de los acontecimientos de los hechos” (1988, p. 346).

Estas dos diferencias son claramente entendibles en tanto la identidad narrativa fue planteada por Ricoeur principalmente desde el punto de vista del lector frente a la obra. No obstante, esto no quiere decir que no haya narración; la hay, pero desde el punto de vista de la tercera persona. Por supuesto que la primera y la segunda persona también hacen uso de

la narración. Toda vez que se realice una reconstrucción de la identidad mediante un relato entran en juego la regla de completud, de totalidad y de unidad de la trama; características fundamentales de la identidad narrativa (Ricoeur, 1988, p. 347). Es más, según lo explica Souroujon (2011), mediante la narración, se puede explicar, también, el aspecto cambiante de los recuerdos, pues estos se insertan cada vez de manera diferente en el relato, según el sentido pretendido desde el presente. Con todo, la identidad transitiva e intransitiva planteadas no dependen de la narración, sino más bien, del reconocimiento de los dos lados (presente y pasado); aun así, esas identidades se vuelven relatos cuando son expuestos en una narración.

DIFERENCIA ENTRE MEMORIA Y MEMORIA HISTÓRICA

Después de poner en contexto la relación estrecha que hay entre memoria e identidad, este apartado busca mostrar la diferencia existente entre memoria y memoria histórica. La clave para plantear esta disparidad es su relación con la identidad y el relato. Frente a estos, la memoria posee dos intencionalidades: la primera es puramente acumulativa en tanto se ocupa de recopilar recuerdos, posibilitando la identidad, y la segunda es restaurativa o reivindicativa de esa identidad. Así pues, la memoria tiene una doble función de cara a la identidad: posibilitarla y reivindicarla frente al relato o frente al olvido.

Referente a la primera función, la memoria puede ser individual, como se mostró, pero también colectiva. La memoria colectiva se construye de la memoria de varios individuos; en este sentido, “son los individuos quienes recuerdan, en tanto miembros del grupo” (Halbwachs, 2005, p. 186); por ello, se expresa en diferentes instrumentos culturales, desde calendarios o narraciones hasta actos conmemorativos (Wertsch, 2009). Tanto es así que, para autores como Noa Gedi (1996), el único uso legítimo de este término es como metáfora de lo característico de una entidad generalizada, como puede ser la “sociedad”. Así, lo propio de la memoria colectiva es mantenerse presente en las generaciones mediante la conservación de las tradiciones (Halbwachs, 1968). Debido a esto, no puede confundirse con la historia que registra hechos que no son necesariamente significativos ni recordados por la comunidad en el presente, como sí lo hace la memoria colectiva; pero, también, la confusión debe evitarse porque la historia suele entender la

memoria desde el contexto pasado, mientras la memoria colectiva depende siempre del presente (Pérez, 2010). Lo que explica esta diferencia es que la memoria es contada principalmente en primera persona, mientras que la historia preferentemente en tercera.

Pasando a la segunda función de la memoria, ésta, por su estrecha relación con la identidad, no puede más que tener como exigencia reivindicar, justamente, esa identidad en el relato. Siendo posible que el relato sea contado por varias voces, la relación entre identidad y relato se complica al existir la posibilidad de que no haya correspondencia entre los dos mediante la omisión de implicados en el relato, el ocultamiento del relato o la ficción del relato. Siguiendo la distinción planteada sobre el reconocimiento, la falta de correspondencia se produce en sus dos formas: por un lado, no hay un reconocimiento de sí mismo en el relato y, por el otro, un tercero no reconoce que alguien hace parte del relato (en el caso de la omisión de implicados u ocultamiento del relato) o no reconoce su función y papel dentro del relato (en el caso de la ficción).

Desde esta función reivindicativa, la memoria ha sido llamada memoria histórica (Arquetera, 2011). Sin embargo, no pocos malentendidos ha tenido este concepto. Por ejemplo, Halbwachs (1968) considera que memoria histórica es una noción desafortunada y que tiende a confundirse con la historia. Craig Blatz (2009) parece compartir esta noción cuando habla de la memoria histórica como si se tratara de los relatos de historia que son contados en una sociedad. Otro de los argumentos que han aparecido en contra es que se trata, en realidad, de un pleonismo que duplica el concepto de memoria colectiva, pues siempre se construye de forma comunitaria (Erice, 2008). Por último, desde una postura positivista, la memoria histórica parece unir dos conceptos contrarios: uno subjetivo (memoria) y el otro aparentemente objetivo (historia), lo que mostraría su carácter contradictorio.

Frente a estos debates, la memoria histórica puede ser comprendida como el punto intermedio entre la subjetividad de la memoria y la objetividad que pretende la historia,⁵ pues, como se verá, la memoria histórica lee el

⁵ Esta posición es diferente a la del Centro Nacional de Memoria Histórica que concibe que: “El ejercicio juicioso de memoria histórica debe ser imparcial y desprovisto, en la medida de lo posible, de la generación de espectros donde se quiera identificar a los “buenos” y a los “malos”. Intentar tal división suprime la rigurosidad y la objetividad que debe contener la

pasado desde el interés de las víctimas, pero, apoyándose en la investigación de la historia. También intenta convertirse en un punto intermedio entre la memoria individual y la colectiva: la memoria histórica resalta la individualidad desde su pertenencia a un contexto y a una colectividad, pero conserva la unión entre el pasado y el presente de los individuos como forma de mantener la identidad. Según Erice (2008), los descritos son aspectos que diferencian la memoria histórica de la historia.

Ahora bien, más que ese rol mediador entre subjetividad-objetividad y entre memoria individual-memoria colectiva, el rasgo distintivo de la memoria histórica es, como se ha señalado, su carácter reivindicativo. En palabras de Maritze Trigos, líder de AFAVIT, esta “memoria es subversiva, debe subvertir, cambiar estructuras injustas” (s.f.1). Como se puede notar, la intención restaurativa y reivindicativa de la memoria histórica hace que su apuesta de memoria no mire al pasado por el sólo interés de conservarlo, sino como un acto necesario para la dignidad de la vivencia del presente. Ni la memoria colectiva, que está más del lado de la cultura, ni la historia, que conserva el pasado sin mirar tanto el presente, tienen la función reivindicativa como propia y fundamental de su quehacer. En esta medida, la memoria histórica tiene un papel preponderante en el caso de las personas que han sido víctimas de hechos atroces y violentos, pues mejora su salud mental en

estructuración de los eventos que dieron lugar a tan dolorosos acontecimientos” (2018, p. 84). Se sostiene una posición diferente en este artículo porque: 1) Si se considera a la memoria histórica como imparcial, se obvia que ésta siempre recuerda desde el lado de las víctimas. Quien accede al pasado imparcialmente es el historiador; por su parte, quien lo hace desde el lado de las víctimas y no es víctima es un conmemorador, como se verá más adelante. 2) Según lo explica Todorov (2022) el relato de un testigo (de una víctima) y de un conmemorador tiene un interés que pasa por lo ético. Un relato del pasado que no tenga este interés y que sólo busque describir los hechos sucedidos es el papel del historiador. 3) Hablar de objetividad en la historia es posible únicamente si se expresa por ello un discurso en tercera persona. Si, por el contrario, se pretende hablar de objetividad en tanto relato demostrable y verificable, hay que recordar que las ciencias sociales, como la historia, se mueven en un paradigma diferente a las ciencias naturales, pues le es imposible, por método y metodología, presentar resultados objetivos. Por ello su paradigma no es la explicación, sino la comprensión (Dilthey, 2000). Desde este enfoque, “el ‘credo’ de la objetividad no es otra cosa que esta doble convicción de que los hechos relatados por historias diferentes pueden enlazarse y que los resultados de estas historias pueden complementarse” (Ricoeur, 2004, p. 292). Pero esta pretendida objetividad es, en realidad, intersubjetividad porque depende de acuerdos entre relatos de sujetos.

tanto reconfigura la identidad personal y colectiva. De esta manera, repara el tejido social afectado por las acciones violentas, la mentira, el olvido y los discursos encubridores de injusticias (Gaborit, 2006).

La necesidad de vivir el presente, mediante la salud mental y la reparación del tejido social, hacen que se hable de esta memoria como una memoria ética y política (Mariño, 2011; Trigos, 2013). Es ética porque reclama juicios éticos frente a hechos pasados que extienden sus consecuencias hasta el presente. Y es política porque exige derechos y denuncia las estructuras sociopolíticas que han provocado la violación de esos derechos. No es, pues, extraño que se asocie directamente la memoria histórica con procesos sociopolíticos de transición, incluso, con la justicia transicional, como lo hace Torres Ávila (2013). La ética y la política entran aquí en juego porque el relato o el olvido van en contra de la ética y la política con la que se identifica las personas. No hay, pues, necesariamente una universalidad de criterios para la reivindicación que realiza la memoria. Esta siempre va a depender de los contextos.

En el caso particular de la Masacre de Trujillo se puede evidenciar cómo la memoria histórica realizada se ha vivido como una exigencia reivindicativa por violaciones éticas y políticas allí ocurridas. Ciertamente, por la década de los noventa, en Trujillo la vida se volvió dependiente de que se decidiera arbitrariamente que ciertos miembros de la población civil eran guerrilleros o colaboradores de la guerrilla. Autoridades estatales, narcotraficantes y paramilitares se otorgaron el derecho de decidir sobre cuándo debían morir las personas señaladas (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2008). Todo derecho al debido proceso y a la vida fue abolido.

Ante hechos como estos, se impone sobre el pasado el relato de los victimarios: Los caídos durante la masacre se lo merecían, lo que significó que la vida se volvió utilizable y ejecutable según lo determinase el justiciero asesino. Matar es, entonces, permitido, produciendo que se pierda la conexión entre relato e identidad, pues el nuevo relato, el del victimario, va en contra de la dignidad de las personas. Ante este escenario, la memoria histórica subvierte ese relato, reivindicando la dignidad de las víctimas y devolviendo la vida y la muerte a los lugares en los que culturalmente han estado. Este es el trabajo que AFAVIT ha llevado a cabo desde 1995.

Dado este carácter reivindicativo, se puede afirmar que la memoria histórica es realizada desde el enfoque de las víctimas (Gaborit, 2006). Y como

se ha insistido, esto significa subvertir el orden imperante que ha permitido las victimizaciones, por lo que estos procesos de memoria no pueden caer en el monopolio del poder, llámese este del poder jurídico, político o económico. En otras palabras, la memoria histórica no puede ser hegemónica, esto es, no puede haber una versión “oficial” o “estatal” de ella (CAJAR y MOVICE, 2022), pues esto sería despojar de su libertad reivindicativa. Por ejemplo, la memoria histórica hecha por AFAVIT ha servido para resistir contra la impunidad estatal (CIDH, 1995).

Establecer que la memoria histórica es una reivindicación hecha desde el enfoque de las víctimas significa, fundamentalmente, que lo que se busca es que se les reconozca, justamente, como víctimas. Esto es así porque, una vez que se ha dado un hecho que victimiza, lo típico del orden que intenta subvertir la memoria histórica es que niega la identidad de víctima mediante varias estrategias: la desvanece en una masa de culpables, la engulle en una situación de terror, la desaparece en el olvido o la desacredita como engañosa. En el caso de caso de Trujillo se han dado todas estas formas de negar la identidad de la víctima:

A) Se ha intentado justificar lo sucedido tildándolos de culpables: “Mi hijo participó en la marcha campesina. En esa marcha fue cuando empezaron a decir que éramos guerrilla, siempre nos han tildado de ser colaboradores de la guerrilla”, afirmó la presidenta de AFAVIT, Ludibia Vanegas.⁶ (Entrevistada por Yefrey Ramírez, 23 junio 2022)

B) Sus voces han sido acalladas por amenazas de muerte. Al respecto, Maritze Trigos, después de describir varios atentados contra la Asociación de Víctimas, realizó la siguiente recomendación a la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP): “Garantizar la Seguridad de los miembros de AFAVIT, del Parque Monumento, muchas veces destruido con atentados, incendios”. (AFAVIT, 2021)

⁶ Ella se refiere a la marcha campesina realizada el 29 de abril de 1989 en Trujillo, en donde se exigió mejorar las condiciones del sector rural del municipio (CIDH, 1995).

C) La memoria de resistencia ha sido descalificada bajo la idea de que es mejor olvidar el pasado desastroso de la masacre. Nelson Fernández Cano, miembro de la junta de AFAVIT, expresó: “Muchos nos dicen que para que escarbamos tanto la herida” (Entrevistado por Yefrey Ramírez, 23 de junio de 2022). Se refiere a que parte de la población de Trujillo está en desacuerdo con el Parque Monumento y la memoria histórica realizada por AFAVIT.

D) Sus testimonios y relatos han sido puestos en duda por ser incómodos para los poderosos. En el prólogo del Informe de la CIDH *Trujillo, una gota de esperanza en un mar de impunidad*, Javier Giraldo escribió: “Pero si hiere profundamente cualquier sensibilidad humana la sola noticia de los hechos, no menos hiriente es la impunidad absoluta que los ha recubierto. Tal impunidad se hizo más patente cuando, entre 1991 y 1992, todas las instancias disciplinarias y penales del Estado que conocieron de ellos, absolvieron de forma desafiante a los pocos responsables (aunque sí principales) que habían sido identificados” (1995).

Ahora bien, vale preguntarse ¿por qué es tan importante para una víctima ser identificada como tal? ¿No será acaso esto caer en una revictimización? Empezando por la segunda cuestión, la revictimización podría darse cuando la víctima, el testigo, no desea volver su testimonio, su historia, un asunto público o cuando no está de acuerdo con el relato de la memoria histórica, en especial en los casos en los que ésta es realizada por un conmemorador. Ahora bien, como Todorov lo expone: “el testigo puede considerar que sus recuerdos merecen entrar en la esfera pública, que pueden servir para la educación de los demás y no sólo para su propia formación. En este momento, da un ‘testimonio’ que hace la competencia al discurso histórico, en especial ante el gran público” (2022, p. 156). Desde esta perspectiva, la memoria histórica se convierte en una necesidad y una exigencia de dignidad.

La exigencia de dignidad es la que responde, justamente, a la primera pregunta, pues es fundamental para la víctima que se le reconozca como receptora de un sufrimiento y un dolor que no debía vivir según el marco moral y, posiblemente, el marco legal (García, 2010). Esto es así, entre otras

cosas, porque, de esta manera, se identifica como digna de reparación por lo vivido. Esta necesidad de ser reconocida como una víctima es una lucha frontal contra el olvido, no solo porque éste impide dicha identificación, sino porque se suele creer que el perdón va unido al olvido. Ciertamente, “perdón y olvido” es una de las tácticas que se pregonan como forma de superar momentos difíciles en la propia vida. Sin embargo, como bien lo señala Javier Giraldo (2010), el olvido les da el privilegio a los victimarios, pues hipoteca el presente y el futuro a un modelo de sociedad según el orden de los victimarios. Por eso, si bien es comprensible que el olvido hace parte de la memoria, ya que de no ser así la atención consciente estaría más puesta en el pasado que en el presente (Pérez, 2010), cuando se trata de memoria histórica el olvido es una clara represión y negación de la identidad de las víctimas, pues les impide recibir la reparación y la justicia que les corresponde.

LA MEMORIA HISTÓRICA COMO JUSTICIA HISTÓRICA

Se terminó la anterior sección con una referencia directa a la justicia. Es necesario ahora profundizar la relación entre memoria histórica y justicia para develar todas las implicaciones de la lucha por la identidad. Tradicionalmente se ha relacionado la memoria histórica con la justicia penal y con la justicia transicional. Con la justicia penal porque la lucha por las denuncias éticas y políticas que realiza la memoria histórica permiten proveer de información a los tribunales para que apliquen justicia mediante la penalización a los victimarios (Barbosa, 2013). En el caso de Trujillo, la memoria histórica realizada por AFAVIT ha alcanzado condenas contra algunos responsables de la masacre, especialmente mediante el apoyo del Colectivo de Abogados “José Alvear Restrepo” (Trigos, 2021). Hay aquí una relación de apoyo y complementariedad entre justicia penal y memoria histórica. Ahora bien, esto no siempre es así, pues, desde ciertas posiciones, pueden ser percibidas como contrarias. Por ejemplo, se puede considerar que la verdad de la memoria histórica es demasiado tendenciosa para la justicia penal, debido a que no hay confianza en la imparcialidad de quienes la realizan (Popkin, 1995; Garzón, 2018).

Por otro lado, hay quienes consideran que la memoria histórica puede reemplazar o flexibilizar la justicia penal mediante la llamada justicia tran-

sicional. Esta justicia tiene en cuenta la verdad, la reparación y las garantías de no repetición como formas privilegiadas de hacer justicia (Garay, 2012; Palou-Loverdos, 2018; Benavides, 2015; Zambrano, 2016; Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas, 2020). Todo esto desde el marco de una transición sociopolítica en la que se intenta poner fin a un periodo violento e instaurar la democracia. No obstante, este privilegio de la memoria histórica como justicia transicional tiene también opositores. Por ejemplo, Uppimmy y Saffon (2008) consideran que se puede manipular la justicia transicional con el propósito de ocultar la impunidad. Por su parte, Barbosa (2013) llama la atención sobre los excesos de la memoria y sus zonas grises que pueden ir en detrimento de la justicia. El argumento de base está en que las acciones de justicia no pueden dejar incólume al victimario, aunque se desplieguen varias formas de reparación a la víctima, pues se nota un peligro de que se aplique una justicia que no garantice la no repetición de los hechos.

Desde la experiencia de AFAVIT, estos marcos de comprensión de la relación entre justicia y memoria histórica adquieren mayor claridad. Frente a la relación entre esta memoria y la justicia penal, AFAVIT comprueba la complementariedad que hay entre ellas, como fue explicado. Esto es posible gracias a que se ha superado la visión de la memoria histórica como tendenciosa mediante la consideración de que esta memoria se basa en dos concepciones de la verdad: la verdad como adecuación que busca la descripción que más se adecue a los hechos ocurridos y la verdad como develamiento que persigue la comprensión de esos hechos (Todorov, 2022). Se reúne, así, una perspectiva clásica de la verdad con una perspectiva heideggeriana, las cuales, en lugar de ser contrarias, se convierten en complementarias en los procesos de memoria histórica. Es por esta razón que, si bien esta memoria es realizada mayoritariamente por “conmemoradores y testigos”, quienes persiguen una verdad más de develamiento, no puede dejar de lado al “historiador”, que busca más una verdad por adecuación.⁷

Los procesos de memoria histórica en Trujillo han integrado acciones que buscan ambas verdades. Por ejemplo, se han articulado con académicos para que realicen investigaciones históricas sobre los hechos ocurridos

⁷ Por adecuación se entiende la correspondencia exacta entre relato y hechos del pasado (Todorov, 2022). Ahora bien, esta correspondencia entendida desde sus límites por la relación necesaria que hay entre historia y ficción (Ricoeur, 2009).

(Bonilla y Herrera, 2016; Perdomo, 2018); además, la base del relato de lo sucedido proviene del informe que entregó la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (1995). Estos dos frentes de investigación han permitido establecer un relato desde el paradigma de la verdad como adecuación. Por su parte, la verdad como develamiento se ha realizado mediante las diferentes acciones que han buscado conmemorar y dignificar las víctimas, denunciar las injusticias y pedir la no repetición de los hechos violentos (Trigos, 2021). Como en Trujillo, aquellos procesos de memoria histórica que tenga en cuenta ambos conceptos de verdad no tendrían por qué ser declarados como tendenciosos o parcializados.

Pasando a la segunda perspectiva de flexibilización de la justicia penal por la memoria histórica, mediante la llamada justicia transicional, Trujillo es un ejemplo de que, por más de que las víctimas hayan alcanzado reparación, en sus diferentes tipos, para su mayor satisfacción, se hace necesario articular la memoria histórica con la justicia penal. El acuerdo amistoso celebrado en el 2016 entre el Estado Colombiano y AFAVIT así lo demuestra, pues, en el apartado dedicado a la justicia, se señala fundamentalmente la necesidad de “continuar con la obligación de investigar, juzgar y sancionar a los responsables de los hechos” (p. 13). Aunque se valora mucho la reparación, en sus diferentes formas, la justicia sigue siendo comprendida, especialmente, como justicia penal. Más allá de la pertinencia de esta comprensión, lo importante aquí es mostrar que la justicia penal no se puede desligar de la memoria histórica. De hecho, como anteriormente se dijo, AFAVIT ha tenido a su lado a un colectivo de abogados luchando por la justicia penal.

Referente a la justicia transicional, AFAVIT evidencia que esta justicia, entendida como un marco político y jurídico de una sociedad que transita de la guerra a la paz (Rincón, 2010), se queda corta para explicar y justificar la memoria histórica en Trujillo. Hacia 1995 que empieza esta Asociación, en el país no se hablaba institucionalmente de justicia transicional. Ésta empieza a adquirir un puesto incipiente en la Ley de Justicia y Paz del 2005 (Grupo Nacional de Memoria Histórica, 2013; Rúa, 2015). No queda, entonces, sino entender que la memoria histórica puede ser, ante todo, una iniciativa particular y comunitaria, antes que una política institucional. La memoria histórica seguramente promueve una transición hacia la paz y la reconciliación, pero lejos está de depender de un marco jurídico transicional para poder desarrollarse.

Con todo, sabiendo que la memoria histórica colabora con la justicia penal y puede o no acontecer en medio de una justicia transicional, ¿podemos decir que hay algún tipo de justicia inherente a ella misma? Esta pregunta pretende dejar de entender la justicia como exterior a la memoria histórica y cuestionarse sobre la posibilidad de que todo proceso de memoria histórica, por sí mismo, lleve consigo un acto de justicia. Desde la experiencia de AFAVIT se podría responder que sí y que esta justicia se encuentra mediante la relación anteriormente descrita entre memoria histórica e identidad. Como se ha explicado, lo propio de la memoria histórica es reivindicar la identidad frente al relato y frente al olvido. La identidad buscada es la transitiva, pues es la que admite un exterior. Ese exterior, según se explicó anteriormente, puede ser un contexto determinado, pero también el relato que otros cuentan sobre uno.

Por este motivo, la reivindicación de la memoria histórica se hace a modo de retorno de la igualdad que debe haber entre relato y sujeto. Y es precisamente esta igualdad la que conecta con la justicia, pues, como lo escribió Tomás de Aquino, la justicia “implica, en efecto, cierta igualdad (...) [y] la igualdad se establece en relación con otro” (II-IIe, q. 57, a. 1). Ese otro, en el caso que nos concierne, es el relato. Es más, la igualdad que establece la justicia es la que ha permitido representarla desde la antigua Grecia con una balanza,⁸ ya que una balanza tiene dos lados equilibrados: uno de ellos es el sujeto y el otro es el relato contado sobre el pasado de ese sujeto. El equilibrio vendría a ser la identidad que establece el sujeto con el relato. Así, la memoria histórica exige “juicios” por la falta del relato, la distorsión

⁸ Nancy Fraser (2008) ha problematizado la balanza como símbolo de la justicia, llamando la atención sobre su incapacidad para representar las apuestas por justicia social como el reconocimiento de grupos minoritarios: “Hoy, sin embargo, la imagen tradicional de la balanza está a punto de desaparecer. Los conflictos actuales sobrepasan su diseño de simple dualismo de alternativas conmensurables, ya que las reivindicaciones de justicia actuales de ordinario tropiezan con otras reivindicaciones opuestas, cuyos supuestos ontológicos subyacentes no se comparten” (p. 18). Por esta razón, considera que el mapa simboliza mejor esta apuesta de la justicia social. Frente a esta posición, se puede decir que la memoria histórica vuelve a tener un rol mediador, pues su primera apuesta de justicia se puede simbolizar con la balanza al buscar la igualdad entre relato e identidad. Pero, además, la memoria histórica influye también en la justicia transicional y en la justicia penal, por lo que, allí, puede ser simbolizada mediante el mapa, ya que pretende “poner en el mapa a las víctimas”: que sean reconocidas para que se les restituyan sus derechos y alcancen reparación.

del relato o la falta de correspondencia entre el relato y la identidad de las víctimas. En la memoria histórica, la narración del pasado es, por lo tanto, puesta a juicio porque no “se ajusta” a las víctimas.

Hasta ahora se ha establecido que la memoria histórica, por sí misma, lleva a cabo un acto de justicia. Pero ¿qué tipo de justicia es esta? Por lo dicho anteriormente se puede, por lo menos, dar una respuesta negativa: no es justicia transicional, tampoco justicia penal. Una pista, sin embargo, se puede encontrar en la idea de que la memoria histórica, con su apuesta por la verdad y la reparación, puede reemplazar la justicia penal: ella ha surgido de un cambio de paradigma en la concepción del delito que consiste en que éste ya no es considerado exclusivamente por relación a la ley, sino por relación a un daño provocado a una persona (Van Ness, 2015). Ciertamente, la justicia que se está describiendo no actúa en contra del victimario para ajustar la balanza, sino a favor de la víctima, mediante la reparación. Esta justicia es llamada restaurativa, ya que “busca superar la identificación de castigo con venganza, propia de un discurso en el que lo principal es reaccionar contra el delincuente con un dolor similar al que él produjo en la víctima y, sólo en segundo lugar, buscar la no repetición (prevención) y la reparación de las víctimas” (Márquez, 2007, p. 204). En el caso preciso de la memoria histórica, su justicia intenta restaurar la identidad entre sujeto y relato, como ha sido explicado.

No obstante, parece que nombrar únicamente como justicia restaurativa el tipo de justicia encontrada no es conveniente, pues los mecanismos de reparación de la justicia restaurativa exceden las actividades y desarrollos de la memoria histórica. Por ejemplo, como parte de la justicia restaurativa puede haber reparaciones materiales mediante las indemnizaciones o reparaciones sociales a través de un mejoramiento de vivienda. Las víctimas de la Masacre de Trujillo han podido acceder a varias de estas reparaciones (Trigos, 2021). Frente a estos casos, no es la memoria histórica, por sí misma, la que efectúa esa reparación. Su rol es más el de exigir esas reparaciones que vienen del Estado, como ha sido la experiencia de AFAVIT. Se puede determinar, entonces, que, si bien la justicia propia de la memoria histórica comparte el paradigma de la justicia restaurativa, no se equipara a ella.

De nuevo, para alcanzar la caracterización de la justicia que efectúa la memoria histórica hay que observar su propósito principal: reivindicar la

identidad sobre el relato. Aquí el problema de igualdad no se encuentra en la identidad intransitiva, pues las víctimas son conscientes de lo que les pasó, sino de identidad transitiva, a saber, del relato que es contado sobre el pasado de una persona. Como se ha dicho, el relato muestra aquí una disociación con la identidad de la víctima. Lo que intenta la justicia propia de la memoria histórica es ajustar el relato a la identidad de la víctima. En esta medida, es la historia de la persona la que está en juego, pues es su pasado el que debe aparecer en el relato contado. Así pues, se puede decir que se hace una justicia histórica en la medida en que la historia de la víctima se reivindica en el relato contado, pues se busca la igualdad, la correspondencia, entre los dos. Se encuentra, de esta manera, una forma de comprender mejor el adjetivo “histórica” de la memoria que detallamos.

Ciertamente, esta memoria es histórica no porque entre a refirir con la historia, como lo pensó Halbwachs (1968), sino porque aborda la historia de una persona desde una apuesta ética y política: reivindicar el relato sobre su historia buscando justicia en sus diferentes tipos. La memoria histórica, sin la apuesta por la justicia, no podría entenderse como tal. En suma, podría decirse que la justicia que se ha detectado como inherente a la memoria histórica podría llamarse justicia histórica en la medida en que reivindica la identidad entre la víctima y el relato sobre la historia que de ella se cuenta. Justicia histórica sería, pues, el reflejo de esa reivindicación que hace la memoria sobre la identidad, paso previo a cualquier consecución de otros tipos de justicia.

Ahora bien, hay que hacer una aclaración: justicia histórica es diferente a hablar de hacerle justicia a la historia, pues la segunda opción abre un debate que no aplica para la justicia histórica, a saber, el anacronismo en el juicio aplicado a otra época y la posibilidad de juzgar un hecho pasado cuyos actores e involucrados no viven en el presente (Todorov, 2022). La justicia histórica escapa a estas objeciones porque el pasado implicado es reciente, por lo que sus consecuencias se rastrean en la vida de víctimas o sus familiares, además, que se refiere a un juicio que se hace a la falta de identidad entre relato y pasado de la víctima, no a hechos o sucesos que responden a personas y contextos de otros tiempos. Por todo ello, no se entra en este artículo a analizar las objeciones a la justicia en la historia.

Finalmente, se puede esclarecer la relación que tiene la justicia histórica con los demás tipos de justicia. Empezando por la que está más unida, hay

que decir que la justicia histórica es una justicia restaurativa, pues restaura la identidad entre sujeto y relato. Pero, además, que, mediante la reivindicación que realiza, exige los demás mecanismos de reparación de esa justicia. Por parte de la justicia penal, no se puede decir que la justicia histórica reemplaza esta justicia, sino que es su aliada principal en tanto se puede aplicar penas a los victimarios cuando se reconoce el relato de las víctimas. Por eso su relación es de complementariedad. Lo mismo pasa con la justicia transicional, pues la justicia histórica es la primera justicia que se realiza cuando se pretende llevar a cabo una transición sociopolítica hacia la paz y la democracia. Si no se reconoce a las víctimas su condición y se reestablece su rol en la historia, no se podrá aprender del pasado para mejorar el presente y planear un futuro más pacífico.

CONCLUSIONES

Al final de esta investigación se puede determinar que la memoria histórica tiene en sí misma una justicia llamada, también, histórica. Esta justicia se encontró mediante la consideración de la particularidad de la memoria histórica frente a la sola memoria: recordar es un acto reivindicativo de la identidad entre relato y sujeto, cuya identidad es transitiva pues se ubica al otro lado de la relación de igualdad propia de toda identidad. Esta justicia es histórica porque restablece, precisamente, la identidad con la propia historia mediante el ajuste del relato.

La necesidad de restablecer la identidad entre sujeto y relato no es una cuestión puramente teórica, sino especialmente vivencial, ya que no se olvida el pasado porque es necesario para la vivencia del presente; de lo contrario, se pondría en entredicho la dignidad. Por esta razón, la memoria histórica es una apuesta ética y política en favor de las víctimas. Es más, ese carácter ético y político aparece, precisamente, en la justicia histórica, pues negar la identidad de la víctima no es un acto insignificante, ya que va en contra del marco ético y hasta jurídico.

Por último, la justicia histórica es un tipo de justicia restaurativa en tanto se enfoca en la reparación de la víctima, aunque la justicia restaurativa es mucho más amplia y, en esa medida, la justicia histórica termina siendo una aliada suya para conseguir los demás tipos de reparación que no dan los

procesos de memoria histórica. Además, la memoria histórica, desde la experiencia de AFAVIT, no reemplaza la justicia penal, sino que se vuelve una exigencia de ésta, pues al realizar la justicia histórica se denuncia la impunidad penal que encubre a los victimarios. Por otro lado, esta justicia puede enmarcarse dentro de la llamada justicia transicional, pero no se reduce a ella, pues la memoria histórica y su justicia dependen más de las iniciativas comunitarias y particulares que nacionales e institucionales.

FUENTES CONSULTADAS

- ARQUETERA, J. (2011). Memoria histórica como relato emblemático. Consideraciones en medio de la emergencia de políticas de memoria en Colombia. (Tesis de maestría). Recuperado de <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/1467>
- BARBOSA, F. (2013). La memoria, la historia y el derecho a la verdad en la Justicia Transicional en Colombia: una paradoja irresoluble en el conflicto armado colombiano. En *Revista Derecho del Estado*. Núm. 31. pp. 97-117.
- BENAVIDES, F. (2015). Justicia transicional en Colombia. Memoria histórica y conflicto armado. En *Nova criminis: visiones criminológicas de la justicia penal*. Núm. 9. pp. 63-107.
- BLATZ, C. y ROSS, M. (2009). Historical memories. En Wertsch, J. y Boyer, P. (Ed.). *Memory in Mind and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BONILLA, Y. y HERRERA, E. (2016). Trujillo: memorias de una masacre en la impunidad. Análisis sistemático de literatura desde el año 1992 al año 2016. (Tesis de grado). Recuperado de https://repository.ucc.edu.co/bitstream/20.500.12494/12316/1/2016_memorias_masacre_impunidad.pdf
- BUNDGÅRD, A. (2013). Expresión del desarraigo en el exilio. En *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*. Núm. 14. pp. 8-17. Recuperado de <https://raco.cat/index.php/Aurora/article/view/274025>
- CABRERA, L. (2008). Memoria, identidad y justicia desafíos para la rehabilitación del tejido social. En *Pensamiento iberoamericano*. Núm. 2. pp. 271-284.

- CANAU, J. (2008). *Memoria e identidad*. Buenos Aires: El Sol.
- CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA. (2008). *Trujillo, una tragedia que no cesa*. Bogotá: CNRR-Grupo de Memoria Histórica.
- CHINCHÓN, J. (2009). Justicia transicional: “memoria histórica”, y responsabilidad internacional del Estado: un análisis general a propósito del cumplimiento de ciertas obligaciones internacionales en juego después de más de tres décadas de inicio del inicio formal de la transición política española. En *Revista de Derecho de Extremadura*. Núm. 4. pp. 49-74.
- COLECTIVO DE ABOGADOS “JOSÉ ALVEAR RESTREPO” (CAJAR) y Movimiento de Víctimas de Crímenes de Estado (Movice). (2022). *Cinco mínimos de verdad sobre la criminalidad estatal y su configuración como práctica social genocida cometida en Colombia. Aportes, miradas y propuestas para la construcción y la difusión de la verdad en el marco del mandato de la Comisión y su Comité de Seguimiento y Monitoreo*. Bogotá: Difundir SAS. Recuperado de <https://coeuropa.org.co/cinco-minimos-de-verdad-sobre-la-criminalidad-estatal-y-su-configuracion-como-practica-social-genocida-cometida-en-colombia/>
- COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (CIDH). (1995). *Informe Final Comisión de Investigación de los sucesos violentos de Trujillo: Trujillo, una gota de esperanza en un mar de impunidad*. Santa Fe de Bogotá.
- CONSEJO DE DERECHOS HUMANOS DE NACIONES UNIDAS. (2020). *Resolución 45/10 Relator Especial sobre la promoción de la verdad, la justicia y la reparación y garantías de no repetición*. Recuperado de <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G20/258/91/PDF/G2025891.pdf?OpenElement>
- CORTÉS, F. (2017). El lugar político de la justicia y la verdad en la justicia transicional en Colombia. En *Estudios Políticos*. Núm. 50. pp. 216-235.
- DE AQUINO, T. (2001). *Suma de teología III. Parte II-II (a)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- DILTHEY, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Madrid: Istmo.

- ESTADO COLOMBIANO Y COLECTIVO DE ABOGADOS “JOSÉ ALVEAR RESTREPO”. (2016). *Acuerdo de solución amistosa suscrito en el caso 11.007 Masacre de Trujillo, tramitado ante la comisión tramitado ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos*.
- ERICE, F. (2008). Memoria histórica y deber de memoria: las dimensiones mundanas de un debate académico. En *Entelequia. Revista Interdisciplinar*. Núm. 7. pp. 77-96.
- FERNÁNDEZ, M. (2010). Política y justicia en la Memoria Histórica Argentina. En Rey Tristán, E. y Calvo, P. (Coord). *200 años de Iberoamérica (1810-2010) Congreso Internacional: Actas del XIV Encuentro de Latioamericanistas Españoles, Santiago de Compostela, 15-18 de setiembre de 2010*. pp. 1693-1715.
- FRASER, N. (2008). *Las escalas de la justicia*. Barcelona: Herder.
- GABORIT, M. (2006). Memoria histórica: Relato desde las víctimas. *Pensamiento Psicológico*. Vol. 2. Núm. 6. pp. 7-20.
- GARAY, L. (2012). *Memoria y reparación: elementos para una justicia transicional pro víctima*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- GARCÍA, J. (2010). Sufrimiento, verdad y justicia. En *Alpha Osorno*. Núm. 30. pp. 169-180.
- GARZÓN, I. (2018). La verdad posible. esbozo de una teoría heterodoxa de la memoria y la verdad histórica en la justicia transicional. En *Análisis político*. Núm. 93. pp. 149-168.
- GEDY, N. y YIGAL, E. (1996). Collective Memory. What Is It? En *History and Memory*. Vol. 8. Núm. 1. pp. 30-50.
- GIRALDO, J. (2010). Memoria histórica y construcción de futuro. En Barrero, E. (Ed.). *Memoria, silencio y acción psicosocial. Reflexiones críticas sobre por qué recordar en Colombia*. Bogotá: Cátedra Libre.
- GRUPO DE MEMORIA HISTÓRICA. (2013). *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- HALBWACHS, M. (2005). Memoria individual y memoria colectiva. En *Estudios*. Núm. 16. pp. 163-187.
- HALBWACHS, M. (1968). *Mémoire Collective*. París: PUF.
- HUSSERL, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta.
- LOCKE, J. (2005). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: FCE.

- LOUDOR, W. (2016). *Articulaciones del desarraigo en América Latina. El drama de los sin hogar y sin mundo*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- MARIÑO, M. (2011). *Sangre de mártires, semilla de esperanza: Construcción de las nociones de cuerpo y memoria tras la Masacre de Trujillo*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- MACARTHUR, J. (1999). *La Libertad y el poder del perdón*. Michigan: Portavoz.
- MÉNDEZ, J., ABREGÚ, M. y MARIEZCURRENA, J. (Ed.). (2001). *Verdad y justicia. Homenaje a Emilio F. Mignone*. Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- MURPHY, J. (2003). *Getting even: Forgiveness and its Limits*. Nueva York: Oxford University Press.
- PALOU-LOUVERNOS, J. (2018). Memoria y justicia transicional en los Acuerdos de Paz de Colombia. En *NOVUM JUS*. Vol. 12. Núm. 2. pp. 113-127.
- PERDOMO, J. (2018). El Parque Monumento en Homenaje a las Víctimas de la Masacre de Trujillo: una experiencia de memoria. (Tesis de posgrado). Recuperado de: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1631/te.1631.pdf>
- PÉREZ, T. (2013). La justicia transicional y el caso colombiano: el derecho a la verdad como pilar fundamental para lograr la justicia y la reparación. En *Suma de Negocios*. Vol. 4. Núm. 1. pp. 9-20.
- PÉREZ, J. y MANZANO, E. (2010). *Memoria Histórica*. Madrid: CSIC.
- POPKIN, M. y ROHT-ARRIAZA, N. (1995). Truth as Justice: Investigatory Commissions in Latin America. En *Law & Social Inquiry*. Vol. 20. Núm. 1. pp. 79-116.
- RAMÍREZ, C. (2007). La Justicia en el tiempo: una aproximación al concepto de justicia en los procesos de transición a la democracia. (Tesis doctoral) Recuperado de <https://e-archivo.uc3m.es/handle/10016/2541>
- RICOEUR, P. (2009). *Tiempo y narración III*. México: Siglo XXI.
- RICOEUR, P. (2006). *Si mismo como otro*. México: Siglo XXI.
- RICOEUR, P. (2004). *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI.

- RICOEUR, P. (2000). *La memoria, la historia y el olvido*. Buenos Aires: FCE.
- RINCÓN, T. (2010). *Verdad, justicia y reparación: La justicia de la justicia transicional*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- RÚA, C. (2015). Los momentos de la justicia transicional en Colombia. En *Revista de Derecho*. Núm. 43. pp. 71-109. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/851/85138494004.pdf>
- SEGURA, N. y MEERTENS, D. (1997). Desarraigo, género y desplazamiento interno en Colombia. En *Nueva Sociedad*. Núm. 48. pp. 30-43.
- SOUROJON, G. (2011). Reflexiones en torno a la relación entre memoria, identidad e imaginación. En *Andamios*. Vol. 8. Núm. 17. pp. 233-257.
- TAMARIT, J. (2014). Memoria histórica y justicia transicional en España. El tiempo como actor de la justicia penal. En *Anuario Iberoamericano de Derecho Internacional Penal*. Vol. 2. Núm. 1. pp. 43-65.
- TARACENA, A. (2005). *Historia, Memoria, Olvido, Conflicto Armado y violación de Derechos Humanos. Los avatares de la Comisión de Esclarecimiento Histórico de Guatemala*. Guatemala: AHILA.
- TAYLOR, C. (1995). *Identidad y reconocimiento*. Conferencia impartida en el Centro Cultural Internacional de Cerisy La Salle (Francia). Recuperado de http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:filopoli-1996-7-414B70DC-E97A-AF16-847B-FC24A3A32058&dsID=identidad_reconocimiento.pdf
- TRIGOS, M. (2021). Informe a la Comisión de Justicia Especial para la Paz JEP de la Asociación Familias Víctimas Trujillo AFAVIT. (Documento inédito).
- TRIGOS, M. (2018). Proceso y sentido de la memoria histórica. Hechos violentos - masacre en Trujillo. (Documento inédito).
- TRIGOS, M. (2013). La cultura en recreación con la memoria desde el proceso de AFAVIT, Trujillo. (Documento inédito).
- TRIGOS, M. (s.f1). La memoria y el impacto psicosocial en las familias de AFAVIT: sentido e importancia. (Documento inédito).
- TRIGOS, M. (s.f2). La reconciliación: ¿será posible? Camino de reconciliación: una mirada de fe desde el proceso de AFAVIT-Trujillo. (Documento inédito).

- TORRES, J. (2013). La memoria histórica y las víctimas. En *Jurídicas*. Vol. 10. Núm. 2. pp. 144-166.
- UPRIMNY, R. y SAFFON, M. (2008). Usos y Abusos de la Justicia Transicional en Colombia. En *Anuario De Derechos Humanos*. Núm. 4. Recuperado de <https://doi.org/10.5354/adh.v0i4.13511>
- VAN NESS, D. y STRONG, K. (2015). *Restoring Justice: An Introduction to Restorative Justice*. Elsevier.
- VISACOVSKY, S. (2007). Cuando las sociedades conciben el pasado como “memoria”: un análisis sobre verdad histórica, justicia y prácticas sociales de narración a partir de un caso argentino. En *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*. Núm. 4. pp. 49-74.
- ZAMBRANO, G. (2016). Memoria y reparación: el camino de la justicia transicional para las víctimas. En Cubides, J., Agudelo, O., Bautista, M., Jaimes, A., León, J., Orjuela, G., et al. *Fundamentación y aplicabilidad de la justicia transicional en Colombia*. pp. 121-133. Bogotá: Universidad Católica de Colombia.
- WERTSCH, J. y BOYER, P. (2009). *Memory in Mind and Culture*. Cambridge University Press.

Fecha de recepción: 23 de octubre de 2023

Fecha de aceptación: 4 de febrero de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i58.1194>

PERCEPCIÓN DE ESTUDIANTES UNIVERSITARIOS SOBRE SU PROCESO DE AUTORREGULACIÓN ACADÉMICA

Verónica González Franco*

Mirsha Alicia Sotelo Castillo**

Sonia Beatriz Echeverría Castro***

Laura Fernanda Barrera Hernández****

Dora Yolanda Ramos Estrada*****

RESUMEN. La autorregulación es un proceso que tiene alta importancia en el ámbito académico dado su impacto en el logro de los aprendizajes. El objetivo del presente estudio es conocer el proceso de autorregulación que llevan a cabo estudiantes universitarios para cumplir con sus actividades académicas. Para ello, se realizaron entrevistas a 14 estudiantes universitarios de diferentes carreras y semestres seleccionados de manera no probabilística. Entre los principales hallazgos resalta que los alumnos aplican diferentes estrategias de autorregulación, sin embargo, éstas disminuyen en cada una de las fases del proceso de autorregulación académica (planificación, monitoreo, control y autoevaluación), es decir algunos estudiantes

* Investigadora posdoctorante de Secihti en el Instituto Tecnológico de Sonora, México. Correo electrónico: veronica.gonzalez@potros.itson.edu.mx, veronika_10_03@hotmail.com

** Profesora Investigadora de Tiempo Completo del Departamento de Psicología en el Instituto Tecnológico de Sonora, México. Correo electrónico: mirsha.sotelo@itson.edu.mx

*** Profesora Investigadora de Tiempo Completo del Departamento de Psicología del Instituto Tecnológico de Sonora, México. Correo electrónico: soniae@itson.edu.mx

**** Profesora Investigadora de Tiempo Completo del Departamento de Ciencias de la Salud en la Universidad de Sonora. México. Correo electrónico: laura.barrera@unison.mx

***** Profesora Investigadora de Tiempo Completo del Departamento de Psicología del Instituto Tecnológico de Sonora, México. Correo electrónico: dramos@itson.edu.mx

planean sus objetivos académicos, pero en menor medida verifican si finalmente los alcanzaron o no.

PALABRAS CLAVE. Autorregulación académica; planeación; monitoreo; control; autoevaluación.

UNIVERSITY STUDENTS' PERCEPTION OF THEIR ACADEMIC SELF-REGULATION PROCESS

ABSTRACT. Self-regulation is a process that is highly important in the academic field given its impact on learning achievement. The objective of this study is to know the self-regulation process that university students carry out to fulfill their academic activities. To this end, interviews were conducted with 14 university students from different majors and semesters selected in a non-probabilistic manner. Among the main findings, students mention that they use different self-regulation strategies; however, these strategies decrease in each of the phases of the academic self-regulation process (planning, monitoring, control, and self-assessment). That is, some students plan their academic objectives, but to a lesser extent they verify whether they finally achieved them or not.

KEY WORDS. Academic self-regulation; planning; monitoring; control; self-assessment.

La autorregulación académica se entiende como el control que el estudiante ejerce sobre sus pensamientos, acciones, emociones y motivación, empleando estrategias orientadas a la consecución de objetivos previamente planteados (Panadero y Tapia, 2014).

A pesar de que son muchos los estudios realizados acerca de este proceso para el logro del aprendizaje, la preocupación sobre la conceptualización de este y su operacionalización, así como el desarrollo de modelos completos que involucren elementos afectivo-motivacionales y contextuales conectados

con la autorregulación, es persistente (Torrano *et al.*, 2017); prueba de ello, son las investigaciones llevadas a cabo para analizar el proceso de autorregulación de los estudiantes en las diversas modalidades educativas, resultado del confinamiento por COVID 19; este suceso permitió recordar que se requiere del desarrollo de habilidades que le permitan al aprendiz adaptarse a cambios de todo tipo durante crisis como esta (García y Bustos, 2021).

Según el Instituto Mexicano para la Competitividad (IMCO, 2023), la contingencia generó interés por integrar en las políticas educativas el desarrollo de habilidades socioemocionales en los estudiantes, para lo que se publicaron materiales para fomentar habilidades como empatía, liderazgo y autorregulación de emociones, pensamientos y comportamientos, las cuales se consideran necesarias para el desempeño académico y sobre todo para el desempeño profesional. Asimismo, se profundiza en la necesidad de analizar la relación de estas habilidades con la familia, profesores y escuela del estudiante.

Tras la revisión de la literatura se confirma la evidencia de las medidas tomadas para fomentar las habilidades socioemocionales, entre ellas la autorregulación escolar o académica. En el 2004, se reconoce el desarrollo de dichas habilidades en los planes de estudios de manera obligatoria (educación básica y media superior), sin embargo, es hasta el año 2013 cuando se presentan evidencias de un programa implementado en los jóvenes en el cual se les solicita el desarrollo de su proyecto de vida y con ello, evitar factores de riesgo. El programa se reconoció como exitoso, no obstante, se limitó a nivel medio superior. Posteriormente en 2017, la SEP reconoció que el impulso de este tipo de habilidades es requerido en todos los niveles educativos aplicando programas como el titulado “aprendamos a convivir”, en el que se intenta además de que los estudiantes sean empáticos y autorregulados, que se generen ambientes positivos de aprendizaje. El Instituto Mexicano para la Competitividad (IMCO) expone también que, pese a los aciertos en cuestión del desarrollo de estas habilidades en los estudiantes, obstáculos como la cancelación de la Reforma Educativa de 2013 y los estragos que dejó la pandemia, ponen en jaque los avances, obligando a replantear los objetivos y reestructurar las estrategias para el aprendizaje socioemocional en los próximos años (IMCO, 2023).

Los resultados de la encuesta de habilidades socioemocionales del Estudio Regional Comparativo y Explicativo (ERCE, 2019) aplicado

específicamente a 6to grado de primaria, funcionan como ejemplo de lo anterior, pues mostraron que la categoría en la que los estudiantes de educación básica obtuvieron menores puntajes fue la de autorregulación, lo mismo ocurrió con todos los países latinoamericanos que participaron en el estudio. Estos hallazgos evidencian que, a pesar de los esfuerzos, los resultados no son los esperados (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO], 2023).

De acuerdo con Torrano *et al.* (2017), además de conocer datos de índole cuantitativo como los descritos por el IMCO, el reto para el estudio del fenómeno de autorregulación académica recae también en la investigación cualitativa, por lo que se requiere de diseños y técnicas válidos desde ese enfoque, con la intención de conocer a profundidad, adicionalmente a la cantidad o frecuencia, la calidad de los procesos de autorregulación de los estudiantes en todos los niveles educativos.

Al respecto, Mora *et al.*, (2020), en su investigación sobre los procesos de autorregulación del aprendizaje y desempeño académico en estudiantes de licenciatura en modalidad virtual, a través un estudio cualitativo, con un grupo focal conformado por estudiantes y docentes, encontraron que la motivación, el autoconcepto y las estrategias pedagógicas de los docentes (considerados dentro de la autorregulación), actúan como principales impulsores del desempeño académico. Los resultados permitieron concluir que los estudiantes son autorregulados, sin embargo, se recomienda continuar con el desarrollo de dicho proceso para obtener mejores resultados reflejados en el logro académico y aprendizajes significativos.

A su vez, trabajando con una muestra de estudiantes universitarios de México, García y Bustos (2021) desarrollaron un sistema de estrategias para la autorregulación en ambientes virtuales, a partir del cambio de modalidad por contingencia debido al Covid-19. Desde un enfoque histórico cultural y bajo los criterios de la investigación-acción, los autores utilizaron las técnicas de observación, grupos focales, análisis de incidentes críticos, diario de campo, entrevista, diálogo grupal y análisis de actividades académicas realizadas para la recolección de los datos, los resultados mostraron las problemáticas que enfrentaron los estudiantes, mismas que estaban relacionadas con la organización y gestión del aprendizaje (planteamiento de objetivos, gestión de tiempo, jerarquización de actividades, trabajo en equipo), los recursos

tecnológicos y la organización y transferencia de actividades en el entorno virtual y la interacción afectiva con profesores y compañeros. A partir de ello, las propuestas de solución fueron: poner atención a las instrucciones y separar actividades en pasos, un mejor aprovechamiento del tiempo, generar compromiso académico y aumentar el esfuerzo, plantearse objetivos claros y planificar acciones para conseguirlos, implementar estrategias de colaboración, trabajar en equipo, mejorar la comunicación y el desarrollo emocional.

Por otra parte, Silva (2022) en su estudio de tipo fenomenológico realizado en estudiantes con el objetivo de conocer el proceso que siguen estos para autorregularse, encontró a través del análisis de bitácoras de reflexión sobre la tarea que realizaban los propios estudiantes, que éstos reflexionan sobre sus actividades previas para la planificación de nuevas actividades, permitiendo mejores resultados y mayor satisfacción al concientizar sobre sus errores y aciertos en las diversas tareas. Finalmente se reconoció la utilidad del empleo de una bitácora para mejorar el control que tienen sobre sus pensamientos y comportamientos para la obtención de aprendizaje, ya que les fue posible sistematizar su avance en el curso y mantener comunicación con el docente sobre todo para la retroalimentación, lo que generó en ellos estrategias de autorregulación y mayor aprendizaje.

Sin duda la autorregulación académica no solamente es importante para el logro del aprendizaje, sino que también contribuye a la permanencia de los estudiantes en la escuela, al respecto, Zuñiga (2019) entrevistó a estudiantes que abandonaron la escuela y a partir de ello concluye que entre los motivos que influyeron en la deserción escolar, se encuentran dificultades asociadas con el proceso de autorregulación y percepción de autoeficacia durante su estadía en la universidad; el uso de estrategias cognitivas solo de nivel de repetición, hábitos de estudios inadecuados y la falta de confianza en sí mismo para aprender generó en ellos sentimientos de frustración, ansiedad, estrés, etcétera que resultó en el abandono escolar.

Uno de los actores del sistema educativo involucrado en el proceso de aprendizaje y por ende en los procesos de autorregulación de los estudiantes es el profesor, por lo que desde su perspectiva Olivo-Franco (2018) indagó a través de entrevistas a profundidad, en profesores las características cognitivas y motivacionales que intervienen en el desempeño académico de los estudiantes catalogados como exitosos; los docentes mencionaron que los

estudiantes con buen rendimiento académico se caracterizan por comportarse adecuadamente durante las clases, prestan atención, y son responsables, asimismo, relacionaron el éxito del estudiante con su participación activa durante las clases, contestar acertadamente a las preguntas que se plantean, con capacidad de cuestionar y proponer respuestas válidas y solución a los problemas a diferencia del resto de compañeros, asimismo, tienen definidos sus gustos e intereses y se encuentran motivados. A partir de la información recabada de los profesores, se clasifican tres categorías que engloban los tipos de características de los estudiantes exitosos: características personales, características de aprendizaje e indicios de aprendizaje autorregulado.

Pese a la importancia del proceso de autorregulación académica, en algunos casos, aún se desconoce su definición, relevancia y formas de intervención en los estudiantes para lograrlo. Al respecto Merchan y Hernández (2018) trabajaron con docentes universitarios con entrevistas y técnicas de observación sobre el rol profesional y estrategias promotoras de autorregulación del aprendizaje en educación superior, y observaron que hace falta un concepto curricular institucional que permita a los docentes unificar una definición y lo concrete como una estrategia para el profesor en cualquiera de las modalidades educativas, para cada docente, el proceso de autorregulación presenta diferentes connotaciones e incluso resulta nuevo para algunos de ellos. En cuanto a los aspectos indispensables para el desarrollo de la autorregulación, los docentes informaron que la disciplina es un elemento clave, también la motivación y la administración del tiempo. Resulta interesante que la autorregulación es desconocida por algunos docentes participantes y los hallazgos sugieren que el estudiante es el único responsable de su formación, dicha percepción y desconocimiento se refleja en los retos educativos como la alta tasa de deserción académica, los estilos de aprendizaje y técnicas inapropiadas de estudio.

Sáez-Delgado *et al.*, (2023) por su parte, identifican diferentes niveles en el conocimiento que exponen los docentes sobre el constructo de autorregulación académica: desconocimiento o conocimiento vago, bajo, medio y alto; en el primer nivel se sitúan los docentes que tienen ideas erradas sobre el concepto o confusión con términos como autonomía y responsabilidad, mientras que en el último nivel se encuentran los docentes que además de conocer el significado de autorregulación e identificarlo como un proceso,

conocen las fases que este sigue. El objetivo de los autores se encontraba orientado a comprender las prácticas pedagógicas para promover la autorregulación del aprendizaje durante la enseñanza remota por la emergencia ocasionada por el Covid-19, para lo cual se utilizó el método cualitativo inductivo con diseño fenomenológico con una muestra de docentes universitarios, entre los principales hallazgos se obtuvo que las prácticas pedagógicas empleadas por los profesores, que van desde límites en los horarios de atención y recomendaciones verbales hasta la recomendación de estrategias, el modelamiento del uso de ellas y el cambio de actividades de clases, son insuficientes para promover la autorregulación del aprendizaje en universitarias(os). Los participantes reportan que estas prácticas fueron adoptadas, en su mayoría luego de la pandemia, más de forma operativa para enfrentar los obstáculos de comunicación virtual, sin fuertes cimientos teóricos y empíricos. Los autores concluyen la importancia de entrenar a los docentes en el desarrollo de prácticas pedagógicas que satisfagan las necesidades de los estudiantes en cuestión a sus habilidades de autorregulación.

El desconocimiento del concepto de autorregulación también se percibe en los estudiantes. Entre los resultados del estudio cualitativo de González *et al.*, (2021), destacan la confusión del término con otros como autocontrol y nivelación académica, además de la ausencia de este constructo en su formación universitaria. Los jóvenes reportan no recordar algún momento en el que se haya mencionado el concepto de autorregulación curso, taller o actividad académica. Sin embargo, una vez profundizando en las estrategias los estudiantes reconocen emplear algunas de ellas en sus tareas y ejercicios escolares (establecer metas, organizar tiempos, autoevaluarse, etc.).

Por lo anterior, el objetivo del presente estudio consistió en conocer desde la percepción de los estudiantes el proceso de autorregulación que llevan a cabo para cumplir con sus actividades académicas.

MÉTODO

El estudio se llevó a cabo bajo el enfoque cualitativo siguiendo el método de análisis de contenido, debido a la técnica de recolección y análisis de información. Este método permite analizar e interpretar las respuestas abiertas de los participantes, a través de la categorización a priori si ese es el objetivo,

identificando así patrones y temáticas que permiten comprender a profundidad el fenómeno de estudio (Mejía, 2011).

Participantes. Se contó con la colaboración de 14 estudiantes (8 hombres y 6 mujeres) de diferentes carreras y semestres de una institución pública de educación superior, con edades entre 18 y 26 años ($M = 20.7$). Los promedios de calificación de los participantes fueron entre 7.9 y 10. La mayoría de ellos han reprobado entre 2 y 24 materias de su plan de estudios.

Técnica e instrumento de recolección de datos. Se empleó la técnica de entrevista conversacional, de manera presencial o virtual según la disposición de los participantes, para lo cual se diseñaron en total 22 preguntas abiertas, sobre la forma en la que desarrollan sus actividades y tareas académicas.

Procedimiento y análisis de contenido. Inicialmente se contactó a cada uno de los estudiantes, a partir de la técnica de bola de nieve, para agendar una cita en función de su disponibilidad de tiempo, esta podía ser de forma presencial en un área de la institución o de manera virtual a través de la plataforma Zoom. Cada entrevista inició con la lectura del consentimiento informado y con la solicitud de autorización para la grabación de audio, la duración fue de 30 min aproximadamente en cada caso. Una vez recabadas las entrevistas se procedió a la transcripción de los discursos en formato Word, que posteriormente se trasladaron al programa atlas ti versión 9 para continuar con el análisis del contenido de cada una de las participaciones de los estudiantes. Se establecieron citas y asignaron códigos a las respuestas de los jóvenes, enseguida se categorizaron dichos códigos, las categorías fueron generadas a partir de la teoría de autorregulación académica de Pintrich (2000).

La flexibilidad del método de análisis de contenido para adaptarse a diferentes contextos de investigación, así como la capacidad para analizar grandes cantidades de datos y generar categorías a priori, permitieron identificar patrones en el comportamiento autorregulado de los estudiantes (Rueda *et al.*, 2023).

RESULTADOS

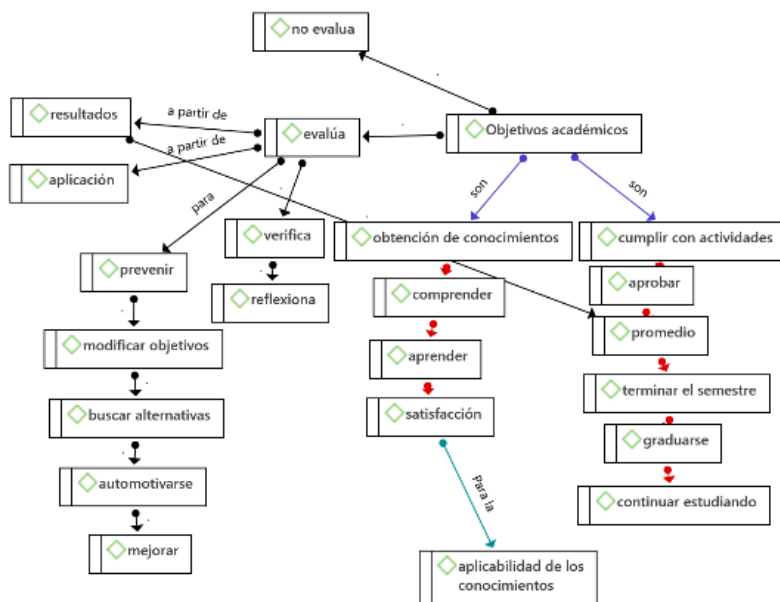
A partir del análisis de contenido se establecieron una serie de categorías que muestran cómo los estudiantes llevan a cabo una serie de acciones para realizar sus tareas académicas (tareas, ejercicios en clase, preparación para

exámenes). Basado en la teoría de autorregulación académica de Pintrich (2000), que estipula que el establecimiento de metas y la planificación son indispensables para la regulación del aprendizaje, se planteó un cuestionamiento sobre el establecimiento de objetivos y metas académicas por parte de los estudiantes. Ante ello, se encontró que en su mayoría los estudiantes se plantean objetivos en relación a la culminación del curso en general, más que en actividades específicas.

Se encontraron dos grupos de objetivos o metas planteadas en el ámbito académico. Por una parte, un grupo de participantes externó que sus metas son orientadas a cumplir con las actividades de la clase, aprobar, obtener determinado promedio, culminar el semestre, graduarse y continuar estudiando (posgrado), expuesto con frases como: P 1 *“continuar con mi promedio de 100”*, P 5 *“no tengo meta más que terminar la escuela y ya”*. Mientras que otro grupo compartió que sus principales objetivos se orientan a obtener conocimientos, comprender, aprender, sentirse satisfechos y poder aplicar lo aprendido en su labor profesional, observado en comentarios como: P 3 *“aprender cosas nuevas no, de mi carrera”*, y P 4 *“es simplemente aprender siempre”*. Algunos de los estudiantes indicaron establecer metas de ambos tipos: P 2 *“en general es aprender y pasar todas las materias”*.

Es importante señalar también que algunos estudiantes utilizan los objetivos para la fase de autoevaluación, es decir, reflexionan sobre los objetivos planteados inicialmente para verificar su consecución, los aciertos y fallos para mejorar en futuras actividades, sin embargo, otros estudiantes, olvidan sus objetivos y no los retoman en ninguna parte del proceso de realización de tareas. En la figura 1 se muestran los códigos y categorías que permiten identificar las actividades realizadas por los estudiantes en la fase del establecimiento de metas u objetivos académicos.

Figura 1. *Objetivos académicos*



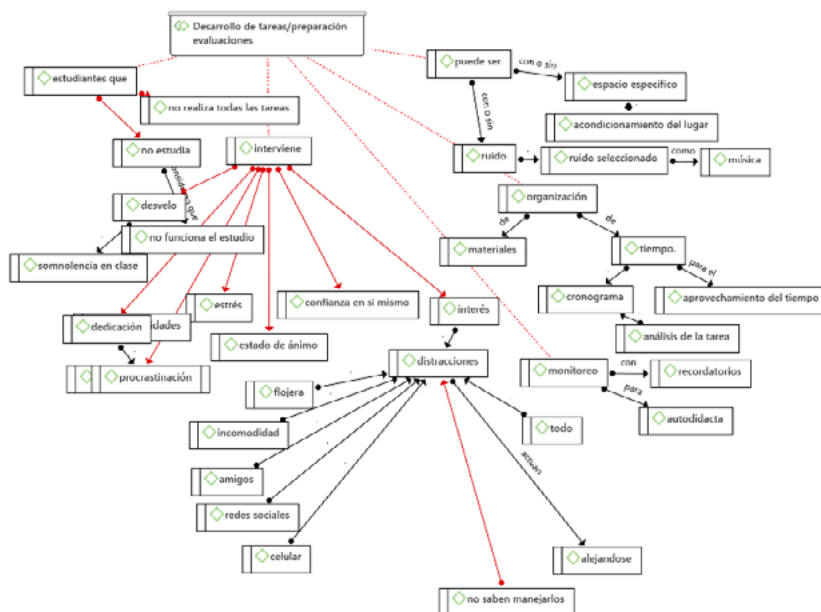
Entre los elementos considerados para la realización de las actividades académicas, en primer lugar, se observa que hay dos tipos de estudiantes: los que no estudian y/o no realizan tareas debido a que consideran que no les funciona o no es de utilidad (P 6 “*cada vez que estudio para un examen me va mal*”); y quienes estudian y realizan sus tareas.

En ese grupo de estudiantes también se encuentran variedades, hay estudiantes que requieren de un espacio específico y acondicionado para llevar a cabo la tarea y quienes realizan sus actividades en cualquier lugar, ya sea de la escuela o de su vivienda (P 11 “*Pues puede ser en mi escritorio, en la biblioteca de la escuela o en el comedor de mi casa*”). También hay quienes pueden trabajar con cualquier tipo de ruido y otros que necesitan silencio, aunque la mayoría coincide con que prefieren utilizar un ruido seleccionado por sí mismos en su mayoría música (para trabajar mejor).

Respecto a la organización, los estudiantes explican que preparan sus materiales y organizan su tiempo de modo que perciban un mejor aprovechamiento de este a partir de cronogramas lo que les permite monitorear el progreso en sus actividades, esto acompañado de recordatorios, además indican aprender de forma autodidacta (P 1 *“empiezo a ver y comparar todas las tareas que tengo en la semana”*, *“empiezo a ver cuál es la más compleja de realizar empiezo con la más compleja”*; P 6 *“lo primero que hago es anotar lo en mi celular”*; P 10 *“para eso tengo un tablero”* P 12 *“ya al momento de hacerla la tachó como que ya está cumplida”*).

Entre los factores que intervienen, desde la perspectiva de los estudiantes, en la realización de sus actividades destaca el interés por la materia, ya que de estar presente se convierte en un motivante para ellos, y de no ser así posibilita la aparición de distractores. Hay quienes mencionaron que *“todo”* les distrae, otros mencionan que los factores que afectan al realizar las tareas son: la flojera, la incomodidad o los amigos, y de manera más frecuente, el uso de celular y redes sociales. Ante estos distractores, algunos estudiantes expresaron afrontarlos alejándose mientras que otros comparcieron desconocer cómo manejarlos. Otros factores que intervienen son la confianza en sí mismos, su estado de ánimo, el estrés, el disgusto por las clases, la dedicación y acciones como desvelarse. En la figura 2 se ilustran los códigos y categorías generadas en esta fase.

Figura 2. Desarrollo de tareas/preparación para evaluaciones.

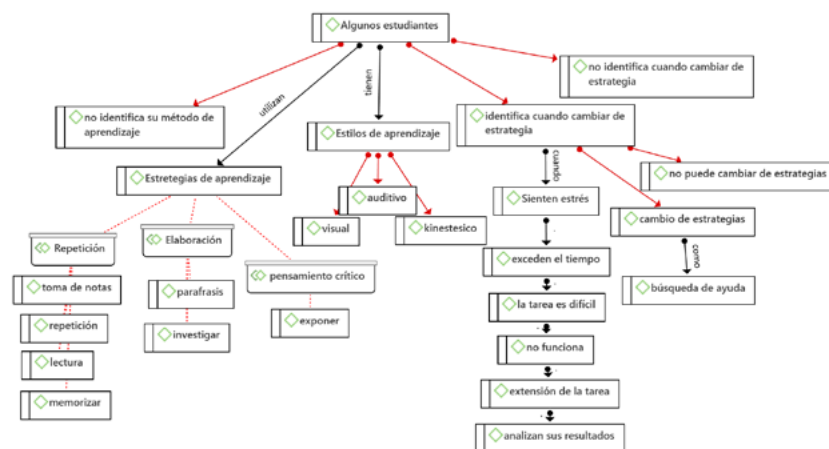


Respecto a los estilos y estrategias de aprendizaje utilizados por los estudiantes, algunos mencionan que no son capaces de identificar el método que mejor les funciona para cumplir sus objetivos de aprendizaje, sin embargo, la mayoría de los universitarios logran identificar que aprenden mejor cuando observan a alguien más realizar la actividad o ejercicio, lo que es conocido como aprendizaje vicario y que puede clasificarse con un estilo de aprendizaje visual (P 2 “*necesito ver cómo se hacen las cosas como están para yo aprender es la manera más rápida en la que me aprendo todo*”); cuando escuchan las explicaciones del docente o algún compañero, lo que puede ser catalogado como estilo auditivo (P 14 “*yo pienso en la que me explican*”); o cuando practican por sí mismos la actividad o tarea una y otra vez hasta dominarla o cuando involucran movimientos para asociar la información, conocido como estilo kinestésico (P 9 “*jugando con el tema con los ejercicios es la mejor forma de aprender*”, P 1 “*pero empiezo a caminar por toda la casa*”).

Asimismo, al cuestionar sobre las estrategias más utilizadas, estas van desde la toma de notas, lectura y otras estrategias de repetición hasta estrategias de elaboración como la investigación y paráfrasis y estrategias de pensamiento crítico, como la exposición a otros compañeros.

A sabiendas de que los estudiantes son capaces, en la mayoría de los casos, de identificar estrategias de aprendizaje, se profundizó en sí es posible que además detecten cuando estas dejan de funcionar y resulta necesario realizar un cambio en la estrategia seleccionada. Ante ello, un estudiante mencionó que no identifica cuándo debe cambiar de estrategia, pero, la mayoría de los participantes mencionaron detectar que necesitan un cambio cuando se sienten estresados, se exceden del tiempo establecido para culminar la tarea, cuando perciben dificultad o una extensión larga de la tarea o a través del análisis de los resultados que han logrado. Una vez identificada la necesidad, algunos estudiantes reportan cambiar de estrategia por alguna otra o buscar ayuda, mientras que un estudiante externó no poder cambiar de estrategia a pesar de percibir que no está funcionando como esperaba. En la figura 3 se presentan las relaciones entre los códigos de las estrategias de aprendizaje identificadas.

Figura 3. Estrategias de aprendizaje y cambio de estrategias.



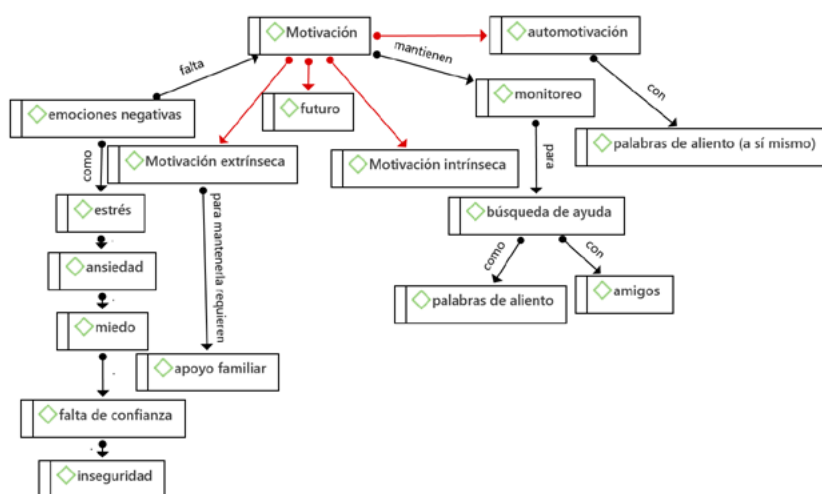
La información proporcionada por los estudiantes y presentada anteriormente, refleja lo que corresponde a las fases de planificación, monitoreo y control del proceso de autorregulación académica, destacando en mayor medida los aspectos cognitivos y comportamentales, es por ello que se solicitó información a los participantes en lo que concierne a su motivación y a las relaciones establecidas con sus compañeros y docentes de clase.

En la figura 4 se muestran los hallazgos más relevantes en cuanto a la motivación de los estudiantes, las respuestas similares a lo representado en el planteamiento de objetivos, permite clasificar la motivación en intrínseca y extrínseca, en la mayoría de los casos. En este sentido, “el futuro” fue la principal fuente de motivación de los estudiantes para realizar sus actividades y obtener aprendizajes (P 7 “*mi futuro me motiva*”, P 8 “*que me vaya bien en el futuro*”).

Los estudiantes expresan también, como elemento importante para la realización de tareas, la automotivación, sobre todo con palabras de aliento para sí mismos (P 1 “*Empiezo como a decirme palabras que me alienten a mí mismo*”). Asimismo, reportan, en ocasiones mantener un monitoreo de su motivación durante la tarea, para buscar ayuda cuando es necesario, generalmente con amigos de quienes reciben palabras de aliento (P 9 “*hay amigos que sí te motivan y te dicen ¡ah, vamos a hacer esto, vamos a echarle ganas!*”).

Los participantes identificaron que existen emociones negativas que experimentan durante el desarrollo de tareas, actividades, ejercicios y evaluaciones, estas pueden ser estrés, ansiedad, miedo, falta de confianza en sí mismos e inseguridad, lo que se muestra relacionado a la motivación: y se refleja en frases como: P 1 “*me entra el miedo, como que tal vez no, realmente no soy capaz*”, P 6 “*fue más el estrés que traía y fue cuando ya dije no me gusta software, me voy a cambiar de carrera*”.

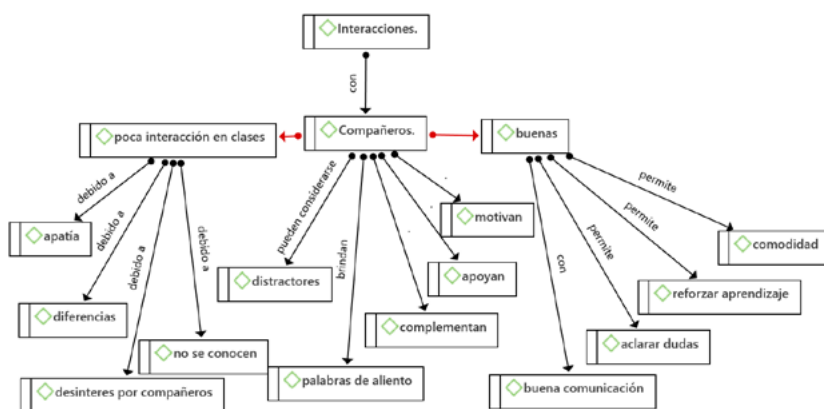
Figura 4. Motivación.



En lo que concierne a las interacciones dentro del grupo de clases, estas se clasifican en dos: las interacciones entre pares y las interacciones estudiante-profesor. En la figura 5, se muestra la información relacionada a la primera categoría. En general, se encontró que los estudiantes perciben que sus compañeros pueden motivarlos, apoyarlos, complementarlos, brindarles palabras de aliento o en contra parte, convertirse en distractores al momento de realizar las tareas. La mayor parte de los estudiantes reportó que las relaciones entre compañeros son buenas, con una adecuada comunicación, lo que les permite sentirse cómodos, aclarar dudas y reforzar aprendizajes (P 1 “*pero siento que, si hay un lazo de comunicación*”, “*por ahora he estado có-*

modo con mis compañeros y quisiera seguir estando con ellos”). Sin embargo, algunos estudiantes externaron tener poca interacción con sus compañeros, esto debido a que no se conocen (P 5 “Pues no conozco a nadie de la escuela”) por apatía (P 6 “la mayoría de la gente me cae mal”) o por desinterés (P 4 “casi no hablo con ellos ni nada, y no me interesa”)

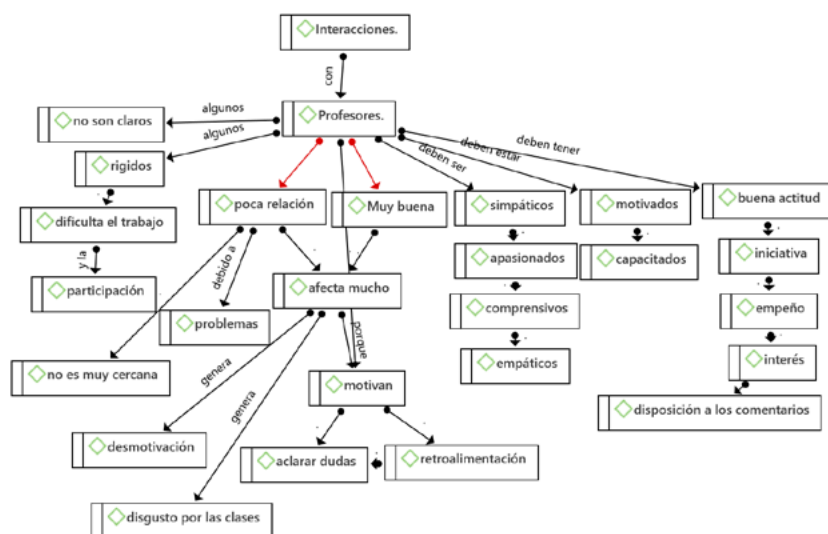
Figura 5. Interacciones entre compañeros.



En cuanto a la relación entre los estudiantes y profesores, destacan quienes informan muy buena relación con sus docentes y como esto los motiva y posibilita una mejor retroalimentación y aclarar las dudas (P 7 “creo que es muy bueno, pues tener buena con comunicación con el con el maestro, llevarse bien”, P 9 “yo diría que muy bien, porque de alguna forma, si tiene una buena relación con el maestro, pues el maestro también se siente en confianza de abrirse más a preguntas o a responder”). Mientras que otros participantes expresan tener poca relación con sus profesores debido a ciertos problemas (de actitud) en los que prefirieron no profundizar, estos estudiantes están de acuerdo en que la relación no muy cercana con sus profesores afecta en su motivación y en el gusto por las clases (P 13 “si no llegó a tener esta comunicación con los maestros, no podría llegar a aclarar algunas dudas”, P 12 “Si un maestro llega a veces con una actitud muy mala o pésima, eh, simplemente nos limitamos a tal vez no hacer preguntas porque hay falta de confianza”).

Los jóvenes externaron que en algunos casos sus maestros no son claros o son rígidos, situaciones que dificultan el trabajo y la participación del estudiante (P 2 “*me ha tocado que maestros no saben compartir la información, no saben enseñar y pues es con sus reglas, yo enseño así y así va a ser y te guste o no pues ni modo si aprendiste no ni modo y pues hay veces que si se me dificulta o sea*”, P 11 “*si hay una relación tensa entre lo el alumno y el profesor, pues eh, primero el profesor no va a hacer su trabajo bien*”). Aunado a esto, explican que los maestros deberían ser simpáticos, apasionados, comprensivos y empáticos; estar motivados y capacitados y contar con iniciativa, interés por el alumno, buena actitud y disposición ante los comentarios (ver figura 6).

Figura 6. Interacciones entre estudiante y profesor.

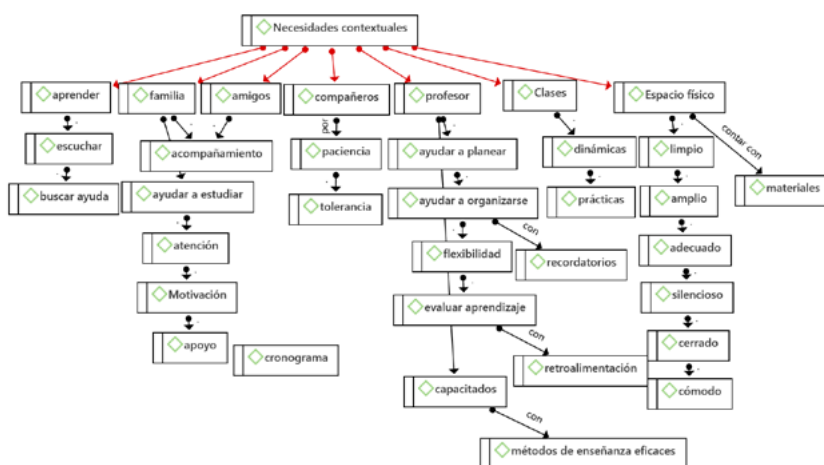


Finalmente, hablando sobre las necesidades contextuales expuestas por los estudiantes, los participantes iniciaron reconociendo que de su parte requieren aprender a escuchar a los demás (P 1 “*empezar a escuchar más a la gente sobre sus opiniones sobre lo que ellas tienen aprendido*”) y solicitar ayuda cuando sea preciso (P 6 “*dirigirnos al maestro a pedir ayuda*”). Enseguida

explican que de sus familias y amigos requieren acompañamiento, escucha activa, atención, apoyo y motivación (con frases como, por ejemplo: P 10 “*el que estén pendientes de lo que hago, o sea. Proyectos, eh, cosas que presento siempre me están como apoyando en eso*”, P 12 “*acompañarme en mis estudios, en mi formación*”) (ver Figura 7).

Los participantes necesitan paciencia y tolerancia por parte de sus compañeros, sobre todo al trabajar en equipo, mientras que, de los profesores, solicitan flexibilidad y preparación, así como servir de guías en la planeación de acciones y organización, acompañado de una evaluación constante que retroalimente el desempeño. Los estudiantes explican que las clases deben ser dinámicas y en su mayoría prácticas para encontrar la utilidad y aplicabilidad de contenidos; asimismo desean espacios limpios, amplios, silenciosos y cómodos en los que cuenten con los materiales necesarios para la realización de sus tareas (ver Figura 7).

Figura 7. Necesidades contextuales.



DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

A partir de los hallazgos de esta investigación, que cumplió con el objetivo de conocer el proceso de autorregulación de los estudiantes universita-

rios analizando los elementos involucrados con él, se determina que los estudiantes emplean algunas estrategias autorregulatorias en su rol como estudiante universitario.

Inicialmente, si se realiza una comparación con las fases propuestas por autores como Zimmerman (1989) y Pintrich (2000), se encuentra que efectivamente algunos estudiantes llevan a cabo una planeación de sus actividades en función a sus objetivos. Estos objetivos pueden ser variados, tanto extrínsecos como intrínsecos, para el caso de este estudio, la mayoría de los objetivos académicos se orientaban a la aprobación u obtención de una calificación específica, y con relación a ello, se planificaban aspectos sobre todo de orden en la realización de tareas y tiempo dedicado a ellas, para cumplir con las fechas establecidas; aunque hubieron también estudiantes con el interés obtener conocimientos y sentirse satisfechos, planificando en función a ello, el esfuerzo dedicado a cada tarea, estos estudiantes dan prioridad a los contenidos que perciben más interesantes y útiles de su carrera para la aplicación en su profesión.

Con respecto a la fase de monitoreo/control que se ha manejado de forma conjunta o separada en diferentes modelos, los resultados del presente, agrupan a los estudiantes entre quienes estudian para los exámenes y evaluaciones y quienes no lo hacen, el segundo grupo externa que estudiar, actividades como lecturas, resúmenes, práctica u otra actividad para recordar los contenidos, no es necesario o no es funcional para ellos. Pocos estudiantes refirieron utilizar estrategias de monitoreo para confirmar si están cumpliendo con su planeación y si las estrategias seleccionadas están resultando útiles, además expresan una serie de factores que intervienen en el control del uso de las estrategias, que pueden ser de diversa índole, por una parte reportan elementos cognitivos como la falta de concentración, atención y retención; aspectos motivacionales como su estado emocional y la presencia de estrés, preocupación, cansancio, ansiedad; elementos comportamentales como la falta de un sueño de calidad que recae en desvelo y cansancio; y condiciones ambientales, aquí describen la presencia de distractores que pueden ser desde ruido como la intromisión de actividades con amigos, como la comunicación o falta de ella con compañeros y profesores. Pero, son muy pocos quienes expresan identificar y cambiar de estrategias cuando no están siendo eficaces (fase de control).

Finalmente, en cuanto a la fase de autoevaluación, son aún menos los estudiantes que aluden recurrir a los objetivos iniciales para verificar si cumplieron sus objetivos, los aciertos o errores que cometieron en el proceso para tomarlos en cuenta en futuras tareas, los obstáculos que enfrentaron ni las áreas de oportunidad, es decir, se olvidan de los objetivos planteados y en la mayoría de los casos no realizan una reflexión del desarrollo de las tareas, limitándose a evaluar su desempeño en función de la retroalimentación del profesor o la calificación obtenida.

Los hallazgos del presente estudio coinciden con lo reportado por González *et al.*, (2021) y Sáez *et al.*, (2023) quien mencionan que los estudiantes tienen desconocimiento sobre el término de autorregulación, otros lo confunden o presentan ideas erradas al respecto. Hay quienes reconocen el uso de algunas estrategias sin saber que forman parte de este proceso, mientras que unos cuantos están informados sobre la autorregulación, pero indican que no es a partir de alguno de sus cursos, puesto que no forma parte del currículo ni de la práctica en el proceso de enseñanza aprendizaje de forma explícita.

Los estudiantes que conforman los últimos dos grupos (desconocen el término, pero aplican las estrategias y quienes conocen el término), coinciden en que el proceso tiene que ver con la organización de tiempo, la forma de aprender y la manera en la que podrán aplicar y transferir los conocimientos a la vida cotidiana, esto concuerda con lo reportado por los profesores participantes en el estudio de Merchan y Hernández (2018), quienes hicieron hincapié la limitante que representa la ausencia de un concepto curricular que unifiquen la concepción de la autorregulación y permita a los docentes diseñar e implementar estrategias que desarrollen las habilidades necesarias para que los estudiantes regulen su aprendizaje por sí mismos.

Debido a lo anterior y a los obstáculos que encuentran los estudiantes en el intento de mantenerse activos en su aprendizaje, como lo es la poca motivación por parte de los docentes y el empleo de estrategias de enseñanza inapropiadas (Mora *et al.*, 2020), así como a la insuficiencia de estrategias de organización de tiempo, gestión de aprendizajes, planteamiento de objetivos, jerarquización de tareas, trabajo colaborativo, uso de herramientas tecnológicas, comunicación e interacción con profesores y compañeros (García y Bustos, 2021), hábitos de estudio inadecuados, hasta nivel de repetición y presencia de sentimientos negativos como la falta de confianza, estrés, frus-

tración, etcétera (Zuñiga, 2019), así como los detectados en este estudio se concluye la relevancia de continuar con el estudio de esta temática.

Realizar investigaciones cualitativas al respecto ha demostrado ser útil para identificar una serie de retos a considerar en la enseñanza en educación, en este caso, superior, por lo que concordando con Torrano *et al.*, (2017), se sugiere mantener y expandir esta línea. Asimismo, desarrollar estrategias de curso que involucren el desarrollo de la autorregulación de los estudiantes, como lo es el uso de una bitácora, en la que los estudiantes de forma ordenada coloquen la información necesaria para desarrollar una tarea, así como el resultado final ha generado efectos positivos en estudiantes que lo han puesto en práctica, aumentado la percepción de su autorregulación (Silva, 2022).

Los mismos estudiantes expresan que algunas estrategias de regulación de su aprendizaje en las que deberían trabajar son: poner atención, segmentar las instrucciones para la realización de tareas en pequeños apartados que permitan monitorear los avances, plantear y evaluar sus objetivos académicos, priorizar las actividades, organizar mejor su tiempo y aplicar mayor esfuerzo, comprometerse con la consecución de metas, mejorar la comunicación con compañeros y profesor y practicar el trabajo en equipo (García y Bustos, 2021).

Otra recomendación indispensable a partir de los resultados y lo expuesto por García y Bustos (2021) y Zuñiga (2019), es prestar atención a las habilidades socioemocionales de los estudiantes, como se ha mencionado, las estrategias cognitivas y metacognitivas no pueden separarse de elementos afectivos que forman parte del estudiante, es por ello que otro reto para el docente y las instituciones educativas es fomentar la autorregulación emocional, generar confianza por parte del estudiante, autoeficacia, un autoconcepto positivo, tolerancia a la frustración, todo esto mediante un entorno positivo en el aula, que permita una convivencia armónica y el desarrollo de habilidades emocionales por parte de los alumnos.

FUENTES CONSULTADAS

GARCÍA, I. y BUSTOS, R. (2021). La autorregulación del aprendizaje en tiempos de pandemia: una alternativa viable en el marco de los procesos educativos actuales. En *Diálogos sobre Educación. Temas*

- Actuales en Investigación Educativa*. Vol. 12. Núm. 22. pp. 1-27.
DOI: <https://doi.org/10.32870/dse.v0i22.914>
- GONZÁLEZ, V., GONZÁLEZ, D. y MAYTORENA, M. (2021). *Significado y perfil del aprendizaje autorregulado desde la perspectiva de los universitarios*. Trabajo presentado en el XVI Congreso Nacional de Investigación Educativa, Puebla, México. Disponible en <https://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v16/seccion2.htm>
- INSTITUTO MEXICANO PARA LA COMPETITIVIDAD [IMCO] (2023). Trascender el A-B-C y el 1-2-3: Habilidades socioemocionales para los líderes del futuro. Disponible en https://imco.org.mx/wp-content/uploads/2023/02/Habilidades-Socioemocionales_Documento-1.pdf
- MERCHAN, N. y HERNÁNDEZ, N. (2018). Rol profesoral y estrategias promotoras de autorregulación del aprendizaje en educación superior. En *Revista Espacios*. Vol. 39. Núm. 52. pp. 18-30. Disponible en <https://www.revistaespacios.com/a18v39n52/18395218.html>
- MEJÍA-NAVARRETE, J. (2011). Problemas centrales del análisis de datos cualitativos. En *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*. Núm. 1. pp. 47-60. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5275948>
- MORA, C., MAHECHA, J. y CARRASCO, F. (2020). Procesos de autorregulación del aprendizaje y desempeño académico en estudiantes de pregrado bajo la modalidad virtual. En *Cultura, Educación y Sociedad*. Vol. 11. Núm. 2. pp. 191-206. DOI: <http://dx.doi.org/10.17981/cultedusoc.11.2.2020.12>
- OLIVO-FRANCO, J. (2019). Interpretativa de docentes de Ciencias Naturales sobre estudiantes exitosos. En *Revista Complutense de Educación*. Vol. 30. Núm. 2. pp. 347-364. Disponible en <https://redined.educacion.gob.es/xmlui/bitstream/handle/11162/192999/Olivo.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA [UNESCO]. (2023). Resultados del módulo de habilidades socioemocionales del Estudio Regional Comparativo y Explicativo (ERCE 2019). Disponible en <https://www.unesco.org/es/node/81849>

- PANADERO, E. y TAPIA, J. (2014). ¿Cómo autorregulan nuestros alumnos? Revisión del modelo cíclico de Zimmerman sobre autorregulación del aprendizaje. En *Anales de Psicología*. Vol. 30. Núm. 2. pp. 450-462. Disponible en <https://www.redalyc.org/pdf/167/16731188008.pdf>
- PINTRICH, P. (2000) The Role of Goal Orientation in Self-Regulated Learning. En M. Boekaerts, P. Pintrich y M. Zeidner (Eds.) *Handbook of Self-regulation, Research, and Applications*. pp. 451-502. Estados Unidos: Elsevier Academic Press.
- RUEDA, M., ARMAS, W. y SIGALA-PAPARELLA, S. (2023). Análisis cualitativo por categorías a priori: reducción de datos para estudios gerenciales. En *Ciencia y Sociedad*. Vol. 48. Núm. 2. pp. 83-96. DOI: <https://doi.org/10.22206/cys.2023.v48i2.pp83-96>
- SÁEZ-DELGADO, F., LOBOS-PEÑA, K., LÓPEZ-ANGULO, Y., MELLA-NORAMBUENA, J. y PINOCHET, P. (2023). Fomento de la autorregulación del aprendizaje desde una comprensión cualitativa durante la pandemia de COVID-19. En *Revista Mexicana de Investigación Educativa*. Vol. 28. Núm. 96. pp. 159-186. Disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-66662023000100159&lng=es&tlng=es.
- SILVA, B. (2022). *Metacognición y Bitácora Física: Un Estudio Cualitativo Sobre los Procesos de Autorregulación en Estudiantes Universitarios de Arte y Diseño* [Disertación doctoral]. Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú. Disponible en <http://hdl.handle.net/20.500.12404/22560>
- TORRANO, F., FUENTES, J. y SORIA, M. (2017). Aprendizaje autorregulado: estado de la cuestión y retos psicopedagógicos. En *Perfiles Educativos*. Vol. 39. Núm. 156. pp. 160-173. Disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-26982017000200160&lng=es&tlng=es.
- ZÚÑIGA M. (2019). *Relaciones entre aprendizaje autorregulado, autoeficacia académica, prueba de selección universitaria, ajuste, desempeño y la intención de permanencia de estudiantes universitarios*. [Tesis de licenciatura]. Universidad De Concepción, Chile. Disponible en <http://repositorio.udec.cl/handle/11594/764>

VERÓNICA GONZÁLEZ, MIRSHA SOTELO, SONIA ECHEVERRÍA,
LAURA BARRERA y DORA RAMOS

ZIMMERMAN, B. (1989). A Social Cognitive View of Self-Regulated Academic Learning. En *Journal of Educational Psychology*. Vol. 81. Núm. 3. pp. 329-339. DOI: <https://doi.org/10.1037/0022-0663.81.3.329>

Fecha de recepción: 18 de diciembre de 2023

Fecha de aceptación: 6 de febrero de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i58.1195>

DESDE DONDE PISA EL PIE: AUTOETNOGRAFÍA CORAL Y RIZOMÁTICA DE LA DISCAPACIDAD

Patricia Brogna*
Marcela Duarte-Herrera**

RESUMEN. El artículo presenta la autoetnografía coproducida por dos investigadoras narrando sus vivencias de la discapacidad. El objetivo de esta investigación se centró en analizar e interpretar nuestra historia con la discapacidad a través de los ejes de posicionamiento, emociones, reflexividad y subjetivación. El estado de la cuestión da cuenta de la escasa producción académica alrededor de los ejes mencionados, de su distribución en espacios geoculturales, así como la representación por género y autoría. Durante un año de trabajo, se identificaron eventos, recuerdos y categorías en escritura conjunta. Los resultados y conclusiones dan cuenta de la similitud y las diferencias, no sólo en nuestras historias sino en su significado en nuestros contextos familiares y culturales.

PALABRAS CLAVE. Autoetnografía; discapacidad; posicionamiento; reflexividad; subjetividad.

FROM WHERE THE FOOT STEPS: CHORAL AUTOETHNOGRAPHY AND RHIZOMATICS OF DISABILITY

* Profesora asociada C Tiempo Completo en el Posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), Nivel 1, México. Correo electrónico: patricia.brogna@politicas.unam.mx

** Profesora Medio Tiempo Ocasional y estudiante de doctorado en Psicología de la Universidad del Valle, Colombia. Correo electrónico: marcela.duarte@correounivalle.edu.co

Abstract. The article presents the autoethnography co-produced by two researchers narrating their experiences of disability. The objective of this research is to focus on analyzing and interpreting our history with disability through the axes of positioning, emotions, reflexivity and subjectivation. The state of the matter reflects the scarce academic production around the axes, its distribution in geo-cultural spaces, as well as representation by gender and authorship. During a year of work, events, memories and categories were identified in joint writing. The results and conclusions show similarity and differences, not only in our stories but in their meaning in our family and cultural contexts.

Key words. Autoethnography; disability; positioning; reflexivity; subjectivity.

*Cada uno lee con los ojos que tiene. E interpreta desde donde sus pies pisan.
Todo punto de vista es la vista de un punto. Para entender cómo alguien lee,
es necesario saber cómo son sus ojos y cuál es su visión del mundo.*

Eso hace de la lectura siempre una relectura.

La cabeza piensa desde donde los pies pisan.

Leonardo Boff

INTRODUCCIÓN

Este artículo se gesta en el encuentro presencial de las autoras, en el contexto de una pasantía. El campo de estudios de la discapacidad resulta una primera excusa para revisar cuestiones de la investigación: las posibilidades de ejercer una dinámica reflexiva, reconocer las coordenadas de posicionamiento, las emociones que se suscitan y entender cómo esto nos subjetiva. Del reto de d/escribir a dos voces esas vivencias surge este artículo, en el que presentamos una narrativa coral autoetnográfica.

Esta metodología es “uno de los enfoques que reconoce y da lugar a la subjetividad, la emocionalidad y la influencia del investigador en su

trabajo, en lugar de ocultar estas cuestiones o pretender que no existen” (Ellis, Adams y Bochner 2015, p. 251-252). Aceptar la inherencia de estos aspectos a toda investigación y generación de conocimiento social, ahorra el intento posterior por develar o desenmascararlos: se presume, asume y explicita que nos preguntamos, diseñamos, analizamos e interpretamos no sólo a partir de un marco teórico sino también desde nuestra experiencia activa, vigente e ineludible. “Así, como método, la autoetnografía es, a la vez, proceso y producto” (Ellis, *et al.*, 2015, p. 250).

En las sucesivas narrativas, emergieron matrices contextuales, así como categorías que no habíamos considerado. Nos propusimos, por tanto, una estructuración del discurso conjunta con una lógica rizomática (Deleuze y Guattari, 2004), que permitió encontrar puntos comunes y tonalidades distintas. Renunciamos a la privacidad en pro de replantear los procesos de reflexividad y posicionamiento de investigadoras en perspectiva situada (Boff 1999; Chase, 2015). Esta aproximación desafía las formas canónicas de hacer investigación y de representar a los otros (Spry, 2001), a la vez que considera a la investigación como un acto político y consciente (Adams y Holman, 2008).

LA AUTOETNOGRAFÍA: PRIMEROS PASOS

Interesa puntualizar que “la autoetnografía es un enfoque de investigación y escritura que busca describir y analizar sistemáticamente (grafía) la experiencia personal (auto) con el fin de comprender la experiencia cultural (etno)” (Ellis, Adams y Bochner, 2015, p. 250) mientras para Holman refiere al “texto personal como una intervención crítica en la vida social, política y cultural” (2015, p. 262). Apuesta al análisis sistemático para comprender la experiencia; acto político, de justicia y conciencia social donde el diálogo rizomático de la coautoría (Deleuze y Guattari, 2004), reafirma el valor particular de nuestra voz de mujer (Chase, 2015; Adams y Holman, 2008; Spry, 2001). Este abordaje metodológico representa no sólo un ejercicio investigativo, sino también formativo. Asumimos con Ellis *et al.*, que no es sólo un “método” narrativo reflexivo, sino un “proceso” transformativo y un “producto” que resignifica la experiencia personal y cultural (2015, p. 250).

Mientras algunos científicos aún asumen que la investigación puede llevarse a cabo desde una postura neutral, impersonal y objetiva (Atkinson,

1997; Buzard, 2003; Delamont, 2009), la mayoría admite que tal supuesto ya no puede sostenerse (Bochner, 2002; Denzin y Lincoln, 2000; Rorty, 1982). La Autoetnografía es uno de los enfoques que reconoce y da lugar a la subjetividad, la emocionalidad y la influencia del investigador en su trabajo.

Entre las múltiples maneras de abordar una Autoetnografía, decidimos co-construir la narrativa a partir de nuestras historias, bajo la pregunta por el significativo de la discapacidad en nuestras vidas personales, familiares, laborales y académicas. Iniciamos una narración mixta –oral y escrita– de nuestras vivencias con la discapacidad. De esas narraciones y reflexiones, así como los análisis y las interpretaciones de segundo orden sobre ese material “crudo” y primigenio, fueron constituyendo elementos de los cuales surgieron otras categorías. Introducirnos en recuerdos, improntas, sentimientos nos arrastró a otros terrenos.

POSICIONAMIENTO, EMOCIONES, REFLEXIVIDAD Y SUBJETIVACIÓN

3.1 Investigaciones en discapacidad y ejes analíticos iniciales

La reflexividad, el posicionamiento, las emociones y la subjetivación *son* aspectos nodales en todo ejercicio investigativo, pero más aún cuando el vínculo entre las vivencias y experiencias de quien investiga se relaciona con el tema, con el “objeto de estudio. Quisimos tensar esta relación para transformarnos en el propio objeto. Estudiar el bagaje, “el devenir” con el que cualquier persona se asoma a la duda, más que la pregunta misma. *¿cómo se relacionan la reflexividad, el posicionamiento, las emociones y la subjetividad en nuestro acercamiento a la discapacidad como tema de interés?* Posiblemente, el asunto se oriente más a una mirada desde lo social, a “condiciones relacionales, políticas y emergentes situadas en un contexto sociohistórico” (Duarte-Herrera y Molina, 2023, p. 11), lo cual consideramos unos ejes de la investigación poco trabajados.

La reflexividad refiere, por un lado, a nuestra implicación en la situación estudiada (Hidalgo, 2006) así como a la importancia y necesidad de observar a quien investiga, *de objetivar al sujeto objetivante*, en términos de Bourdieu (2008), como parte ineludible de todo proceso de investigación. El diseño autoetnográfico es un proceso dialéctico-teórico-reflexivo, que

recupera la historicidad de las vivencias y posibilita una matriz de reflexión desde sí mismo y con el otro. *¿Qué historia reescribimos cuando co-escribimos?* Una narrativa que reconoce la existencia de los múltiples vectores de significación que nos performan, en un diálogo rizomático, que plantea el desafío de dar cuenta de la complejidad (Gómez, 2011).

Preissle y DeMarrais señalan la importancia de establecer la escritura reflexiva “como parte de un acercamiento pedagógico a la investigación, no sólo como una práctica, un ejercicio o una tarea, sino también como un estilo de vida llena de sentido” (2019, p. 84). Reconocer los vectores de subjetividad, valores, miradas éticas y marcas de identidad implica detectar y asumir los supuestos y presupuestos epistemológicos que sitúan la mirada a lo largo de la investigación. Una reflexividad que asume los desafíos y la tensión de la “familiarización/desfamiliarización” (Alino *et al.*, 2018, p. 199), de una “investigadora nativa” que genera, a través de una distancia epistemológica la posibilidad de “construir(se) como *otra*” (Alino, 2013, p. 213). Implica realizar un socrónalisis, en tanto autoconciencia y explicitación del lugar de enunciación, del espacio “donde pisan los pies”. “Cualesquiera que sean sus pretensiones científicas, la objetivación está abocada a seguir siendo parcial, mientras ignore o se niegue a ver el punto de vista a través del cual se enuncia, es decir el juego en su conjunto” (Bourdieu, 2002, p. 24).

La subjetividad, por otro lado, reconoce la cuota de humanidad de cualquier práctica, especialmente de la práctica científica y, aún más, de la investigación en discapacidad que asume una “propia historia” cargada de emociones, de sentidos: la subjetividad que investiga está atravesada por vectores de significación. Se asume en un proceso constante de construcción-deconstrucción, derivado de todas y cada una de las relaciones socio-materiales (Hur, 2022). El componente emotivo resulta un reto particular ya que la academia educa, por medio de mecanismos de control a los que las emociones son particularmente elusivas: *¿Dónde habitan o se encarnan sus emociones en el proceso investigativo?* “Las relaciones sociales, las formas de coordinación de la acción entre individuos, las instituciones son elaboradas y a su vez crean unos conjuntos particulares de sociabilidades, vivencialidades y sensibilidades” (Scribano, 2017, p. 245).

Los procesos, circulación y reproducción de nuestras emociones, de nuestras “sensibilidades sociales” condicionan las conexiones y desconexio-

nes entre afectaciones individuales, percepciones sociales y relaciones de clase, etnia, género, y edad” (Scribano, 2010, p. 256). Vivencias entrecruzadas con sensibilidades en tanto bagaje y perspectiva subjetivante de cualquier actividad humana. Es por ello por lo que las emociones, se conciben como un proceso abierto de transformaciones se dan mediante las dimensiones discursivas y corpóreas. El cuerpo es representante de las emociones, materialidad en donde ocurren los afectos que son sentidos y narrados (Enciso y Lara, 2014; Bedoya y Molina, 2021; Scribano, 2010).

El posicionamiento, refiere a la toma de posición, a las “elecciones operadas en los dominios más diferentes de la práctica” (Bourdieu, 2002, p. 29). Explicita “la posición ocupada en el espacio social, es decir en la estructura de la distribución de los diferentes tipos de capital, que son también armas, dirige las representaciones de ese espacio y las tomas de posición en las luchas para conservarlo y transformarlo” (Bourdieu, 1998, p. 38). Un posicionamiento es una mirada política del fenómeno imposible de deslindar de la persona que investiga.

3.2 Investigación en discapacidad: rumbos por explorar

Como parte del estado del conocimiento, revisamos artículos científicos sobre discapacidad que referían explícitamente en cruce con algunos de los ejes analíticos iniciales: subjetividad, posicionamiento, reflexividad y emociones. Las consultas en Web of Science y Scopus se llevaron a cabo entre el 1 de mayo y el 22 de julio de 2022. Encontramos 216 artículos, de los cuales 15 responden al cruce de los campos de interés, criterios de búsqueda y palabras claves.

Respecto a los países de origen de los 26 autores, 21 pertenecen a Iberoamérica (15 Latinoamericanos y 6 españoles); los 5 restantes a Australia, Estados Unidos e Israel, con la ausencia de otros países de Europa y de Oriente.

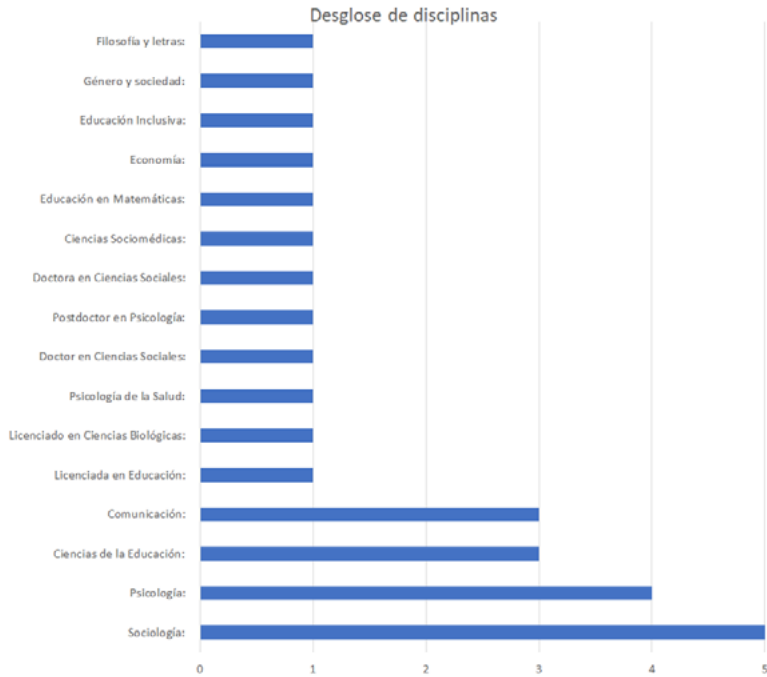
Imagen 1. Países de origen de autores



Creación propia.

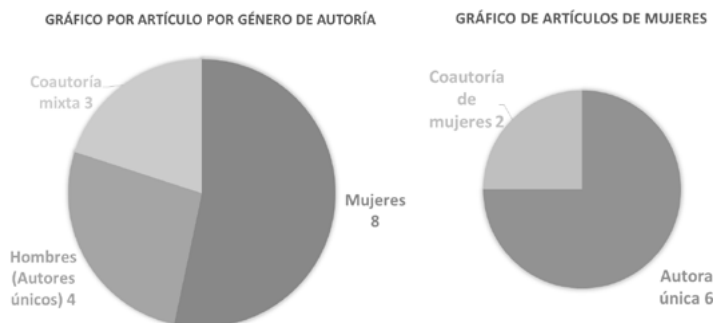
En cuanto a las disciplinas o formación profesional de origen de los autores, 5 corresponden a Sociología, 4 a Psicología, 3 a Ciencias de la Educación/ Comunicación, mientras en un artículo contamos Educación, Ciencias Biológicas, Psicología de la Salud, Ciencias Sociales (Doctorado), Psicología (Postdoctorado), Ciencias Socio-médicas, Matemáticas, Economía, Educación Inclusiva, Género y sociedad, Filosofía.

Gráfico 1. Desglose de disciplinas.



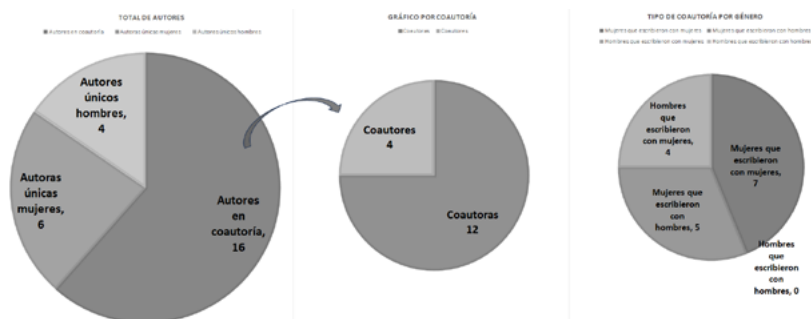
Creación propia.

De los 15 artículos: 3 fueron escritos en coautoría mixta, 4 son de autor único y 8 fueron escritos por mujeres: 2 en coautoría de mujeres y 6 de autoras únicas.

Gráfico 2. Desglose de Artículos por Género-Autoría.

Creación propia.

En cuanto al desglose por género y tipo de autoría, muestra que, de 26 autores, 4 hombres han sido autores únicos, al igual que 6 mujeres y 16 autores han escrito en coautoría. De este subtotal 4 fueron coautores hombres y 12 coautoras mujeres que se distribuyeron de la siguiente manera: 4 hombres escribieron con mujeres, 5 mujeres escribieron con hombres, 7 mujeres escribieron con mujeres y ningún hombre escribió con otro hombre sobre estos ejes.

Gráfico 3. Desglose Autores por Género y tipo Autoría

Creación propia.

Estos resultados detonan varias preguntas: *¿qué nuevos supuestos se pueden derivar de estos datos?; cuánto inciden las subjetividades de género, las cuestiones culturales y el papel de, la academia y el campo de las publicaciones científicas para incentivar la pesquisa en los ejes analíticos de subjetividad, posicionamiento, reflexividad y emociones en el estudio de la discapacidad?*

EL MÉTODO

Para la construcción como parte del proceso creativo de exploración de los ejes de reflexividad, posicionamiento, emociones y subjetivación se desarrollaron los siguientes pasos:

1. Se realizaron encuentros grabados por Zoom®. En estas conversaciones, surgieron inquietudes teóricas, así como elementos biográficos relacionados con las líneas de exploración planteadas. En este caso los ejes temáticos operaron como un llamado a la evocación de los eventos de nuestras historias que nos han subjetivado, nos posicionan, que nos emocionan y demandan nuestra reflexividad. La narración oral constituye un *primer orden de análisis e interpretación* a partir de una evocación espontánea.
2. Cada una transcribe los apartados de su propia historia bajo el cuestionamiento sobre el significado de la discapacidad en dicha narrativa considerando los 4 ejes que guían la investigación. Con dichas transcripciones, cada una selecciona los fragmentos más significativos del relato oral, lo que implica un doble vínculo reflexivo, así como un *segundo orden de análisis e interpretación*.
3. En las siguientes reuniones, se comparten los avances en la construcción de estas narrativas personales, se generan nuevos recuerdos, se amplían narrativas y temas, surgen preguntas, emergen categorías, aparecen convergencias y coincidencias, diferencias y divergencias. Avanzamos en un *tercer orden de análisis e interpretación* sobre un texto compartido, densificando la descripción y el contexto de cada narrativa al incorporar dimensiones y coordenadas espacio-temporales.

4. En una última reunión se revisa el borrador final y, *en un cuarto orden de análisis e interpretación*, entramos la Autoetnografía coproducida con los ejes de reflexividad, posicionamiento, emociones y subjetivación. Lo que “pescamos” pasó a formar parte de la red de pesca original, por lo que las hebras comunes sobre esos ejes –tomadas de un marco teórico compartido– resultó en dos redes diferentes. El ejercicio hizo consciente qué aspectos de nuestra historia personal e intransferible –resignificada como experiencia cultural– se entremezclan con nuestra formación disciplinar, con nuestra práctica profesional, con nuestra trayectoria laboral y nuestros modos de realizar investigaciones en discapacidad.

El proceso de co-construcción, de diálogo oral y escrito constituyó una espiral creativa, un rizoma expansivo, que potenciaba parámetros y criterios de reflexividad, hacía resonar emociones compartidas, habilitaba las preguntas, evidenciaba “lo dado por sentado” y exploraba formas de mostrar la densidad de la trama, de las infinitas capas y fragmentos. Implicó madurar las narrativas autoetnográficas en un ir, venir y volver en el tiempo, bucear en lo *rememorado* durante los encuentros y las relecturas, retomando los planteamientos de la Autoetnografía mencionados anteriormente, así como la propuesta de miradas complejas, que se encuentran en los planteamientos de Deleuze y Guattari (2004).

AUTOETNOGRAFÍA CORAL: RESULTADOS

En este ejercicio, presentaremos el panorama inicial de las narraciones, al cuestionarnos sobre nuestra historia personal, familiar, laboral y académica, así como la experiencia cercana de la discapacidad.

5.1 Investigadora A

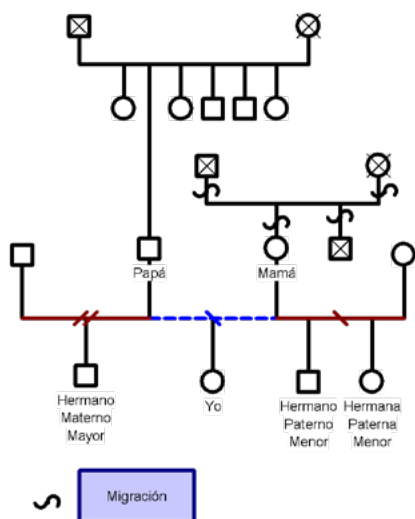
Esta es una tarea monumental para mí. Llevo varios borradores, textos al viento sin destinatario ni ley, tratando de escribir, dar sentido a la historia.

Investigadora A

Nací en Cali, en el Seguro Social. En esa época, existía el mito urbano del cambio de bebés en la maternidad. Así que, con una madre precavida, llegué a este mundo con prueba de verificación por espejo. El reflejo era prueba que la bebé que nació y la que saldría de la clínica eran la misma. Mi familia, entre Chile y Colombia, cumplieron el mandato de la migración, fuera o dentro de sus países de origen. En este y en otros aspectos, salgo de la norma. Por eso, el reconocimiento de mi sistema familiar y de la región que habito, son tan importantes para esta narración. En la gráfica 4, está el sentido de las relaciones familiares más cercanas, y en las imágenes 2, 3 y 4, los mapas que refieren al territorio de mi propia historia.

La reconstrucción narrativa y el diálogo con mi co-investigadora me ha permitido ver en perspectiva algunos aspectos, que si bien conscientes, no tenían la centralidad que hoy tienen. Soy un poco de todo, todo es un poco de mi historia. La hija menor para mi madre, la mayor para mi padre y la buscadora incansable de sentido en la narrativa familiar. Mi hermana menor juega un rol central en mi trayectoria profesional. Los patrones que se repiten y las diferencias, son las que al final nos llevan a construir una Autoetnografía coral y rizomática: sin tiempo, con múltiples formas de manifestación y conexión con nuestros objetivos iniciales de trabajo.

Gráfica 4. Genograma Familia Investigadora A



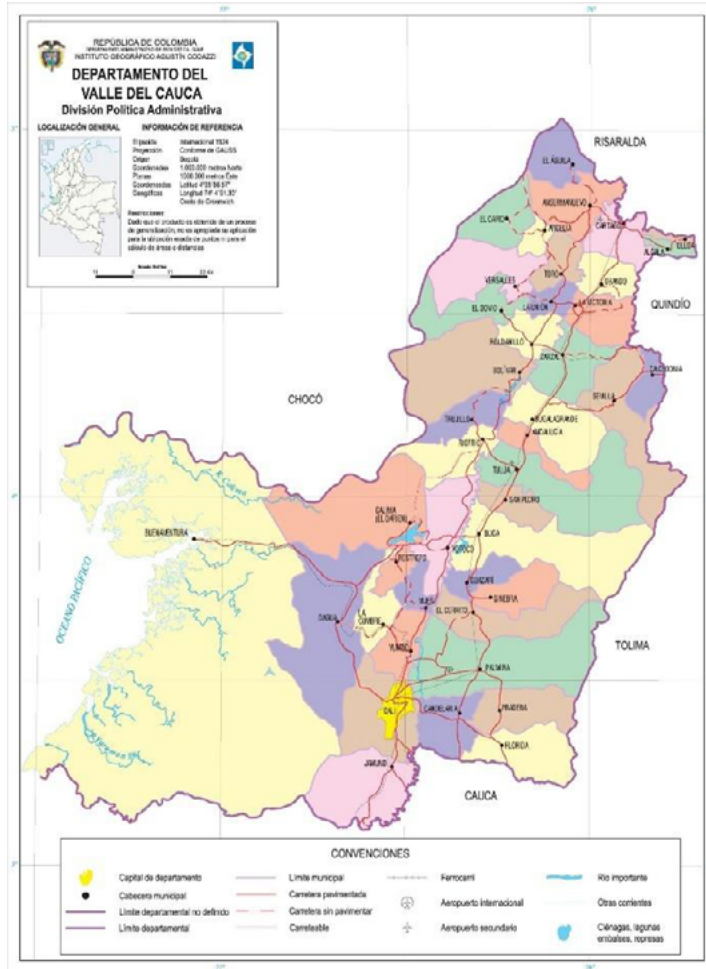
Nota. Creación Propia. GenoPro 2020. Relaciones familiares de tres generaciones: abuelos paternos con seis hijos, abuelos maternos con dos hijos, investigadora, madre y un medio hermano materno, padre y dos medios hermanos paternos, según orden dado por el genograma.

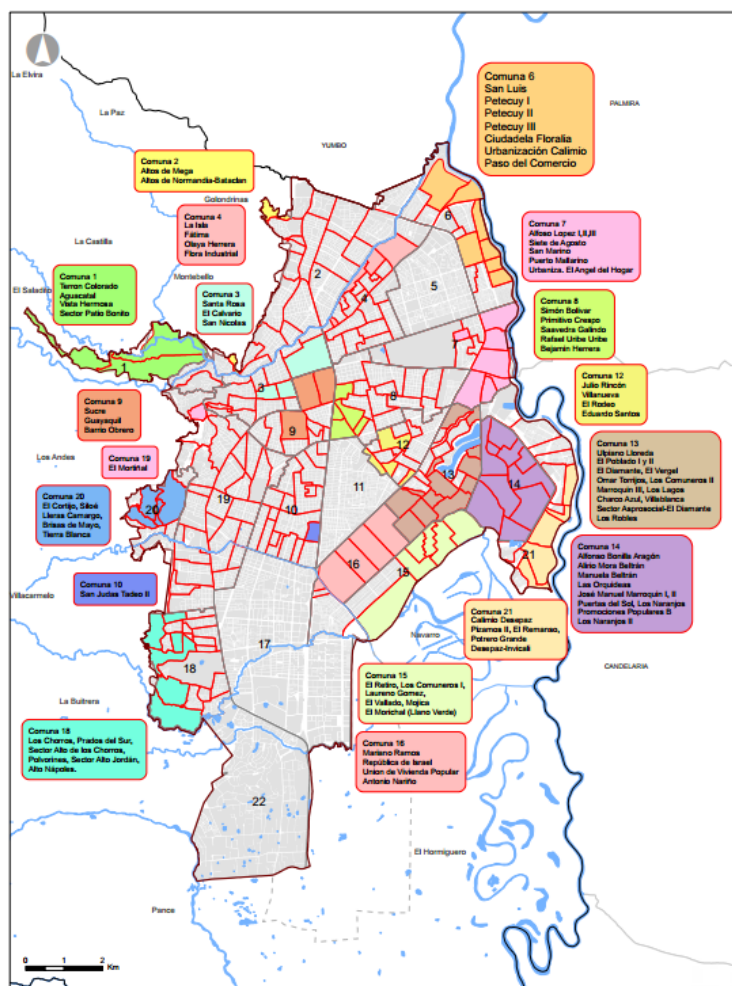
Imagen 2. Mapa de la República de Colombia



Nota. Retomado de Instituto Agustín Codazzi - <https://geoportal.igac.gov.co/>

Imagen 3 y 4. Mapa del Valle del Cauca y de las Comunas y Barrios de la Ciudad de Santiago de Cali, Colombia.





Retomado de Alcaldía de Santiago de Cali - <https://www.cali.gov.co>

5.1.1. Narrativa de la Investigadora A

Los tiempos de mi historia personal se cruzan en la conversación con mi co-investigadora. Las categorías iniciales, dan entrada a reconocer otros

significados en la historia. Sus preguntas e insistencia en retomar algunos de estos apartados, me ayudó a dar una lectura distinta cada vez. Empecé a reconocer más que una genealogía, un tejido.

Como primera categoría emergente de este ejercicio, encontré la *Conexión Familiar*, entendida como el valor que doy a las relaciones y el componente de cercanía emocional. La relación fraterna es la principal en este apartado. Algunas de las narraciones que dan cuenta de ello, son:

Ambas, somos hermanas por la línea paterna. Cada una tiene una madre distinta. Cuenta la mamá de mi hermana, que el día de su nacimiento, llovía. Ella nació temprano en la mañana. Recuerdo verla tarde en la noche, ese mismo día, pequeña en su cuna de la clínica, muy tranquila. Recibí una muñeca de regalo de cumpleaños. Me dijeron, que mi hermana la había traído para mí. Las vi a ambas frágiles y pequeñas, muy parecidas. A pesar de no vivir juntas, el vínculo con mi hermana es uno de los más fuertes que he experimentado. Por un par de años, después de su nacimiento, yo iba y venía cada 15 días a la casa de mi padre. En un momento, en medio de una crisis familiar, yo decidí no volver. De ese momento, me queda la impotencia de ver a mi hermana temblando de miedo, llorando. En mi cuerpo, una gran carga de frustración como preadolescente, cuya única opción era huir del conflicto. La seguí viendo, a ella, a mi hermano, a mi padre, pero no con cierta regularidad.

Ninguna elección es gratuita. Implica pérdidas y ganancias. La vida con sus accidentes, forman parte del proceso. No busqué estudiar Psicología y aquí estoy. Tomé la oportunidad de formarme como Terapeuta Familiar. Busqué de manera creativa, jugar las cartas del destino para estudiar una Maestría en Educación y empezar a cursar el Doctorado en Psicología. Azar y planeación. Algo similar ocurrió con el campo de estudios de la Discapacidad. Llevo varios años trabajando en educación, si lo pienso bien, tal vez desde que era estudiante de pregrado y otros tantos en el campo de la discapacidad. Si me devuelvo a la historia, creo que desde pequeña siempre sentí un enorme placer por aprender: jugaba a ser científica, maestra y mecánica. Pero el trabajo en temas de discapacidad o con población

signada bajo esta categoría, llegó posterior a mi propia historia con esta signatura. Empecé a trabajar en el campo de la discapacidad frente a mi propia situación de discapacidad. Ya había vivido mi relación desde el vínculo afectivo con mi hermana con esta signatura que, si bien estaba marcada por el secreto o el silencio, ya en mi adultez reconocía desde este lugar social. Sin embargo, no fue hasta mi adultez, tras una discapacidad física, que encontré este campo de trabajo y posteriormente, de investigación.

Existen dos historias sobre la discapacidad en mi familia: la de mi hermana menor y la propia. Esas historias se cruzan, se tejen y se convierten en una sola. Es un relato que da cuenta de una forma de ser y sentir de una familia, que aún no termina de entender y procesar, qué es esto que la sociedad les ha dicho que es la discapacidad y que aún no tiene un significado que les permite incorporar con claridad el término en su vida cotidiana. Empezaré con la historia de mi hermana. Ella nace un x de octubre y esto es muy importante para ella, porque suele recordar a las personas, al acercarse la fecha, que ella fue “mi regalo de cumpleaños”.

Este es el primer cruce: el día de su nacimiento fue mi cumpleaños número once. La fecha, la casualidad, el azar, marca este punto. Ningún nacimiento era esperado en ese día. Yo fui prematura, ella postmatura.

En las dos últimas viñetas presentadas, aparece otro elemento valioso: *Racionalizar* como mecanismo de abordaje narrativo. El ejercicio intelectual como medio para procesar los eventos. Lo emocional y lo racional, no se separan, con un continuo.

El Cuerpo, Agencia y Secreto son categorías que se cruzan en mis narraciones. Por la primera, comprendo no sólo la materialidad orgánica, sino todo aquello que convoca al límite del yo; la agencia, por su parte, refiere a esa capacidad de ser arte y parte de lo que acontece. *El Secreto*, para este caso, hace referencia a lo que debe ser ocultado, la evidencia ante el Otro de la existencia de la condición de discapacidad. Comparto algunos apartados de la narración, que dan cuenta de ello:

Si he de describir a mi hermana en la infancia, diría que era muy callada, habló mucho después de lo esperado, al menos, de lo que yo como adolescente conocía. Se quedaba sentada donde le dejaban. Jugaba sola, o a veces, solo observaba lo que los adultos hacían. Lo veía como parte de su forma de ser, aunque sentía que por allí transitaba algo que no podía ser nombrado. Otros comentaban. No se dijo nada. Nunca se dijo nada en ese momento. Ya de adulta, he hablado con la mamá de mi hermana sobre apoyos, tutelaje, acompañamiento, e incluso, de alternativas educativas y ocupacionales. Pero algo permanece allí, sin ser nombrado.

Cuando tenía 26 años tuve cuatro derrames cerebrales. Los días posteriores al evento fueron inciertos. No conocía la causa y los médicos solo ordenaban un examen tras otro. Me sentí invadida, agredida y desconcertada. Cada examen resultaba más invasivo y doloroso que el anterior. Después de varios meses, se descubrió la causa: un defecto congénito del corazón. Allí empieza la pelea con el sistema para realizar el procedimiento requerido; finalmente, un médico en urgencias revisa la historia y comprende la necesidad de ordenar la cirugía de inmediato. Meses, años de rehabilitación y una serie de artilugios para apoyar mi movilidad. Persistencia y un poco de rebeldía diría yo, eran los reales apoyos que descubrí en mí para atravesar este proceso. Renuncié a la posibilidad de pensión anticipada por discapacidad, porque en mi cabeza, eso significaba rendirse. Quería volver a trabajar. Y pronto empecé a buscar ofertas. Allí conocí el rechazo, las miradas de sorpresa. Mi padre, en la lógica de los silencios y secretos de familia, me decía que, si me preguntaban por mi condición de movilidad, inventara algo como un accidente, que pronto me recuperaría. Nunca pude decir esa versión. Prefería la verdad, el póker no se me da.

Al empezar mis estudios de Doctorado me preguntaba por las discapacidades invisibles. Pero la idea respondía a otro orden. A la posibilidad de visibilizar las condiciones sociales de las personas signadas con discapacidad. La investigación, desde mi posicionamiento ético-político, debería dar cuenta de las condiciones de exclusión/inclusión de los sujetos con estas signaturas. La teoría y el conocimiento en construcción, no ha de ser ajeno al malestar social.

5.2 Investigadora B

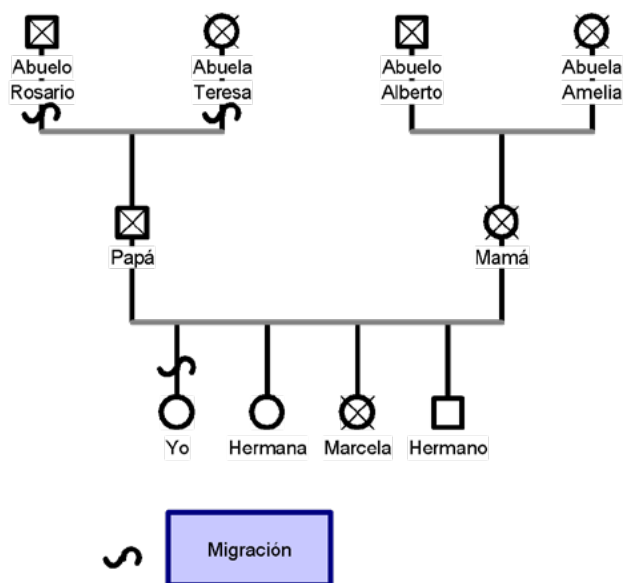
*Estoy narrando como nativa, vivencias
que analizaré como extranjera.
¿Será esto posible?*
Investigadora B

El trabajo de narración compartida nos llevó a mi coinvestigadora y a mí a reconocer ciertas similitudes y recurrencias en las historias y a descubrir puntos en común en la experiencia vivida que sin embargo mantenían sus singularidades.

Nací en Liniers, un barrio de la actual Ciudad Autónoma de Buenos Aires en el límite físico y simbólico que separa a la capital de la Provincia de Buenos Aires: la avenida General Paz. Hasta mis 3 años vivimos allí, en la casa de mis abuelos maternos Amelia y Alberto.

Luego de vivir en Liniers “cruzamos al otro lado” y nos mudamos a Ciudadela, en el recién creado partido de Tres de Febrero, donde vivía la familia paterna: mi abuela Teresa (mi abuelo Rosario ya había fallecido), los hermanos y hermanas de mi papá y sus familias. Ciudadela era un barrio popular, con una comunidad heterogénea conformada por personas venidas del norte de Argentina, de países limítrofes (en especial Bolivia y Paraguay) y del sur de Italia (particularmente Calabria, como mis abuelos paternos). Tenía pocas fábricas, pero numerosos talleres y comercios pequeños, muchos de éstos últimos atendidos por mujeres. La mayoría funcionaban en partes subdivididas –difusamente– de las propias las viviendas familiares o en habitaciones “a la calle” que expendían a través de una ventana. Era un grupo reconvertido laboralmente a partir de la migración: personas con oficios diversos y algunos, excepcionales, empleados públicos y privados que “salían” a trabajar (fuera del barrio). Soy la mayor de cuatro hermanos. Marcela, mi tercera hermana, tenía parálisis cerebral.

Gráfico 5. Genograma Familia Investigadora B



Creación propia. GenoPro 2020.

En la gráfica se plasman tres generaciones con relación a Marcela y a mí: nuestros abuelos, nuestros padres y nuestra ubicación como hijas. Se señalan las personas que han migrado y aquellas que han muerto.

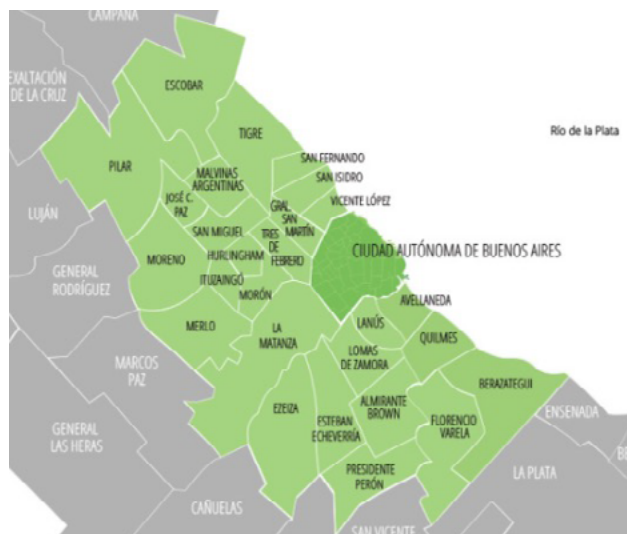
En los mapas que se agrupan en la Imagen 5 se muestra Argentina, con la provincia de Buenos Aires en el margen centro-derecho; el Área Metropolitana de Buenos Aires, la Ubicación de la Ciudad de Buenos Aires (CABA) y del Partido de Tres de Febrero; y el tercer mapa muestra la ubicación de Ciudadela dentro del Partido y su límite con CABA.

Tanto el genograma como los mapas son una sintética referencia de mi origen y de la parte de mi historia compartida con mi hermana, los lugares, la cotidianidad y las personas que tuvimos en común.

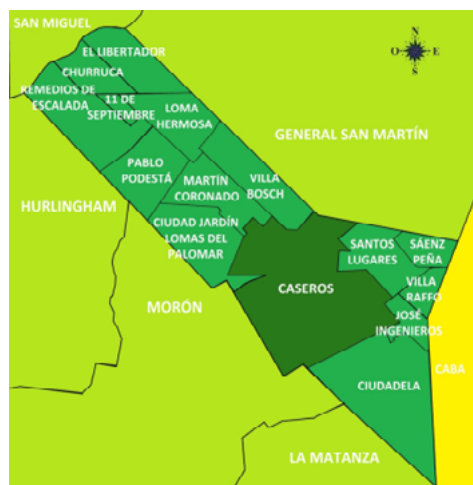
Imagen 5. Mapas de Argentina, Área Metropolitana de Buenos Aires y Tres de Febrero-Ciudadela



Argentina (1)



Área Metropolitana de Buenos Aires (3)



Tres De Febrero (3) – Ciudadela

- (1) Fuente: <https://www.educ.ar/recursos/87118/mapas-politicos-de-la-argentina> Fuente
 (2) <https://observatorioamba.org/planes-y-proyectos/amba#>, (3) Fuente: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=42569013>

5.2.1 Narrativa de la Investigadora B

Selecciono y agrupo fragmentos de la transcripción a partir de los hitos y las improntas más significativas que, lejos de referirse a “un hecho de la realidad”, son recuerdos, a veces borrosos, a veces confusos tal como surgen en la narrativa colaborativa. Vertida en el cedazo que urden de los ejes de la reflexividad, la subjetividad, las emociones y el posicionamiento éstos son los fragmentos con los que hoy demarco el espacio “donde pisan mis pies”. Artículo mi narración con el tiempo cronológico-biográfico y las categorías emergentes que surgen del relato como aspectos significativos.

10 de febrero de 1965: Discapacidad: La Aparición (Materialidad: Entidad y Forma)

Marcela nació en 1965: yo tenía 7 años. Luego de dos hijas mayores que se llevaban menos de dos años, mi mamá decidió abortar un tercer embarazo, aumentando, sin saberlo, el riesgo en futuros hijos por “incompatibilidad factor RH”: la sangre de mi mamá era negativa y la de mi papá, positiva.

Apenas nació Marcela fue creciendo un ambiente raro en la casa, mis papás estaban poco, nos cuidaban la abuela Amelia o la tía Nelly, esposa del hermano de mi papá. Entraba y salía mucha gente, tardaron en traerla “porque estaba amarilla y tenía que quedarse en el hospital bajo una luz azul”. Finalmente, Marcela llegó: era un bebé común. Pero en las sucesivas visitas al médico mi mamá comentaba preocupada que no sostenía la cabeza, que no se sentaba... “Hay bebés más que tardan un poco más, que son más lentos” era la descalificadora respuesta. Pasaba el tiempo y Marcela no tomaba las cosas, no rolaba...

1965-1970: Primeros Años de Marcela: El Diagnóstico-Pronóstico. Preguntas, Respuestas

“¿Cuándo va a caminar Marcela?” me preguntó mi mamá. “A los cinco” – contesté. Supongo que pensé que era tiempo suficiente, ya que tenía un año y aún no podía sentarse. El peregrinar para llegar a un diagnóstico certero fue largo y el pronóstico en los primeros años penduleaba entre la

promesa de avances (aunque más lentos) y la sentencia –luego cumplida– de no caminar, no hablar, no sentarse, no controlar esfínteres...

Entre mis recuerdos de infancia hay consultorios médicos, centros de rehabilitación, salas de espera, muchas otras mamás con hijos con discapacidad, ejercicios, estimulación sensorial con pieles y espuma vegetal y una enorme variedad de terapeutas (casi todas mujeres) “que hacían cosas” que –al estudiar terapia ocupacional– tuvieron nombre de métodos: Roman-Delacato, Rood, Kabatt, Bobath...

1968-1969: El Temor

Cuando mi mamá quedó embarazada de mi hermano menor volvió a sobre- volar el miedo en mi casa. El embarazo de mi hermano era el quinto en una pareja con incompatibilidad sanguínea. Dos médicos, los hermanos Margulies, habían llevado a Argentina un método que –cambiando la sangre del recién nacido– evitaba que los anticuerpos afectaran el cerebro del bebé (Insunza, *et al.*, 2011). Eso hicieron con mi hermano.

1965-1976: Maternar con Tribu (Las Mujeres)

Después del nacimiento de Marcela, mi abuela Amelia comenzó a venir dos días por semana desde Liniers para ayudarnos con “las cosas de la casa”. Amelia era una mujer afectuosa, comprensiva, de mente abierta y muy coqueta. Sus dos hermanos mayores habían sido músicos, aunque luego pusieron una pragmática fábrica de cepillos. Ella también había tocado el violín.

La abuela Teresa, en cambio, era una matriarca particular. Venida de Calabria en barco con sus dos hijos mayores años después de que el abuelo Rosario se hubiera instalado ya en Ciudadela gracias a la cadena migratoria de los “*il suo paese*”. Tuvieron dos hijos más en Argentina: mi papá era el menor. Ninguno de sus cuatro hijos vivía a más de 5 cuadras de la casa materna. Teresa nunca habló más que “*cocoliche*”, una jerga híbrida entre español y calabrés. Desalentó en sus hijos el hablar italiano. Quedó viuda cuando yo tenía 2 años. La única vez que mi abuelo volvió a Europa a visitar a la familia en Vibo Valentia, ella no lo acompañó. Nunca regresó a Italia.

El contrapunto entre mis abuelas era notable: la abuela Teresa se reía poco, y mantenía costumbres del pueblo donde ella y su familia, al igual que el abuelo Rosario, habían sido “*contadini*” –campesinos– (según su acta de matrimonio). Analfabeta, se hacía leer por la menor de sus hijas mujeres las cartas que le llegaban de Italia. No la recuerdo haciendo “cosas de la casa”, las tareas domésticas eran resueltas por su nuera, que vivía en su casa. Cuando la abuela Teresa venía a nuestra casa se quedaba todo el tiempo sentada (“esperando que la atiendan”, decía mi mamá).

Además de mi abuela Amelia y algunas de mis tías, mi mamá se gestionó una red de vecinas que –como se quedaban en sus casas cuando los esposos iban a trabajar– pasaban a preguntar si “necesitaba algo” cuando salían a hacer sus compras; ayudaban tres veces por día a “hacer los ejercicios” que requerían de 3 personas para movilizar a Marcela; o venían a avisarnos que “teníamos teléfono” cuando alguien nos llamaba a sus casas. Aunque el auto de mi papá quedaba en el garaje cuando se iba, mi mamá nunca aprendió a manejar y las veces que tuvimos que salir de urgencia al hospital requerimos el auxilio de algún vecino. No recuerdo vecinas ni mujeres de la familia que manejaran.

1965: La Culpa

Después del nacimiento de Marcela la abuela Teresa le dijo a mi mamá que “no servía ni para tener hijos”. Curiosa crítica porque mi tía Negra -su segunda hija mujer- había tenido poco antes un hijo con parálisis cerebral. Supongo que –a sus ojos– la diferencia era que Marcela “nació así” en cambio Daniel, mi primo, “estaba bien” y la lesión cerebral fue culpa del médico que se retrasó en atender el parto y usó fórceps para que naciera.

1965-1976: La Vida Diaria

Ahora que lo pienso en retrospectiva, las necesidades de Marcela seguramente debieron cambiar algunos proyectos de mi familia. Sin embargo, nos coordinamos, nos reorganizamos, para lo cotidiano y lo extraordinario, para la vida del día a día, para hacer las cosas que cualquier familia hace.

Mi hermana 1 cuidaba a mi hermano menor y yo a Marcela. Mi mamá resolvía las cuestiones cotidianas: llevarnos a la escuela y ayudarnos con las

tareas, hacernos ropa en su máquina de coser, realizar las compras en los negocios cercanos o con los vendedores ambulantes. La vida diaria se fue resolviendo de una manera natural: “era así”. Mis hermanos y yo teníamos algunas pocas actividades extraescolares. Las de Marcela incluían las terapias e idas al médico. Siempre participó de la vida social de la familia: reuniones, salidas, vacaciones. Progresivamente las urgencias, cada vez más frecuentes, también formaron parte de nuestro cotidiano.

1965-1976: La Agencia

Mi mamá agenciaba la resolución de las situaciones cotidianas, movilizaba las redes de soporte próximo para el día a día. A mi papá, en cambio, lo recuerdo resolviéndolas cosas extraordinarias, las que implicaban un vínculo con los espacios externos a la rutina y lo familiar.

Junto con mi tío trabajaban para algunos arquitectos e ingenieros. A veces tenían “obras grandes”. Una de ellas fue en el Hospital de Niños de Buenos Aires. Allí contactó al Dr. Gianantonio,¹ pediatra. “Una eminencia”, decía mi papá.

En una ocasión fuimos mi mamá, a mi hermana 1 y yo a una cita con él. Había un montón de gente, muy jóvenes, con guardapolvos blancos. Supongo que nos hicieron una entrevista y los demás eran psicólogos, pediatras o estudiantes: nos usaron de conejillos de Indias creo, hablamos mucho, nos hicieron muchas preguntas. Salimos muy tarde del hospital, de noche ya. Afuera nos estaba esperando mi papá.

Yo acompañaba a mi mamá y mi hermana a los tratamientos, pero después de esa entrevista tuve la idea de que había otra cosa en el “mirar la discapacidad”. Esa reunión fue para hablar con nosotras: con mi mamá, mi hermana 1 y conmigo: la discapacidad no era sólo de Marcela, algo que le pasaba sólo a ella. Nosotras también éramos importantes en algún sentido, algo de lo que teníamos para decir era importante de algún modo. Eso quedó en mí: “el observador observado”, yo fui observada, yo fui puesta bajo el

¹ Carlos Arturo Gianantonio, “Fue un médico humanista que hacía hincapié en la ética clínica, que puso el acento en los derechos del paciente y consideraba que había que tratarlos de una manera holística. https://es.wikipedia.org/wiki/Carlos_Arturo_Gianantonio

microscopio. Nunca supe qué les pareció ni que para qué sirvió. Puedo suponer, en retrospectiva, que Gianantonio hizo una devolución a mis papás.

1965-1976: El Cuerpo

Marcela no tenía una silla especial: o nosotros la teníamos “a upa” o –excepcionalmente– estaba en el piso, sobre una colchoneta de cuerina plástica, (porque babeaba) donde también le hacíamos sus ejercicios. Hasta que falleció, usó pañales. Le dábamos de comer en la boca con cuidado ya que su propia espasticidad afectaba todos los músculos y le dificultaba tragar ciertas comidas.

Como yo era la encargada de ella, mi recuerdo es sostener la hipertensión: un cuerpo que “puede” en el día a día con la espasticidad y la “gran dependencia”. Recuerdo tener (y sostener) a Marcela sentada sobre mí con el brazo izquierdo mientras con la derecha hacía las tareas de la escuela. Durante las comidas la sostenía mi mamá, que comía y le daba de comer en la boca a la vez.

1972-1973: La Comunicación

A Marcela le encantaba ver novelas, una en especial: *Rolando Rivas, taxista*. Cada noche teníamos para decidir qué programa ver en nuestro único televisor blanco y negro. Los martes en la cena no había negociación: si pasábamos de largo el dial (no existía el control remoto) y veía la novela, sus gritos y sus movimientos eran un reclamo indudable que no aceptaba alternativas. Ese día Marcela decidía qué veíamos.

Ya terapeuta ocupacional pensé que con un tablero de comunicación podría haberse comunicado e incluso ir a una escuela.

El aprendizaje de entenderla sin palabras, a través de un lenguaje tónico, corporal y gestual fue un aprendizaje para la vida, un segundo radar que “me comunica” a las personas, las hace legibles para mí desde un canal sin discursos racionales, más primitivo y primario.

Aproximadamente 1966-1970: “Si Dios nos mandó esta cruz”

Íbamos a una escuela parroquial del barrio, de curas franciscanos italianos. Mi papá no era muy religioso, pero había generado una cierta cercanía con ellos.

En una reunión en mi casa, hablando de mi hermana, mi papá dijo “Bueno, si Dios nos mandó esta Cruz...”. Cuando se fueron los curas se armó un lío bárbaro: mi mamá le gritó, se enojó muchísimo... le repetía “Marcela no es ninguna cruz.”

1966-1976: Las Miradas

Recuerdo las miradas cuando salíamos a lugares que no eran los familiares. El mirar extrañado o sostenido que reeditaba el asombro y las preguntas. El mirar sorprendido e impactado de niños que se volvían a preguntar a sus mamás sobre un cuerpo que se hacía “evidente”, que sobresalía.

13 de agosto de 1976: La Muerte

Cuando mi hermana se descompensó la derivaron de urgencia desde Buenos Aires a La Plata, una ciudad a 60 km. Fueron en helicóptero junto con mi mamá, mientras mi papá se fue en la camioneta por ruta. Yo tenía 18 años y no me quiso llevar con él. Entonces fui en un bus, me acompañó mi tía materna (“no vas a ir sola”). Cuando llegamos la enfermera me preguntó “¿cómo? ¿no habló con su papá?” pero en mi casa no teníamos teléfono. Me dijo “vuélvase urgente”. Al regresar me entero de que mi hermana había fallecido en el hospital de La Plata.

Le dijeron a mi papá “si declaramos la muerte acá, hay que hacerle una autopsia y se la vamos a entregar en varios días porque hay que avisar a la policía. Pero si usted la saca como si estuviera viva, nosotros lo dejamos salir”. Y entonces mis papás regresaron en la camioneta con mi hermana muerta. En el viaje de regreso mi papá lloraba mientras manejaba y como estábamos en dictadura había policías y militares a lo largo de la ruta. Y mi mamá le decía “no llores, no llores José porque nos va a parar la policía, nos van a detener”. Cuando yo llegué de La Plata, ya estaban preparando el velorio.

1990-Actualidad: La Reedición

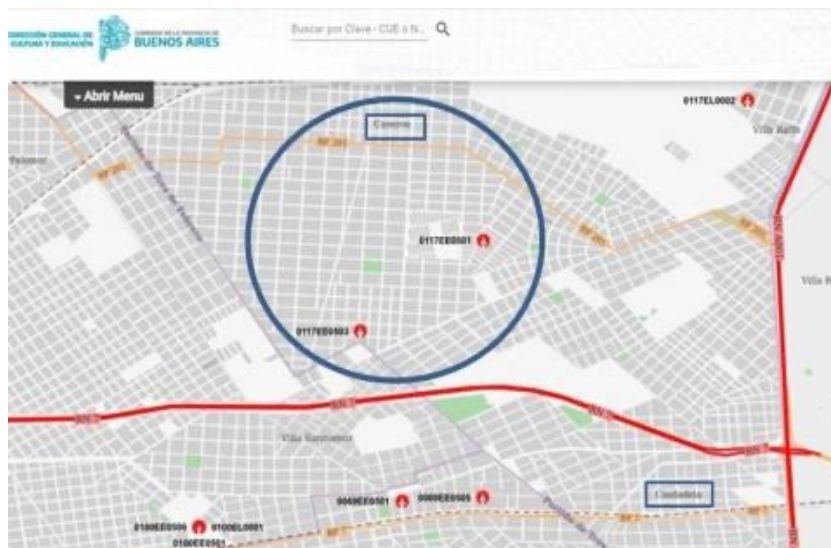
A partir de 1990, luego de mudarnos con mi propia familia a Patagonia, empecé a trabajar en escuelas especiales, sobre todo en las áreas de estimulación temprana e inclusión educativa y laboral. Más lejos de la clínica y más cerca del trabajo en la comunidad, de políticas institucionales y de gobierno ése fue el contexto donde comencé el tránsito de lo personal a lo político.

Innumerables veces, en muy diferentes ámbitos identifiqué en los discursos –en las propuestas, en los argumentos de quienes toman decisiones, de quienes tienen la capacidad y el poder de revertir la posición estructural de discapacidad en tanto exclusión, descuido y denegación de servicios– una retórica hueca sin acciones efectivas que reedita en mí la idea de que “no les importa” y reflota un sentimiento de enojo. En los 90s, cuando ya era práctica común aplicar una inyección luego del primer embarazo para evitar consecuencias futuras por incompatibilidad RH, una compañera de trabajo muy joven tuvo a su bebé en las mismas circunstancias que mi mamá en los 60s y no le dieron ese tratamiento.

Luego de la muerte de mi hermana, ese sentimiento de abandono y desentendimiento hacia mis padres, esa imagen de ellos solos en la ruta con su hija muerta en brazos se representó de manera recurrente en las mismas narrativas de abandono y desentendimiento que referían otras familias, otras personas. Es su problema, “su tragedia personal” en palabras de Oliver (1998, p. 37).

Casi 60 años después, todavía no hay en Ciudadela una propuesta educativa para personas con una discapacidad como la de Marcela. En una búsqueda para este artículo, no encontré datos sobre escuelas especiales públicas o privadas de nivel inicial o primario. Según la fuente oficial consultada, las dos referencias más cercanas en el Partido de Tres de Febrero están –como se ve en la imagen 6– en la localidad de Caseros. El mapa muestra en un gran círculo azul la zona de Caseros con dos escuelas especiales señaladas en rojo y la zona de Ciudadela (referida con el nombre dentro de un rectángulo azul), donde no se marca ninguna escuela especial.

Imagen 6. Mapa Escolar de la Provincia de Buenos Aires



Retomado de Dirección General de Cultura y Educación, Gobierno de la Pcia. de Buenos Aires. <https://mapaescolar.abc.gob.ar/mapaescolar/>

Encuentro reflejado mi enojo –permanentemente reeditado ante la evidencia de la simulación, la desatención y el descuido– en la frase de Olesen “la rabia no es suficiente” ya que es necesario transformarla en “una acción política progresista, en una teoría y un método que vincule la política, la pedagogía y la ética con un accionar en el mundo” (Holman, 2015, p. 268-269). Una rabia que dispare, que active: que potencie pasar de la queja a la definición del problema social a resolver.

5.3 Narrativa coral

Investigadora A

Analizando las relaciones entre las categorías de base y emergentes (subcategorías), en la narrativa de la investigadora A, se identifica en la narración: *La*

Subjetividad, toma significación la *Conexión Familiar* en tanto la relación de hermanas de personas con discapacidad representa un vector de identificación, así como la *experiencia vivida* desde la propia autoría; el *Cuerpo* y *Los Secretos* son también subcategorías que dan cuenta de los medios de (in)visibilizar al Otro en el sistema familiar y social; los límites rígidos en la relación, dan valor a lo evidenciar lo que se considera una debilidad. La *Racionalizar* como estrategia, permite a la narradora dar sentido a los eventos como eje de subjetivación, y las posibilidades o limitaciones en grupos etarios o poblacionales de tener voz y decidir sobre su existencia, visto desde el lugar de La *Agencia*.

En lo que refiere a *Las Emociones*, se encuentran como categorías emergentes mencionadas anteriormente, cobran un nuevo sentido. La *Conexión Familiar*, en este caso, es el pivote que interpretativo de la categoría discapacidad. Lo femenino, en tanto sujetos de la familia, son afectadas en su *Cuerpo* por las emociones que implican *Los Secretos* y la evasión de las problemáticas que implican la *experiencia vivida*. *Racionalizar* y *La Agencia*, son estrategias en el componente emocional de la narrativa, que permiten mediante la reflexión y la posibilidad de generar proyectos profesionales en la línea de discapacidad, como una forma de dar nuevo sentido a la narrativa de la infancia/adolescencia.

La Reflexividad se manifiesta en las subcategorías de como parte del reconocimiento de la investigadora, de las elecciones de su trayectoria profesional y académica. Es un ejercicio de reconocimiento de la necesidad de volver sobre la *experiencia vivida*, como parte del proceso investigativo. La *Conexión Familiar*, se señala en este apartado por la importancia dada al trabajo con redes de apoyo social y familiar, así como el conocimiento académico como medio de comprensión de la discapacidad (*Racionalizar*). El *Cuerpo*, por otra parte, es visto en la narración como una marca, construcción social que permite darle existencia a sujetos/colectivos y sus problemáticas, por lo cual *La Agencia* y *Los Secretos* se relacionan con la posibilidad de incidir en el campo, así como generar mecanismos que permitan quitar trabas al flujo informativo.

En cuanto al *Posicionamiento*, se muestra como una categoría central desde la elección de la metáfora que inspiró este ejercicio (Boff, 1999). No se es ajeno a la experiencia vivida, esta debe ser parte de los elementos

a considerar para comprender mejor el trabajo del campo de la discapacidad. De los puntos señalados en la narración de *La Conexión Familiar*, se encuentra como se va moldeando una perspectiva investigativa que busca visibilizar significados y problemáticas de la discapacidad. En esta misma vía, las subcategorías *Racionalizar* y *La Agencia*, muestran la búsqueda de dar mayor presencia al campo, como medio de dar “voz y presencia” a los sujetos signados con discapacidad y las problemáticas sociales derivadas. En este eje, *El Cuerpo y Los Secretos*, se revelan en tanto la capacidad de mostrar esos cuerpos signados con discapacidad y sus gradientes de visibilidad social, permitiéndoles espacios de reconocimiento en tanto sujetos atravesados por problemáticas colectivas.

Investigadora B

En el caso de la Investigadora B, a partir de la categoría base *Subjetividad*, emergió el *cuerpo* como subcategoría significativa a partir del “tener” (*apa*), sostener, “cargar” el cuerpo con espasticidad de una persona gran dependiente (que depende del apoyo de otra persona para todas las actividades de la vida cotidiana); otra subcategoría fue *resolver* en tanto aprender a resolver sobre la marcha y anticipar lo que vendrá. *Maternar con tribu* emerge como otra subcategoría en relación con redes de soporte próximo prioritariamente femeninas y a una trama social significativa para el cuidado, el relevo y el apoyo, con densidad de vínculos y sin esperar reciprocidad. Relacionada a la anterior, la subcategoría *vida diaria* se relaciona con los ajustes cotidianos, la reorganización flexible a partir de imprevistos, las redes y *la tribu*. La subcategoría *enojo* surge en la narrativa como una impronta en retrospectiva al tomar conciencia de que la experiencia no debió ser resuelta sólo por los padres y la familia. La *muerte* emerge como una subcategoría detonadora de la necesidad de un acompañamiento y apoyo de las instituciones, que no fue asumido por las personas que las componen. Otra subcategoría con impronta en la subjetividad fue *la comunicación* en tanto lo no verbal permite experimentar “otras formas de hablar” y entenderse. La *culpa* es una subcategoría emergente que circuló como sentimiento a través de la necesidad de culpar, de asignar “la causa primera”. Relacionada con ella emerge el “merecimiento” en tanto asumir y reconocer que se

merecen ciertas circunstancias vitales. La *extranjería* es una subcategoría de impronta personal y familiar, relacionada a la migración (interna y externa) de abuelos, hijos y en la propia experiencia; la *extranjería* atraviesa, fluye a través, enseña otros códigos y otras culturas y brinda la experiencia de vivenciar la unidad de lo *otro-mismo*.

En la categoría base *Emociones* aparecen varias subcategorías emergentes: el *agradecimiento* en retrospectiva, hacia “las mujeres de la tribu” por estar ahí; el enojo, ante la evidencia de que “otra vez...”, de que se reedita la falta de interés, de políticas, de decisiones de gobierno; emerge también el *desconcierto* por no entender, no saber qué sucedía, ni qué pasaría después; el sostener como mover y movernos juntos, cargar la vida y la muerte: llevarlas con y en el cuerpo; el *temor* como emoción reprimida ante lo inevitable y emerge también la muerte como subcategoría que refiere a la soledad última, sostener amorosamente la muerte como en la imagen de “La piedad”.

En las narrativas, a partir de la categoría base *Reflexividad* emerge la *aparición* como materialización en tanto entidad y forma, las múltiples manifestaciones de la discapacidad y la imposibilidad de reducir a una palabra; la subcategoría Diagnóstico-Pronóstico con su carga de preguntas y respuestas, y el peregrinaje y la odisea necesarios para obtenerlas. A partir de la discapacidad de Marcela *las miradas* son otra subcategoría emergente significativa: el cuerpo evidente que convoca miradas y preguntas; la *muerte* como subcategoría que permite la reflexividad a partir de su vivencia en soledad de padres, la vuelta a “donde todo empezó”: la pareja sola y a solas. La *tribu* permite con su emergencia una reflexividad más allá de las redes ya que representa lo gregario, la comunidad. Y la idea de que *hay algo más* en la discapacidad como subcategoría señala y anuda cuestiones que exceden ampliamente un diagnóstico y un cuerpo.

Por último, la categoría base *Posicionamiento* se despliega en cuatro subcategorías emergentes: La *discapacidad no importa/el enojo* que surge ante las recurrentes evidencias de que la discapacidad no es en verdad importante a pesar de las retóricas y que, como respuesta, el enojo y “la rabia no es suficiente” ubicándonos en el espacio de la crítica y la denuncia. La *reedición* es una subcategoría que remite a la reaparición de identificaciones, de emociones, de subjetivaciones ante las vivencias de otras personas con discapacidad y sus familias. La frase *si dios nos mandó esta cruz* es una subcategoría de ruptura

a partir de la cual mi madre marcó mi posición de rebeldía ante la idea de la discapacidad como castigo. Ella no definió qué era, pero definió lo que no era. Y por último *la agencia* emerge a partir de valorar, sin juzgar, las estrategias y acciones que cada persona con discapacidad y su familia desarrollan para “poder poder” en tanto potencialidad y capacidad de lograr (Broyna, 2012, p. 157). Nadie es “el parámetro” ni hay modos únicos.

ANÁLISIS FINAL

Somos del encuentro en la diferencia. De recorridos distintos, de territorios otros, escribimos esta historia que no concluye en un texto. El vínculo fraterno en nuestras historias resulta un puente de conexión, mediador de la construcción de significados sobre discapacidad, ya sea como vivencia corporal y emocional, como medio para evidencias familiares y comunitarias de solidaridad y apoyo o como dinámicas socio-políticas de exclusión e inequidad social. Las experiencias en el entorno familiar para “saber qué era la discapacidad”, para entenderla, interpretarla y comunicarla son dispares: las preguntas, las búsquedas de respuestas; lo dicho y no dicho; lo oculto, lo ocultable y lo inocultable o las múltiples formas de definición generan otras diferencias en esta autoetnografía coral.

Las vivencias evocadas y narradas, los aspectos seleccionados, las categorías que emergen pertenecen a diferentes órdenes. Entre las condiciones macro sociales de nuestras historias señalamos como coincidencias la migración como pauta familiar, pertenecer al contexto latinoamericano y a una misma clase social; sin embargo, la temporalidad histórica y biográfica marcan la diferencia. Nuestra experiencia compartida de tener una hermana con discapacidad es un tercer punto en común que, sin embargo, se despliega en múltiples matices de diferencia. En otro orden la vivencia de la discapacidad ha detonado en ambas del interés, la orientación disciplinar y la práctica profesional e investigativa. Ha dejado su impronta en el lugar donde pisa el pie: la práctica profesional y la investigación siempre es encarnada, situada, historizada por lo que explicitar nuestro posicionamiento, las emociones, el proceso de subjetivación y los ejercicios de reflexividad resultan en elementos potentes para desentrañar, desenmarañar los recorridos desde donde llegamos hasta aquí y las miradas, las múltiples perspectivas y registros a través de los que vemos, entendemos y explicamos.

En otro orden, el activismo, el énfasis en el reconocimiento de derechos, en la necesidad de políticas para el acceso a servicios que debe procurar el Estado, la revalorización del movimiento social, la formación de profesionales, el desarrollo de un campo de estudios en discapacidad, el fortalecimiento de nuevos liderazgos, son un efecto de la experiencia vivida: forman parte de un posicionamiento en el campo académico, social y político resignificando las emociones, el enojo y la rabia. El proceso de co-producción consolidó un horizonte de experiencias vividas compartido en el que también “se construye la comprensión/apropiación de la experiencia de otro”. (Delory-Momberger, 2014, p. 703)

El método implicó niveles u órdenes de análisis. La narración oral dialógica constituyó un primer orden de análisis e interpretación a partir de la evocación espontánea; la transcripción y selección representó un segundo orden; la revisión y coproducción del texto implicó un análisis e interpretación de tercer orden mientras el análisis e interpretación final –recuperando los ejes de reflexividad, posicionamiento, emociones y subjetivación– significó ya no el rescate de un marco conceptual inicial sino un entramado de cuarto orden analítico-reflexivo.

Los ejes, “primera red de pesca” con la que recogimos su impronta en nuestra historia detonó en el ejercicio autoetnográfico un proceso de tejido que transformó esas experiencias y vivencias en parte de la red. Partimos – como referimos en los párrafos iniciales– de hebras similares tomadas de un marco teórico compartido, pero ahora tenemos redes diferentes. El ejercicio hizo visible y consciente qué aspectos de la historia personal e intransferible se entremezclan, con la formación disciplinar, laboral y los modos de investigar la discapacidad.

También surge del ejercicio la importancia de cuidar “al otro narrado”, aunque con matices entre las autoras: en uno de los casos la libertad de contar debe ser más atenta y sensible al considerar la repercusión que puede tener la narrativa en términos de no lastimar, de que se sienta como crítica o cuestionamiento a las personas. En la otra narrativa casi la totalidad de las personas mencionadas ya no viven. Esta diferencia implica el esfuerzo de una narrativa cuidada y cuidadosa tanto en la identificación de determinados aspectos como en enfatizar que el objetivo no es contar o mostrar la experiencia personal sino comprender el significado de la experiencia

cultural. Esta autoetnografía co-producida develó el modo en que nuestras experiencias vividas particulares y singulares nos han subjetivado como personas y profesionales. Reeditó nuestras emociones, procesos de subjetivación y posicionamiento, como derivas de la escritura reflexiva.

La “experiencia vivida” de la discapacidad no sesgan ni “contaminan” sino que, evocadas y convocadas reflexivamente, enriquecen “la cabeza que piensa”, significan las emociones, redimensionan los procesos de subjetivación y brinda el innegable protagonismo a los contextos histórico-culturales. El *erlebnis* o “experiencia vivida” es para Dilthey un instrumento para la comprensión histórica e interhumana, una unidad estructural mientras para Carnap es parte de los elementos fundamentales que junto a las relaciones sociales abonan a la construcción lógica del mundo (Abbagnano, 2010, p. 385, 456).

Coincidimos en esta dimensión social de la experiencia vivida y con las afirmaciones de Denzin (2016, p. 86), en cuanto a la importancia de metodologías colaborativas, posturas críticas y la aceptación de nuestras acciones (o inacciones) en la investigación:

Apoyo una epistemología crítica que refuta las nociones de objetividad y neutralidad. Considero que toda investigación es moral y política. Valoro las metodologías autoetnográficas, internistas participativas, colaborativas (Fine *et al.*, 2003). Estas son metodologías narrativas, performativas, prácticas de investigación que son reflexivamente trascendentales, éticas, críticas, respetables y humildes. Estas prácticas requieren que los académicos acepten las consecuencias de sus acciones de investigación. (Smith, 1999, p. 137-139)

Hundir el cedazo en el fluir de la narrativa compartida, rescató de ese caudal aspectos coincidentes y otros particulares, lo común y lo singular, trayectorias que se tocaban y alejaban en los fragmentos rescatados de las historias. Al ponerle nombre a esos fragmentos emergieron conceptos que los definían, que los delineaban. Sin duda, replicar este ejercicio, tendrá resultados similares en tanto la cultura significativa, la experiencia vivida de la discapacidad. Del encuentro, surgió una tercera narrativa conjunta, que nos permite enriquecer nuestra propia historia y la lectura que hace nuestra mirada.

La réplica de este ejercicio potenciará la identificación de lo común en la dimensión cultural aún en las diferencias que surgen de la vivencia personalísima e intransferible de la discapacidad (Brogna, 2023, p. 333) y abonará a romper estereotipos como los de género en las prácticas de formación y estudios desde ciencias sociales como se hizo evidente en el análisis inicial sobre la producción en estos temas y metodologías.

Este artículo invita a buscar “qué hay allí” para nosotros cuando hablamos e investigamos sobre discapacidad desde la experiencia vivida, generando un conocimiento teórico y conceptual que asuma reflexivamente nuestras subjetividades, emociones y posicionamientos, que abone a una mayor complejidad y problematización en el campo de los estudios en discapacidad y aporte nuevas propuestas temáticas, teóricas y metodológicas, así como nuevas nociones y categorías heurísticas y analíticas.

FUENTES CONSULTADAS

- ABBAGNANO, N. (2010). *Diccionario de Filosofía*. México: FCE.
- ALIANO, N., BALERDI, S., HANG, J. y HERRERA, N. (2018). Reflexividad y roles en el trabajo de campo etnográfico. En Piovani, J. y Muñiz, L. (Coord.). *¿Condenados a la reflexividad?* pp. 198-222. Buenos Aires: Biblos; CLACSO. Recuperado de: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.620/pm.620.pdf>
- BAEZA, M. (2002). *De las metodologías cualitativas en investigación científico social. Diseño y uso de instrumentos en la producción de sentido*. Concepción: Universidad de Concepción.
- BEDOYA, C. y MOLINA, N. (2021). El estudio de las emociones desde el giro afectivo a las prácticas y atmósferas afectivas. En *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*. Vol. 12. Núm. 2. pp. 928-948. DOI: <https://doi.org/10.21501/22161201.3516>
- BÉNARD, S. (2019). *Autoetnografía. Una metodología cualitativa*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes. Colegio de San Luis A.C.
- BOFF, L. (1999). *A Águia e a Galinha*. Petropolis: Vozes.
- BOURDIEU, P. (2008). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BOURDIEU, P. (2007). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.

- BOURDIEU, P. (2002). *Lección sobre la lección*. Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, P. (1998). *Capital Cultural, Escuela y Espacio Social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BROGNA, P. (2023). Una noción triádica: condición, situación y posición de discapacidad. En *Andamios*. Vol. 20. Núm. 52. DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.1019>
- BROGNA, P. (2012). *Condición de discapacidad intelectual. Posición social y simbólica de otro*. [Tesis Doctoral]. UNAM.
- CHASE, S. (2015). Investigación narrativa. En Denzin, N. y Lincoln, Y. (Coords.). *Manual de Investigación Cualitativa Vol. IV Métodos de recolección y análisis de datos*. pp. 58-112. Barcelona: Gedisa.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (2004). *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- DELORY-MOMBERGER, C. (2014). Experiencia y formación. Biografización, biograficidad y heterobiografía. En *Revista Mexicana de Investigación Educativa*. Vol. 19. Núm. 62.
- DENZIN, N. (2016). Los discursos emancipatorios y la ética y la política de la interpretación. En Denzin, N. y Lincoln, Y. (Coord.). *Manual de Investigación Cualitativa V*. pp. 79-127. Barcelona: Gedisa.
- DUARTE-HERRERA, M. y MOLINA, N. (2023). Dispositivo de la discapacidad intelectual y producción de subjetividades: consideraciones desde la psicología social crítica. En Brogna, P., Jacobo, Z. y Cruz, R. (Coord.). *Cuerpos, subjetividades y gobierno. voces de la alteridad*. p. 1-18. Ciudad de México: UNAM.
- ELLIS, C., ADAMS, T. y BOCHNER, A. (2011). Autoethnography: an Overview. En *Historical Social Research*. Vol. 36. Núm. 4. pp. 273-290. DOI: <https://doi.org/10.12759/hsr.36.2011.4.273-290>
- ENCISO, G. y LARA, A. (2014). Emociones y ciencias sociales en el S. XX: la precuela del giro afectivo. En *Athenea Digital*. Vol. 14. Núm. 1. pp. 268-268. DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v14n1.1094>
- FERRAROTTI, F. (2011). Las historias de vida como método. En *Acta Sociológica*. Núm. 56. pp. 95-119.
- FRANKEL, J., Wallen, N. y Hyun, H. (1990). *How to Design and Evaluate Research in Education*. Nueva York: McGraw-Hill.

- GÓMEZ, E. (2011). La investigación transdisciplinar y el posicionamiento del investigador como actor social. En *Revista Educación Física y Deporte*. Vol. 30. Núm. 1. pp. 377-386.
- HIDALGO, C. (2006). Reflexividades. En *Cuadernos de Antropología Social*. Núm. 23. pp. 45-56. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180914247004>
- HOLMAN, J. (2015). Autoetnografía. Transformación de lo personal en político. En Denzin, N. y Lincoln, Y. (Coords.). *Manual de Investigación Cualitativa Vol. IV*. pp. 262-315. Barcelona: Gedisa.
- HUR, D. (2022). *Esquizoanálisis: política y psicología*. Buenos Aires: La Docta Ignorancia.
- INSUNZA, F., BEHNKE, G. y CARRILLO, T. (2011). Enfermedad hemolítica perinatal: manejo de la embarazada RhD negativo. En *Revista chilena de obstetricia y ginecología*. Vol. 76. Núm. 3. pp. 188-206. DOI: <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-75262011000300010>
- JACOB, E. (1987). Qualitative Research Traditions: a Review. En *Review of Educational Research*. Vol. 57. Núm. 1. pp. 1-50.
- PIOVANI, J. y MUÑIZ, L. (2018). *¿Condenados a la reflexividad?* Buenos Aires: Biblos.
- PREISSE, J. y DEMARRAIS, K. (2019). Enseñar la reflexividad en la investigación cualitativa. En Bénard, S. (Ed.). *Autoetnografía. Una metodología cualitativa*. pp. 83-91. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes y Colegio de San Luis A.C.
- TORRES-QUINTERO, A. y GRANADOS-GARCÍA, A. (2023). Claves para una práctica reflexiva en la investigación social cualitativa. En *Athea Digital*. Vol. 23. Núm. 1. e3280.
- SCRIBANO, A. (2010). Las sensibilidades prohibidas: el epílogo de un libro sobre la transformación social. En Scribano, A. y Lisdero, P. *Sensibilidades en Juego*. pp. 246-257. Córdoba: CEA-CONICET.
- SCRIBANO, A. (2017). Amor y acción colectiva: una mirada desde las prácticas intersticiales en Argentina. En *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*. Núm. 74. pp. 241-280. Recuperado de: <http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/ascribano2.pdf>
- OLIVER, M. (1998). ¿Una sociología de la discapacidad o una sociología discapacitada? En Barton, L. (Comp.). *Discapacidad y Sociedad*. pp. 34-59. Madrid: Morata.

- PASSEGGI, M. (2020). Reflexividad narrativa: “vida, experiencia vivida y ciencia”. Márgenes. En *Revista de Educación de la Universidad de Málaga*. Vol. 1. Núm. 3. pp. 91-109. DOI: <https://doi.org/10.24310/mgnmar.v1i3.9504>
- PROVANI, J. (2018) Triangulación y métodos mixtos. En A. Marradi, N. Archenti y J. Piovani (Coord.). *Manual de metodología de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Fecha de recepción: 26 de junio de 2024

Fecha de aceptación: 30 de enero de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i58.1196>

MEMORIAS DEL TERRITORIO LOCAL: UNA PEDAGOGÍA COMUNITARIA*

Jorge Bozo-Marambio**

Marcos Parada-Ulloa***

Pedro Sotomayor****

RESUMEN. Diversos ejercicios de memorias locales revelan interesantes hallazgos sobre apropiación simbólica y aprendizajes colectivos. El objetivo de este artículo es confirmar que la memoria barrial es una pedagogía comunitaria, un proceso de auto enseñanza que se origina en las narrativas orales cotidianas del territorio. En cuanto a la metodología, fueron analizadas cuatro experiencias documentadas sobre memorias barriales de villas y poblaciones de Santiago de Chile. Los resultados revelan diversas categorías de memoria, destacando; hitos, personajes, lugares y mitologías que conforman la identidad comunitaria. Se concluye que el ejercicio de la memoria territorial implica aprendizajes colectivos que articulan narrativas socioculturales, creando un terreno propicio para la reflexión crítica y la transformación del territorio.

PALABRAS CLAVE. Memoria; territorio; tipologías de memoria; pedagogía comunitaria.

* Este trabajo se realizó durante 2020 y 2022 en el marco de una investigación transdisciplinar e interinstitucional financiada por el Fondo de Proyectos de Investigación Regular del Departamento de Investigación de la Universidad de Las Américas: PI202071.

** Académico de las Facultades de Ciencias Sociales y Salud en la Universidad de Las Américas de la ciudad de Santiago de Chile, Chile. Correo electrónico: Jorge.bozo@edu.udla.cl

*** Académico e investigador en el Instituto IICSE de la Universidad de Atacama, Chile. Correo electrónico: marcos.parada@uda.cl

**** Académico en la Universidad de Atacama, Chile. Correo electrónico: pedro.sotomayor@uda.cl

MEMORIES OF THE LOCAL TERRITORY: A COMMUNITY PEDAGOGY

ABSTRACT. Various local memory exercises reveal interesting findings on symbolic appropriation and collective learning. This article presents neighborhood memory as a community pedagogy, a self-teaching process that originates in the daily oral narratives of the territory. Regarding the methodology, four documented experiences of neighborhood memories from slums and towns in Santiago, Chile, were analyzed. The results reveal various categories of memory, highlighting the milestones, characters, places and mythologies that make up community identity. It is concluded that the exercise of territorial memory implies collective learning that articulates sociocultural narratives, creating a favorable environment for critical reflection and the transformation of the territory.

KEY WORDS. Memory; territory; typologies; community pedagogy.

INTRODUCCIÓN

En los últimos años, los debates en torno a la memoria han adquirido gran desarrollo en diversos medios académicos, sociales y políticos. La disciplina de la historia ha sido la más interpelada, abordando discusiones que cuestionan el pasado y la memoria como su objeto central.

Distintos ejercicios transdisciplinarios que reúnen a la historia, la educación, la arquitectura o las artes, también permiten detectar que la problemática de la identificación social en relación a la historia barrial está ausente o poco asumida por la comunidad local. Sin embargo, algunos estudios sobre la memoria comunitaria en Latinoamérica (Araúz, 2015; Martínez-Villarreal, 2019; Rabe, 2022) revelan que los miembros más antiguos del territorio tienen escasa o nula conexión con los cambios ocurridos en su entorno a lo largo del tiempo. Entre los variados elementos culturales, políticos y sociales que se encuentran detrás de este fenómeno, existen dos que parecen

tener importancia central. En primer lugar, la construcción de subjetividad social, que instala imaginarios casi irrefutables sobre la historia oficial, cuyos principales dispositivos de influencia son los medios de comunicación y la institución escolar como reproductores de la cultura (Bourdieu *et al.*, 1997).

En segundo lugar, se encuentran las investigaciones que aplican metodologías sin un diálogo epistémico que parten de un pensamiento que se impone sobre los demás como único, verdadero, válido y universal, distintas de las metodologías de investigación en diálogo de saberes, y pensamiento crítico “como forma de coexistencia entre los diferentes modos de comprender la realidad, producir saber y, en correspondencia, desarrollar prácticas sociales” (Agudelo y Jiménez, 2022, p. 5). Estos casos menos frecuentes, donde los participantes tienen un papel protagónico al resignificar y concienciar su memoria territorial, podrían explicar, en parte, el distanciamiento entre la construcción subjetiva de una comunidad y el reconocimiento de sus efectos en las prácticas cotidianas, memorias que adquieren importancia en la composición del tejido social al convertirse en un interés socio-comunitario (Garcés, 2002). La memoria del territorio sigue siendo un derecho cultural pendiente y se convierte en un vacío de conocimiento que debe abordarse para no perder su potencial pedagógico y su capacidad para generar espacios de fortalecimiento colectivo y transformación social.

Este artículo analiza cuatro textos documentados como resultado de ejercicios de memoria colectiva realizados entre 2018 y 2022 en distintas comunas de la ciudad de Santiago de Chile, bajo la coordinación del Programa de Intervención Comunitaria de la Universidad de Las Américas. Este programa tiene como objetivo principal la vinculación de la formación universitaria con el trabajo en los territorios asociados a esta universidad. Los textos que se analizan corresponden a los siguientes barrios: Villa Los Peumos en la comuna de La Florida (2018),¹ Población Pablo Neruda en Huechuraba (2019),² Villa Ecuador en Lo Prado (2020)³ y Barrio San

¹ Programa de Intervención Comunitaria (2023) Nuestro Trabajo. Universidad de Las Américas. Recuperado 20 noviembre 2023. VILLA LOS PEUMOS https://www.academia.edu/80573038/MEMORIAS_BARRIALES_VOLUMEN_1

² Población Pablo Neruda. Recuperado de 2025. https://www.academia.edu/80573228/MEMORIAS_BARRIALES_VOLUMEN_2

³ Villa Ecuador. Recuperado de 2025. https://www.academia.edu/80573698/MEMORIAS_BARRIALES_VOLUMEN_3

Eugenio en Santiago (2020).⁴ Estos procesos contaron con la participación protagonista de miembros pertenecientes a organizaciones comunitarias, destacando que esta labor se fundamentó en una metodología que adhiere a los principios de la ecología de saberes (De Sousa Santos, 2014) y la sistematización de experiencias (Jara, 2012).

LA MEMORIA Y SUS PEDAGOGÍAS

La memoria está presente en la familia, la comunidad y en las narrativas que no forman parte de la historia oficial, aunque se mantienen en el recuerdo colectivo, siendo una parte central del presente. Según Jelín (2019), la memoria da forma al tiempo y los procesos, transmitiendo valores relacionados con eventos pasados que tienen relevancia en el presente y el futuro. La historia debe ser considerada dentro de una perspectiva antropológica que la trascienda, como uno de los mitos explicativos de la experiencia humana (Arteaga y Ugarte, 2015). Además, debe ser analizada epistemológicamente, reconociendo su relatividad y temporalidad, manteniendo una distancia crítica para entenderla como una acumulación de memorias diversas, en lugar de una única y totalizadora historia de la humanidad. La memoria y el olvido son fuerzas antagónicas pero interdependientes. La comprensión de la memoria y el olvido nos ayuda a entender, que lo que no se olvida permanece vivo, y que estas dos fuerzas son inseparables y complementarias. Según González, “comprender la memoria en relación al olvido y al olvido en relación a la memoria, lleva a la interpretación de la memoria-existencia-vida y olvido-ausencia-muerte, percibiendo finalmente al olvido como presencia de la ausencia” (2016, p. 24). Diremos entonces que:

Recordar a través de la memoria como actividad humana define nuestros vínculos con el pasado y las vías por las que nosotros recordamos nos definen en el presente. Como individuos e integrantes de una sociedad necesitamos del pasado para construir nuestras identidades y alimentar una visión de futuro. (Guasch, 2005, p. 159)

⁴ Barrio San Eugenio. Recuperado de 2025. https://www.academia.edu/80573855/MEMORIAS_BARRIALES_VOLUMEN_4

Para Hanna Arendt, “las bolsas del olvido no existen y ninguna obra humana es perfecta; hay en el mundo demasiada gente para que el olvido sea posible, porque siempre quedará un hombre vivo para contar la historia” (1993, p. 38). Existe, por lo tanto, una necesidad por recordar y construir nuestra identidad alimentando la visión de futuro. Como sugiere Umberto Eco, “cuando se pierde la memoria, se pierde la identidad, por eso las sociedades cuentan con sistemas que permiten mantener y comunicar la memoria; así, nuestra identidad se fundamenta en una larga memoria colectiva” (1998, p. 263).

Durante el régimen autoritario en Chile, se impuso una memoria oficial desde el poder dominante, generando un impacto simbólico que trascendió incluso a las víctimas directamente afectadas. La inhibición de la población civil para expresarse y actuar creó una cultura extendida de silencio y miedo. La dictadura buscaba obtener el consenso militar y suprimir cualquier forma de resistencia o disidencia, imponiendo así una narrativa única y controlada (Garcés, 2002).

Sin embargo, en medio de una de las peores dictaduras de América Latina, también se abrieron fisuras por donde circularon otros relatos que contradecían al discurso oficial de los militares. Podemos decir que lo que hubo, fue una historia social y territorial alternativa en la que se conjugaron variadas memorias de resistencia provenientes de las voces comunitarias; en palabras de Eduardo Galeano; “historias que fueron más allá de aquellas de machos heroicos, blancos, ricos, militares y de las élites sociales criollas”.⁵

LA MEMORIA DEL TERRITORIO

Las experiencias de investigación participativa sobre identidad local realizadas en la última década en Chile, reafirman a la memoria comunitaria como un cuerpo de historias vivas, aunque invisibilizadas y desplazadas por la historia oficial. La memoria comunitaria (social, barrial, local) ha pasado a formar parte de una importante corriente de la disciplina de la historia y la educación popular, con múltiples ejercicios de tesis y publicaciones que tienen el propósito de difundir dichos ejercicios al interior del mundo

⁵ Identidad Latinoamericana (2007) Eduardo Galeano en entrevista realizada por Ataulfo Tobar. CEDEP, Quito, 1988. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=IA-80TYNdAN4&t=5s>

académico. Un ejemplo lo constituyen algunos núcleos de investigación en universidades o iniciativas de colectivos sociopolíticos. Pero, además, en el caso de Chile, algunas experiencias de políticas públicas como el Programa Quiero Mi Barrio del Ministerio de la Vivienda y Urbanismo, incluye en la intervención de territorios, el levantamiento de memoria comunitaria como un elemento importante del acervo cultural y patrimonial de la comunidad.⁶

Los relatos del barrio recogen narrativas que no sólo contienen el dolor de las violaciones políticas provenientes del Estado, sino también, dimensiones de mayor cobertura simbólica de la vida cotidiana, como la fiesta o la creatividad social para enfrentar los eventos naturales. Los ejercicios de memoria se amplían así a la construcción de subjetividad incluyendo procesos de aprendizaje colectivo y un aporte sustantivo a la producción de cultura viva comunitaria.⁷ Estas experiencias “presuponen autonomía y protagonismo sociocultural potencializados por la articulación, el reconocimiento y legitimación del hacer cultural de las comunidades” (Turino, 2013, p. 91).

Estas memorias dinamizan los relatos sobre la creación y construcción de lo común en la comunidad. Van más allá de los acontecimientos específicos y se centran en la producción colectiva de significados, experiencias y saberes que fortalecen la identidad y la solidaridad barrial, transmitiendo lecciones de lucha, resiliencia y empoderamiento, inspirando a las nuevas generaciones a participar activamente en la preservación de la memoria colectiva. La memoria de los derechos humanos, arraigada en la cultura nacional, se basa en una ética de la humanidad, con heridas abiertas que han afectado la moral de una sociedad democrática. Por su parte, la memoria

⁶ COMBASE: Colectivo Memorias Barriales y Sistematización de Experiencias Comunitarias (2023) Recuperado de https://web.facebook.com/profile.php?id=100083605740463&_rdc=1&_rdc_rdr. Núcleo Historia Social Popular (2023). Universidad de Chile. Recuperado de https://web.facebook.com/nucleohistoriasocial/?locale=es_LA&_rdc=1&_rdc_rdr. Departamento de Historia. Memorias de Chuchunco (2023). Universidad de Santiago. Recuperado de <https://memoriasdechuchunco.cl/>. Sueños de Barrios, 100 historias de dirigentes vecinales (2023) Programa Quiero Mi Barrio. Ministerio de Vivienda y Urbanismo. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=kYXyFZwkchQ>

⁷ La Cultura Viva Comunitaria, según su ideólogo Célio Turino, es una acupuntura social que libera energía y acelera los procesos en los territorios para que la gente construya su propia narrativa a partir de aquellos.

del territorio abarca acontecimientos sobre los derechos humanos, pero la enriquece con narrativas más amplias que forman parte de las prácticas cotidianas, las acciones colectivas y los procesos de aprendizaje autónomo.

Cuando se realiza un ejercicio de memoria, el elemento metodológico cobra significado y su importancia reside en registrar esta dimensión de la memoria mediante la complementariedad entre la memoria oral y la historia escrita, y aunque sean dimensiones distintas, existe una relación significativa entre ellas. Por un lado, la historiografía se centra en la recopilación de hechos del pasado, a través de la escritura por parte de intelectuales académicos e investigadores profesionales. Por otro lado, la historia oral se basa en los relatos transmitidos de generación en generación, recogiendo la historia desde las conversaciones cotidianas. Sin embargo, esta “memoria viva transmitida oralmente puede perderse con el tiempo y ser reemplazada por la historiografía escrita” (De Zan, 2008, p. 48).

Esta relación entre oralidad y escritura en la memoria del territorio adquiere un valor pedagógico como registro bibliográfico y en el intercambio de identidades presentes en la comunidad. A través del registro y la reciprocidad se preserva y transmite el pasado, enriqueciendo y fortaleciendo el sentido de pertenencia y la conciencia colectiva del territorio. La memoria viva del barrio surge en la construcción de narrativas cuando se producen las acciones de apropiación de un territorio, momento en el cual comienza la lenta y sustantiva construcción de identidad, en tanto reconocerse en las prácticas, necesidades y problemáticas comunes.

METODOLOGÍA

El enfoque de esta investigación es cualitativo y su posicionamiento epistémico es socio-histórico, lo que permite estudiar las memorias del territorio, una pedagogía comunitaria. El paradigma epistemológico que guio la investigación se enmarca en el enfoque interpretativo (Gadamer, 1997) y el enfoque descriptivo-denso (Geertz, 1983; Denzin y Lincoln, 2012). El instrumento utilizado para recoger la información fue la revisión documental aplicada a un muestreo teórico, en el que se seleccionaron cuatro

documentos clave. El contexto del estudio se centró en la memoria barrial de villas y poblaciones de Santiago de Chile, como pedagogía comunitaria, un proceso enseñanza que se origina en las narrativas del territorio. La técnica de recolección de información fue el análisis de contenido, permitiendo extraer información de los textos, sea de forma explícita o latente, para luego analizarlos, de forma aislada y finalmente ser interpretados. El análisis de las retrospectivas propone una clasificación de la memoria comunitaria en cuatro categorías tipológicas: Hitos, Personajes, Lugares y Mitos.

RESULTADOS

Tipologías de la memoria barrial

Cuando la memoria barrial se despliega en el ejercicio de la praxis, se amplía el imaginario social y el abanico de narrativas, medio por el cual se establecen las visiones que tienen de sí los grupos comunitarios en relación a otros, construidas en forma de historias y a través de múltiples lenguajes (Carretero *et al.*, 2013; Crossley *et al.*, 2007). Así tenemos que, entre las representaciones simbólicas relacionadas con la memoria comunitaria, existirán narrativas asociadas al menos a cuatro categorías; hitos, personajes, lugares y mitologías. A continuación, profundizamos en cada una, revisando sus tipologías⁸ incluyendo (a pie de página) algunos de los titulares que proponen los participantes que formaron parte de este estudio.

Respecto de la categoría de *los hitos* se trataría de acontecimientos que han dejado huella en el imaginario comunitario, como “hechos que se presentan en su exterioridad simple y manifiesta, que se encadenan, juegan o chocan entre sí, sin que nada amenace el horizonte de su cotidianeidad” (Illanes, 2002, p. 17). Hechos que mantienen una persistencia en la memoria popular, porque “en algún momento, queremos llegar a contar con una historia en que nos reconozcamos todos, en el que todos seamos considerados porque somos personas cuyas existencias merecen dejar huella en el tiempo” (Garcés, 2012, p. 16).

⁸ Tipologías que pueden ser consultadas en particular con sus títulos, en las últimas páginas de los textos analizados.

La más recurrente entre los hitos es la Memoria Política, rememorando sucesos en la sociedad chilena y sus efectos en las comunidades territoriales. Está ligada al Golpe de Estado, a la Dictadura o la Revuelta Popular de 2018.⁹ Estos eventos representan momentos cruciales que marcaron la historia y la memoria colectiva en la búsqueda de justicia, derechos y participación ciudadana.

El día que bombardearon La Moneda mi marido, que era gráfico y trabajaba en el diario La Tribuna, se subió al techo y un vecino lo vio, llamaron a los carabineros diciendo que mi marido estaba armado arriba del techo. Me allanaron la casa por eso. A él le gustaba revolverla y me dijo: si me vienen a buscar quédate tranquila porque nosotros no hemos hecho nada malo y siempre con la frente en alto. Llegaron los carabineros diciendo: andamos buscando a Luis Ulloa y les mostré el diario donde estaba su nombre. Además de eso, mi suegra había cocinado un queque y se fueron comiendo queque todos los Carabineros. Mi marido trabajaba en “Zig-Zag”, y se vino caminando del centro de la ciudad hasta acá por las orillas del Mapocho. (Villa Ecuador, p. 43)

La segunda tipología más importante de esta categoría es la Memoria de la Fiesta Popular, o Alegre Memoria, que actúa como un medio de auto-defensa para sostener en el tiempo las emociones sociales, puesto que, “las festividades siempre han tenido un contenido esencial, un sentido profundo, expresando siempre una concepción del mundo” (Bajtín *et al.*, 1974, p. 11). Los recuerdos comunitarios revelan expresiones apropiadas por el barrio durante la fiesta comunitaria.¹⁰

⁹ Otros hitos importantes que los y las participantes nombran como principales incluyen: el Gobierno de Salvador Allende, la Unidad Popular, la Privatización de Empresas Públicas, la Desarticulación Comunitaria, los Derechos Humanos, los Detenidos y Desaparecidos, la Pérdida del Miedo, las Primeras Protestas, los Cacerolazos, el Plebiscito del '80, las Barricadas en Alameda, el Plebiscito del SÍ y NO, y la Llegada de la Democracia.

¹⁰ Ver entre los titulares de los textos asociados a la fiesta popular: de septiembre a Machasa, El Barrio se convierte en Patrimonio, El retorno de la Fiesta de la Primavera, Las Navidades, Los Bingos, El 18 y los Volantines, Las kermesse del Liceo 456.

El barrio recuerda con mucho cariño las fiestas de navidad porque, a pesar que había trabajadores con origen muy humilde, nunca faltaron los regalos para todos los niños. Tanto las familias como la junta de vecinos se preocuparon año tras año de entregar regalos como la metrópoli, los patines, las bombas de madera. (Barrio San Eugenio, p. 95)

La fiesta comunitaria, es parte de una alegre memoria que ayuda a la superación del sufrimiento colectivo, “transformándose en un acto de rebeldía contra el miedo; en ella existe efectivamente una memoria de la fiesta como acto de resistencia comunitaria” (Gonçalves y Brand, 2020, p. 35).

Las Fiestas Patrias no solo son recordadas por las entretenidas fondas realizadas en el Galpón, sino también por aquellas tardes dieciocheras, cuando muchos niños y las familias acudían al “peladero” para elevar volantines donde actualmente se encuentra la Junta de Vecinos. (Villa Ecuador, p. 62)

La memoria de la fiesta inscribe al pueblo en el juego de la libertad y la igualdad, sacándolo de la monotonía, “allí, la naturaleza festiva es indestructible, el pueblo en su espesor es capaz de imponerse sobre cualquier poder” (p. 41). La alegre memoria de la fiesta comunitaria va a aportar no sólo al despliegue de la subjetividad cultural y apropiación simbólica, sino también a “cierta autenticidad particular de una comunidad que construye un carácter auténtico e indestructible, mientras la hegemonía cultural se ve obligada a concederle su espacio en la plaza pública” (Bajtín *et al.*, 1974, p. 12). Otra tipología se encuentra en la Memoria de los Siniestros, relacionada con eventos naturales o humanos.¹¹ Por ejemplo, se recuerda:

El terremoto del ‘85 fue un sismo bastante fuerte, pero curiosamente no lo suficiente para parecerse al de 1960¹² o el de 1939. Toda la Villa

¹¹ El Incendio de la Fabrica Yarur, El Incendio del Zanjón de la Aguada, El Terremoto del ‘85, El Reventón del Canal del Carmen, El aluvión de la Quebrada de Macul.

¹² El mega terremoto de Valdivia de 1960, conocido también como el gran terremoto de Chile, fue el sismo de mayor potencia en la historia humana del planeta, llegando a una magnitud de 9.6 grados.

(Los Peumos) arrancó hacia la cancha, donde actualmente están los edificios que ahora conforman los sectores Juan Egenau y Amador Neghme. (Villa Los Peumos, p. 44)

La Memoria Deportiva es otra categoría de hitos, que abarca desde eventos locales hasta internacionales. Por ejemplo, se menciona:

El primer clásico universitario entre la (Universidad) católica y la (Universidad de) Chile fue en el estadio Famae de los milicos, donde ganó La Chile dos a cero. Esto fue en el año 1937. (Barrio San Eugenio, p. 94)

En efecto, los siniestros naturales o eventos humanos traumáticos, como los terremotos, dejan una marca profunda en la memoria local, mientras que, los eventos deportivos, especialmente aquellos de gran relevancia y rivalidad, generan recuerdos y emociones compartidas en la comunidad.

Otras tipologías asociadas a la categoría de los hitos, las encontramos en la Memoria de los Miedos vinculada a los factores del riesgo y la inseguridad social¹³ y la Memoria de los Logros como aquellos objetivos ganados a partir de las tareas colectivas alcanzadas por la comunidad.¹⁴ También encontramos algunas menos visibles, por ejemplo, la Memoria Religiosa que abarca desde una iglesia popular y liberadora, hasta una iglesia marcada por los casos de abusos y pedofilia.¹⁵ La Memoria de los Espacios Colectivos abarca lugares como sindicatos, parques y estadios deportivos, que son espacios de encuentro y participación comunitaria. En esta categoría, la Memoria de la Mujer destaca con relatos que abordan la dicotomía entre la opresión patriarcal y la emancipación femenina. Estas narrativas evidencian importantes reivindicaciones en la distribución del poder de las mujeres, tanto en el ámbito cotidiano del hogar, como en espacios públicos como el trabajo y la participación en la dirigencia social. Esto demuestra una memoria asociada a trayectorias de luchas y reivindicaciones en busca de la equidad de género y el empoderamiento de las mujeres en diversos ámbitos de la vida.

¹³ La llegada de la droga, El asalto a la micro, El cierre de los pasajes.

¹⁴ Entrega Títulos de Dominio, La Construcción del Parque el Quisco, La Inauguración de Luminarias.

¹⁵ La Visita del Papa, El Vía Crucis.

Mi madre con otras personas formó el primer Centro de Madres en Chile, en la Población Arauco. Con la visita de la esposa del presidente Gabriel González Videla¹⁶ que vino a conocer este centro y tuvo una conversación con mi madre, allí fue fundada esta primera organización de mujeres en el año 1948; vengo de una familia socialmente participativa. (Barrio San Eugenio, p. 59)

Las tipologías de memoria reflejan aspectos diversos de la experiencia comunitaria, preservan y transmiten historias, experiencias y valores que contribuyen a la identidad y cohesión de la comunidad.

En la segunda categoría de narrativas, encontramos los *personajes simbólicos* reconocidos y cercanos a la comunidad. Estos sujetos son recordados por diversas razones y perduran en el imaginario colectivo a lo largo del tiempo, formando parte fundamental de la emotividad comunitaria y desempeñando un papel clave al compartir “infinitud de sensibilidades, sentimientos y tensiones que tejen el sistema de emociones sobre el cual se soporta la convivencia social” (Peláez, 2020, p. 149). En este segundo grupo encontramos la Memoria de la Economía Local vinculada a personajes con oficios reconocidos en el territorio como el artesano o el comerciante.¹⁷ También está la Memoria Política, destacando personajes que simbolizan el ejercicio político, ya sea por su impronta ideológica, su rol como dirigentes sociales de base, o profesionales en las estructuras de poder.¹⁸

Los dirigentes comunitarios de la Población Pablo Neruda no siempre jugaron el rol de liderar procesos tan complejos; cuando llegaron a la toma de la población, tal como la mayoría, eran jóvenes entre 19

¹⁶ Gabriel González Videla, fue el último presidente radical del gobierno chileno, gobernado entre 1946 y 1952.

¹⁷ Los Suplementeros, El chanchero, El Cafiche de las Burras, El Viejo del Turrón, El Comprador de huesos, La Madame y su familia, Huguito el Lechero, La Señora de las Fotos, Almacén el René; El Zapatero de la Villa, El vendedor de Motemei, Don Juan el verdulero.

¹⁸ La Familia Palominos entre la desaparición y el exilio; El alcalde Dante Pesce; El Lolo, dirigente social en los 80; El Cabeza de Ajo presidente de la Junta de Vecinos; Luzmenia Toro, militante comunista; Los Dirigentes históricos de la comunidad; Carlos Montes, primero diputado y luego senador; Carlos Cerda, presidente de la Junta de Vecinos.

y 30 años y tuvieron la valentía de hacerse cargo de dirigir a grupos de personas para construir comunidad; muchos de ellos sin saber cómo terminaría la historia. (Población Pablo Neruda, p. 65)

La Memoria del Deporte es otra tipología que reconoce a personajes deportistas y a quienes organizaron espacios, como los clubes sociales deportivos en el ámbito comunitario incluyendo aquellos que lograron popularidad a nivel nacional e internacional.¹⁹

Fue nuestra figura del atletismo nacional, participó en los V Juegos Panamericanos del año 1967, realizados en Winnipeg, Canadá y también en los XIX Juegos Olímpicos de México 1968. En la Revista Estadio en 1966, se lee; Cada época tuvo su estrella refulgente y hoy no podía ser la excepción, este año tiene un nombre con sonoridad de campanas de bronce, llamada a brillar aún más todavía, con la velocidad y sus brincos de gacela; Carlota Ulloa, vivía en el Barrio San Eugenio en la calle Las Fucsias. (Barrio San Eugenio, p. 92)

La Memoria Artística también está presente en cuanto que existen personajes como cantantes, instrumentistas, bailarines, actrices o pintoras.²⁰

Gilberto Piña, vecino músico que tocaba la trompeta en la orquesta de Horacio Saavedra,²¹ era muy participativo y paseaba con su señora por las calles de la Villa. Dicen que le preguntaron una vez por su trompeta y cuándo la volvería a tocar, respondió que no quería tener recuerdos así es que la vendió. Vivía en la plaza de Los Muertos y le sobrevive su hijo que también vive en la Villa, en calle Dorsal. (Villa Ecuador, p. 68)

¹⁹ Carlos Caszely, Los Hermanos Tormen, Natacha Méndez, Andrés Moraga, Las Hermanas Contreras, Carlota Ulloa, El Guatón Meza (Chaguito).

²⁰ Los Chavales; Héctor Pavés Pizarro; Nano Núñez y su herencia Cuequera; El “Tohá” o Barba Azul; El Doctor Norero; El Trompetista de la Villa.

²¹ Horacio Saavedra dirigió la Orquesta del Festival de Viña del Mar, compuesta por 30 músicos, entre 1971 y 2010.

Por su parte, la Memoria Religiosa, rescata también personajes significativos asociados a la dimensión ritual del barrio, en su mayoría vinculadas a la iglesia católica.²²

La Iglesia Católica tiene un protagonismo en nuestra población, a través de la Fundación Missio, liderada por la Hermana Karoline Mayer, las mujeres trabajaban en talleres de costuras, se hacían sábanas, arpilleras y otras manualidades, que luego se vendían a través de la Vicaría de la Solidaridad. (Población Pablo Neruda, p. 68)

Finalmente, en la categoría de personajes simbólicos, encontramos la Memoria de los Afectos del Desperdicio, que se refiere a vecinos abandonados por la familia y el estado, pero cobijados por la comunidad a través de un lazo afectivo.

Cuando el antiguo galpón era de pura tierra nos reunimos entre 40 y 50 jóvenes y en días de invierno, Naranjito (Víctor René Naranjo) hacía una fogata, ponía la tetera para calentarnos y tomar el té. ¡Gracias a Naranjito lo pasábamos chanco! Antes del año 73 ya estaba Naranjito. Un hombre de la calle que aquí se quedaba a dormir en el gimnasio, le hicimos una pieza y allí dormía. Todo el mundo lo ocupaba para comprar el gas, cargar sillas, mesas, cuidar gimnasio, pero nadie le pagaba nada. La gente llegaba sola a darle comida y ropa. Lo quisimos mucho. Había mucha confianza porque era un hombre bueno que jamás le faltó el respeto a nadie. Vivía en cualquier rincón acá adentro de la Junta de Vecinos. Al final se tramitó su ida al Hogar de Cristo porque se enfermó, y ahí nos enteramos que no tenía carné de identidad. (Villa Ecuador, p. 66)

La tercera categoría de narrativas está asociada a *los lugares comunes*, es decir, memorias que conceden importancia a los espacios de socialización y construcción del tejido de un determinado barrio. Como sugiere Ligia Ramírez, se trataría de “bienes naturales, sociales, culturales o simbólicos

²² El Padre Gerardo, Los Curas Extranjeros, El Padre Juan, Aída López, El Cura Andrés, La Hermana Karoline Mayer, El Padre Renato.

que se encuentran en un espacio físico y sus modos de compartir la vida” (2021, p. 206). Entre las tipologías de esta categoría encontramos en primer lugar la Memoria del Espacio Público, lugares de intercambio, relaciones, aprendizajes o encuentros, pudiendo ser espacios abiertos naturales, organizacionales o institucionales.²³

Cuando se recolectaban mercaderías para las ollas comunes, yo ayudaba en la Cancha del Hoyo ubicada en un bajo en calle Jorge Inostroza, al frente de la sede donde están las casas de punta; había un corte y un plano, por eso le pusieron la Cancha del Hoyo, pero ya no está. Allí nos reuníamos a organizar la comida, o se entregaban los regalos de Pascua para los niños. Después del golpe (militar) a este lugar vinieron a cantar el Pollo Fuentes, y el Zalo Reyes los días domingo. Ellos venían como “artistas embajadores” del régimen militar a las Poblaciones. (Población Pablo Neruda, p. 71)

También aparece la Memoria de la Economía Local resaltando aquellos espacios de afluencia, de intercambio y transacciones comerciales como el almacén, la botillería o el supermercado.²⁴

Fue conocida como “La Lechera”. Pucha, era fabulosa, vendían leche en botellas de vidrio de boca ancha y mantequilla. Con esa leche me crié. Era la fábrica estatal de producción de leche y mantequilla desde donde se distribuía a toda la ciudad de Santiago. Hoy día está convertida en el Liceo Industrial Víctor Bezanilla Salinas. (Barrio San Eugenio, p. 87)

²³ Calle Antofagasta, Plaza Yarur; Plaza Guatemala, Las Calles; Plazas de la Villa, La Cancha; La Casa Martin Luther King y la Casa de Vidrio, La Cancha del Hoyo, El Paradero de las Micros; El Club de Rayuela, La Feria, La Escuela.

²⁴ La Central de Leche, La Picá de Don Clase; Los boliches, El Unicoop, El Almacén el Minero, Las Botillerías.

Más atrás aparecen lugares significativos vinculados a la Memoria Religiosa,²⁵ la Memoria Cultural y Patrimonial²⁶ y la Memoria del Deporte.²⁷

La Capilla San Andrés, fue una autoconstrucción, donde los vecinos reunimos material e hicimos nosotros mismos el trabajo. Con financiamiento extranjero, el cura Andrés, a cargo en ese tiempo, lideró este proceso de construcción entre los años 1983 y 1984. (Villa Ecuador, p. 72)

El Club de Rayuela, después de veintitrés años, aún sigue funcionando en la calle Las Pataguas, a un costado de la cancha de baby fútbol. Es recordada por aglutinar a vecinos de aquí y de allá por las tardes de los sábados a jugar los interminables y acalorados partidos de rayuela. (Villa Los Peumos, p. 52)

Allí jugaba el Club Deportivo Ferroviario, pero además era facilitado a la comunidad de San Eugenio para diversas actividades, por ejemplo, en su casino se graduó de octavo básico uno de mis hijos de la Escuela Provincia de Chiloé. (Barrio San Eugenio, p. 83)

La última categoría de la memoria está vinculada a los *mitos y leyendas* del territorio, un conjunto de narrativas donde se despliegan imaginarios colectivos, que en palabras de Samuel Pichel establecen un “psiquismo humano donde existe una condición fabuladora, como acta para la creación de mundos imaginarios, cuya raíz ancla en la experiencia y los condicionantes de lo vivencial” (2010, p. 271). Sobresalen en este último grupo, la Memoria de los Miedos cuyos relatos refieren a mitos y leyendas significativas que se relacionan con la dictadura militar y al antro delictual²⁸. Personajes, lugares o acontecimientos que producen temor a toda la sociedad, pero también a

²⁵ Parroquia Basílica Nuestra Señora del Perpetuo Socorro, Parroquia San Gerardo, Capilla San Andrés, Parroquia Nuestra Señora de los Pobres.

²⁶ Parque Cousiño/Parque O'Higgins, Cine Septiembre, Población Arauco, El sótano.

²⁷ El Club Hípico, Estadio San Eugenio, Club Ferro Badminton, Velódromo.

²⁸ Entre la carne y los milicos, La visita del general Carol Urzua, El miedo a la población vecina, un rumor de invasión, El martillo Hilti y la Metralleta, El Sótano del Dr. Sótero del Río, Las Picás del barrio donde se reúnen los patos malos, El chalcal de los jumpers en la escuela local, El muerto del canal hijo del mecánico, El apuñalamiento del Flaco Ulloa, La gruta de los hermanos. El lamentable suceso entre pandillas, Los Chandía más allá de la comuna.

una comunidad que se siente pisoteada; “Pasamos de la bota militar en los 80, a la bota del narcotráfico en los 2000”.²⁹

Se difundió el rumor que la población La Patria o la Villa O’Higgins –aledañas a Villa los Peumos– vendrían a tomarse nuestros terrenos. Los vecinos nos organizamos esperando el momento del ataque de los vecinos de la otra población, cosa que nunca ocurrió. Luego los propios vecinos entendieron que se trataba de un rumor proveniente del gobierno militar como una táctica orientada a dividir la población y atemorizar a los vecinos entre sectores populares. (Villa Los Peumos, p. 57)

El Flaco Ulloa fue asaltado y murió desangrado producto de los múltiples cuchillazos recibidos. Este hecho fue de gran impacto en la Villa porque era además marido de la señora Isabel. Hecho ocurrido en el año 1980. (Villa Ecuador, p. 73)

Finalmente se identifican la Memoria de los Liderazgos,³⁰ las Picardías,³¹ y la Ficción.³²

El Hombre Lobo, Moisés Ríos, hombre gigante con bigote, se cuenta que cuando había bosques en toda esta zona de la Maestranza se formaba una niebla. En esta época cuando él venía de la pega (trabajo) se bajaba de la micro... era una figura media rara... le decían el Hombre Lobo. Esto era sobrecogedor pensando que en las noches las calles solo se iluminaban con ampolletas de 40 watts. (Barrio San Eugenio, p. 98)

Las distintas tipologías de memoria mencionadas contienen elementos simbólicos que relacionan a la comunidad con celebraciones, dolores, conflictos, o miedos. Estas narrativas son transmitidas en un permanente diálogo intergeneracional produciendo el enseñaje, un tipo de “enseñanza donde

²⁹ Mapa de Tiempo y la denominación a las distintas décadas. Memorias Territoriales Villa Los Peumos.

³⁰ El Compañero presidente, cargando agua entre el retén y la población; La llamada telefónica y amabilidad del don Sótero del Río, El masivo funeral de don Carlos Cerda.

³¹ Las Películas del Padre Gerardo y su máquina a carbón; Los Curas Romanceros y sus relaciones con Parroquianas; El Motel Parejero Paraíso 21.

³² El Hombre Lobo y la niebla en el barrio, El Vampiro Pavés; La Niña de la Comuna, el fantasma de la villa.

existen dos polos: enseñar y aprender; el que enseña y el que aprende; ya que no se puede enseñar si no se sabe y no se puede saber si no se aprende” (Malavassi, 1988, p. 14-20). De tal modo cuando hablamos de una memoria que a la vez es un enseñaje, nos referimos precisamente a un dispositivo pedagógico que se evidencia en las experiencias de participación y vínculo social, a través de procesos simultáneos de aprendizaje y enseñanza como actos de autoconciencia popular que conectan un pasado y el presente en una experiencia común.

Este enseñaje se transforma en pedagogía colectiva, concordando con la perspectiva de Paulo Freire (1993), quien propone que la participación activa debe evitar el diálogo que reproduce las respuestas preestablecidas del sistema cultural dominante; es decir, una participación que sea capaz de promover una pedagogía basada en el poder de la palabra como una necesidad (McLaren, 1998). Al referirnos a una memoria que también actúa como aprendizaje, estamos hablando de un proceso educativo que involucra la acción de transmitir conocimientos y la de recibirlos siendo fundamental que quien imparte conocimientos tenga claridad sobre el tema, y quien recibe debe estar dispuesto a absorber lo que se le ofrece.

De la época del 50 al 70, la casa ubicada en Francisco Pizarro, fue un nicho musical donde se reunían artistas de la talla de Margot Loyola, Víctor Jara, el grupo Cuncumén y otros grupos investigadores folclóricos de esta época. Ellos además hicieron una escuelita folclórica para los vecinos de San Eugenio. Además de músico, Héctor “Vampiro” Pavez era también actor de teatro y bailarín lleno de facetas. Lideró el grupo de artistas en Chile que apoyaba el proceso de la Unidad Popular y eso aún no está bien reconocido. Ellos, los artistas más conocidos en Chile y nosotros los vecinos, hicimos una escuelita folclórica para la comunidad del barrio. Pero estos vecinos fueron exiliados el año 1973. (Barrio San Eugenio, p. 91)

La idea del aprender y conocer como dos elementos de una misma cosa, coincide en las miradas de Enrique Pichón Riviére (1970) y Paulo Freire (1986). Ambos plantean el enseñaje, como una dualidad en relación dialéctica, que conlleva a una transformación mutua entre el sujeto y su entorno. El

concepto de enseñanza refiere a un proceso dinámico y complejo de enseñanza y aprendizaje dentro de un contexto grupal, lo que implica una relación dialéctica entre enseñar y aprender, donde ambas acciones se entrelazan y se complementan en un proceso de construcción colectiva del conocimiento (De Quiroga, 1997). Paulo Freire –por su parte– sostiene que existe un conocimiento objetivo, pero enfatiza que los educadores deben transformar su forma de relacionarse con la comunidad, pasando de hablarle al pueblo, a hablar “con” el pueblo. En su crítica a la enseñanza institucionalizada, destaca la importancia de la educación liberadora y participativa:

En una práctica educativa conservadora se busca, al enseñar los contenidos, ocultar la razón de ser de un sinnúmero de problemas sociales; en una práctica educativa progresista se procura desocultar la razón de ser de aquellos problemas. Mientras la primera procura acomodar, adaptar a los educandos al mundo dado, la segunda busca inquietar a los educandos desafiándolos para que perciban un mundo dándose y que, por eso mismo, puede ser cambiado. (Freire, 1997, p. 95)

Respecto del traspaso de la memoria como acto de enseñanza, ambos autores coinciden en adoptar un enfoque praxeológico que coloca al traspaso de conocimiento en el centro del proceso. Esto brinda oportunidades para la construcción de subjetividad, tanto para el individuo como para la comunidad, así también, la elaboración de una memoria propia, a través del intercambio y el diálogo de saberes entre las generaciones. La memoria como productora de enseñanza y aprendizaje no se limita a transmitir conocimientos, sino que es un elemento recurrente y tal vez inevitable en el proceso de adquirir conocimiento. En este sentido, “el enseñanza se convierte en un acto político” (Freire, 1993, p. 17) al resistirse a la transmisión exclusiva de relatos contruidos por la historia oficial.

En la época de la Toma (del terreno), había que ir a buscar agua cerca del Retén de Carabineros. Uno de esos días yo y mi señora armamos como todos los días un palo largo con dos baldes grandes para trasladar agua colgando a cada lado. Mientras bajábamos desde la población divisamos al compañero (Salvador) Allende, en el lugar desde

donde se surtía el agua; estaba con botas de goma y todo embarrado. Cuando el presidente vio las colas de vecinos yendo a buscar agua, fue toda la gente a saludarlo. Así estuvo durante un largo rato hasta que nuevamente nos abordó a mí y mi señora, conversamos un poco, hasta que nos dijo; “de algo tengo que servir”. Tomó el palo con los baldes llenos de agua y comenzó a caminar subiendo en el barro de vuelta a la población hasta mi casa. (Población Pablo Neruda, p. 73)³³

La memoria barrial una pedagogía comunitaria

Considerando el enfoque pedagógico de la memoria como el campo en construcción que delimita sus temáticas a partir de la experiencia del Holocausto y como punto de inflexión de la Modernidad (Capra *et al.*, 2013; Herrera y Merchán, 2012; Ortega *et al.*, 2020), la memoria del territorio surge como una pedagogía comunitaria, compuesta por historias micro sociales, desde donde surgen relatos que constituyen la subjetividad social y la construcción simbólica de lo común; el buen vivir, las redes culturales, los dolores y conflictos territoriales, las disputas políticas, los protagonismos familiares y narrativas propias de las comunidades territoriales.

La pedagogía comunitaria, es un ejercicio permanente de aprendizajes y enseñanzas, de potenciamiento de la participación comunitaria como el eje de las estructuras significativas del territorio. Una memoria barrial como pedagogía transmite la acumulación simbólica de saberes desde donde se constituye la sociedad, una pedagogía con la cual develar aquellos relatos, donde héroes y heroínas son parte de las prácticas cotidianas, en definitiva, una pedagogía comunitaria que reconstituye en la sociopraxis, una ecología de saberes como parte del poder y el protagonismo social (Pina Queirós, 2016; Rocha-Buelvas, 2017; Sousa Santos, 2014).

La memoria barrial como herramienta pedagógica, ocurre esencialmente en la acción de territorialidad, entendida como la dinamización, acción colectiva y apropiación de un territorio. El ejercicio de la memoria comu-

³³ “Volvamos al Barrio” Documental basado en historias Barriales de la Ciudad de Santiago. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=EXCi6BO9PPs&t=1s> (Ver minuto 00.31.24).

nitaria fortalece la construcción de subjetividad a través de la revisión de procesos históricos de apropiación simbólica, de capacidades participativas y organizativas para mejorar su vida en común, una memoria colectiva con prácticas permanentes de intercambio de enseñanzas y aprendizajes, en síntesis, una herramienta que aporta al tejido social y la legitimidad de sus saberes. El enseñaje generado a través de la memoria barrial forma parte de una ecología de saberes en el campo de las prácticas cotidianas del orden común. Aunque contribuye a la construcción de subjetividad y acción colectiva, el enseñaje también se suma a las múltiples experiencias de autoeducación, representando una dimensión complementaria al conocimiento académico, el cual tiende a tener una legitimación cultural predominante.

Los saberes ordinarios ocupan hoy un importante lugar en los laberintos del poder al retomar su función histórica de resignificar las confianzas en el espacio de los sentidos comunes, allí en los cimientos de la escala humana, dichos saberes remiten a los aspectos centrales de nuestra especie: la colaboración, la solidaridad o la organización comunitaria. (Bozo, 2020, p. 185)

En el contexto de los valores occidentales centrados en el individuo, se instalan conceptos que son considerados innegables para la sociedad. La insistencia en la búsqueda de certezas en todos los ámbitos de la vida, niegan la posibilidad de construir y responder colectivamente las preguntas necesarias y pertinentes para un contexto específico. La tensión entre los iluminados y los alumnos se manifiesta en el ámbito institucional, donde los procesos de aprendizaje son controlados de arriba hacia abajo, imponiendo respuestas definitivas sobre el mundo. Esto no solo limita el diálogo entre diferentes saberes, sino también la capacidad de cuestionar los elementos y la propia humanidad, negando así la relación “entre asombro y pregunta [...]”; la pedagogía de la respuesta es una pedagogía de la adaptación y no de la creatividad” (Freire, 1986, p. 6).

En los procesos de memoria territorial se promueven experiencias de interpretación colectiva mediante preguntas fundamentales sobre eventos pasados, generando una praxis que requiere un consenso colectivo sobre un acontecimiento de interés común. La memoria barrial del territorio se

hermana con la educación popular y la investigación acción participativa como herramientas pedagógicas que fomentan la autoeducación, planteando preguntas y despertando la admiración por volver de manera colectiva, a los temas significativos del pasado comunitario.

Los ejercicios de memoria barrial, son un componente importante de autoeducación colectiva, no solo como acto reflexivo, sino como ejercicio de la praxis aportando a los escenarios de la acción que motiva la transformación del territorio, “una educación de la comunidad para la propia comunidad como proceso de enseñanza que potencia la vida comunitaria” (Quintana, 1991, p. 18). Los deseos sobre reconocer y legitimar los saberes comunitarios a través de ejercicios de memoria son relatados por los protagonistas de este estudio, sintetizando en un lenguaje común, lo antes mencionado:

Espero que este trabajo de la memoria de la Villa se siga repitiendo en otros barrios y sea también una ventana a otro tipo de soporte cultural, porque permite reconocernos como vecinos. (Villa Los Peumos, p. 66)

Respecto de la memoria que se está haciendo en la Villa, creo que es un avance muy bueno remover cosas para promover la participación y pensar el futuro; veo que ha sido un espacio para conversar y eso siempre es bueno. (Villa Ecuador, p. 78)

El aporte de esta memoria, es diferente de otros que han venido en los últimos años que se han llevado la historia para otro lado. En esta ocasión tuvimos la oportunidad de reunirnos, alegrarnos o ponernos tristes con nuestros recuerdos, pero lo hicimos juntos. (Barrio San Eugenio, p. 102)

Me gusta el trabajo que hicimos en el movimiento de mujeres en esta población. Conseguimos proyectos como el Centro de Madres, para trabajar y recordar nuestra historia; hace que podamos darle importancia a nuestro territorio. (Población Pablo Neruda, p. 77)

A MODO DE CONCLUSIÓN

Al integrar experiencias locales y saberes compartidos, la pedagogía comunitaria enriquece la comprensión epistemológica de la memoria territorial, promoviendo el aprendizaje comunitario, fortaleciendo la identidad y el compromiso con el entorno. Hemos analizado la memoria territorial planteando la tesis sobre considerarla como una pedagogía comunitaria. Podemos decir que, en cuanto a sus formas y contenidos, el ejercicio de la memoria posee atributos pedagógicos que permiten confirmar su potencialidad para acompañar procesos comunitarios con intencionalidad transformadora.

Respecto de las Formas de la Memoria Territorial

Llegados a este punto, confirmamos que la memoria del territorio contiene una serie de formas que llamaremos tipologías, desde donde se rememora el pasado colectivo para dar cuenta de lo pendiente en el presente de una comunidad. En este sentido, de las categorías revisadas (Hitos, Personajes, Lugares y Mitos) surgirá una interesante clasificación tipológica de la memoria comunitaria presente en los documentos.

TABLA I: TIPOLOGÍAS DE LA MEMORIA COMUNITARIA			
HITOS	PERSONAJES	LUGARES	MITOLOGIAS
-Memoria Política -Memoria de la Fiesta Popular -Memoria de los Siniestros -Memoria Deportiva -Memoria de los Miedos -Memoria de los Logros -Memoria Religiosa -Memoria de los Espacios Colectivos -Memoria de la Mujer	-Memoria de la Economía Local -Memoria Política -Memoria del Deporte -Memoria Artística -Memoria Religiosa -Memoria de los Afectos del Desperdicio	-Memoria del Espacio Público -Memoria de la Economía Local -Memoria Religiosa -Memoria Cultural y Patrimonial -Memoria del Deporte	-Memoria de los Miedos -Memoria de los Liderazgos -Memorias de las Picardías -Memorias de la Ficción
Fuente: Elaboración propia			

Contenidos de una Memoria Territorial

La vuelta a un pasado reafirma la identidad comunitaria y cuestiona la noción universal de la historia. Esta resistencia se convierte en un fantasma que presiona desde el territorio al modelo sistémico, generando una grieta en el sentido común y desafiando al discurso dominante de una historia oficial que opaca las narrativas comunitarias. En el territorio, esta autoconciencia colectiva transmitida entre generaciones se transforma en una pedagogía comunitaria que empodera a la comunidad. Se trata de una propuesta educativa que se basa en la valoración y activación de la memoria

colectiva como fuente de aprendizaje y transformación. Esta perspectiva reconoce que la memoria no es simplemente un recuerdo del pasado, sino que también posee un potencial pedagógico para la comunidad. En este contexto, resulta necesario describir los cuatro elementos que caracterizan a la memoria como una pedagogía comunitaria:

Apropiación: La apropiación se refiere al proceso mediante el cual la comunidad se apropia de su propia historia y memoria. Esto implica reconocer la importancia de preservar, transmitir y reinterpretar los acontecimientos y narrativas que conforman la identidad colectiva. La comunidad se convierte en sujeto activo de la construcción y reconstrucción de su memoria, en lugar de ser un mero receptor pasivo de información.

Territorialidad: La memoria como pedagogía comunitaria está arraigada en un contexto geográfico y sociohistórico donde la comunidad se relaciona con su pasado a través de la conexión con los lugares y espacios que le son propios. Alberto Cignoli (1997) plantea la territorialidad como idea de pertenencia en un espacio vivido, dando a aquellos que se constituyen en un espacio específico, el llamado sentido de pertenencia simbólica (un nosotros y un ellos); una identidad comunitaria propia con múltiples relaciones en lo social, cultural, político o económico. Estos procesos de apropiación van a ser singulares para cada comunidad, buscando una identificación y un carácter propio en relación con otros territorios.

Subjetividad: La memoria construye subjetividad a partir de las experiencias individuales y colectivas de los miembros de la comunidad. Cada individuo tiene su propia interpretación de los eventos pasados y su propia relación con la memoria colectiva. La memoria como pedagogía comunitaria reconoce y valora esta diversidad y fomenta el diálogo de saberes a través de la reflexión crítica sobre las diferentes voces y versiones de la historia.

Aprendizajes que la constituyen: La memoria como pedagogía comunitaria se basa en el reconocimiento de que los aprendizajes no se limitan al ámbito escolar o académico. La memoria colectiva contiene una riqueza de conocimientos y saberes que se transmiten

de generación en generación. Estos aprendizajes pueden ser técnicos, culturales, éticos o emocionales, y constituyen una parte integral de la identidad y la formación de la comunidad. La memoria como pedagogía comunitaria implica la apropiación activa de la memoria colectiva, la relación con el territorio, el reconocimiento de la subjetividad y la valoración de los aprendizajes que se derivan de ella.

La memoria, al producir, reproducir y resignificar las trayectorias y saberes propios del territorio, puede ser comprendida como una pedagogía comunitaria. Las memorias comunitarias, sus acontecimientos, personajes, lugares y mitologías, van a producir condiciones simbólicas para la cohesión social, proponiendo aperturas a la creatividad del territorio; juntas –cohesión y creatividad social– disminuyen las dimensiones de la desconfianza y el temor que filtran las relaciones actuales de profundo individualismo y alteridad. En síntesis, la memoria colectiva como pedagogía es un ejercicio pedagógico y participativo que retoma el encuentro donde se desborda el saber común, una ruta en el territorio para saber de dónde venimos y hacia dónde queremos ir; la memoria colectiva es una pedagogía comunitaria al hacerse cargo del enseñanza que abre la pregunta sobre un mundo definitivamente dado, o bien, un mundo dándose que es posible construirlo en conjunto.

FUENTES CONSULTADAS

- AGUDELO, A. y JIMÉNEZ, L. (Ed.). (2022). *Pluralismos epistemológicos. Nuevos desafíos de la investigación y la sistematización de experiencias*. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana, Centro de Estudios con Poblaciones, Movilizaciones y Territorios.
- ARAÚZ, L. (2015). Narrativas de la memoria como elemento de formación comunitaria en Loa. En *Universitas XXI, Revista de Ciencias Sociales y Humanas*. Núm. 23. pp. 143-165.
- ARENDT, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- ARTEAGA, C. y UGARTE, A. (2015). Identidades en emergencia: la otra cara de la reconstrucción. El caso de Chaitén. En *Magallania*. Vol. 43. pp. 107-213. Chile.

- BAJTÍN, M., FORCAT, J. y CONROY, C. (1974). *La cultura popular en la Edad Media y Renacimiento*. España: Barral.
- BOURDIEU, P., PASSERON, J., MELENDRES, J. y SUBIRATS, M. (1977). *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona: Laia.
- BOZO, J. (2020). El lugar del saber ordinario: En los laberintos del poder y la ciencia. Vínculos. En *Sociología, análisis y opinión*. Núm. 2. pp. 167-188.
- CAPRA, M., EMILIANO, F. y MINATTI, A. (2013). Los Espacios para la memoria como espacios educativos: construyendo una pedagogía de la memoria. En *IV Jornadas Espacios, lugares y marcas territoriales de la violencia política y la represión estatal. Construcciones, usos y apropiaciones de los espacios de memoria sobre el terrorismo de Estado*. Buenos Aires: Instituto de Desarrollo Económico y Social.
- CARRETERO, M., CASTORINA, J., SARTI, M. y BARREIRO, A. (2013). La construcción del conocimiento histórico. En *Propuesta educativa*. Núm. 39. pp. 13-23.
- CIGNOLI, A. (1997). Ciudad y territorialidad. Modos de abordar la cuestión. En *Política e Trabalho*. Vol. 13.
- CROSSLEY, S., LOUWERSE, M., MCCARTHY, P. y MCNAMARA, D. (2007). Un análisis lingüístico de textos simplificados y auténticos. En *The Modern Language Journal*. Núm. 91. pp. 15-30.
- DE QUIROGA, A. (1997). *El proceso educativo: según Paulo Freire y Enrique Pichon-Rivière*. México: Plaza y Valdés.
- DE SOUSA SANTOS, B. (2014). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En *Epistemologías del sur (perspectivas)*. pp. 21-66.
- DE ZAN, J. (2008). Memoria e identidad. En *Tópicos*. Núm. 16. pp. 41-67.
- ECO, U. (1998). A todos los efectos. En Carrière, J. et al. *El Fin d ellos Tiempos*. pp. 215-272, 280-283. Barcelona: Anagrama.
- FREIRE, P. (1997). *La educación en la ciudad*. São Paulo: Siglo XXI.
- FREIRE, P. (1993). *Pedagogía de la esperanza: un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. São Paulo: Siglo XXI.
- FREIRE, P. (1986). *Hacia una pedagogía de la pregunta. Conversaciones con Antonio Faundez*. Buenos Aires: La Aurora.

- GADAMER, H. (1977). *Verdad y Método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- GARCÉS, M. (2002). *Recreando el pasado: guía metodológica para la memoria y la historia local*. Chile: ECO, Educación y Comunicaciones.
- GARCÉS, M. (Ed.). (2012). La persistencia de la memoria popular: historias locales, historias de vida. Chile: *ECO Educación y Comunicaciones*.
- GEERTZ, C. (1983). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- DENZIN, N. y LINCOLN, Y. (2012). *El campo de la investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.
- GONÇALVES, J. y CHAVERRA, A. (2020). Cuerpo y Fiesta en Bajtín. En *Percursos Lingüísticos*. Vol. 10. Núm. 25. pp. 34-47.
- GONZÁLEZ, G. (2016). *El objeto y la memoria: un punto de partida para la construcción de narrativas visuales Un punto de partida para la construcción de narrativas visuales del Théâtre du Soleil como su lugar de encuentro. Memoria para optar al título de Diseñador Teatral*. Facultad de artes, Departamento de teatro Universidad de Chile. Recuperado 30 octubre de <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/141473>
- GUASCH, A. (2005). Los lugares de la memoria: el arte de archivar y recordar. En *Matèria. Revista internacional d'Art*. Núm. 5. pp. 157-183.
- HERRERA, M. y MERCHÁN, J. (2012). Pedagogía de la memoria y enseñanza de la historia reciente. En *Las víctimas: entre la memoria y el olvido*. pp. 137-156.
- ILLANES, M. (2002). *La batalla de la memoria: ensayos históricos de nuestro siglo: Chile, 1900-2000*. Chile: Planeta/Ariel.
- JARA, O. (2012). *La sistematización de experiencias. Práctica y teoría para otros mundos posible*. Bogotá: Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano.
- JELÍN, E. (2019). *La lucha por el pasado: cómo construimos la memoria social*. México: Siglo XXI.
- MALAVASSI, G. (1988). *Cuentos del claustro universitario y malavassiadadas*. Recuperado de https://books.google.cl/books?hl=es&lr=&id=ZADhqfFeLecC&oi=fnd&pg=PA109&dq=El+ense%C3%B1aje,+Malavassi&ots=fn47r_Ah0q&sig=cbEnM_Y4n-

[VH6E-ox4-PlT_3T024&redir_esc=y#v=onepage&q=El%20ense%C3%B1aje%2C%20Malavassi&f=false](#)

- MARTÍNEZ-VILLARREAL, R. (2019). El aprendizaje de la investigación participativa en torno a la memoria histórica comunitaria. En *Innovaciones Educativas*. Vol. 21. Núm. 31. pp. 22-35.
- MCLAREN, P. (1998). *Multiculturalismo revolucionario: pedagogías de disensión para el nuevo milenio*. México: Siglo XXI.
- ORTEGA, P., CASTRO, C., MERCHÁN, J. y VÉLEZ, G. (2020). *Pedagogía de la memoria para un país amnésico*. Universidad Pedagógica Nacional. Recuperado de <http://repositorio.pedagogica.edu.co/bitstream/handle/20.500.12209/12584/Pedagogia%20de%20la%20Memoria%20web%20preview.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- PELÁEZ, D. (2020). *Comunidades emocionales: afectividades y acción colectiva en organizaciones sociales comunitarias de base en Bogotá*. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios.
- PICHEL, S. (2010). Mitos e imaginarios colectivos. En *Frame: revista de cine de la Biblioteca de la Facultad de Comunicación*. Núm. 6. pp. 265-284.
- PICHON-RIVIÈRE, E. (1970). *Del psicoanálisis a la psicología social*. Vol. 1. Buenos Aires: Galerna.
- PINA, P. (2016). Enfermagem, uma Ecologia de Saberes. En *Cultura de los Cuidados*. Vol. 20. Núm. 45. Recuperado de <http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/57360>
- QUINTANA, J. (1991). *Pedagogía comunitaria: perspectivas mundiales de educación de adultos*. Narcea.
- RABE, A. (2022). La memoria comunitaria frente a la memoria oficial. En *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*. Vol. 78. Núm. 297. pp. 5-28.
- RAMÍREZ, L. (2021). *Bienes comunes y territorios de paz en Colombia. Formación para la crítica y construcción de territorios de paz*. Recuperada de <https://www.jstor.org/stable/pdf/j.ctvtwx34s.15.pdf>
- ROCHA-BUELVAS, A. (2017). Pueblos indígenas y salud colectiva: hacia una ecología de saberes. En *Physis: Revista de Saúde Coletiva*. Núm. 27. Recuperada de <https://www.scielo.br/j/physis/a/Lg-bzzsbGyymBWD3tQnCGGWt/?lang=es>

- STRAUSS, A. y CORBIN, J. (2002) *Bases de la investigación cualitativa: técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Antioquia: Universidad de Antioquia.
- TOBAR, A. (1988). *Entrevista realizada a Eduardo Galeano*. CEDEP. Quito. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=IA-80TYNdAN4&ab_channel=aguilerich
- TURINO, C. (2013). *Puntos de cultura: cultura viva en movimiento*. Caseros RGC.

INSTITUCIONES

- COLECTIVO MEMORIAS BARRIALES Y SISTEMATIZACIÓN DE EXPERIENCIAS COMUNITARIAS (2023). Recuperado de https://web.facebook.com/profile.php?id=100083605740463&_rdc=1&_rdr
- PROGRAMA QUIERO MI BARRIO. SUEÑOS DE BARRIOS, 100 HISTORIAS DE DIRIGENTES VECINALES (2023). Ministerio de Vivienda y Urbanismo. Recuperado de <https://quieromibarrío.cl/wp-content/uploads/2018/02/Suenios-de-Barrios-100-historias-de-dirigentes-vecinales-1.pdf>
- UNIVERSIDAD DE CHILE (2023). *Núcleo Historia Social Popular*. Recuperado de https://web.facebook.com/nucleohistoriasocial/?locale=es_LA&_rdc=1&_rdr
- UNIVERSIDAD DE SANTIAGO (2023) *Departamento de Historia. Memorias de Chuchunco*. Recuperado de <https://www.historia.usach.cl/memorias-de-chuchunco-0>

Fecha de recepción: 9 de enero de 2024

Fecha de aceptación: 16 de enero de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i58.1197>

SOCIEDAD 5.0 COMO PARTE DE UNA NUEVA CULTURA SUSTENTABLE

Jorge Carro Suárez*
Susana Sarmiento Paredes**

RESUMEN. Sociedad 5.0 nació bajo el principio de que la tecnología no sólo debe promover el desarrollo industrial, también debe contribuir a mejorar la calidad de vida de las personas. Por lo que hoy en día, se requieren de principios que visualicen a la tecnología como un componente determinante que además de generar un bienestar integral de la sociedad, también permita atender los principales problemas sociales, económicos y ambientales que aquejan al mundo. Por lo tanto, el objetivo del presente trabajo fue proponer un conjunto de principios para que Sociedad 5.0 promueva el desarrollo de la sociedad actual mediante una cultura sustentable. Para ello, se realizó una revisión ordenada de trabajos de investigación sobre Sociedad 5.0 a través de un análisis bibliométrico en la base de datos *Science Direct*. Los hallazgos más relevantes se compilaron por medio de un marco Teoría, Contexto, Características y Metodología (TCCM). Los resultados revelaron que el bienestar humano y social, el cuidado del planeta y la evolución hacia ciudades sustentables son los principios básicos que sustentan el desarrollo de Sociedad 5.0, fomentando las nuevas tecnologías digitales como

* Docente investigador adscrito al Programa Académico de Ingeniería. Universidad Politécnica de Tlaxcala, México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) Nivel I. Correo electrónico: jorge.carro@uptlax.edu.mx

** Docente Investigadora de Tiempo Completo en la Facultad de Ciencias Económico-Administrativas de la Universidad Autónoma de Tlaxcala, México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) Nivel I. Correo electrónico: sarmientosusana@yahoo.com.mx

parte fundamental de una cultura enfocada en el desarrollo de una sustentabilidad integral.

PALABRAS CLAVE. Sociedad 5.0; industria 4.0; cultura sustentable; tecnologías digitales; ciudades inteligentes.

SOCIETY 5.0 AS PART OF A NEW SUSTAINABLE CULTURE

ABSTRACT. Society 5.0 is based on the principle that technology should not only promote industrial development, but also contribute to improving the quality of people's lives. Thus, what is needed today are principles that view technology as a critical component that not only generates overall societal well-being, but also allows us to address the major social, economic, and environmental problems that plague the world. Therefore, the aim of this research was to propose a set of principles for Society 5.0 to promote the development of today's society through a sustainable culture. To this end, a systematic review of research works on Society 5.0 was carried out through a bibliometric analysis in the *Science Direct* database. The most relevant findings were compiled through a Theory, Context, Characteristics and Methodology (TCCM) framework. The results revealed that human and social well-being, care for the planet and the evolution towards sustainable cities are the basic principles that support the development of Society 5.0, promoting new digital technologies as a fundamental part of a culture focused on the development of comprehensive sustainability.

KEY WORDS. Society 5.0; industry 4.0; sustainable culture; digital technologies; smart cities.

I. INTRODUCCIÓN

La fabricación inteligente es considerada como la nueva generación de procesos productivos que aprovechan las modernas y potentes capacidades cognitivas y de aprendizaje habilitadas por las nuevas generaciones de tecnologías de la información (TICs), el Big Data, el internet de las cosas (IoT), y la computación en la nube (Zhang *et al.*, 2019). No obstante, estas tecnologías también representan impactos potenciales sobre los mercados laborales, impactos que han sido tema de continuos debates ante la creencia de que las tecnologías digitales pueden conducir al denominado desempleo tecnológico y modificar de forma no deseada la estructura industrial (Oppenheimer, 2018).

Asimismo, se cree que la automatización y la robótica afectarán de forma crítica la mano de obra no calificada y reducirán gravemente la fuerza laboral de los sectores más vulnerables de la sociedad, como lo son mujeres, inmigrantes, jóvenes y personas de la tercera edad (Kurt, 2019). Ante este panorama, la sociedad se ha visto en la necesidad de adaptarse a estos cambios disruptivos y visualizar a las nuevas tecnologías no como una amenaza, sino como una oportunidad para lograr satisfacer sus necesidades, mejorar su calidad de vida, su entorno y alcanzar una mayor eficiencia operativa y productiva por medio de la personalización de productos y de la creación de valor (Carro-Suárez y Sarmiento, 2022). Cambios de esta índole han sido la causa de que la sociedad se haya visto obligada a evolucionar al mismo ritmo de los avances tecnológicos, por lo que en la nueva era digital denominada Industria 4.0 también se ha dado inicio a una nueva era para la sociedad: la Sociedad 5.0.

Sociedad 5.0 representa el concepto de una nueva sociedad interconectada con tecnologías disruptivas digitales como lo es el *Big Data*, el internet de las cosas (IoT), la Inteligencia Artificial (IA) y los robots colaborativos (cobots), cuyo objetivo es proporcionar una infraestructura física y digital que contribuya a mejorar la calidad de vida de las personas (Kovacic, 2022; Fukuda, 2020; Nagy *et al.*, 2020). Su nacimiento se dio en Japón, un país que se ha caracterizado por ser una cultura con una política industrial enfocada en que su capital sea el ejemplo de una ciudad inteligente, ambiciosa y bien integrada, que brinda apoyos fiscales, regulatorios y administrativos para el surgimiento y despliegue de comunidades inteligentes (DeWit, 2018). Su

propuesta derivó en la creación de subprogramas que abarcaron desde cadenas de valor en flujo de energía, el surgimiento de nuevos sistemas de manufactura y la resiliencia ante desastres hasta cadenas alimentarias y sistemas de producción inteligentes (Shibusawa, 2018). No obstante, a pesar de que este concepto tiende a aprovechar la creciente demanda de productos inteligentes, personalizados y sustentables en conjunto con el desarrollo del IoT y de las tecnologías ciberfísicas, también han generado nuevos paradigmas en los procesos de fabricación actuales (Moghaddam *et al.*, 2018), sometiendo a debate el que realmente puedan ayudar a la sociedad en problemáticas que actualmente es imperativo atender, como aumentar la eficiencia energética de los sistemas, cuidar el medio ambiente, encontrar nuevas fuentes de energías alternativas y resolver las dificultades alimentarias en el mundo, problemas sociales que hoy aquejan a la sociedad y que afectarán a las generaciones del futuro (Kansha y Ishizuka, 2019; Lioutas *et al.*, 2021).

Desde otra perspectiva, la digitalización también empezó a ser vista como un medio para impulsar el desarrollo social, cuyo centro de atención principal debe ser el ser humano y su entorno, donde éste pueda satisfacer sus principales necesidades a través de productos y servicios determinados, y en cantidades específicas que contribuyan a alcanzar un bienestar integral, que abarque desde un bienestar humano que genere salud, felicidad y satisfacción personal (Cerquera *et al.*, 2022), hasta un bienestar social que garantice el cumplimiento de las necesidades básicas para una mejor calidad de vida (Blanco y Díaz, 2005), lo cual, requiere de una completa adaptación al contexto de Sociedad 5.0 por medio de una completa renovación cultural (Harayama, 2017).

Aunque esto está lejos de ser una cuestión puramente tecnológica, industrial y económica, es claro que todo programa importante de desarrollo social debe estar integrado en un programa cultural, reconociendo que a pesar del continuo crecimiento de los niveles de automatización y de las tecnologías digitales en Japón y en el resto del mundo, los procesos productivos siguen dependiendo en gran medida de la contribución y supervisión del factor humano (D'Addona *et al.*, 2018).

La adaptación hacia una Sociedad 5.0 puede lograrse mediante la difusión de una innovación responsable y del desarrollo de una nueva cultura de innovación al servicio de la misma (Nagy *et al.*, 2020). La integración

de la tecnología con la sociedad y su entorno es crucial para un mejor futuro siendo necesario reconocer y tener bien identificados a los principios y conceptos sobre los que descansa Sociedad 5.0 para su conocimiento y aplicabilidad (Bartoloni *et al.*, 2022).

Por lo tanto, el objetivo de esta investigación fue determinar qué principios de Sociedad 5.0 tienen la capacidad de fomentar el desarrollo de una nueva cultura sustentable ante el crecimiento exponencial de las tecnologías digitales. Para ello, se realizó una revisión de la literatura para presentar los antecedentes del concepto por medio de una revisión sistemática a través de un análisis bibliométrico en la base de datos *Science Direct*, para identificar los hallazgos y aportaciones teóricas más relevantes de investigaciones recientes sobre Sociedad 5.0 relacionadas con el desarrollo sustentable.

Posteriormente, se realizó un análisis de la información recabada aplicando un marco Teoría, Contexto, Características y Metodología (TCCM) para determinar la propuesta de los principios de Sociedad 5.0, sometiéndola a un espacio de discusión en cómo éstos pueden promover una cultura sustentable enfocada en los Objetivos de Desarrollo Sustentables de la Agenda 2030 de Naciones Unidas. Dentro de las principales aportaciones del estudio se destacan la determinación de los principios que sostienen el concepto de Sociedad 5.0; el cómo éstos conforman la base para el desarrollo de una sociedad inteligente, y también, el cómo impulsarán una sociedad sustentable por medio de la implementación de las tecnologías digitales.

Con base en lo anterior, se planteó como pregunta de investigación ¿cuáles son los principios de Sociedad 5.0 que fomentan el desarrollo de una cultura sustentable?

2. ANTECEDENTES

Con la última revolución industrial reconocida como Industria 4.0 surgieron nuevas tecnologías digitales como la IA, la robótica, los sistemas ciberfísicos, el IoT, la nube, el *Big Data* y la realidad aumentada, las cuales han generado grandes cambios no sólo para la industria, sino también para la sociedad (Bartoloni *et al.*, 2022). En general, las revoluciones industriales que ha experimentado la humanidad han tenido lugar debido al rápido desarrollo de la tecnología, la información y la vida social (Calp y Bütüner,

2022), donde la historia ha demostrado que industria y sociedad evolucionan de forma paralela interactuando profundamente entre sí (Huang *et al.*, 2022), siendo Sociedad 5.0 el último eslabón en esta cadena evolutiva.

Su denominación fue con base en que a través de la historia de la humanidad se han reconocido previamente cuatro tipos de sociedades: Sociedad 1.0 enfocada en la caza y la recolección en armonía con la naturaleza; Sociedad 2.0. identificando el desarrollo de una sociedad agrícola, donde la economía se fundamentó en la agricultura; Sociedad 3.0, con la incursión del desarrollo de una sociedad industrial; y Sociedad 4.0, con el nacimiento y manejo de las redes de información a través de una sociedad de la comunicación (Ortega, 2019).

Por lo tanto, Sociedad 5.0 se define como una sociedad que utiliza las tecnologías digitales para el bien del planeta y de la vida de las personas a través del análisis de la información adquirida del espacio físico en el ciberespacio (Foresti *et al.*, 2020), asegurando un desarrollo y un nivel sostenible de bienestar social considerando sus propios intereses (Calp y Bütüner, 2022). En ella se establece la necesidad de compartir y combinar la enorme cantidad de información y conocimiento para generar nuevos valores sociales fundamentados en el crecimiento de tecnologías robóticas, tecnologías autónomas e Inteligencia Artificial para garantizar que las personas vivan de forma independiente en sus hogares y al mismo tiempo, estén conectadas con el mundo real (Suzuki *et al.*, 2020; Kovacic, 2022). Sin embargo, la aceptación de tecnologías como la IA u otras dependerán de la actitud individual de cada persona en sus rasgos cognitivos, personales y emocionales (Del Giudice *et al.*, 2021).

Sociedad 5.0 nació en 2016 como parte de la promulgación del V Plan Básico de Ciencia y Tecnología emitido por el Consejo de Innovación Científica y Tecnológica de Japón e impulsado por la Oficina del Gabinete del Primer Ministro (Nagy y Hajrizi, 2019). Su iniciativa se fundamentó a través de tres propuestas principales (Sawaragi *et al.*, 2020):

- Realizar una fabricación inteligente mediante el uso de tecnologías de red e IoT.
- Conectar y fusionar el ciberespacio y el espacio físico (Sistemas Ciberfísicos).

–Sistematizar el servicio y la empresa, integrando una variedad de elementos del sistema.

De acuerdo con el enfoque dado por el gobierno japonés, Sociedad 5.0 se centró en cuatro industrias principales: salud, movilidad, infraestructura y tecnología financiera (Fintech) (Garayar, 2020). Esto motivó al desarrollo de una sociedad superinteligente que conviva con diversos tipos de tecnología de la misma capacidad, como lo son los sistemas de fabricación inteligentes, sistemas de cadenas alimentarias inteligentes, sistemas de transporte inteligentes, sistemas regionales de atención inclusiva y sociedades resilientes ante desastres naturales (Phuyal *et al.*, 2020). Un aspecto especial fue el interés por la industria financiera, bajo el principio de que la vida cotidiana de las personas no puede separarse del ámbito financiero, donde a través de la IA se pueden satisfacer las necesidades de la industria con inversiones financieras determinadas mediante el procesamiento inteligente de datos e información (Lv *et al.*, 2022), lo que implicaría que una buena gestión de la parte financiera también podría resultar en soluciones tecnológicas verdes, permitiendo a las empresas una producción más armoniosa y amigable con el medio ambiente (Pugliese *et al.*, 2022).

Desde otra perspectiva, la creación de Sociedad 5.0 representa la transformación de un país referente tecnológicamente como Japón, transformación impulsada por el desarrollo en otros países de las denominadas Ciudades Inteligentes, vislumbrando espacios y servicios urbanos más eficientes, seguros y confiables para sus ciudadanos con base en un crecimiento, tanto tecnológico como económico, representando así, un enfoque emergente para la visión de las grandes metrópolis del futuro (Barret *et al.*, 2021). Tal es el caso de Singapur, que desarrolló su programa *Smart Nation* con la premisa de ser una ciudad con un estilo de vida sustentable para sus habitantes, mejorando sus servicios básicos (salud, educación, transporte, movilidad) aprovechando su nivel tecnológico; Taipéi ha conseguido gracias al *Big Data* la recopilación de información sobre usos y costumbres de sus ciudadanos para el desarrollo de estrategias que eleven la calidad de vida de los mismos; Ginebra, Zúrich y Oslo son ciudades que destacan por una administración urbana digital más eficiente y servicios públicos de calidad para sus habitantes en áreas de transporte, energía y gestión de residuos; Canberra y Copenhague aprovechan

la tecnología para avanzar en iniciativas de energía limpia y reducción de la contaminación en beneficio de la salud de sus habitantes, aspirando a ser ciudades libres de carbono a corto plazo; y Londres, promueve tecnología a través de estrategias de transporte sostenible con el objetivo de que las personas complementen sus viajes mediante el uso de bicicletas eléctricas o transporte público no contaminante (Godoy, 2024).

En otros contextos, Sociedad 5.0 ha aprovechado la tecnología con la idea de una sociedad centrada en el ser humano, integrando espacios físicos y cibernéticos para solucionar problemas sociales (El-Haouzi y Valette, 2021). En este sentido, Sovacool *et al.*, (2021) coinciden en que Sociedad 5.0 es una revolución digital y que es un claro ejemplo de cómo una sociedad puede interconectarse mediante tecnologías del hogar inteligente. No obstante, también resaltan el temor de que en el futuro, la discriminación y la desigualdad impacten en quienes tienen menos conocimientos tecnológicos o no tienen acceso a internet.

Desde otra perspectiva, DeWit *et al.*, (2020) mencionan que Sociedad 5.0 está directamente vinculada a los Objetivos de Desarrollo Sustentable (ODS) de la Agenda 2030, cuya iniciativa en Japón parece ser única con respecto a los países más desarrollados. De la misma forma, Leng *et al.*, (2022) argumentan que Sociedad 5.0 debe retomar tres características centrales de Industria 5.0: tecnología centrada en el ser humano, sostenibilidad y resiliencia, colocando el bienestar humano en el centro de los sistemas de fabricación.

Hoy en día, diversas tecnologías cuentan con la capacidad de transformar la forma en cómo se brinda el servicio médico gracias al monitoreo remoto y al acceso a grandes bancos de datos; a digitalizar el aprendizaje, transformando el desarrollo de conocimiento de un aula estática a educación en cualquier momento y en cualquier lugar; y de usar redes inteligentes para proporcionar una mayor eficiencia energética (GeSI, 2022).

Coronado *et al.*, (2022) establecen que Sociedad 5.0 también tiene un vínculo con el concepto de Industria 5.0, abordando los desafíos sociales y planetarios causados e incluso, desatendidos por Industria 4.0 y anteriores. Por ello, Sociedad 5.0 se presenta hoy en día como un marco prometedor en la nueva era digital, donde la incorporación de nueva tecnología tiene el potencial de impactar positivamente en todos los aspectos de la vida humana, contribuyendo a la generación de una extensa cantidad de datos que involucrarán a individuos, instituciones y empresas (Hamza y Minh-Son, 2022).

Con base en lo anterior, se resalta la importancia de orientar el progreso de Sociedad 5.0 hacia el desarrollo de una cultura sustentable que visualice como parte esencial y determinante el fomento de las cuatro dimensiones de la sustentabilidad.

En la dimensión social, Sociedad 5.0 debe ser parte de un desarrollo que promueva la seguridad, así como el bienestar humano y social de las personas. La dimensión económica debe ser determinante para que en el futuro próximo se promueva a las energías renovables como las principales fuentes de energía que muevan al mundo, dejando a un lado a los combustibles fósiles. En la parte ambiental, se resalta la importancia del cuidado de los recursos naturales y del medioambiente como aspecto central de una nueva sociedad digital. Y en la dimensión institucional, Sociedad 5.0 debe retomar el desarrollo de los valores humanos y fomentar la capacidad de innovar en beneficio de la sociedad actual y del futuro.

El mundo actual se enfrenta ante un escenario desafiante en una escala global. Desastres naturales, envejecimiento de la población, agotamiento de los recursos naturales, desigualdad económica y pandemias son problemas que requieren ser atendidos de forma prioritaria aprovechando al máximo las tecnologías digitales (Bartoloni *et al.*, 2022). La ciencia debe demostrar que la digitalización realmente generará impactos positivos para la sociedad (Lioutas *et al.*, 2021), y la sociedad debe demostrar que está preparada culturalmente para estos cambios, equilibrando el crecimiento económico con la resolución de problemas sociales (Pirveli, 2021).

En este contexto, diversas teorías ya han analizado críticamente la relevancia de las tecnologías digitales. Popkova *et al.*, (2022) concluyen que los avances digitales tienen la capacidad de abordar de forma adecuada los desafíos actuales del desarrollo sustentable; Gamatié *et al.*, (2023) visualizan el mismo principio, estableciendo la importancia de integrar tecnología para el desarrollo de sistemas urbanos sostenibles; Nham y Ha (2022) afirman que la digitalización puede permitir que países y gobiernos transiten con mayor facilidad hacia una mayor economía circular; Antonopoulou y Begkos (2020), reconocen que las innovaciones digitales pueden impulsar el emprendimiento para generar valor y trascender las fronteras de los mercados internacionales; Saka *et al.*, (2022) analizaron cómo la digitalización puede impulsar el crecimiento de las Pymes, en especial, en economías en

desarrollo y Dzandu *et al.*, (2022) debatieron el cómo las transacciones digitales pueden generar valor para el cliente en economías emergentes.

Lo anterior demuestra que el uso de tecnologías representa la apertura de nuevos caminos hacia un desarrollo global en todos los sectores, tanto sociales como empresariales, donde el aumento de la eficiencia y productividad, mayor acceso a la información, una mayor conectividad, innovación y creatividad, y nuevas oportunidades laborales representan grandes ventajas. Sin embargo, también existen aspectos que deben ser considerados, como el crecimiento de la brecha digital, lo que puede agravar la desigualdad social y económica ante la diferencia de oportunidades por condiciones de género, etnia o religión, especialmente, para las sociedades más vulnerables; la creciente preocupación por la privacidad y seguridad de la información ante el número exorbitante de datos disponibles y su posible filtración no deseada; la cada vez mayor dependencia tecnológica; generación de ciberdelincuencia; la pérdida de interacción humana debido a la tecnofilia, la cual, aísla a los individuos de su entorno social y el posible impacto ambiental por la acelerada producción de dispositivos (Urquijo, 2017).

Esto nos lleva a definir que, como sociedad, el verdadero reto es lograr que la tecnología vaya más allá de sólo alcanzar un bienestar común. Se le debe enfocar en atender los principales problemas y retos del nuevo siglo, como lo es la pobreza, el hambre o la desigualdad, problemas determinantes que ya están plasmados en los ODS de la Agenda 2030 de Naciones Unidas y en la agenda de muchos países en el mundo.

3. METODOLOGÍA

La metodología empleada para el desarrollo del presente trabajo se limitó a un alcance de tipo exploratorio y descriptivo sobre el concepto de Sociedad 5.0 para conformar una base teórica que sirva como sustento de futuras investigaciones.

Para ello, se realizó una revisión bibliométrica bajo las líneas de código “Society 5.0” y “Society 5.0” AND “Sustainable Development”, restringiendo la búsqueda a sólo artículos de investigación, de revisión, libros y capítulos de libro publicados en idioma inglés en la base de datos *Science Direct* del periodo 2018 a noviembre de 2022. Para garantizar la fiabilidad y calidad de cada investigación seleccionada se consideraron *journals* que contaran con

factor de impacto como un indicador de calidad considerado a nivel internacional para la productividad científica (Elsevier Connect, 2018).

Posteriormente, para determinar los principales hallazgos y aportaciones teóricas de los trabajos de investigación identificados se utilizó como técnica de revisión el marco Teoría-Contexto-Características-Metodología (TCCM). Finalmente, con base en la información recabada en el marco TCCM se presentó una propuesta de principios de Sociedad 5.0, para de esta forma, dar respuesta a la pregunta de investigación planteada.

4. RESULTADOS

La revisión bibliométrica realizada en la base de datos de *Science Direct* bajo las líneas de código “Society 5.0” presentó un total de 163 trabajos entre artículos de revisión (11), investigación (122) y libros o capítulos de libro (30).

De los trabajos identificados se realizó una nueva selección considerando aquellos que relacionaran los códigos “Society 5.0” and “Sustainable Development” and “Sustainability”, resultando un total de 67 manuscritos, siendo artículo de revisión 5, de investigación 44 y libro o capítulo de libro 18.

Para el desarrollo del marco TCCM se tomó la decisión de considerar en primera instancia a los trabajos con el mayor número de citas por año. Sin embargo, al tratarse de un tópico que tiene pocos años de ser estudiado, no existe un dato exacto sobre este tipo de indicador, razón por la cual se determinó realizar el análisis con base en la relevancia asignada a cada manuscrito por la base de datos *Science Direct*, presentando a continuación los resultados obtenidos.

4.1 Marco Teórico

En la revisión sistemática de la literatura, el marco teórico consideró como referencia a las vertientes industriales propuestas por el gobierno japonés en su definición de Sociedad 5.0: salud, movilidad, infraestructura y tecnología financiera (*FinTech*) (Garayar, 2020). En la Tabla 1 se presentan los resultados obtenidos en cada una de las vertientes seleccionadas, los autores, año y principales aportaciones.

TABLA I. RESULTADOS PARA EL MARCO TEÓRICO		
Vertientes	Autor/Autores, Año	Aportaciones
Salud	Shibusawa, 2018	Integración de alimentos agromédicos.
	Bause <i>et al.</i>	Implementación de dispositivos portátiles para monitoreo de la salud.
	Ghosh <i>et al.</i>	Sistemas de salud basados en PBCN integrados en la nube.
	Bartoloni <i>et al.</i>	Integración de espacios físicos y virtuales para mejorar servicios socio-sanitarios.
	Ciasullo <i>et al.</i>	Transición del sector sanitario a Salud 4.0 (
Movilidad	DeWit, 2018	Integración de políticas para la creación de ciudades inteligentes.
	Yan	Gestión urbana y geográfica a través de sistemas ciberfísicos.
	Yaqot <i>et al.</i>	Uso de vehículos no tripulados para el desarrollo de una agricultura de precisión.
	Black, 2022	Desarrollo de políticas y tecnología de transporte para una gobernanza más efectiva y confiable.
	Hafeez <i>et al.</i>	Aplicación de drones para el monitoreo de áreas de cultivo y fumigación.
Infraestructura	Murayama 2020	Diseño de sistemas urbanos con IoT.

TABLA 1. RESULTADOS PARA EL MARCO TEÓRICO

	Barret <i>et al.</i>	Implementación de sistemas urbanos de comunicación inteligente.
	Singh	Impulso a la agricultura urbana para el uso eficiente de los recursos.
	Mohanty	Creación de ciudades inteligentes.
	Habash, 2022	Desarrollo de edificios inteligentes como sistemas humano-ciberfísico.
Tecnología Financiera	Murdayanti	Informes financieros por Internet.
	Lv <i>et al.</i>	Manejo y procesamiento de datos financieros.
Fuente: elaboración propia.		

4.2 Marco Contextual

De acuerdo con Nagy y Hajrizi (2019), Sociedad 5.0 debe tener como valor central el gestionar los problemas económicos y sociales centrados en los intereses y necesidades de las personas. Para ello, se deben promover acciones y programas en materia de desarrollo sustentable que consideren como ejes sustantivos a las dimensiones de una sustentabilidad integral: social, económica, ambiental e institucional (Carro-Suárez y Sarmiento-Paredes, 2022).

En la Tabla 2 se muestran los resultados, resaltando las acciones identificadas y propuestas con respecto a estas cuatro dimensiones.

TABLA 2. MARCO CONTEXTUAL

Contexto	Autor/Autores, Año	Acciones
Social	D'Addona <i>et al.</i>	Garantizar el bienestar humano del personal en condiciones laborables.

TABLA 2. MARCO CONTEXTUAL		
	Ciasullo <i>et al.</i>	Optimizar los servicios de salud, eficiencia y calidad (
	Ghosh <i>et al.</i>	Inclusión de cadenas de suministro médico, ensayos clínicos y gestión hospitalaria.
	Lioutas <i>et al.</i>	Atender el problema de falta de alimentos en el mundo.
	Granato <i>et al.</i>	Producir alimentos que mejoren la salud y el bienestar humano de los consumidores.
	Broo <i>et al.</i>	Rediseñar la educación superior en ingeniería para la nueva era tecnológica.
Económico	Kansha	Impulsar la eficiencia energética y encontrar nuevas fuentes de energía.
	Ahl <i>et al.</i>	Impulsar la transición hacia la descarbonización, descentralización y digitalización energética.
	Habash, 2022	Diseñar construcciones inteligentes.
Ambiental	DeWit, 2018	Fomentar la creación de ciudades ecológicas.
	Yaqot <i>et al.</i>	Proponer una agricultura de precisión para impulsar procesos amigables con el medio ambiente y fomentar la economía circular.

TABLA 2. MARCO CONTEXTUAL

	Herrador <i>et al.</i>	Transitar hacia una economía circular que contrarreste las emisiones de CO2.
	Singh	Integrar a la agricultura urbana en las ciudades inteligentes.
	Pugliese <i>et al.</i>	Mejorar el manejo de residuos en pymes del sector alimentario.
Institucional	Ciasullo <i>et al.</i>	Crear una cultura centrada en al paciente dentro del sector salud a través de tecnologías digitales.
	Murdayanti	Elaborar informes financieros corporativos a través de internet.
Fuente: elaboración propia.		

4.3 Marco de Características

El concepto de Industria 4.0 nació con el propósito de mejorar la eficiencia operativa del sector industrial mediante la aplicación y desarrollo de nuevas tecnologías digitales. Asimismo, Sociedad 5.0 representa una de las nuevas tendencias relacionadas con este desarrollo tecnológico y su aplicación en beneficio de la sociedad actual. Es por ello que en el siguiente punto se identificaron las características principales de los trabajos seleccionados que relacionaron a los pilares de Industria 4.0, determinando sus campos de aplicación en tres tipos de tecnologías:

- Tecnologías para servicios digitales, considerando la recopilación y evaluación de datos (BigData), el uso de redes digitales para la interconexión y almacenamiento (IoT y la nube) y la necesidad de sistemas de protección (ciberseguridad).

- Tecnologías para entornos virtuales, las cuales aprovechan los datos en tiempo real reflejando el mundo físico en modelos virtuales (simulación), la mezcla de contenidos digitales con contenidos físicos para construir una

realidad mixta en tiempo real (realidad aumentada/virtual) y sistemas autónomos que aprenden bajo algoritmos (Inteligencia artificial).

–Tecnologías para el servicio humano que pueden realizar tareas peligrosas o monótonas de una forma segura, flexible, versátil y eficiente a través de la integración de maquinaria y/o equipo, así como la elaboración de productos personalizados mediante impresoras 3D personales (Manufactura aditiva) (Carro-Suárez y Sarmiento-Paredes, 2022).

En la Tabla 3 se muestran los resultados obtenidos.

TABLA 3. MARCO DE CARACTERÍSTICAS		
Tecnología	Autor/Autores, Año	Aplicabilidad
Tecnologías para servicios digitales	Moghaddam, 2018;	Manufactura inteligente.
	Shibusawa, 2018	Diseño de plataformas agrícolas.
	Lioutas <i>et al.</i>	Digitalización de la agricultura.
	Hafeez Calp y Bütüner, 2022	IA y <i>Deep Learning</i> para monitoreo remoto de cultivos.
	Ahl <i>et al</i>	Transición hacia una digitalización energética.
	Keogh <i>et al</i>	Transformación digital enfocada hacia las cadenas de suministro.
	Barata, 2021	Desarrollo de cadenas de suministro médico.
	Zaborovskaia <i>et al.</i>	Digitalización para mejorar la formación y desarrollo de capital humano.

TABLA 3. MARCO DE CARACTERÍSTICAS

	Murdayanti	Desarrollo de servicios financieros digitales.
	Bartoloni <i>et al.</i> ,	Servicios a través de espacios digitales (nube).
	Ciasullo <i>et al.</i> , 2022; Ghosh <i>et al.</i> , 2022	Medicina personalizada.
Tecnologías para entornos virtuales.	Kansha	Sistemas inteligentes y automatizados.
	Del Giudice <i>et al.</i>	Interacción entre IA y la gestión del recurso humano.
	Yan	Gestión urbana y geográfica.
	Liu <i>et al.</i>	Integración de interfaces del sistema humano, cibernético y físico en sistemas de producción inteligentes.
	Thakur	Sistemas Ciberfísicos Inteligentes para aplicaciones industriales
	Lv <i>et al.</i>	Métodos predictivos de análisis financieros.
	Mourtzis <i>et al.</i>	Integración de espacios virtuales (metaverso).
Tecnologías para el servicio humano.	Sawa <i>et al.</i>	Robots para atención y cuidado domiciliario.
	Yamaguchi <i>et al.</i>	Diseño de coronas dentales personalizadas.

TABLA 3. MARCO DE CARACTERÍSTICAS

	Sovacool <i>et al.</i>	Supervisión de salud, vivienda y servicios.
	Doyle-Kent	Robots colaborativos (cobots).
	Calp y Bütüner, 2022	Interacción humano-robot para medir la calidad social y el bienestar humano.
	Coronado <i>et al.</i>	Diseño de objetos personalizados tridimensionales domésticos.

Fuente: elaboración propia.

4.4 Marco Metodológico

En el desarrollo de las investigaciones y trabajos seleccionados se aplicaron diversas técnicas de estudio que ofrecen valiosas aportaciones en diversos campos de aplicación. Para el marco metodológico mostrado en la Tabla 4 se consideraron las siguientes:

- Revisión sistemática

Tipo de revisión que resumen y analiza la evidencia con relación a una pregunta específica en forma explícita y sistemática (Letelier *et al.*, 2005).

- Estudio de caso

Recurso metodológico de investigación que se aplica al análisis científico bajo un ejercicio metodológico de descripción, explicación y comprensión de un fenómeno que experimenta una organización, un individuo, un conglomerado o grupo de personas (Peña, 2009).

- Análisis y simulación de sistemas

Técnica de investigación alternativa para identificar de forma concreta los puntos críticos y determinantes que se pueden presentar en los procesos de un sector industrial (Sánchez *et al.*, 2015).

- Estudio de investigación

Se considera un procedimiento cognoscitivo para obtener una estructura sistemática que dé respuesta a una interrogante o una hipótesis, todo

con el objetivo de aumentar el conocimiento que se tenga sobre un tema especial (Rodríguez, 2020).

Tabla 4. Marco Metodológico	
Técnica de estudio como metodología	Principales tópicos identificados en la revisión bibliométrica.
Revisión sistemática	
Coexistencia entre Industria 5.0 y Sociedad 5.0. Relación entre Sociedad 5.0 y la IA. Exploración de un modelo prospectivo de actividades de ciencia, tecnología e innovación desde una perspectiva ecosistémica. Evaluación de la calidad en la interacción humano-robot para determinar factores e indicadores centrados en el bienestar humano. Análisis de las tecnologías asociadas a la fabricación inteligente. La cuarta revolución industrial de las cadenas de suministro.	
Estudio de caso	
Ciudades y comunidades inteligentes, equitativas, resilientes y descarbonizadoras. Un análisis en Japón. Adopción de la Robótica Colaborativa. Un estudio de caso de la industria irlandesa. Protección de la salud pública y de los servicios esenciales para promover la resiliencia y sostenibilidad en Japón. Distribución espacial de sensores y plataformas de observación oceánica en aguas de Japón. Explorando <i>Blockchain</i> para la transición energética: Oportunidades y desafíos basados en un estudio de caso en Japón. Análisis de la influencia de los factores de digitalización en el capital humano en las regiones de la Federación Rusa.	

Tabla 4. Marco Metodológico	
Técnica de estudio como metodología	Principales tópicos identificados en la revisión bibliométrica.
Análisis y simulación de sistemas	
Habilitación de tecnologías <i>Blockchain</i> para servicios médico. Modelado de sistemas de riego de precisión para el monitoreo del campo y mejora de la eficiencia de los recursos agrícolas. Diseño de plataformas centradas en el ser humano para la creación de valor personalizado en el metaverso. Implementación de drones no tripulados como una herramienta en la agroindustria para apoyar a la mano de obra humana. Propuesta de una agricultura de precisión enfocada hacia una economía circular mediante el uso de vehículos no tripulados. Manejo de residuos lácteos; Implementación de sistemas de producción sostenibles e innovadores para la industria láctea.	

Tabla 4. Marco Metodológico	
Técnica de estudio como metodología	Principales tópicos identificados en la revisión bibliométrica.
Estudio de investigación	
Diseño de un modelo conceptual aplicando el enfoque <i>Design Thinking</i> en el marco de innovación Quíntuple Hélix. Integración de <i>Scheduling</i> 4.0 con Sociedad 5.0. Integración del concepto Innovación Responsable como parte de Sociedad 5.0. Estándares de evaluación de Tecnología Inteligente basados en datos de alternativas financieras. Modelos de aceptación individual de la IA centrados en el ser humano. Diseño de sistemas Socio-Técnicos productivos por Co-Creación Humano-Sistema para una sociedad Súper-Inteligente. Sociedad Inteligente e IA: Big Data, <i>Scheduling</i> y Métodos Estándar Globales aplicados al mantenimiento inteligente. Análisis de <i>Big Data</i> para preservar la privacidad de las aplicaciones emergentes de aprendizaje automático en la era de 5G. Integración de la arquitectura, la ingeniería y la ciencia de la construcción con la sostenibilidad digital. Instrumentos institucionales para diseñar sistemas urbanos. Exploración de las percepciones hacia los robots de atención domiciliaria para personas mayores en Finlandia, Irlanda y Japón: un estudio de cuestionario comparativo. Economía circular y estrategias de cero emisiones de carbono entre Japón y Corea del Sur: un estudio comparativo.	

Fuente: elaboración propia.

5. DISCUSIÓN

La información obtenida a través del marco TCCM reveló puntos interesantes como los siguientes:

En el marco teórico, se identificó que las investigaciones se concentraron principalmente en movilidad e infraestructura y en cómo éstas impactan en el desarrollo de Sociedad 5.0 mediante el diseño de sistemas urbanos inteligentes en transportes, edificios y comunicación, así como en sistemas ciberfísicos enfocados hacia la gestión y el desarrollo de ciudades inteligentes y aplicaciones de tecnologías digitales en la agricultura para monitoreo, cuidado y uso eficiente de los recursos. En menor proporción, se identificaron trabajos relacionados con el concepto de salud resaltando la transición de los servicios hacia *Health* 4.0 mediante la adopción y uso de nuevas tecnologías aplicadas como el uso de espacios virtuales y la nube, sistemas portátiles de monitoreo y la integración de la agromedicina en beneficio de la salud humana. En la vertiente de tecnología financiera sólo se identificaron trabajos que promueven el manejo, procesamiento e informes de datos financieros de forma digital.

En el marco contextual, las investigaciones abarcaron de forma similar las cuatro dimensiones de desarrollo sustentable. En la dimensión social, los estudios se centraron en optimizar y mejorar la calidad de los servicios de salud y gestión hospitalaria; en fomentar el bienestar humano y social, en especial, en el impulsar la producción de alimentos que aporten a la salud humana y en la importancia de rediseñar la educación ante la continua evolución de la tecnología. En la económica, la prioridad es mejorar la eficiencia energética, buscar nuevas fuentes de energía y transitar hacia energía limpias y renovables; un punto importante a destacar es la importancia de impulsar el diseño de construcciones inteligentes que ahorren y optimicen energía. En la ambiental, se destaca la transición hacia una economía circular con un eficiente manejo de residuos, el diseño de ciudades ecológicas e inteligentes y el fomento de procesos amigables con el medio ambiente. Para finalizar, en la dimensión institucional se subraya la necesidad de fomentar una cultura sustentable centrada en los servicios de salud y transparencia de la información aprovechando la influencia de las redes y sistemas de comunicación digitales.

En el marco de características se observó que las tecnologías para servicios digitales están impulsando un crecimiento sostenido de la sociedad actual. El diseño de plataformas de servicios para diversas aplicaciones en áreas como la manufactura, la medicina, los sectores financieros, agricultura, cadenas de suministro y monitoreo es la nueva tendencia hacia el futuro.

Asimismo, el desarrollo de las tecnologías para entornos virtuales promete ser la siguiente evolución en los procesos de simulación mediante la inserción de sistemas inteligentes, métodos predictivos, realidad virtual, nuevos espacios virtuales (metaverso), IA y desarrollo de sistemas ciberfísicos para aplicaciones industriales, urbanas y de salud, donde la integración del sistema humano, cibernético y físico representa el nacimiento de nuevos sistemas de producción inteligentes. Las tecnologías para servir a las personas han empezado a desarrollarse. Los robots ya no serán sólo de uso industrial. Su interacción con el ser humano ha crecido de forma exponencial mediante el desarrollo de nuevas tecnologías de comunicación y rendimiento, donde la interacción humano-robot será primordial para medir la calidad de vida y el bienestar humano. Del mismo modo, las tecnologías de impresión 3D han evolucionado en los últimos años, de tal forma que, en un futuro cercano, se podrá tener en casa una impresora 3D como si se tratara de una impresora convencional.

Finalmente, en el marco metodológico las principales revisiones sistemáticas analizan la relación de Sociedad 5.0 con conceptos actuales como lo es Industria 4.0, Industria 5.0, Inteligencia Artificial y fabricación inteligente. En los estudios de caso, estos recaen principalmente en Japón, cuna de la Sociedad 5.0. En análisis y simulación de sistemas se resalta la importancia que está presentando el modelado y diseño de plataformas centradas en el ser humano, en sistemas de producción sostenibles, en la agricultura y en movilidad mediante drones. Y en los estudios de investigación se da la apertura a nuevas tendencias y conceptos, como lo es *Health* 4.0, alternativas financieras, sistemas socio-técnicos, innovación responsable y planificación de sistemas urbanos a través de la ciencia e ingeniería digital. Se promueven modos de consumo y producción más eficientes por medio de controles inteligentes para contrarrestar el cambio climático y sus efectos, así como detener la pérdida de la diversidad biológica y la degradación de las tierras.

Este análisis muestra que Sociedad 5.0 representa la oportunidad de no sólo crear sociedades inteligentes, sino también de promover sociedades pacíficas e inclusivas que faciliten el acceso a la justicia y equidad para todos, creando instituciones más eficientes y responsables.

Con base en lo anterior, se propone el bienestar humano y social, el cuidado del planeta y el desarrollo de comunidades y ciudades sustentables

como los principios tecnológicos de Sociedad 5.0 para generar una cultura sustentable alineada a los ODS bajo los siguientes argumentos:

Principio 1: Bienestar humano y social

Las tecnologías digitales tienen el potencial para mejorar el bienestar humano y social, con aspectos positivos que influyen en el quehacer diario de las personas. Una mejor calidad de vida por medio de un trabajo digno y decente, con recursos económicos suficientes para satisfacer las necesidades básicas como alimentación, salud, vivienda y educación, recursos que representan aspectos determinantes en la vida personal y profesional de las personas, los cuales, es necesario complementar con un recurso muy importante y a veces, poco valorado: el tiempo.

Ante este panorama, la integración de tecnologías digitales como el IoT, los sistemas ciberfísicos, el Big Data, la nube, *Blockchain* y la IA son una nueva opción para atender problemáticas importantes para la sociedad. De acuerdo con Naciones Unidas (2015), las tecnologías digitales también son una nueva alternativa para que la sociedad sea más equitativa y justa, y el mundo más pacífico. Tienen implicaciones para todo tipo de actividad humana y para los derechos humanos, por lo que cuentan con la capacidad para apoyar y acelerar el logro de los ODS enmarcados en la Agenda 2030 mediante las siguientes tendencias:

En el área de la salud, el IoT representa un medio para que la sociedad, independientemente de su clase social, puede utilizar los servicios médicos que se ofrecen en cualquier parte del mundo como parte de un servicio médico personalizado e inclusivo. Para ello, la transferencia y el intercambio de información, así como una gestión y control en tiempo real por medio de una infraestructura de internet eficiente y segura –Big Data, nube y conectividad 5G- será determinante en el futuro ante la importancia de brindar de forma abierta e inclusiva los servicios de salud (ODS 3).

El desarrollo de nuevas tecnologías aplicadas con base en Inteligencia Artificial e implantes inteligentes podrían ayudar a salvar vidas diagnosticando enfermedades con mayor precisión, así como prolongar la esperanza de vida de las personas en todo el mundo (Naciones Unidas, 2022). Por medio de Big Data, personas con demencia senil o con problemas de me-

moria pueden ser identificados por medio de códigos QR instalados en las uñas de los dedos de manos o pies como un tipo de almacenamiento para guardar información básica personal, como lo es la dirección de la persona o un teléfono de contacto. Conceptos como *Health* 4.0 y telemedicina son representantes de esta nueva tendencia tecnológica.

El desarrollo tecnológico para el cuidado de las personas, y en especial, de los adultos mayores denominado geronrobótica considera el desarrollo de robots domésticos para el cuidado personal, monitoreo de salud y acompañamiento. Dentro de sus principales aplicaciones se tienen el realizar tareas sencillas, pero a veces físicamente demandantes, brindar compañía a personas que viven solas, así como su cuidado y monitoreo en tiempo real (Aceros, 2018). Por medio de sensores, apps o equipos digitales de seguimiento es posible monitorear movimientos y rutinas personales que permitan detectar y alertar sobre situaciones irregulares como caídas o escenarios de emergencia (Hernández, 2023).

En la educación, las tecnologías digitales podrán promover un mayor crecimiento del propio sistema educativo a nivel nacional e internacional (ODS 4). Su capacidad de reunir, procesar datos y difundir resultados serán determinantes para una supervisión más adecuada que permita mejorar la administración de los sistemas educativos, especialmente, en regiones marginadas social y económicamente.

Tecnologías como la realidad virtual y aumentada pueden mejorar las experiencias de aprendizaje de los alumnos al interactuar con sus emociones para conocer y aprender de una forma más amena e interesante sobre problemáticas sociales y ambientales, generando una mejor empatía y conocimiento de los mismos. Aunque gran parte de la sociedad puede estar consciente de los problemas de educación que hay en el mundo, a menudo se percibe una desconexión total, por ello, el acceso a internet debe ser universal para reducir la brecha informativa entre los niños y jóvenes que asisten a instituciones públicas y privadas, entre los grupos sociales desfavorecidos y entre países con diferente desarrollo económico y tecnológico (World Wildlife Fund [WWF], 2017).

Optimizar el tiempo es un tema que cada vez va tomando mayor importancia en la vida cotidiana, Por ello, los sistemas ciberfísicos y las TICs tendrán como objetivo en el futuro garantizar una mayor eficiencia de los

procesos, estimulando la innovación y la competitividad a través de un desarrollo digital más preciso, eficiente y sobre todo, a alta velocidad, lo que implicará ahorro de recursos y especialmente, de tiempo (European Commission, 2022). Nuevas disposiciones como el teletrabajo aprovecharán estas aplicaciones para evitar desplazamientos innecesarios que implican gastos de dinero y tiempo. Por medio de sofisticadas herramientas de comunicación (chat online, videollamadas, redes, software, dispositivos digitales) las personas optimizarán su tiempo al contar con horarios flexibles que no exigen estar a diario de forma presencial en el área de trabajo, lo cual, repercutirá en una mejor vida personal y laboral. Entre otras ventajas, el teletrabajo promueve la igualdad y la inclusión al ser una alternativa de trabajo para personas discapacitadas que no pueden desplazarse o para trabajadoras embarazadas o madres con bebés que no pueden salir de casa (Téllez, 2021).

Hoy en día, ya se tienen aplicaciones que permiten realizar tareas cotidianas a distancia, como es el pago de servicios y productos utilizando sofisticadas plataformas financieras mediante el uso de tecnologías *Blockchain*, lo cual, permite transferir datos y recursos económicos de una forma muy segura gracias a procesos digitales avanzados de codificación y encriptación para la entrega de productos y servicios.

El desarrollo de las tecnologías digitales ha abierto un nuevo entorno en donde la sociedad cuenta con mayor libertad y facilidad para realizar sus actividades. Sin embargo, esta libertad digital también puede fomentar prejuicios, impulsar fraudes y dar pie a plataformas que inciten al odio, a la violencia y desinformación. A pesar de que el crecimiento exponencial del IoT brinda grandes oportunidades de crecimiento económico, también puede incitar al desarrollo de grandes problemas de seguridad que representen amenazas reales como lo es la intrusión a la intimidad, el robo de datos personales y la vigilancia ilegal, situaciones que pueden comprometer la seguridad y alimentar la desigualdad, razón por la cual, aspectos relacionados con tecnologías de ciberseguridad se convierten en un tema prioritario que debe ser atendido.

Principio 2: Cuidado del planeta

La situación actual que vive nuestro planeta representa una creciente preocupación a nivel global. Efectos del cambio climático, contaminación del aire y agua, el incremento constante en la generación de residuos y la deforestación representan problemas que ponen en riesgo al planeta y a la sociedad, con impactos que a corto plazo podrían ser irreversibles (Polo, 2023).

Ante esto, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) menciona que la sociedad actual debe aprovechar las tecnologías digitales para desarrollar proyectos sustentables e innovadores que busquen atender temas prioritarios, como la escasez de agua (ODS 6), la recuperación de nuestros ecosistemas (ODS 14 y 15), la producción y consumo responsable de los recursos naturales (ODS 12) o el cambio climático (ODS 13). Puntualiza que para que nuestra sociedad progrese se deben crear normas y políticas que promuevan la sustentabilidad e innovación, empoderando a académicos, científicos, sector público y privado para trabajar en conjunto en beneficio de la sociedad y del cuidado del planeta (UNESCO, 2021). Los siguientes enfoques son los más destacados en estas áreas.

Conceptos como “agricultura de precisión” ya aplican tecnologías como sensores de humedad, drones equipados con cámaras infrarrojas, maquinaria con GPS y software de mapeo, y *Big Data* para recopilar y analizar datos, los cuales, permiten optimizar el uso de campos agrícolas con un alto nivel de precisión. Mediante el uso de estas tecnologías digitales, los agricultores pueden aplicar recursos como el agua, fertilizantes y pesticidas de manera más controlada y eficiente, reduciendo desperdicios y minimizando el impacto ambiental, así como evitando la deforestación y reduciendo el uso excesivo de productos químicos (Polo, 2023).

La preservación de la biodiversidad y la gestión de ecosistemas mediante IA y modelos virtuales hoy es posible. Desarrollando algoritmos avanzados, la IA analiza grandes cantidades de datos que sería casi imposible hacer por medios manuales. Imágenes satelitales, sensores en campo y bases de datos climáticas y geográficas permiten ahora identificar especies en peligro de extinción, la tala ilegal y deforestación, el monitoreo de hábitats de forma remota, y la predicción de incendios forestales y brotes de enfermedades

para una mejor preparación y respuesta por parte de las autoridades y de la sociedad (Polo, 2023).

Las plataformas de virtualización tienen la capacidad de simular diversos escenarios ambientales sintetizando información del mundo real para simular y predecir el riesgo climático, el impacto energético y las emisiones de CO₂ de cada proceso productivo, lo que reduce en gran medida el consumo de energía (Nieto, 2021).

Las innovaciones tecnológicas también están transformando la industria del reciclaje. Innovaciones que van desde la automatización de sistemas y procesos para la clasificación de residuos aplicando técnicas de control de imágenes, Inteligencia Artificial y manipulación por medio de robots colaborativos permiten mejorar la eficiencia y la separación y recuperación materiales aún con la calidad apropiada para reinsertarlos nuevamente en los procesos. La importancia del desarrollo de las tecnologías digitales radica en su potencial para enfrentar desafíos más apremiantes, como lo es el recolectar residuos en ríos, océanos y zonas de difícil acceso como montañas y zonas altas (Polo, 2023).

Principio 3: Desarrollo de comunidades y ciudades sustentables

El concepto de ciudades inteligentes nació en 1992, empleado para representar el crecimiento de las tecnologías de la información y su aplicación para resolver diversos desafíos urbanos en las entonces modernas infraestructuras (Quan y Solheim, 2023). Hoy en día, el desarrollo de una ciudad inteligente debe considerar no sólo el desarrollo tecnológico, sino también, el desarrollo de una economía verde, con infraestructura urbana sustentable que atienda problemáticas sociales, ambientales y económicas, como lo es la reducción de emisiones contaminantes, el consumo energético, la movilidad y el transporte urbano (Carro-Suárez *et al.*, 2023). Las tendencias a futuro para que las ciudades inteligentes puedan evolucionar a ciudades sustentables se deben enfocar en los siguientes puntos:

La construcción de edificios y construcciones inteligentes deben combinar tecnologías de automatización, sensores, análisis de datos e IA para optimizar la eficiencia energética, reducir su consumo y mejorar la calidad de vida de los ocupantes. Las nuevas infraestructuras incorporarán tecno-

logías de la información y comunicación utilizando sensores, medidores inteligentes y software de análisis de datos para monitorear y ajustar de forma automática el flujo de energía en tiempo real, permitiendo integrar fuentes de una energía renovable (solar o eólica) y responder de forma más eficiente a fallas y fluctuaciones en la red. Gracias a esto, se reduce la necesidad de generar energía en exceso, se reduce su consumo y las emisiones de gases de efecto invernadero relacionadas con la generación de energía, permitiendo que los consumidores conozcan en tiempo real su consumo de energía generando así, una conciencia y cultura sustentable sobre su uso y cuidado (Polo, 2023).

La “domótica” representa una nueva forma de control y monitoreo a distancia de dispositivos domésticos (alumbrado, aire acondicionado, refrigeradores, sistemas de vigilancia, etc.) que por medio de apps o de dispositivos digitales (teléfono celular, tabletas, relojes inteligentes o computadoras) aprovecha el hecho de que un gran número de la población mundial está conectada gran parte de su tiempo en redes sociales o plataformas de internet.

Con respecto a movilidad y transporte, ciudades en el mundo ya utilizan sensores y software de análisis de datos para optimizar su flujo de tráfico y de aparcamiento y ordenamiento urbano (Miguel *et al.*, 2020) con el objetivo de reducir gradualmente sus emisiones contaminantes. Mediante sistemas de alumbrado público con lámparas inteligentes que se adaptan a los niveles de tráfico por medio de sensores de medición de flujo es posible reducir el gasto energético de iluminación. Gracias al IoT, también es posible generar una red completa de componentes urbanos interconectados en tiempo real. Carreteras, calles, edificios, personas y servicios públicos podrán trabajar como una sola entidad previniendo delitos y accidentes, además de ofrecer servicios públicos o de emergencia con mayor eficiencia y velocidad (WWF, 2017).

Estos principios representan una visión sustentable para el futuro. Sin embargo, para que Sociedad 5.0, estos principios propuestos y sus ODS correspondientes se realicen de forma eficiente se requiere como base una cultura sustentable que resalte la importancia del ODS 17, estableciendo alianzas entre sector privado y gobierno. Una cultura con una visión, valores y objetivos compartidos que valoren y prioricen el bienestar humano y social, el desarrollo de su entorno y el cuidado del planeta. Y una cultura que deje a un lado paradigmas y costumbres antiguas; que genere conciencia,

reflexión y un mejor comportamiento social en el presente; y que de forma decisiva, genere una transformación global en beneficio de las generaciones que están por venir en el futuro.

CONCLUSIONES

Sociedad 5.0 representa la última evolución digital por la que ha pasado la humanidad. Representa también, cambios de pensamiento, de costumbres y de idiosincrasias. El reconocer que las tecnologías digitales no sólo son de uso exclusivo para generar beneficios económicos a las empresas, sino que también pueden ayudar a resolver problemas sociales, como la salud, seguridad, desempleo, hambre, contaminación, entre otros, nos ofrece como sociedad un nuevo panorama y nos mantiene optimistas ante un futuro incierto.

Este estudio también reveló que Sociedad 5.0 tiene la capacidad de impulsar una cultura sustentable que considere a los ODS de la Agenda 2030 como parte de su esencia, resaltando la importancia de que todas las personas tengan los mismos derechos para el acceso a los servicios básicos, como lo son los servicios de salud, seguridad, educación, alimentación y transporte, buscando la igualdad y la inclusión por medio de un desarrollo económico y tecnológico abierto para todos.

El estudio coincide con lo propuesto por Nagy y Hajrizi (2019), en el sentido de que Sociedad 5.0 debe tener como valor central el gestionar los problemas económicos y sociales que vive la sociedad, centrándose directamente en los intereses y necesidades de las personas a través de una innovación sostenible y responsable.

No obstante, y desafortunadamente, es inevitable pensar en diversos inconvenientes, como el hecho de que Sociedad 5.0 requiere de inversión, situación que muchos países, ciudades y gobiernos no tienen como primera prioridad o no cuentan con los recursos necesarios para implementarla. Otro aspecto importante es la creencia de que Sociedad 5.0 pueda ser una vía para estimular la desigualdad ante la brecha social y económica existente entre los países desarrollados y en desarrollo, creando sociedades divididas entre quienes se benefician de los adelantos tecnológicos de aquellos que no tienen acceso a los mismos. Sin embargo, una de las principales ventajas del desarrollo tecnológico es su capacidad actual para llegar a cualquier parte del

mundo, llevando conocimiento, salud, trabajo y desarrollo, lo cual, representa una gran alternativa para reducir las brechas entre países y avanzar hacia sociedades más inclusivas y con mayor igualdad en diversos campos, como lo es el laboral, el de salud y el educativo. Aquí se resalta la importancia de involucrar a quienes tienen el poder político y económico, como lo es el sector empresarial y gubernamental, para que dentro de su planeación estratégica y planes de trabajo promuevan programas y diseñen estrategias para que las tecnologías beneficien y lleguen a todos los sectores de la sociedad.

Por ello, es importante iniciar desde las bases con la implementación de una cultura sustentable en la educación para que las nuevas generaciones crezcan bajo estos principios. El desarrollo tecnológico del sector educativo en todos sus niveles representa un nuevo principio en el futuro de Sociedad 5.0, ya que la educación es la principal herramienta para cambiar la forma de pensar de las personas, para gestionar innovación, fomentar la sustentabilidad y cambiar al mundo, porque independientemente de que la tecnología siga avanzando, el conocimiento lo sigue creando –todavía– el ser humano.

De tal forma, que es determinante continuar desarrollando teoría, reglas y metodologías a través de más investigaciones para que Sociedad 5.0 tenga aplicaciones específicas en todos los aspectos de la sociedad. Que tenga injerencia más allá del sector privado y público, que abarque todo tipo de organizaciones, desde educativas hasta llegar a las gubernamentales.

Finalmente, el desarrollo del presente trabajo de investigación permitió cumplir los objetivos y dar respuesta a la pregunta de investigación planteada: ¿cuáles son los principios de Sociedad 5.0 que fomentan el desarrollo de una cultura sustentable? siendo el bienestar humano y social, el cuidado del planeta y el desarrollo de comunidades y ciudades sustentables la respuesta. Queda ahora pendiente, el fomentar e impulsar estos principios en todo el mundo, porque es claro, que quién no esté preparado para subirse a la ola de este nuevo futuro tecnológico digital, también estará destinado a ser excluido de las oportunidades que ofrecerán las sociedades del nuevo siglo.

FUENTES CONSULTADAS

ACEROS, J. (2018). Robots para el cuidado de personas mayores. Taxonomía de una promesa. En *Aula*. Vol. 24. Núm. 1. pp. 43-60. DOI: <http://dx.doi.org/10.14201/aula2018244360>

- AHL, A., YARIME, M., GOTO, M., CHOPRA, S., KUMAR, N., TANAKA, K. y SAGAWA, D. (2020). Exploring *Blockchain* for the Energy Transition: Opportunities and Challenges Based on a Case Study in Japan. En *Renewable and Sustainable Energy Reviews*. Núm. 117. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.rser.2019.109488>
- ANTONOPOULOU, K. y BEGKOS, C. (2020). Strategizing for Digital Innovations: Value Propositions for Transcending Market Boundaries. En *Technological Forecasting and Social Change*. Vol. 156. Núm. 7. 120042. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.techfore.2020.120042>
- BARATA, J. (2021). The Fourth Industrial Revolution of Supply Chains: a Tertiary Study. En *Journal of Engineering and Technology Management*. Vol. 60. Núm. 1. pp. 1-16. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jengtecman.2021.101624>
- BARRET, B., DEWIT, A. y YARIME, M. (2021). Chapter 5. Japanese Smart Cities and Communities: Integrating Technological and Institutional Innovation for Society 5.0. En *Smart Cities for Technological and Social Innovation*. pp. 73-79. Academic Press. DOI: <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-818886-6.00005-8>
- BARTOLONI, S., CALÓ, E., MARINELLI, L., PASCUCCI, F., DEZI, L., CARAYANNIS, E., REVEL, G. y GREGORI, G. (2022). Towards Designing Society 5.0 Solutions: the New Quintuple Helix - Design Thinking Approach to Technology. En *Technovation*. Vol. 113. Núm. 1. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.technovation.2021.102413>
- BAUSE, M., FORBES, H., NICKPOUR, F. y SCHAFER, D. (2020). Towards a *Health* 4.0 Framework for the Design of Wearables: Leveraging Human-Centered and Robust Design. En *Procedia CIRP*. Vol. 91. Núm. 1. pp. 639-645. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.procir.2020.02.222>
- BLACK, J. (2022). Examples of Transport Policy Formulations: Japanese Institutions and Organisations from Ancient Times to the Present. En *Case Studies on Transport Policy*. Vol. 10. Núm. 2. pp. 1144-1158. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.cstp.2022.04.004>
- BLANCO, A. y DÍAZ, D. (2005). El bienestar social: su concepto y medición. En *Psicothema*. Vol. 17. Núm. 4. pp. 582-589.

- BROO, D., KAYNAK, O. y SAIT, S. (2022). Rethinking Engineering Education at the Age of Industry 5.0. En *Journal of Industrial Information Integration*. Vol. 25. Núm. 2. pp. 1-20. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jii.2021.100311>
- CALP, M. y BÜTÜNER, R. (2022). Chapter 7. Society 5.0: Effective Technology for a Smart Society. En *Artificial Intelligent and Industry 4.0*. pp. 175-194. Academic Press. DOI: <https://doi.org/10.1016/B978-0-323-88468-6.00006-1>
- CARRO-SUÁREZ, J. y SARMIENTO-PAREDES, S. (2022). El factor humano y su rol en la transición a Industria 5.0: una revisión sistemática y perspectivas futuras. En *Entreciencias: Diálogos en la Sociedad del Conocimiento*. Vol. 10. Núm. 6. pp. 1-18. DOI: 10.22201/enesl.20078064e.2022.24.81727e24.81727
- CARRO-SUÁREZ, J., SARMIENTO-PAREDES, S. y NAVA, D. (2023). Chapter 4: Smart and Sustainable Cities: a New Urban Transformation. En *Sustainable Regional Planning*. Londres: IntechOpen.
- CERQUERA, A., MORENO, A. y LIZARAZO, R. (2022). Bienestar humano: Trascender el síntoma desde el humanismo y el psicoanálisis. En *Revista Virtual Universidad Católica del Norte*. Vol. 66. Núm. 1. pp. 243-264. DOI: <https://doi.org/10.35575/rvucn.n66a10>
- CIASULLO, M., ORCIUOLI, F., DOUGLAS, A. y PALUMBO, R. (2022). Putting *Health* 4.0 at the Service of Society 5.0: Exploratory Insights from a Pilot Study. En *Socio-Economic Planning Sciences*. Vol. 80. Núm. 1. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.seps.2021.101163>
- CORONADO, E., KIYOKAWA, T., GARCÍA, G., RAMÍREZ-ALPIZAR, I., VENTURE, G. y YAMANUBE, N. (2022). Evaluating Quality in Human-Robot Interaction: a Systematic Search and Classification of Performance and Human-Centered Factors, Measures and Metrics Towards an Industry 5.0. En *Journal of Manufacturing Systems*. Vol. 63. Núm. 1. pp. 392-410. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jmsy.2022.04.007>
- D'ADDONA, D., BRACCO, F., BETTONI, A., NISHINO, N., CARPANZANO, E. y BRUZZONE, A. (2018). Adaptive Automation and Human Factors in Manufacturing: an Experimental Assessment for a Cognitive Approach. En *CIRP Annals*. Vol. 67. Núm. 1. pp. 455-458. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.cirp.2018.04.123>

- DEL GIUDICE, M., SCUOTTO, V., ORLANDO, B. y MUSTILLI, M. (2021). Toward the Human – Centered Approach. A Revised Model of Individual Acceptance of AI. En *Human Resource Management Review*. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.hrmr.2021.100856>
- DEWIT, A. (2018). Sustainable Cities and Communities Design Handbook. Chapter 21 - Japanese Smart Communities as Industrial Policy. En *Green Engineering, Architecture, and Technology*. pp. 421-452. DOI: <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-813964-6.00021-5>
- DEWIT, A., SHAW, R. y DJALANTE, R. (2020). An Integrated Approach to Sustainable Development, National Resilience, and Covid-19 Responses: the Case of Japan. En *International Journal of Disaster Risk Reduction*. Vol. 51. Núm. 1. pp. 1-6. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ijdrr.2020.101808>
- DOYLE-KENT, M. y KOPACEK, P. (2021). Adoption of Collaborative Robotics in Industry 5.0. An Irish industry case study. En *IFAC PapersOnLine*. Vol. 54. Núm. 13. pp. 413-418. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ifacol.2021.10.483>
- DZANDU, M., HANU, C. y AMEGBE, H. (2022). Gamification of Mobile Money Payment for Generating Customer Value in Emerging Economies: the Social Impact Theory Perspective. En *Technological Forecasting and Social Change*. Vol. 185. Núm. 12. 122049. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.techfore.2022.122049>
- EL-HAOUZI, H. y VALETTE, E. (2021). Human System Integration as a Key Approach to Design Manufacturing Control System for Industry 4.0: Challenges, Barriers, and Opportunities. En *IFAC PapersOnLine*. Vol. 54. Núm. 1. pp. 263-268. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ifacol.2021.08.031>
- ELSEVIER CONNECT. (2018). *Indicadores de calidad de las revistas científicas*. Recuperado de <https://www.elsevier.com/es-es/connect/ciencia/revistas-cientificas-factor-impacto>
- EUROPEAN COMMISSION. (2022). *Applied CPS*. Recuperado de <https://european-digital-innovation-hubs.ec.europa.eu/edih-catalogue/applied-cps>

- FORESTI, R., ROSSI, S., MAGNANI, M., LO BLANCO, C. y DELMONTE, N. (2020). Smart Society and Artificial Intelligence: *Big Data* Scheduling and the Global Standard Method Applied to Smart Maintenance. En *Engineering*. Vol. 6. Núm. 7. pp. 835-846. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.eng.2019.11.014>
- FUKUDA, K. (2020). Science, Technology and Innovation Ecosystem Transformation Toward Society 5.0. En *International Journal of Production Economics*. Vol. 220. Núm. 1. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ijpe.2019.07.033>
- GAMATIÉ, A., LEDUC, T., SIRET, D., SASSATELLI, G. y ROBERT, M. (2023). A Model-Based Approach to Addressing Energy Demand in Sustainable Urban Systems. En *Sustainable Computing: Informatics and Systems*. Vol. 37. Núm. 1. 100844. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.suscom.2022.100844>
- GARAYAR, V. (2020). *Sociedad 5.0 de Japón: hoja de ruta para todos*. Recuperado de <https://www.eleconomista.es/opinion-blogs/noticias/10302658/01/20/Sociedad-50-de-Japon-hoja-de-ruta-para-todos.html>
- GESI. (2017). *Uniting to Deliver Technology for the Global Goals. 2030 Vision*. Recuperado de https://d306pr3pise04h.cloudfront.net/docs/publications%2FARM_2030VisionReport.pdf
- GESI. (2022). *The #Smarter2030 Opportunity: ICT Solutions for 21st Century Challenges*. Recuperado de <https://smarter2030.gesi.org/>
- GHOSH, T., ROY, A. y MISRA, S. (2022). B2H: Enabling Delay-Tolerant Blockchain Network in Healthcare for Society 5.0. En *Computer Networks*. Vol. 210. Núm. 1. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.comnet.2022.108860>
- GODOY, J. (2024). *Cuáles son las ciudades más inteligentes en 2024*. Recuperado de <https://www.infobae.com/america/mundo/2024/07/30/cuales-son-las-ciudades-mas-inteligentes-en-2024/>
- GRANATO, D., CAROCHO, M., BARRO, L., ZABETAKIS, I., MOCAN, A., TSOUPTAS, A., CRUZ, A. y PIMENTEL, T. (2022). Implementation of Sustainable Development Goals in the Dairy Sector: Perspectives on the use of Agro-Industrial Side-Streams to Design Functional Foods. En *Trends in Food Science y Technology*. Vol. 124. Núm. 5. pp. 128-139. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.tifs.2022.04.009>

- HABASH, R. (2022), Chapter 5. Building as a Human-Cyber-Physical System. En *Sustainability and Health in Intelligent Buildings*. pp. 129-160. Woodhead Publishing Series in Civil and Structural Engineering. DOI: <https://doi.org/10.1016/B978-0-323-98826-1.00005-3>
- HAFEEZ, A., HUSAIN, M., SINGH, S., CHAUHAN, A., KHAN, M., KUMAR, N., CHAUHAN, A. y SONI, S. Implementation of Drone Technology for Farm Monitoring y Pesticide Spraying: a Review. En *Information Precissing in Agriculture*. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.inpa.2022.02.002>
- HAMZA, R. y MINH-SON, D. (2022). Research on Privacy-Preserving Techniques in the Era of the 5G Applications. En *Virtual Reality & Intelligent Hardware*. Vol. 4. Núm. 3. pp. 210-222. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.vrih.2022.01.007>
- HARAYAMA, Y. (2017). Society 5.0: Aiming for a New Human-Centered Society Japan's Science and Technology Policies for Addressing Global Social Challenges. En *Hitachi Review*. Vol. 66. Núm. 6. pp. 556–557. Disponible en https://www.hitachi.com/rev/archive/2017/r2017_06/trends/index.html
- HERNÁNDEZ, B. (2023). La tecnología que transforma y mejora los cuidados. En *El país*. Recuperado de <https://elpais.com/sociedad/cuidar-y-ser-cuidado/2023-02-27/la-tecnologia-que-transforma-y-mejora-los-cuidados.html>
- HERRADOR, M., DE JONG, W., NASU, K. y GRANRATH, L. (2022). Circular Economy and Zero-Carbon Strategies Between Japan and South Korea: a Comparative Study. En *Science of The Total Environment*. Vol. 820. Núm. 10. pp. 1-25. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.scitotenv.2022.153274>
- HUANG, S., WANG, B., LI, X., ZHENG, P., MOURTZIS, D. y WANG, L. (2022). Industry 5.0 and Society 5.0-Comparison, Complementation and Co-Evolution. En *Journal of Manufacturing Systems*. Vol. 64. Núm. 1. pp. 424-428. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jmsy.2022.07.010>
- KANSHA, Y. y ISHIZUKA, M. (2019). Design of Energy Harvesting Wireless Sensors Using Magnetic Phase Transition. En *Energy*. Vol. 180.

- Núm. 1. pp. 1001-1007. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.energy.2019.05.128>
- KEOGH, J., DUBE, L., REJEB, A., HAND, K., KHAN, N. y DEAN, K. (2020). Chapter 2. The Future Food Chain: Digitization as an Enabler of Society 5.0. En *Building the Future of Food Safety Technology*. pp. 11-38. Academic Press. DOI: <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-818956-6.00002-6>
- KOVACIC, M. (2022). *Sociedad 5.0: la sociedad japonesa superinteligente como modelo global*. Recuperado de <https://revistanuve.com/japon-ha-creado-la-sociedad-5-0/>
- KURT, R. (2019). Industry 4.0 in Terms of Industrial Relations and its Impacts on Labour Life. En *Procedia Computes Science*. Vol. 158. Núm. 1. pp. 590-601. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.procs.2019.09.093>
- LENG, J., SHA, W., WANG, B., ZHENG, P., ZHUANG, C., LIU, Q., WUEST, T., MOURTZIZ, D. y WANG, L. (2022). Industry 5.0: Prospect and Retrospect. En *Journal of Manufacturing Systems*. Vol. 65. Núm. 1. pp. 279-295. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jmsy.2022.09.017>
- LETELIER, L., MANRÍQUEZ, J. y RADA, G. (2005). Revisiones sistemáticas y metaanálisis: ¿son la mejor evidencia? En *Rev. Med. Chile*. Vol. 133. Núm. 2). pp. 246-249.
- LIOUTAS, E., CHARATSARI, C. y DE ROSA, M. (2021). Digitalization of Agriculture: a Way to Solve the Food Problem or a Trolley Dilemma? En *Technology in Society*. Vol. 163. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.techsoc.2021.101744>
- LIU, Q., WANG, Z. y LIU M. (2020). HCPS-Driven Intelligent Network Collaborative Manufacturing Mode of Process Industry and Open Architecture of Intelligent Enterprise. En *IFAC-PapersOnLine*. Vol. 53. Núm. 5. pp. 140-145. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ifacol.2021.04.129>
- LV, Z., WANG, N., MA, X., SUN, Y., MENG, Y. y TIAN, Y. (2022). Evaluation Standards of Intelligent Technology based on Financial Alternative Data. En *Journal of Innovation & Knowledge*. Vol. 7. Núm. 4. pp. 1-12. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jik.2022.100229>

- MIGUEL, A., MARTÍNEZ, K., MARTÍNEZ, L. Y GARCÍA, L. (2020). El ordenamiento urbano como estrategia de desarrollo sustentable. En *Andamios*. Vol. 17. Núm. 1. pp. 291-317. DOI: <http://dx.doi.org/10.29092/uacm.v17i43.776>
- MOGHADDAM, M., CADAVID, M., KENLEY, C. Y DESHMUKH, A. (2018). Reference Architectures for Smart Manufacturing: a Critical Review. En *Journal of Manufacturing Systems*. Vol. 49. Núm. 1. pp. 215-225. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jmsy.2018.10.006>
- MOHANTY, R. Y KUMAR, B. (2021). Handbook on Planning, Design, Development, and Regulation. Chapter 7 - Urbanization and smart cities. En *Solving Urban Infrastructure Problems Using Smart City Technologies*. pp. 143-158. DOI: <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-816816-5.00007-3>
- MOURTZIS, D., PANOPOULOS, N., ANGELOPOULOS, J., WANG, B. Y WANG, L. (2022). Human Centric Platforms for Personalized Value Creation in Metaverse. En *Journal of Manufacturing Systems*. Vol. 66. Núm. 1. pp. 653-659. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jmsy.2022.11.004>
- MURAYAMA, A. (2020). Chapter 14. Institutional instruments for urban systems design – from the planner’s perspective. En *Urban System Design. Creating Sustainable Smart Cities in the Internet of Things Era*. pp. 409-427. Elsevier. DOI: <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-816055-8.00014-2>
- MURDAYANTI, Y. y KHAN, M. (2021). The Development of Internet Financial Reporting Publications: a Concise of Bibliometric Analysis. En *Heliyon*. Vol. 7. Núm. 12. pp. 1-12. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2021.e08551>
- NACIONES UNIDAS. (2022). *The SDGs in Action*. Recuperado de <https://www.undp.org/sustainable-development-goals>
- NACIONES UNIDAS. (2022). ODS, Año 7 *Innovación para lograr la agenda 2030. Pacto Mundial Red Española*. Recuperado de https://info.pactomundial.org/l/867062/2023-01-23/svrmmg/867062/1674487025cVZpOZc9/ODS_A_o_7_Tecnolog_as_disruptivas.pdf

- NACIONES UNIDAS. (2015). *Influencia de las tecnologías digitales*. Recuperado de <https://www.un.org/es/un75/impact-digital-technologies>
- NAGY, K. y HAJRIZI, E. (2019). Building Pillars for Adapting Society 5.0 in Post-Conflict Countries. En *IFAC-PapersOnLine*. Vol. 52. Núm. 25. pp. 40-45. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ifacol.2019.12.443>
- NAGY, K., HAJRIZI, E. y PALKOVICS, L. (2020). Responsible Innovation in Support of Society 5.0 - Aspects of Audit and Control. En *IFAC-PapersOnLine*. Vol. 53. Núm. 2. pp. 17469-17474. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ifacol.2020.12.2123>
- NIETO, J. (2021). La digitalización, un desafío imprescindible para salvar el planeta. En *El Mundo*. Recuperado de <https://www.elmundo.es/tecnologia/innovacion/working-progress/2021/11/16/619404bd21efa0e1388b45d9.html>
- NHAM, N. y HA, L. (2022). Making the Circular Economy Digital or the Digital Economy Circular? Empirical Evidence from the European Región. En *Technology in Society*. Vol. 70. Núm. 8. pp. 102023. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.techsoc.2022.102023>
- OPPENHEIMER, A. (2018). *¡Sálvese el que pueda! El futuro del trabajo en la era de la automatización*. México: Debate.
- ORTEGA, A. (2019). *Sociedad 5.0: el concepto japonés para una sociedad superinteligente*. Recuperado de <https://www.realinstitutoelcano.org/analisis/sociedad-5-0-el-concepto-japones-para-una-sociedad-superinteligente/>
- PASHCHENKO, A. (2021). Smart Management for Smart Cities - Synchronized Solutions. En *IFAC PapersOnLine*. Vol. 54. Núm. 13. pp. 732-737. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ifacol.2021.10.539>
- PEÑA, W. (2009). El estudio de caso como recurso metodológico apropiado a la investigación en ciencias sociales. En *Revista Educación y Desarrollo Social*. Vol. 3. Núm. 2. pp. 180-195.
- PHUYAL, S., BISTA, D. y BISTA, R. (2020). Challenges, Opportunities and Future Directions of Smart Manufacturing: A State of Art Review. En *Sustainable futures*. Vol. 2. Núm. 1. pp. 1-15. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.sftr.2020.100023>
- PIRVELI, M. (2021). The Composite Scanning Method (Urbslingua). En *Procedia Computer Science*. Núm. 192. pp. 3144-3153. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.procs.2021.09.087>

- POLO, J. (2023). 10 tecnologías para salvar el planeta, según ChatGP. En *Revista Digital Muy Interesante*. Recuperado de <https://www.muyinteresante.es/tecnologia/61777.html>
- POPKOVA, E., De BERNARDI, P., TYURINA, Y. y SERGI, B. (2022). A Theory of Digital Technology Advancement to Address the Grand Challenges of Sustainable Development. En *Tecnology in Society*. Vol. 68. Núm. 2. DIO: <https://doi.org/10.1016/j.techsoc.2021.101831>
- PUGLIESE, E., FILICE, L. y PASSARELLI, M. (2022). Innovation in a Food SME to Match the UN2030 Sustainable Development Goals. En *Procedia Computer Science*. Vol. 200. Núm. 1. pp. 1715-1725. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.procs.2022.01.372>
- QUAN, X. y SOLHEIM, M. (2023). Public-Private Partnerships in Smart Cities: a Critical Survey and Research Agenda. En *City, Culture and Society*. Vol. 32. Núm. 1. pp. 1-8. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ccs.2022.100491>
- RODRÍGUEZ, D. (2020). *Estudio de investigación: qué es, tipos y ejemplos*. Recuperado de <https://www.lifeder.com/estudio-de-investigacion/>
- SAKA, A., CHAN, D. y WUNI, I. (2022). Knowledge-Based Decision Support for BIM Adoption by Small and Medium-Sized Enterprises in Developing Economies. En *Automation in Construction*. Vol. 141. Núm. 9. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.autcon.2022.104407>
- SÁNCHEZ, P., CEBALLOS, F. y SÁNCHEZ, G. (2015). Análisis del proceso productivo de una empresa de confecciones: modelado y simulación. En *Ciencia e Ingeniería Neogranadina*. Vol. 25. Núm. 2. pp. 137-150.
- SAWA, S., TSUJIMURA, M., KODATE, N., DONNELLY, S., KITINOJA, H., HALLILA, J., TOIVONEN, M., IDE, H., BERGMAN-KÄRPIJOKI, C., TAKAHASHI, E., ISHIMARU, M., SHIMAMURA, A. y YU, W. (2020). Exploring Perceptions Toward Home-Care Robots for Older People in Finland, Ireland and Japan: a Comparative Questionnaire Study. En *Archives of Gerontology and Geriatrics*. Vol. 91. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.archger.2020.104178>
- SAWARAGI, T., HORIGUCHI, T. y HIROSE, T. (2020). Design of Productive Socio-Technical Systems by Human-System Co-Creation for Super-Smart Society. En *IFAC-PapersOnLine*. Vol. 53.

- Núm. 2. pp. 10101-10108. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ifacol.2020.12.2734>
- SHIBUSAWA, S. (2018). Digital Farming Approach Changes the Context. En *IFAC-PapersOnLine*. Vol. 51. Núm. 17. pp. 67-69. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ifacol.2018.08.062>
- SINGH, D. y SOBTI, R. (2022). Long-Range Real-Time Monitoring Strategy for Precision Irrigation in Urban and Rural Farming in Society 5.0. En *Computers & Industrial Engineering*. Vol. 167. Núm. 1. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.cie.2022.107997>
- SOVACOL, B., MARTISKAINEN, M. y DEL RÍO, D. (2021). Knowledge, Energy Sustainability, and Vulnerability in the Demographics of Smart Home Technology Diffusion. En *Energy Policy*. Núm. 153. pp. 1-17. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.enpol.2021.112196>
- SUZUKI, S., KANEMATSU, H., BARRY, D., OGAWA, N., YAJIMA, K., NAKAHIRA, K., SHIRAI, T., KAWAGUCHI, M., KOBAYASHI, T. y YOSHITAKE, M. (2020). Virtual Experiments in Metaverse and their Applications to Collaborative Projects: the Framework and its Significance. En *Procedia Computer Science*. Vol. 176. Núm. 1. pp. 2125-2132. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.procs.2020.09.249>
- TÉLLEZ, J. (2021). *Teletrabajo*. México: UNAM. Recuperado de <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/5/2458/43.pdf>
- THAKUR, P. y SEHGAL, V. (2021). Emerging Architecture for Heterogeneous Smart Cyber-Physical Systems for Industry 5.0. En *Computers & Industrial Engineering*. Núm. 162. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.cie.2021.107750>
- UNESCO. (2021). *IA por el planeta: destacando las innovaciones de la IA para acelerar su impacto*. Recuperado de <https://www.unesco.org/es/articles/ia-por-el-planeta-destacando-las-innovaciones-de-la-ia-para-acelerar-su-impacto>
- URQUIJO, J. (2017). Sociedad y nuevas tecnologías, ventajas e inconvenientes. En *Revista Extremeña de Ciencias Sociales "ALMENARA"*. Vol. 1. Núm. 9. pp. 45-49.
- WORLD WILDLIFE FUND. (2017). *Can Technology Save the Planet?* Recuperado de https://wwfasia.awsassets.panda.org/downloads/pub_can_technology_save_the_planet_30may17.pdf

- YAMAGUCHI, S., KATSUMOTO, Y., HAYASHI, K., AOKI, M., KUNIKATA, M., NAKASE, Y., LEE, C. y IMAZATO, S. (2020). Fracture Origin and Crack Propagation of CAD/CAM Composite Crowns by Combining of in Vitro and in Silico Approaches. En *Journal of the Mechanical Behavior and Biomedical Materials*. Núm. 112. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jmbbm.2020.104083>
- YAN, W. y SAKAIRI, T. Geo CPS: Spatial Challenges and Opportunities for CPS in the Geographic Dimension. En *Journal of Urban Management*. Vol. 8. Núm. 3. pp. 331-341. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jum.2019.09.005>
- YAQOT, M., MENEZES, B. y AL-ANSARI, T. (2021). Unmanned Aerial Vehicles in Precision Agriculture Towards Circular Economy: a Process System Engineering (PSE) Assessment. En *Computer Aided Chemical Engineering*. Vol. 50. Núm. 1. pp. 1559-1565. DOI: <https://doi.org/10.1016/B978-0-323-88506-5.50241-2>
- ZABOROVSKAYA, O., NADEZHINA, O. y AVDUEVSKAYA, E. (2020). The Impact of Digitalization on the Formation of Human Capital at the Regional Level. En *Journal of Open Innovation: Technology, Market and Complexity*. Vol. 6. Núm. 4. pp. 1-24. DOI: <https://doi.org/10.3390/joitmc6040184>
- ZHANG, C., ZHOU, G., HE, J., LI, Z. y CHENG, W. (2019). A Data- and Knowledge-Driven Framework for Digital Twin Manufacturing Cell. En *Procedia CIRP*. Vol. 83. Núm. 1. pp. 345-350. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.procir.2019.04.084>

Fecha de recepción: 28 de noviembre de 2023

Fecha de aceptación: 6 de febrero de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i58.1198>

VIOLENCIA JUVENIL EN LA CIUDAD DE MÉXICO: FACTORES CRIMINOLÓGICOS Y ESTRUCTURALES DEL HOMICIDIO

Mario Pavel Díaz Román*

Carolina Jasso González**

Luis Bravo Govea***

RESUMEN. Este artículo examina el fenómeno del homicidio juvenil en la Ciudad de México utilizando un enfoque mixto que problematiza los elementos teóricos del juvenicidio y la sociología del delito. A través de un análisis orientado a variables, se investigan factores como el grado de marginación, el nivel educativo, la presencia de crimen organizado, la venta de alcohol y la disponibilidad de armas de fuego. Los resultados revelan una asociación significativa entre estos factores y el riesgo de homicidio juvenil, subrayando la necesidad de un análisis más exhaustivo. Esta investigación contribuye a la acumulación de evidencia empírica, destacando la relevancia del juvenicidio como categoría para entender la muerte violenta de la población joven.

PALABRAS CLAVE. Juvenicidio; crimen organizado; violencia; Ciudad de México; marginación.

* Docente de la Unidad Académica de Posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, México. Pertenecer al Sistema Nacional de Investigadores Nivel 1. Correo electrónico: mpdiaz@colmex.mx

** Candidata a Dra. en Ciencia Social con Especialidad en Sociología por El Colegio de México, México. Correo electrónico: cjasso@colmex.mx

*** Estudiante del doctorado en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM, México. Correo electrónico: luis.bravogovea@politicas.unam.mx

YOUTH VIOLENCE IN MEXICO CITY: CRIMINOLOGICAL AND STRUCTURAL FACTORS OF HOMICIDE

ABSTRACT. This article examines the phenomenon of youth homicide in Mexico City using a mixed-methods approach that critically engages with the theoretical frameworks of juvenicide and the sociology of crime. Through a variable-oriented analysis, it investigates factors such as levels of marginalization, educational attainment, the presence of organized crime, alcohol sales, and the availability of firearms. The results reveal a significant association between these factors and the risk of youth homicide, underscoring the need for more comprehensive analysis. This research contributes to the accumulation of empirical evidence and highlights the relevance of juvenicide as a category for understanding the violent deaths of young people.

KEY WORDS: Juvenicide; organized crime; violence; Mexico City; marginalization.

INTRODUCCIÓN

En enero de 2024 diversos hechos captaron la atención de la población de la Ciudad de México. Ya sea por noticieros o redes sociales se difundieron imágenes y videos. Reyertas entre grupos criminales que operan en el barrio de Tepito derivaron en un par de homicidios relacionados. El primer evento ocurrió en la madrugada del día 13 de enero a las afueras del Deportivo Maracaná, el saldo: un muerto (Brandon N) y cuatro heridos por arma de fuego, todos ellos menores a los 21 años. El fallecido del Maracaná era primo de David S “El Piwi”, líder de un grupo de pistoleros asociados a la Unión Tepito, quién previamente había estado preso en un par de ocasiones acusado de delitos contra la salud. En respuesta al asesinato de Brandon N, “el Piwi” organizó a un grupo de 5 jóvenes –en promedio 22 años–, con

el incluido, para dar muerte a un miembro del grupo que participó en el asesinato de su primo –4 hombres en total–, el resultado fue un muerto de 17 años por arma de fuego y la detención del grupo de “El Piwi”. En declaraciones David S aseguró que planeaba una masacre como respuesta al asesinato de su primo, por fortuna las autoridades pudieron detenerlo minutos después del primer asesinato.

Los hechos referidos son de interés analítico. Exhibe a los jóvenes, grupo etario entre los 15 y los 29 años, como víctimas y agresores; pueden actuar de manera grupal y, presuntamente, se relacionan o podrían formar parte de grupos criminales con intereses en mercados ilegales varios, como el de las drogas y la extorsión. Contextualmente desvela la circulación de armas de fuego y un entorno marcado por la desigualdad y la marginación de larga data. En suma, elementos que convergen en tiempo y espacio que podrían llegar a estar presentes en la ocurrencia y en la formación de contextos proclives a la ocurrencia de homicidios dolosos.

Sin embargo, y más allá de la narrativa previa y enfatizando marcos analíticos, el fenómeno en si es objeto de estudio desde distintos enfoques. En ellos destacan los estudios de demográficos y de la salud pública que visualizan el efecto cohorte en la acumulación de homicidios en varones jóvenes (INEGI, 2023) tendiente a una constante entre distintas formaciones sociales (UNODC, 2023), además del impacto del homicidio en temas relacionados con la esperanza de vida (Aburto *et al.*, 2016) y con las distintas transiciones en el curso de vida y en modificaciones de los arreglos familiares (Ramírez-de-Garay y Pérez Amador, 2019). Por otro lado, desde la sociología del delito y la criminología, se enfatizan en los factores asociados a la ocurrencia de homicidios en la cohorte de referencia, en especial tomando en cuenta variables de estructura y facilitadores del delito (Browne *et al.*, 2014). Por último, y desde una perspectiva crítica emanada desde la región, surge el enfoque del juvenicidio que intenta dar cuenta de realidades de exclusión sistemáticas hacia la juventud y cuya última expresión es el homicidio (Valenzuela, 2015).

Así, pues, el objetivo del presente artículo es presentar una investigación orientada a variables que encarne una problematización de elementos teóricos propios del juvenicidio y de la sociología del delito, en especial de los facilitadores del delito, para ponerlos a prueba vía el ajuste de un mo-

delo de regresión. Para ello, la argumentación se divide en cinco apartados. En el primero se presenta un planteamiento general. En la segunda una fundamentación teórica donde resaltan los principales argumentos y los trabajos más relevantes. Posteriormente se exponen los datos y el método. Posteriormente se presenta la discusión de resultados de cara a la evidencia acumulada. El artículo cierra con las conclusiones.

PLANTEAMIENTO

El homicidio doloso es la expresión máxima de crimen violento y violencia interpersonal. Su comportamiento a lo largo del siglo XX fue de un descenso sostenido (Knighth, 2014), acompasado con una disminución, en general, de la mortandad en la población mexicana, ganancias notables en la esperanza de vida (Mina, 2010). No obstante, la tendencia a la baja empezó a manifestar señales de agotamiento en las dos últimas décadas del siglo y la tendencia se revirtió hacia un franco incremento, teniendo como punto de inflexión en 2008, con su sustancial aumento y concentración en regiones específicas del país¹ (Díaz, 2016).

Por su relevancia analítica y su impacto en la seguridad pública y en la paz en general, el estudio del homicidio ha generado una línea de investigación propia. Esta va desde los estudios descriptivos (Escalante, 2009) hasta estudios inferenciales que intentan desvelar los factores asociados según diversas perspectivas teóricas (Díaz, 2016; Ramírez, 2014) o el impacto del homicidio en la esperanza de vida (Aburto *et al.*, 2016, Canudas *et al.* 2015) además de investigaciones que asocian la ocurrencia de homicidios y su dependencia espacial con elementos asociados al crimen organizado (CO) y la respuesta estatal ante éste (Calderon *et al.*, 2015; Dell, 2015; Osorio, 2015; Osorio, 2013; Ramírez-de Garay, 2016). No obstante, y más allá de que en la literatura criminológica cuantitativa a las variables de composición sociodemográfica- género y cohorte- se les considera como variables de control (Land et al, 1990), empiezan a surgir investigaciones que focalizan su interés ya sea en el género (Valdivia, 2012; Valdivia y Castro, 2013) o en la cohorte (Alvarado, 2013; Alvarado, 2014a; Alvarado, 2014b).

¹ Situación que concurre con el despliegue de los operativos conjuntos antidrogas por parte de la administración calderonista.

Sobre esto último, llama particularmente la atención tomando en cuenta que tanto en México (INEGI, 2023) como a escala global (UNODC, 2023) el conjunto de homicidios se concentra en los jóvenes, tanto en el rol de víctima como en el de victimario (Cook y Laub, 1998). el supuesto es que en “poblaciones con grandes proporciones de jóvenes proveen mayor soporte tanto para víctimas como para perpetradores del crimen porque sus estilos de vida los ubica en situaciones tendientes al crimen y a la violencia” (McCall *et al.* 2008, p. 724), en especial por el involucramiento en actividades no supervisadas y allende al marco legal y la influencia del grupo de pares (Schrek, 2014). En cuanto a la evidencia acumulada se tienen los estudios de corte descriptivo que desatacan patrones y tendencias (Alvarado, 2013; Alvarado, 2014a; Alvarado, 2014b), investigaciones desde la salud pública que revelan el impacto del homicidio juvenil en la esperanza de vida (González-Pérez y Vega-López, 2017; González-Pérez y Vega-López, 2019) y los aportes que desvelan los factores asociados, principalmente sociodemográficos, con la ocurrencia de homicidios en este grupo etario (Escamila-Mejía *et al.* 2020; González-Pérez y Vega-López, 2021).

Así, pues, y más allá de la relevancia pública y temática, en la evidencia acumulada se identifica un vacío. A la fecha no existen investigaciones dónde concurren elementos propios de la tradición de la sociología del delito que muestren los factores asociados al homicidio juvenil (Browne *et al.*, 2014) con enfoques o elementos de nuevas perspectivas analíticas como el juvenicidio (Valenzuela, 2015) que retoman planteamientos de carácter estructural sobre todo en contextos locales marcados por el descenso del homicidio en general y con una amplia disponibilidad de datos² como sería el caso de la Ciudad de México. Para subsanar esta ausencia, resulta necesaria una exposición y discusión teórica de los principales enfoques y perspectivas analíticas, lo cual constituye el propósito de la siguiente sección.

² La disponibilidad de información es un elemento no menor. Contar con datos públicos abiertos dota de factibilidad empírica a las disertaciones teóricas. En el caso de la Ciudad, y a diferencia de la escala nacional o comparado con otras entidades, se cuenta no sólo con la información censal, sino con un amplio repositorio de información pública desagregado a nivel coordenadas <https://datos.cdmx.gob.mx/>

DESARROLLO TEÓRICO

Identificar las características, contextos y correlaciones del homicidio juvenil requiere una sólida fundamentación teórica y un análisis riguroso de la evidencia. En esa tesitura, se parte de la premisa de que el fenómeno puede explicarse desde una perspectiva mixta, que combine la problematización de los factores facilitadores del delito identificados en la literatura criminológica, con los planteamientos del enfoque del juvenicidio. Este marco permite explorar las especificidades del homicidio juvenil en el contexto mexicano. Con base en ello, se discuten dos dimensiones principales: el concepto de juvenicidio y los facilitadores del delito.

El concepto de juvenicidio tiene en el centro una problematización de las causas estructurales de la violencia. Es una categoría que busca dar cuenta de realidades de exclusión sistemáticas hacia la juventud cuya última expresión es el homicidio. Esta propuesta se vincula con otras aproximaciones que buscan analizar distintos tipos de violencia sistemática.³ Para este caso, juvenicidio se relaciona con otros fenómenos como el genocidio, etnocidio y feminicidio.

En esta clave, el juvenicidio no alude simplemente a la muerte violenta de personas jóvenes, sino que incorpora elementos contextuales y estructurales que explican su victimización (Sierra, 2011). El concepto pone el acento en condiciones sociales precarias que afectan a un sector específico de la población juvenil, en muchos casos atravesado por procesos de racialización, género, clase o nacionalidad (Valenzuela, 2015, p. 15), configurando lo que algunos autores denominan “vidas desechables” (Becerra-Romero, 2022).

Desde esta perspectiva, el rol del Estado resulta central, en tanto actor que puede reforzar o contrarrestar los mecanismos de inclusión y exclu-

³ Como antecedentes desde la filosofía contemporánea occidental se encuentra el concepto de biopolítica de Michel Foucault (1976, 1978); la necropolítica de Achille Mbembe (2011) y el Homo sacer de Giorgio Agamben (1998). Los tres abren el debate sobre la relación entre Estado, sociedad y condiciones de vulnerabilidad y muerte. Con respecto al concepto de juvenicidio, la biopolítica y la necropolítica se relacionan como acercamientos conceptuales para las gestiones estatales de la vida y muerte. El homo sacer refiere a la dotación de estas condiciones de vulnerabilidad y su capacidad de ser digno o no de protección vital y de movilización ante la pérdida de esta. Los tres conceptos dan pie a enfoques más específicos emanados del sur global, como es el caso del juvenicidio.

sión social. La ausencia del Estado en la provisión de bienes públicos y la redistribución de la riqueza puede generar sistemáticamente condiciones de vida precarias. En contextos violentos, ello se traduce en vulnerabilidad y exposición al homicidio (Tello, 2023). Esta exclusión estructural conlleva la negación efectiva de derechos fundamentales como la educación, el empleo, la vivienda, la salud o la seguridad social, y produce dinámicas de precarización, pobreza, desigualdad y estigmatización (Roldán, 2020), que a su vez normalizan la violencia.

Valenzuela (2015) aplica este marco analítico al caso de la desaparición de los 43 estudiantes normalistas de Ayotzinapa en México, mientras que Chacón (2020) lo utiliza para analizar las consecuencias del uso de armas de fuego en jóvenes que resultan lesionados, pero no asesinados. Asimismo, en distintos países de América Latina se ha utilizado el concepto para interpretar fenómenos particulares: en Brasil, el genocidio de juventudes negras (Feffermann, 2015); en Colombia, la violencia ejercida en el marco del conflicto armado y la protesta social (Muñoz, 2015; Amador, 2022; Feixa, 2021; Seca, 2022); y en Argentina, los casos de brutalidad policial (Bonvillani, 2019).

La singularidad y potencia analítica del concepto radica en su capacidad para explicar procesos de violencia sistemática que afectan a juventudes del sur global, al mismo tiempo que permite articular distintos factores de vulnerabilidad juvenil. En este caso, y por su relevancia empírica, se resaltan tres dimensiones: la marginación; la seguridad social y la educación.

El primer factor de vulnerabilidad es la condición socioeconómica. Según el PNUD (2020), en México el 6.6% de la población (8,284 mil personas) vive en situación de pobreza multidimensional y otro 4.7% está clasificado como vulnerable a la pobreza multidimensional (5,978 mil personas). En este tenor, Zaluar (2004), examina la relación entre marginación y homicidios sin encontrar una relación directa, mientras que Schedler (2014) identifica la marginación como una de las causas estructurales de la violencia organizada, aunque no necesariamente con efectos lineales. Díaz (2016, por su parte, problematiza cuestiona si la pobreza y la desigualdad influyen de forma directa en los niveles de homicidio, sugiriendo que los índices de marginación no presentan una relación significativa con las tasas de homicidio.

En línea con esto, Millán (2019) concluye que la pobreza puede influir en la violencia solo de forma indirecta, particularmente cuando coexiste con

formas de criminalidad organizada. Así, la marginación no sería un factor determinante por sí mismo, aunque puede generar condiciones propicias para la violencia al limitar el acceso a bienes básicos y satisfacer necesidades fundamentales.

El segundo factor de vulnerabilidad es la falta de seguridad social, entendida no solo como acceso a servicios de salud, sino también como posibilidad de empleo formal y respaldo institucional. Desde la teoría de la anomia institucional, se plantea que los niveles de criminalidad reflejan las características de la organización social (Messner *et al.*, 2008). Así, el diseño de las instituciones sociales influye en los niveles de violencia, al mediar la relación entre las condiciones económicas y el acceso a derechos. Esping-Andersen (1990) plantea que el gasto en bienestar social actúa como amortiguador de los efectos del mercado. En el mismo sentido, Messner (1997) advierte que la reducción del gasto social puede tener consecuencias no deseadas como el aumento de la violencia criminal.

El tercer factor es el acceso a la educación, cuya presencia o ausencia influye en los contextos de violencia y la posibilidad de homicidios. Por ejemplo, para Millán (2019), la educación disminuye la probabilidad de que los jóvenes se integren a organizaciones delictivas. Además, existen datos que relacionan el nivel educativo con el riesgo de victimización: la tasa de homicidio para jóvenes de entre 20 y 29 años con estudios de secundaria es sustancialmente mayor que la de quienes cuentan con educación media superior completa (Reporte, 2022).

A estas condiciones estructurales se suman factores contextuales conocidos como facilitadores del delito. El primero de ellos es la presencia de crimen organizado. Aunque suele asumirse que su existencia se traduce automáticamente en violencia, esta relación debe analizarse en términos de su dirección e intensidad. El crimen organizado se caracteriza por su estructura jerárquica, durabilidad y diversificación delictiva (Bruinsma y Weisburd, 2014), así como por su uso instrumental de la violencia, la corrupción y la captura institucional (Hagan, 2006; Finckenauer, 2005):

La habilidad para el uso y la reputación para la violencia y su amenaza para facilitar las actividades criminales y en ciertas instancias ganar o mantener el control monopolístico de mercados criminales [...] emplea

la corrupción de oficiales públicos para asegurar inmunidad para sus operaciones y/o proteger sus empresas criminales de la competencia. (Hagan, 2006, p. 134)

Son organizaciones que pueden generar una convergencia entre actores ilegales, ubicaciones y actividades. Al gestionar mercados ilegales, los cuales no están normados por la lógica contractual, se puede recurrir a la violencia como dispositivo regulatorio en contextos caracterizados por la débil cooperación entre partes y la desconfianza actores (Beckert y Wehin, 2012).

Su presencia en territorio tiene impactos múltiples. Económicamente altera los preceptos de competencia, además de distorsionar los precios dónde la extorsión se hace presente, por no mencionar de circulantes de capital en entornos legales con origen en flujos ilegales. Al tener presente la amenaza o el uso de la violencia, su presencia puede posiblemente ser observable en eventos como agresiones, lesiones y homicidios, sobre todo tomando en consideración que la reputación y credibilidad de las organizaciones tienen como raigambre el miedo y la amenaza. Mina al sistema legal y político en la medida en que su funcionamiento requiere a la corrupción, ya que está facilita, por acción u omisión, las operaciones continuas de las organizaciones (Finckenauer, 2005). La evidencia para la ciudad sostiene que, en efecto, hay una correlación significativa entre el CO y el homicidio; no obstante, esta no tiene la fuerza supuesta tanto por las autoridades como por la evidencia acumulada previa (Díaz-Román y Laverde-Rodríguez, 2023).

El segundo factor facilitador del delito es la disponibilidad de armas de fuego. Se parte de la idea de que los países tienen distintas políticas de armas, y estas conviven con mercados negros, cuyo desenvolvimiento impacta en la violencia y el delito. Además, la relación de las armas y la violencia no es tan evidente como parece, pues su tráfico, distribución y dinámica no actúa de manera homogénea. Harms y Bush (2022) mencionan que hay países donde los homicidios son más recurrentes con arma blanca que con arma de fuego. A pesar de ello, según datos del INEGI, 67% de los homicidios realizados en México en 2022 fueron realizados con armas de fuego, y el número estimado de armas de fuego en manos de civiles por cada 100,000 habitantes es de 12.9, superando el 9.5 de la región latinoamericana (Karp, 2018).

En el contexto americano, Cork estudia la relación de los mercados de crack con la disponibilidad de armas y concluye: “el surgimiento de mercados de crack en ciudades individuales estimuló la difusión de armas entre los jóvenes, lo que llevó a un crecimiento dramático de los homicidios juveniles con armas de fuego” (1999, p. 403). Así mismo, Buggs (2022, p. 19) concluye que en aquellos lugares donde hay una mayor disponibilidad de armas hay un incremento en los homicidios. Blumstein (1995) argumenta que existe una relación entre los mercados de crack, las bandas criminales y el armamento, lo que se puede identificar una duplicación de los registros de homicidios por armas de fuego.

Con respecto a México, Weigend menciona que “la violencia letal es un problema estructural en el México contemporáneo y la creciente disponibilidad de pistolas parece ser un elemento clave de este problema” (2021, p. 4). También argumenta que hay una mayor cantidad de homicidios cometidos por arma de fuego y que se ha incrementado la proporción de este tipo de homicidios en comparación con otros tipos. La proclividad de violencia derivada de las armas se observa en el estudio de Vilalta (2009, p. 229), donde muestra que en un asalto la portación de arma de fuego aumenta significativamente la posibilidad a dañar a la víctima en 259.7% y el 38.6% de los reclusos que portaron un arma de fuego terminaron provocando un daño físico en sus víctimas. Así, se espera que a mayor circulación de armas se observará una mayor probabilidad de ocurrencia de homicidio.

En suma, la explicación de los homicidios juveniles se puede dar a la luz de un enfoque mixto. Se considera a la argumentación del juvenicidio como una perspectiva útil en la medida en que problematiza en torno a la condiciones estructurales de exclusión de la juventud, en ese sentido se identifica a las condiciones socioeconómicas como un elemento de posible correlación positiva tomando en cuenta que se puede tener menor satisfacción de necesidades lo que deviene en exclusión; en el caso de la seguridad social se esperaría una correlación negativa puesto que el acceso a tal materializa una serie de derechos, además de mediar el impacto de la economía en la vida social; la educación también significa un acceso a derechos, por tanto se esperaría, también, una correlación negativa. Para los facilitadores del delito, en los tres regresores se hipotetiza una correlación positiva ya que su presencia podría incrementar la ocurrencia de homicidios juveniles.

El tercer facilitador es la disponibilidad de puntos de venta de alcohol. La OMS (2024) reporta que el consumo excesivo de alcohol causa 2.5 millones de muertes anuales, de las cuales 320 mil corresponden a jóvenes. Estudios como los de Pridemore (2011), Stevenson *et al.* (1999), y Roman *et al.* (2009) señalan que la densidad de establecimientos donde se expende alcohol se asocia con mayores niveles de violencia. En México, Díaz-Román (2022) muestra que un mayor número de bares se correlaciona con mayor violencia delictiva, mientras que Vilalta (2010) documenta que en el 72.8 % de los delitos analizados hubo consumo de alcohol involucrado. Escobar (2012), desde la teoría de la desorganización social, vincula los mercados de alcohol con las tasas de homicidio, lo que también ha sido documentado en estudios internacionales (Gorman *et al.*, 2001; Britt *et al.*, 2005). Parker *et al.* (2011) encuentran una correlación positiva y significativa entre la densidad de puntos de venta de alcohol y el homicidio juvenil, especialmente entre los 13 y 24 años.

En suma, el homicidio juvenil puede analizarse desde un enfoque mixto. La noción de juvenicidio permite visibilizar las condiciones estructurales de exclusión que afectan a la juventud. Así, se hipotetiza una correlación positiva entre las condiciones socioeconómicas precarias y los homicidios, debido a la insatisfacción de necesidades básicas. En contraste, se espera una correlación negativa con la seguridad social y la educación, al tratarse de factores que amplían derechos y protegen frente a la violencia. En cuanto a los facilitadores del delito –crimen organizado, armas de fuego y venta de alcohol–, se prevé una correlación positiva con la ocurrencia de homicidios juveniles.

DATOS Y MÉTODO

Dado el objetivo del estudio, resulta necesario establecer algunas precisiones de carácter metodológico. Un criterio para operacionalizar la discusión teórica es el de la factibilidad empírica. Esto es construir variables con base en fuentes disponibles y tratar, según criterios técnicos, al conjunto de información para maximizar los controles y minimizar los sesgos. Un elemento que hace crucial la factibilidad es una correcta selección de la unidad de registro. En este caso son las Áreas Geoestadísticas Básicas (AGEB) de la

Ciudad de México del Censo de Población y Vivienda del 2020⁴ del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI).

Las AGEB exhiben al menos cuatro ventajas. En primer lugar, permite elaborar estudios a nivel área con una buena cantidad de observaciones (n=2432). En segundo posibilita utilizar el conjunto de variables sociodemográficas del censo. En tercero, al ser una unidad administrativa de uso recurrente, hace posible colegir diversos registros administrativos. Por último, se pueden realizar uniones por localización de datos que cuenten con las coordenadas correspondientes. Adicionalmente, y para controlar fuentes de posible sesgo como dispersión, valores atípicos y sobre estimaciones, se definió una condición usual en los estudios a nivel área (Kubrin y Weitzer, 2003; Díaz-Román, 2021), esto es excluir AGEB con población > 200 habitantes,⁵ con lo cual el universo de estudio se conforma por una n=2364.

Las fuentes de información son múltiples. La variable dependiente se construyó con base en las víctimas en carpetas de investigación de la Fiscalía General de Justicia (FGJ) de la Ciudad de México⁶ seleccionando solo los casos dónde la víctima estuviera en el grupo etario 15-29, (ver mapa 1). En el caso de los observables de facilitadores del delito, la variable de CO comparte la fuente con la dependiente y se seleccionaron las carpetas de narcomenudeo con fines de venta;⁷ para venta de alcohol se asociaron los datos presentes en el Directorio Estadístico Nacional de Unidades Económicas (DENUE) del INEGI en los rubros correspondientes a distribución de alcohol;⁸ la disponibilidad de armas de fuego está dada por la cantidad de disparos reportados por la ciudadanía y los cuerpos policiales por distintos medios⁹ al Centro de Comando Control Cómputo y Contacto Ciudadano (C5) de la ciudad.

⁴ <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/>

⁵ Por lo regular, en estas se ubican equipamientos urbanos diversos así como edificios de gobierno como hospitales, cuarteles, etc.

⁶ <https://datos.cdmx.gob.mx/dataset/victimas-en-carpetas-de-investigacion-fgj>

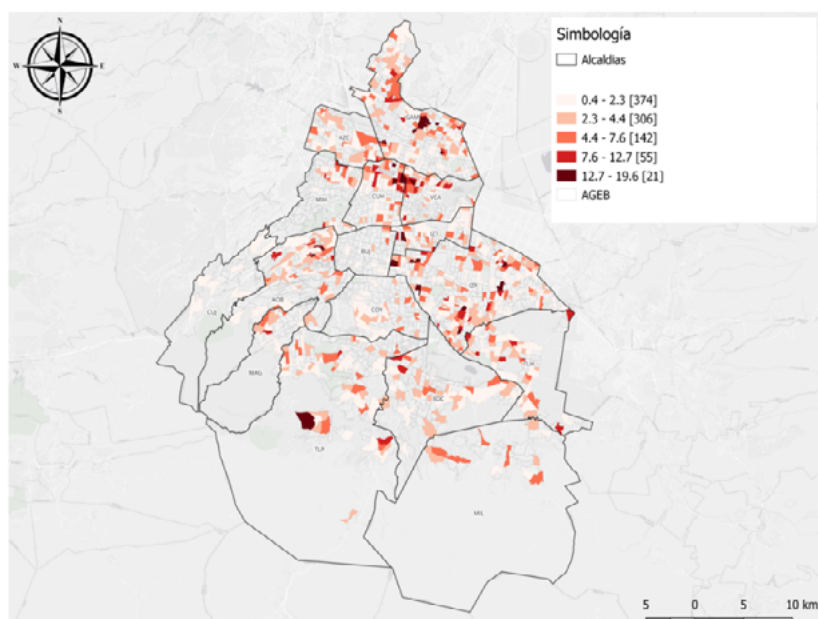
⁷ <https://datos.cdmx.gob.mx/dataset/carpetas-de-investigacion-fgj-de-la-ciudad-de-mexico>

⁸ Se consideraron venta de cerveza, vinos y licores al por mayor, venta de cerveza, vinos y licores al por menor y bares, cantinas, centros nocturnos, discotecas y similares. <https://www.inegi.org.mx/app/descarga/?ti=6>

⁹ Incluye información de: la línea de emergencias 911, frecuencias radiales, cámaras, botones de auxilio y redes sociales. <https://www.c5.cdmx.gob.mx/>

En todos los casos los datos contaban con coordenada, lo que permitió realizar unión por localización para agrupar la información en la unidad de registro, así mismo, y salvo para los datos de DENU, los datos contenidos en cada variable son el lustro 2019-2023 colapsado, esto como control metodológico para estabilizarle, controlar fuentes de perturbación entre un año y otro y por ser usual en estudios a nivel área (Messner et al, 1999; McCall *et al.*, 2008). En las variables que dan nota de la problematización de juvenicidio, salvo condiciones socioeconómicas, es el censo. Escolaridad se observa por el promedio de la cantidad de años escolares cursados, seguridad social por la proporción poblacional de personas que declararon tener cobertura por alguna instancia de seguridad social y condición socioeconómica se operacionaliza por medio del Índice de Marginación Urbana (IMU) 2020 del Consejo Nacional de Población;¹⁰ por su pertinencia analítica como variable de control en estudios de homicidio (Land *et al.*, 1990) se agrega el regresor censal de razón de sexo. Los descriptivos se encuentran en la tabla 1.

MAPA I. TASA DE HOMICIDIOS JUVENILES* 1000 HABITANTES



¹⁰ <https://www.gob.mx/conapo/documentos/indices-de-marginacion-2020-284372> . Para este caso se utiliza en su expresión categórica: baja, media y alta.

La selección de la técnica a utilizar depende de la estructura de datos construida, en especial de las características de la dependiente. El observable de homicidio juvenil es un evento con alta concentración de ceros y baja frecuencia, de hecho, en poco más del 58% de observaciones su valor es igual a 0. Modelar a la égida de una distribución gaussiana haría que no se cumplan los supuestos. Para estos casos, la evidencia sugiere hacer uso de modelos para cuentas propios de una distribución Poisson, en específico de uno resistente a la sobre dispersión¹¹ y a la alta concentración de 0; en otras palabras, de un modelo de regresión binomial negativa (Hilbe, 2014; MacDonald y Lattimore, 2010; Osgood, 2000). Otra característica, es que el modelo puede ser objeto de un ajuste en el lado izquierdo de la igualdad con objeto de introducir una exposición al riesgo poblacional, ello permite interpretar de manera similar a tasas poblacionales. La ecuación es:

$$\log \left(\frac{E(\mu|\lambda)}{exposure} \right) = \alpha + x'\beta + D^2$$

Dónde:

α : Intercepto

x' : Variables independientes que pueden ir desde $x_1 \dots x_n$

D : Parámetro adicional de control por sobre dispersión

Del lado izquierdo de la ecuación se exhibe la distribución de la variable a explicar expresada en su forma logarítmica y con un denominador poblacional.

¹¹ De hecho el criterio que evalúa el ajuste global es el parámetro de desviación. La literatura sugiere que tal valor sea lo más cercano a 1 (Hilbe, 2014).

TABLA I.					
Variables	Media	Std	Min	Máx	Obs
Homicidio juvenil	0.94	1.87	0	40	2364
Crimen	2.78	5.37	0	110	2364
Venta de alcohol	0.41	1.18	0	23	2364
Disponibilidad de armas de fuego	40.39	43.43	0	755	2364
Índice de Marginación Urbana					
a)	0.48	0.21	0	1	2360
b)	0.22	0.42	0	1	2360
c)	0.73	0.44	0	1	2360
Seguridad social	2811.04	1748.1	128	17329	2364
Escolaridad	11.71	1.78	0	16.15	2364
Razón de sexo	91.57	32.12	56.25	1532.75	2363

El diagnóstico al modelo indica un parámetro de sobre dispersión sea cercano a 1, con lo cual se garantiza el correcto ajuste de este y la validez de los resultados, ver tabla 2. Los hallazgos¹² empatan con la problematización teórica. El fenómeno de interés se puede explicar tanto por facilitadores del

¹² Para facilitar la interpretación los coeficientes fueron transformados a riesgos relativos, se leen de manera muy similar a los momios.

delito como por el acceso o privación a derechos. En el caso de los facilitadores del delito todos tuvieron significancia estadística, así se tiene que tanto la presencia de CO, la venta de alcohol y la disponibilidad de armas de fuego incrementan el riesgo relativo de ocurrencia de homicidios; no obstante, la variable de alcohol es la que cuenta con mayor magnitud. Para el segundo bloque de variables, todas son significativas y con la direccionalidad esperada, un alto nivel de marginación aumenta los riesgos relativos frente a un nivel bajo, a mayor nivel de escolaridad promedio y población con mayor cobertura en materia de seguridad social se observa una disminución de los riesgos. El regresor de control –razón de sexo– fue significativo, sólo que con dirección opuesta.

TABLA 2. ¹³						
Modelo de regresión binomial negativo del homicidio juvenil						
Variable	IRR	Desviación	Z	P>z	[95% Conf.	
Crimen organizado	1.037785	0.0062274	6.18	0.000	1.025651	1.050063
Venta de alcohol	2.7	2.7e-120	-2.77	0.006	3.6	2.04
Disponibilidad de armas de fuego	1.004331	0.0009578	4.53	0.000	1.002455	1.00621
Índice de Marginación Urbana (baja referencia)						
a) Media	1.265849	0.2220181	1.34	0.179	0.8976127	1.78515
b) Alta	1.431452	0.2608838	1.97	0.049	1.001484	2.046017
Razón de sexo	0.9984475	0.0003117	-4.98	0.000	0.9978368	0.9990585

¹³ Elaboración propia

TABLA 2. ¹³						
Escolaridad	0.7675998	0.0228418	-8.89	0.000	0.7241112	0.8137003
Seguridad social	0.9998594	0.000023	-6.11	0.000	0.9998143	0.9999045
_ cons	0.0043207	0.001571	-14.97	0.000	0.0021186	0.0088116
ln(pop_tot)	1					
/lalpha	-0.1917224	0.0835423			-0.3554622	-0.0279826
alpha	0.0825536	0.0689671			0.7008494	0.9724053
N.obs	2, 360					
Wald Chi (8)	269.70					
Prob>chi2	0.000					
Pseudo R2	0.0567					
Prob >=chibar2	0.000					

DISCUSIÓN DE RESULTADOS

El homicidio de jóvenes constituye una de las problemáticas más alarmantes en México y América Latina. En la mayoría de los países latinoamericanos, las tasas son sumamente altas, superando con creces a las registradas en otras regiones del mundo. En América, se estiman 53.6 víctimas de violencia letal entre los 15 y 29 años por cada 100 mil habitantes; es decir, dos veces la tasa media de homicidios para toda la región (27 por cada 100 mil) y cinco veces más la tasa global de homicidios de hombres (9.3) por cada 100 mil (UNODC, 2023, p. 57).

A diferencia de los enfoques tradicionales de la sociología del delito, donde la adscripción a este grupo etario se limita a ser variable de control en el análisis de la violencia letal, el juvenicidio constituye un enfoque que busca explicar las realidades de exclusión estructurales hacia la juventud, cuya máxima expresión de violencia es el homicidio. La intersección en-

tre las condiciones socioeconómicas, el acceso limitado a oportunidades educativas y laborales, así como el tráfico de drogas y el contexto de macrocriminalidad existente en la región, son solo algunos de los factores que potencian esta crisis.

En este contexto, el juvenicidio ha emergido como un constructo importante para comprender y explicar los riesgos diferenciados de ser joven en entornos estructuralmente desventajados (Valenzuela, 2015). Aunque todavía en ciernes, el juvenicidio como categoría analítica, constituye un importante punto de inflexión que permite abordar la complejidad de la violencia, pues no refiere a muertes aisladas, sino a actos de violencia sistemáticos perpetrados contra de la población joven por diversos actores (Valenzuela, 2019; Otamendi, 2019; Bonvillani, 2022). Sumado al carácter sistemático de la violencia, el juvenicidio da cuenta de la convergencia de un conjunto de adscripciones que incrementan el riesgo de muerte en los jóvenes, lo que permite no solo visibilizar la multiplicidad de repertorios identitarios, sino también identificar sus causas (Valenzuela, 2019, p. 61).

Desde la emergencia del concepto, a decir de Bonvillani (2022), la literatura se ha enfocado en tres principales ejes analíticos: 1) las condiciones de producción del juvenicidio; 2) los actores responsables y; 3) sus modalidades. Respecto a las condiciones de producción, el juvenicidio permite problematizar la muerte violenta y sistemática de los jóvenes como resultado de un proceso marcado por condiciones estructurales desventajadas. Es decir, los jóvenes no mueren solo por ser jóvenes, sino por los escenarios de precarización económica y social, así como un conjunto de factores facilitadores que lo posibilitan (Spano y Bolland, 2010; Valenzuela, 2021; Lerchundi, 2023). De acuerdo con Valenzuela (2021, p. 65), el proceso de juvenicidio, si bien, culmina en el acto cruento de la muerte, conlleva un proceso de precarización social y económica donde los jóvenes socialmente desventajados son las principales víctimas de esta violencia sistemática.

Para contrastar este supuesto, el modelo analiza un conjunto de factores sociodemográficos, contextuales y facilitadores del delito que dan cuenta de dichos escenarios de precariedad. Entre las condiciones de producción del homicidio de jóvenes analizadas, se encuentra el grado de marginación urbana, la venta de alcohol como un indicador de desorganización, así como el grado de escolaridad y la razón de sexo.

Al contrastar la evidencia empírica para la Ciudad de México con los supuestos centrales del concepto, se observan relaciones esperadas, pero también hallazgos que suscitan reflexiones más profundas. En la Ciudad de México, los hallazgos muestran que los riesgos de homicidio juvenil son mayores en aquellas AGEB con niveles de marginación alta en contraste con aquellas que registran niveles medios y bajos. Los jóvenes constituyen un sector demográfico expuesto a riesgos diferenciados según sus contextos y adscripciones identitarias, ser joven no es una condición suficiente para que se produzca su muerte, sino la intersección de distintas adscripciones identitarias enmarcadas en contextos de marginación y desigualdad.

La venta de alcohol, como indicador de desorganización social y factor facilitador del delito (Thrasher, 2021; Ellis *et al.*, 2019) incrementa significativamente el riesgo del fenómeno a explicar. En términos teóricos, la alta presencia de expendios de alcohol puede ser un indicador de desorden, de deterioro físico del espacio que denota capacidades limitadas de barrios y comunidades para ejercer mecanismos de control social informal para la contención del crimen y otras formas de violencia. Aunado a esto, la literatura ha mostrado una relación significativa entre la densidad de puntos de venta de alcohol y el delito, especialmente en el caso de los delitos violentos como los homicidios (Ellis *et al.*, 2019).

En el modelo de contrastación empírica, el grado de escolaridad aparece como un factor significativo en la reducción del riesgo. En otras palabras, a medida que los años de escolaridad son mayores, el riesgo de disminuye. Este hallazgo no es menor, pues muestra que el acceso a oportunidades educativas constituye un factor significativo en la reducción del riesgo de ser víctimas de muertes violentas y aunque dicha relación no es directa, pues puede ser también un espacio de exclusión y descalificación social de los jóvenes (Kessler, 2007), la escuela puede tener tanto un efecto de incapacitación en la participación en actividades delictivas (Lochner, 2020), como ser una ruta para la superación de desventajas sociales heredadas (Mora y de Oliveira, 2020).

En América Latina, la población entre 15 y 29 años es el grupo de edad más vulnerable frente a la violencia homicida, condición que incluye tanto a hombres y como a mujeres. En el modelo de contrastación, la razón de sexo, aparece como una variable significativa, aunque con un efecto mínimo. En la literatura sobre el tema tiende a asumirse que los hombres jóvenes son

más propensos a ser víctimas de violencia letal (Pires y Ferrugem, 2022); sin embargo, los resultados para la Ciudad de México sugieren que en términos de composición sociodemográfica el riesgo es muy similar.

El análisis sobre la variabilidad de la brecha de género y el crimen violento es todavía escaso; sin embargo, Zimmerman y Messner (2010), han encontrado evidencia de que la brecha de género en el crimen violento tiende a disminuir a medida que las desventajas socioestructurales de los vecindarios son mayores. Es decir, la relación entre el homicidio y ser un hombre joven no es directa, sino una relación mediada por otros factores contextuales. A decir de Zimmerman y Messner (2010, p. 961), las desventajas socioeconómicas de los vecindarios aumentarían la exposición tanto de hombres como de mujeres a la violencia sistemática. Este hallazgo necesita de una discusión más extensa, que incorpore una perspectiva de género para analizar la variabilidad y de qué forma el contexto acentúa o media la exposición a la violencia para hombres y mujeres jóvenes.

Un segundo aporte interesante presente en la literatura está enfocado en los responsables y perpetradores. En este sentido, el *quid* del juvenicidio como categoría analítica se centra en el Estado como actor responsable de la violencia perpetrada hacia la población joven, ya sea por su actuar directo –violencia perpetrada por agentes estatales–, abandono o la complicidad con otros actores, entre estos, el CO. De acuerdo con Valenzuela (2019, p. 23), la emergencia del fenómeno surge en un contexto donde las violencias de Estado y la violencia del CO operan desde múltiples lazos comunicantes y de complicidad con las figuras institucionales, esto implica que tanto las acciones de los actores criminales como institucionales incrementan el riesgo de la muerte violenta de jóvenes.

Al analizar el efecto del crimen organizado sobre el riesgo del homicidio juvenil para la ciudad de México, la evidencia muestra un efecto significativo, aunque pequeño. De acuerdo con los hallazgos obtenidos, la presencia crimen organizado, medido a partir de las carpetas de investigación por narcomenudeo, incrementa el riesgo. Los mecanismos detrás de las muertes violentas de jóvenes en contextos de criminalidad organizada son varios, por una parte, el crimen organizado genera condiciones de violencia generalizada donde los jóvenes tienden a ser el sector más vulnerable, ya sea por su reclutamiento e involucramiento directo en actividades delictivas (Zamudio,

2013; Moreno y Urtega, 2022); o porque son víctimas de la violencia criminal, dado que la expansión del delito organizado tiende a generar conflictos (Díaz-Román, 2024), a incentivar el uso de la fuerza por las instituciones de seguridad y a socavar la ley y la gobernanza (Alvarado, 2016, p. 143).

En este contexto, también es importante problematizar cómo el Estado, además de ser un productor de violencia sistemática contra la población joven, tiene un rol central en la disminución de los riesgos. Una manera en la que el Estado puede reducir estos riesgos es a través de políticas de seguridad social. El modelo analítico propuesto analiza la influencia de la seguridad social en el riesgo, y los resultados indican que existe una asociación significativa, aunque moderada. Esto sugiere que el rol del Estado no se limita a ser productor de violencia sistemática, sino que también puede intervenir para disminuir el riesgo de muertes violentas en la población joven.

En esta línea, se ha destacado la importancia de las políticas de seguridad social para mejorar las oportunidades de movilidad social de la población o, en su defecto, atenuar las condiciones de marginación y desigualdad (Nolan *et al.*, 2010). En este sentido, la Ciudad de México constituye un caso relevante, ya que desde hace al menos tres décadas se han implementado estrategias para ampliar las políticas de seguridad social, con programas específicos para la población joven, como el acceso a becas en todos los niveles escolares y programas enfocados a su posible inserción en el mercado de trabajo. Sin embargo, aunque los hallazgos observados apoyan esta argumentación, es necesario discutir a profundidad en qué medida las políticas y programas específicos de seguridad social para los jóvenes han contribuido a mejorar las oportunidades de acceso a la educación y empleo para la población joven y qué medida son efectivos para la reducción de tasas de criminalidad y formas de violencia como el homicidio (Mora y Urbina, 2021).

Finalmente, otro de los núcleos de discusión en la literatura se refiere a las modalidades que puede asumir el juvenicidio, distinguiéndose expresiones simbólicas (Feixa *et al.*, 2015) y objetivas (Bonvillani, 2022). Dentro de esta última, el concepto de “juvenicidio armado” (Otamendi, 2019) ha adquirido centralidad analítica, dado que en América Latina se estima que aproximadamente el 80 % de los homicidios de adolescentes se cometen con armas de fuego, una proporción que incluso se eleva en ciertos países de la región. En el caso de la Ciudad de México, los datos confirman que la dis-

ponibilidad de armas de fuego constituye un factor de riesgo significativo en la victimización letal de personas jóvenes. La relación observada resulta consistente con el contexto nacional, donde cerca del 70 % de los homicidios se cometen con armas de fuego. Esta situación hace de la juventud un grupo particularmente vulnerable frente a la violencia armada. Cabe mencionar que, aunque el indicador de suicidios por arma de fuego podría haber ofrecido información complementaria sobre el efecto de la disponibilidad de armas en la letalidad general, su ausencia en niveles de desagregación territorial más finos –como las Áreas Geoestadísticas Básicas– limita su inclusión en este análisis. Este vacío abre también una línea de investigación pendiente para futuros trabajos.

CONCLUSIONES

Esta investigación contribuye a la contrastación empírica de los principales núcleos de discusión en el reciente campo de los estudios sobre homicidio juvenil a partir de la evidencia acumulada de los estudios a nivel área y recurriendo a un enfoque mixto entre los facilitadores del delito propios de la tradición criminológica y la perspectiva del juvenicidio. El análisis del homicidio violento de jóvenes revela una problemática compleja que involucra factores de distinto tipo y nivel. La intersección entre la marginación, la falta de acceso a oportunidades educativas y laborales las condiciones de macrocriminalidad presentes en México y toda la región contribuyen significativamente a la vulnerabilidad de la población joven.

En la Ciudad de México, los datos indican que el riesgo de es mayor en áreas con alta marginación y criminalidad. La presencia de CO y la venta de alcohol, como indicadores de desorganización social, aumentan significativamente este riesgo. Además, la disponibilidad de armas de fuego se presenta como un factor crítico en la perpetuación de la violencia letal entre los jóvenes. Estos factores muestran uno de los elementos centrales de la propuesta detrás del concepto de juvenicidio: ser joven no es una condición suficiente para ser víctima de juvenicidio, sino, la intersección de una serie de adscripciones identitarias enmarcadas en contextos de desigualdad y marginación.

Esta investigación también sostiene que el Estado tiene un rol crucial no solo como posible perpetrador de violencia sistemática, sino también como

agente de cambio para reducir estos riesgos. Las políticas de seguridad social, como el acceso a becas educativas y programas de inserción laboral, han mostrado una asociación significativa con la reducción del riesgo, aunque con un efecto moderado. Esto subraya la necesidad de continuar y ampliar estas políticas para mejorar las oportunidades de movilidad social y reducir las condiciones de marginación y desigualdad que perpetúan la violencia.

Además, es esencial abordar las modalidades específicas del juvenicidio, como el “juvenicidio armado”, que representa una amenaza particular en contextos donde la disponibilidad de armas es alta. En la Ciudad de México, y en toda la región latinoamericana, como lo han mostrado investigaciones previas, la mayoría de los homicidios juveniles se cometen con armas de fuego, lo que destaca la urgencia de implementar políticas de control de armas y programas de desarme dirigidos a la juventud.

En suma, abordar el homicidio juvenil desde una perspectiva mixta, que retoma los planteamientos de la criminología empírica y el juvenicidio, mostró resultados de interés teórico, analítico y empíricos. Reveló la complejidad de las causas subyacentes a la violencia sistemática que experimenta la población joven. La reducción de esta violencia demanda un enfoque multidimensional que aborde tanto las condiciones estructurales subyacentes como intervenciones directas y específicas para proteger a los jóvenes.

FUENTES CONSULTADAS

- ABURTO, J., BELTRÁN-SÁNCHEZ, H., GARCÍA-GUERRERO, V. y CANUDAS-Romo, V. (2016). Homicides in Mexico Reversed Life Expectancy Gains for Men and Slowed them for Women. En *Health Affairs*. Vol. 35. Núm. 1. pp. 88-95.
- AGAMBEN, G. (1998). *Homo sacer. El poder del Soberano y la Nuda Vida*. México: Pre-textos.
- ALVARADO, A. (2016). Violencia juvenil, factores de riesgo y vulnerabilidad. En: Gottsbacher, M. y De Boer, J. *Vulnerabilidad y violencia en América Latina y El Caribe*. México: Siglo XXI.
- ALVARADO, A. (2014a). Los jóvenes, la violencia y la interacción con la policía en la ciudad de México. En A. Alvarado (Ed.). *Violencia juvenil y acceso a la justicia en América Latina*. Tomo II. pp. 223-

295. México: El Colegio de México.
- ALVARADO, A. (Ed.). (2014b). *Violencia juvenil y acceso a la justicia en América Latina*. Tomo I y II. México: El Colegio de México.
- ALVARADO, A. (2013). La violencia juvenil en América Latina. En *Estudios Sociológicos*. Vol. 31. Núm. 91. pp. 229-258.
- AMADOR-BAQUIRO, J. y MUÑOZ-GONZÁLEZ, G. (2022). Resistencia, re-existencia y juvenicidio: tres metáforas para comprender la Colombia del levantamiento popular. En *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*. Vol. 20. Núm. 3. pp. 443-475.
- BECERRA-ROMERO, A. (2022). Las formas del juvenicidio en México. En *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*. Vol. 20. Núm. 3. pp. 271-293.
- BLUMSTEIN, A. (1995). Youth Violence, Guns, and the Illicit-Drug Industry. En *The Journal of criminal law & criminology*. Vol. 86. Núm. 1. pp. 10-36. DOI: <https://doi.org/10.2307/1143998>
- BONVILLANI, A. (2022). Juvenicidio: Un concepto parido por el dolor. Reflexiones desde una revisión bibliográfica. En *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*. Vol. 20. Núm. 3. DOI: <https://doi.org/10.11600/rclsnj.20.3.5548>
- BONVILLANI, A. (2019). «Negros de Alma». Imaginarios Racializados y Juvenicidio en la Córdoba de las Campanas. En *Tabula Rasa*. Núm. 31. pp. 325-334. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.13>
- BRITT, H., CARLIN, B., TOOMEY, T. y WAGENAAR, A. (2005). Neighborhood Level Spatial Analysis of the Relationship Between Alcohol Outlet Density and Criminal Violence. En *Environmental and Ecological Statistics*. Vol. 12. Núm. 4. pp. 411-426.
- BROWNE, A., WILLIAMS, K., PARKER, R., STROM, K. y BARRICK, K. (2014). Youth Homicide in the United States. En Bruinsma, G., Weisburd, D. (Eds.). *Encyclopedia of Criminology and Criminal Justice*. Nueva York: Springer.
- BRUINSMA, G. y WEISBURD, D. (Ed.). (2014). *Encyclopedia of Criminology and Criminal Justice*. Nueva York: Springer.
- BUGGS, S. y ZOLI, A. (2022). Gun Homicide: what we know and where we Need to Go. En *Homicide Studies*. Vol. 26. Núm. 1. pp. 11-26.

- DOI: <https://doi.org/10.1177/10887679211048495>
- CANUDAS-ROMO, V., GARCÍA-GUERRERO, V. y ECHARRI-CÁNOVAS, C. (2015). The Stagnation of the Mexican Male Life Expectancy in the First Decade of the 21st Century: the Impact of Homicides and Diabetes Mellitus. En *J Epidemiol Community Health*. Vol. 69. Núm. 1. pp. 28-34. DOI: 10.1136/jech-2014-204237
- CHACÓN, A. (2020). El juvenicidio encarnado: jóvenes lesionados por armas de fuego en México. En *CONfinés relaciones internacionales y ciencia política*. Vol. 17. Núm. 32. pp. 11-36. DOI: <https://doi.org/10.46530/cf.vi32/cnfns.n32.p11-36>
- COOK, P. y LAUB, J. (1998). The Unprecedented Epidemic in Youth Violence. En *Crime and Justice*. Núm. 24. pp. 27-64.
- CORK, D. (1999). Examining Space Time Interaction in City-Level Homicide Data: Crack Markets and the Diffusion of Guns Among Youth. En *Journal of Quantitative Criminology*. Vol. 15. Núm. 4. pp. 379-406.
- DELL, M. (2015). Trafficking Networks and the Mexican Drug War. En *The American Economic Review*. Vol. 105. Núm. 6. pp. 1738-1779.
- DÍAZ, M. (2016). El dilema eterno: ¿pobreza o desigualdad en la explicación del homicidio? Hallazgos inesperados y propuesta para superar el dilema. En *Acta Sociológica*. Núm. 70. pp. 197-221. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.acso.2017.01.009>
- DÍAZ-ROMAN, M. (2024). Crimen organizado en el Centro Histórico de la Ciudad de México: Paradoja, percepción y evidencia. En *Revista Científica General José María Córdova*. Vol. 22. Núm. 46. pp. 361-382. DOI: <https://doi.org/10.21830/19006586.1296>
- DÍAZ-ROMÁN, M. (2022). Inseguridad y narcomenudeo en la Ciudad de México: distribución diferenciada y correlativos asociados. En *Sociológica*. Vol. 37. Núm. 105. pp. 207-240. Disponible en: <https://sociologicamexico.azc.uam.mx/index.php/Sociologica/article/view/1704>
- DÍAZ-ROMÁN, M. (2021). A debate: contexto, teoría y resultado de los factores asociados a la distribución del delito en la Ciudad de México. En *Argumentos Estudios Críticos de la Sociedad*. Vol. 3. Núm. 94. pp. 165-182. DOI: <https://doi.org/10.24275/uamxoc-dcsh/>

[argumentos/202094-07](#)

- DÍAZ-ROMÁN, M. y LAVERDE-RODRÍGUEZ, C. (2023). La relación entre homicidio y mercado ilegal de drogas en Ciudad de México. En *Revista Científica General José María Córdova*. Vol. 21. Núm. 43. pp. 685-706. DOI: <https://doi.org/10.21830/19006586.1201>
- ELLIS, L., FARRINGTON, D. y HOSKIN, A. (2019). *Handbook of Crime Correlates*. Estados Unidos: Academic Press. DOI: <https://doi.org/10.1016/C2015-0-01432-0>
- ESCALANTE, F. (2009). *El homicidio en México entre 1990 y 2007. Aproximación estadística*. México: El Colegio de México / Secretaría de Seguridad Pública Federal.
- ESCAMILLA-MEJIA, M., SPIJKER, J. y MANETTA, A. (2020). Distribución espacial del homicidio masculino y desigualdad territorial en Ciudad de México y Estado de México (2000-2002 y 2010-2012). En *Revista Latinoamericana de Población*. Vol. 14. Núm. 27. pp. 185-227.
- ESCOBAR, G. (2012). El uso de la teoría de la desorganización social para comprender la distribución de homicidios en Bogotá, Colombia. En *Revista INVI*. Vol. 27. Núm. 74. pp. 21-85.
- ESPING-ANDERSEN, G. (1990). *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- FEFFERMANN, M. (2015). Genocidio de la juventud negra: deconstruyendo mitos. En J. Valenzuela (Ed.). *Juvenicidio: Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*. pp. 165-198. México: ITESO- El Colegio de la Frontera Norte.
- FEIXA, C., MÁRQUEZ, F., HANSEN, N. y CASTAÑO, J. (2022). El hiphop como forma de resistencia frente al juvenicidio: la experiencia de Casa Kolacho. En *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*. Vol. 20. Núm. 3. pp. 381-416.
- FEIXA, C., CABASÉS, M. y PARDELL, A. (2015). El juvenicidio moral de los jóvenes... al otro lado del charco. En J. Valenzuela (Ed.). *Juvenicidio: Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*. pp. 235-269. México: ITESO-El Colegio de la Frontera Norte.

- FOUCAULT, M. (1978). *Microfísica del poder*. México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (1976). *Historia de la sexualidad*. México: Siglo XXI.
- GOLDSTEIN, P. (1985). The Drugs/Violence Nexus: a Tripartite Conceptual Framework. En *Journal of Drug Issues*. Vol. 15. Núm. 4. pp. 493-506. DOI: <https://doi.org/10.1177/002204268501500406>
- GONZÁLEZ-PÉREZ, G. y VEGA-LÓPEZ, M. (2019). Homicidio juvenil en México y su impacto en la esperanza de vida masculina: variaciones geográficas y factores asociados. En *Salud colectiva*. Núm. 15. pp. 1-16. DOI: <https://doi.org/10.18294/sc.2019.1712>
- GONZÁLEZ-PÉREZ, G. y VEGA-LÓPEZ, M. (2021). Mortalidad juvenil, marginación social e inequidad en salud en México. En *Ciência & Saúde Coletiva*. Vol. 26. Núm. 7. pp. 2587-2599. DOI: <https://doi.org/10.1590/1413-81232021267.08292021>
- GORMAN, D., SPEER, P., GRUENEWALD, P. y LABOUVIE, E. (2001). Spatial Dynamics of Alcohol Availability, Neighborhood Structure and Violent Crime. En *The Journal of studies on alcohol*. Vol. 62. Núm. 5. pp. 628-636. DOI: <https://doi.org/10.15288/jsa.2001.62.628>
- HARMS, J. y BUSH, M. (2022). A Comparative Analysis of Knife and Firearm Homicides in the United States. En *The Journal of Interpersonal Violence*. Vol. 37. Núm. 19-20. DOI: 10.1177/08862605211029620
- KARP, A. (2018). Estimating Global Law Enforcement Firearms Numbers. Small Arms Survey. Australia: Australian Government, Department of Foreign Affairs and Trade.
- KESSLER, G. (2007). Escuela y delito juvenil. La experiencia educativa de jóvenes en conflicto con la ley. En *Revista mexicana de investigación educativa*. Vol. 12. Núm. 32. pp. 283-303.
- LERCHUNDI, M. (2023). Las reacciones de los jóvenes latinoamericanos ante el juvenicidio. En *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol. 62. Núm. 163. DOI: <https://doi.org/10.15517/revfil.2023.55089>
- LOCHNER, L. (2020). Education and Crime. En Bradley, S. y Green, C. *The Economics of Education*. pp. 109-117. Estados Unidos: Elsevier. DOI: <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-815391-8.00009-4>

- LUGO, W. (2008). Alcohol and Crime: Beyond Density. En *Security Journal*. Vol. 21. Núm. 4. pp. 229-245.
- MBEMBE, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina
- MCCALL, P., Parker, K. y MacDonald, J. (2008). The Dynamic Relationship Between Homicide Rates and Social, Economic, and Political Factors from 1970 to 2000. En *Social Science Research*. Vol. 37. Núm. 3. pp. 721-735. DOI: 10.1016/j.ssresearch.2007.09.007
- MESSNER, S. (1997). Political Restraint of the Market and Levels of Criminal Homicide: a Cross-National Application of Institutional-Anomie Theory. En *Social Forces*. Vol. 75. Núm. 4. pp. 1393-1416. DOI: <https://doi.org/10.2307/2580676>
- MESSNER, S., THOME, H. y ROSENFELD, R. (2008). Institutions, Anomie, and Violent Crime: Clarifying and Elaborating Institutional-Anomie Theory. En *IJCV*. Vol. 2. Núm. 2. pp. 163-181. DOI: <https://doi.org/10.4119/ijcv-2763>
- MILLÁN-VALENZUELA, H. y PÉREZ-ARCHUNDIA, E. (2019). Educación, pobreza y delincuencia: ¿nexos de la violencia en México? En *Convergencia*. Vol. 26. Núm. 80. pp. 1-26.
- MINA, A. (2010). Evolución de la mortalidad: pasado, presente y futuro. En B. García y M. Ordorica, (Ed.). *Los grandes problemas de México, Tomo I Población*. pp. 27-32. México: El Colegio de México.
- MORA, M. y DE OLIVEIRA, O. (2014). Los caminos de la vida: Acumulación, reproducción o superación de las desventajas sociales en México. En *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Vol. 59. Núm. 220. pp. 81-115. DOI: [https://doi.org/10.1016/S0185-1918\(14\)70802-5](https://doi.org/10.1016/S0185-1918(14)70802-5)
- MORA, M. y URBINA, G. (2021). Is there a New Youth Policy in Mexico? En *Journal of Applied Youth Studies*. Núm. 4. pp. 261-276. DOI: <https://doi.org/10.1007/s43151-021-00056-2>
- MORENO, H. y URTEAGA, M. (2022). Criminalización y juvenicidio de culturas juveniles asociadas a organizaciones delincuenciales: Caso colombiano. En *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*. Vol. 20. Núm. 3. DOI: <https://doi.org/10.11600/ricsnj.20.3.5637>
- MUÑOZ, G. (2015). Juvenicidio en Colombia: crímenes de Estado y prácti-

- cas socialmente aceptables. En J. Valenzuela (Coord.). *Juvenicidio: Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*. pp. 131-164. México: ITESO- El Colegio de la Frontera Norte.
- NOLAN, B., ESPING-ANDERSEN, G., WHELAN, C. y MAITRE, B. (2010). The Role of Social Institutions in Inter-Generational Mobility. En *Working Papers*. Disponible en: <https://ideas.repec.org/p/ucd/wpaper/201018.html>
- OFFICE FOR NATIONAL STATISTICS (2024). Measuring Drug-Related Homicide Methodology: Febrero, 2024. Reino Unido.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. (2024). Alcohol. En *Notas descriptivas*. Disponible en: Alcohol ([who.int](https://www.who.int)).
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (2023). Violencia juvenil. En *Notas descriptivas*. Disponible en: Violencia juvenil ([who.int](https://www.who.int)).
- OSORIO, J. (2015). The Contagion of Drug Violence: Spatiotemporal Dynamics of the Mexican War on Drugs. En *Journal of Conflict Resolution*. Vol. 59. Núm. 8. pp. 1403-1432. DOI: <https://doi.org/10.1177/0022002715587048>
- OSORIO, J. (2013) *Hobbes on Drugs: Understanding Drug Violence in Mexico*. Tesis doctoral. University of Notre Dame. DOI: <https://doi.org/10.7274/08612n51n19>
- OTAMENDI, M. (2019). “Juvenicidio armado”: Homicidios de jóvenes y armas de fuego en América Latina. En *Salud Colectiva*. Núm. 15. (e1690). pp. 1-16. DOI: <https://doi.org/10.18294/sc.2019.1690>
- PARKER, R., WILLIAMS, K., MCCAFFREE, K., ACENSIO, E., BROWNE, A., STROM, K. y BARRICK, K. (2011). Alcohol Availability and Youth Homicide in the 91 Largest US Cities, 1984-2006. En *Drug and Alcohol Review*. Vol. 30. Núm. 5. pp. 505-514.
- PIRES, A. y FERRUGEM, D. (2022). Juvenicidio y sus rostros. En *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*. Núm. 20. pp. 1-17. DOI: <https://doi.org/10.11600/ricsnj.20.3.5518>
- PRIDEMORE, W. y GRUBESIC, T. (2011). Alcohol Outlets and Community Levels of Interpersonal Violence. En *Journal of Research in Crime and Delinquency*. Vol. 50. Núm. 1. pp. 132-159.
- PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO. (2020). La Próxima frontera: desarrollo humano y el Antropoceno. En

- Informe sobre Desarrollo Humano 2020*. pp. 1-7. Disponible en: <https://hdr.undp.org/sites/default/files/Country-Profiles/es/MEX.pdf>
- RAMÍREZ, D. y PÉREZ-AMADOR, J. (2019), Exposición al crimen violento y cambios en los arreglos residenciales de niñas y niños en México. En *Perfiles Latinoamericanos*. Vol. 27. Núm. 54. pp. 1-20.
- RAMÍREZ, E. (Ed). (2023). *Reporte de jóvenes oportunidad*. México: Youth build.
- RAMÍREZ-DE-GARAY, D. (2016). Las barbas del vecino. Los patrones de difusión del crimen violento en México (1990-2010). En *Foro Internacional*. Vol. 56. Núm. 4. pp. 977-1018. DOI: <https://doi.org/10.24201/fi.v56i4.2382>
- REUTER, P. (2014). Drug Markets and Organized Crime. En L. Paoli (Ed.). *The Oxford Handbook of Organized Crime*. pp. 359-379. Oxford University Press.
- ROLDÁN, M. (2020). Juvenicidio en Córdoba (Argentina) y estrategias de biorresistencia en la acción colectiva juvenil Relaciones. En *Estudios de Historia y Sociedad*. Vol. 41. Núm. 161. pp. 47-65.
- ROMAN, C., REID, S., BHATI, A. y TERESHCHENKO, B. (2009). *Alcohol Outlets as Attractors of Violence and Disorder: a Closer Look at the Neighborhood Environment*. Estados Unidos: National institute of justice.
- SCHEDLER, A. (2014). *Ciudadanía y violencia organizada*. México: CIDE.
- SCHRECK, C. (2014). Juvenile Victimization. En Bruinsma, G., Weisburd, D. (Eds). *Encyclopedia of Criminology and Criminal Justice*. Nueva York: Springer. DOI: https://doi.org/10.1007/978-1-4614-5690-2_83
- SECA, M. y MANCERA-PANZA, L. (2022). Juvenicidio y prácticas de resistencia/reexistencia en Medellín (Colombia) y Mendoza (Argentina). En *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*. Vol. 20. Núm. 3. pp. 1-22. DOI: <https://doi.org/10.11600/rclsnj.20.3.5487>
- SIERRA, S. (2011). Homicidio masculino en Ciudad Juárez: costos de las masculinidades subordinadas. En *Frontera Norte*. Vol. 23. Núm. 46. pp. 239-262.

- SPANO, R., RIVERA, C. y BOLLAND, J. (2010). Are Chronic Exposure to Violence and Chronic Violent Behavior Closely Related Developmental Processes During Adolescence? En *Criminal Justice and Behavior*. Vol. 37. Núm. 10. pp. 1160–1179. DOI: <https://doi.org/10.1177/0093854810377164>
- SPEER, P., GORMAN, D., LABOUVIE, E. y ONTKUSH, M. (1998). Violent Crime and Alcohol Availability: Relationships in an Urban Community. En *Journal of Public Health Policy*. Vol. 19. Núm. 3. pp. 303-318.
- STEVENSON, R., LIND, B. y WEATHERBURN, D. (1999). The Relationship Between Alcohol Sales and Assault in New South Wales, Australia. En *Addiction*. Vol. 94. Núm. 3. pp. 397-410.
- TELLO, I. (2023). *Las sendas del destierro. Mujeres, juvenicidio y prisión en Nayarit*. México. UdeN
- THRASHER, F. (2021). *La banda (The Gang). Un estudio de 1.313 bandas de Chicago*. Barcelona: Ned.
- UNODC. (2023). *Global Study on Homicide 2023*. Nueva York: UNODC. Disponible en: https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/gsh/2023/Global_study_on_homicide_2023_web.pdf
- VALDIVIA, M. (2012). Análisis espacial de la dinámica del homicidio de mujeres en México a nivel municipal. Identificación y explicación de patrones de convergencia y polarización territorial. En F. Riquer y R. Castro (eds.). *Estudio nacional sobre las fuentes, orígenes y factores que producen y reproducen la violencia contra las mujeres*. México: Segob/Conavim.
- VALDIVIA, M. y CASTRO, R. (2013). Gender Bias in the Convergence Dynamics of the Regional Homicide Rates in Mexico. En *Applied Geography*. Núm. 45. pp. 280-291. DOI: <http://dx.doi.org/10.1016/j.apgeog.2013.09.015>
- VALENZUELA, J. (2019). *Trazos de sangre y fuego: bionecropolítica y juvenicidio en América Latina*. Costa Rica: UCR.
- VALENZUELA, J. (Ed.). (2015). *Juvenicidio: Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*. México: ITESO- El Colegio de la Frontera Norte.

- VARANO, S., MCCLUSKEY, J., PATCHIN, J. y BYNUM, T. (2004). Exploring the drugs-homicide connection. En *Journal of Contemporary Criminal Justice*. Vol. 20. Núm. 4. pp. 369-392. DOI: <https://doi.org/10.1177/1043986204269386>
- VILALTA, C. (2009). Los factores de la violencia durante el delito en México: armas de fuego, momento del día y experiencia criminal. En *Estudios sociológicos*. Vol. 27. Núm. 79. pp. 211-235.
- VILALTA, C. (2010). Un examen de la relación entre el consumo de sustancias y la comisión de delitos en México. En *Estudios Sociológicos*. Vol. 28. Núm. 82. pp. 113-134.
- ZAMUDIO, C. (2013). Jóvenes en el narcomenudeo: el caso Ciudad de México. En *URVIO, Revista Latinoamericana de Estudios de Seguridad*. Núm. 13. pp. 111-123.
- ZIMMERMAN, G. y MESSNER, S. (2010). Neighborhood Context and the Gender Gap in Adolescent Violent Crime. En *American Sociological Review*. Vol. 75. Núm. 6. pp. 958-980. DOI: <https://doi.org/10.1177/0003122410386688>

Fecha de recepción: 30 de julio de 2024

Fecha de aceptación: 21 de abril de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i58.1199>

RESEÑAS

FILOSOFÍA DE LA PSICOPATOLOGÍA

Adrián Espinosa Barrios*

Gallagher, S. (2024). *The Self and its Disorders*.
Oxford: Oxford University Press.

En el informe sobre la salud mental elaborado por la Organización Mundial de la Salud y publicado durante el año 2022 (Organización Mundial de la Salud, 2022), se ofrece un plan maestro destinado a gobiernos, instituciones académicas, profesionales de la salud y sociedad civil con la finalidad de transformar aspectos relevantes en el diagnóstico y la atención médica, así como para combatir los estigmas sociales asociados a los padecimientos mentales. Dicha institución estimaba que durante el año 2019 casi mil millones de personas en el mundo padecían alguna forma de trastorno mental. A partir del año 2020, esa cifra mostró un claro incremento como producto de la pandemia de Covid-19. Tan sólo durante el primer año de la pandemia, decía el Secretario General de la ONU en dicho informe, padecimientos como la depresión o la ansiedad aumentaron en un rango del 25 %.

Entre las principales causas se menciona un aumento preocupante de las desigualdades socioeconómicas, de la violencia doméstica y sexual y las presiones asociadas al estrés laboral y académico. Si ya antes de la emergencia sanitaria sólo un pequeño porcentaje de las personas con algún trastorno psiquiátrico era diagnosticado y tratado adecuadamente por un profesional de la salud, las cifras han disminuido en los años recientes como producto del confinamiento y de la escasa infraestructura dedicada a la atención de la salud mental. Al igual que la salud física, afirma el informe, la salud mental no es sólo una cuestión de ausencia de enfermedad, sino que se trata de una

* Profesor, Investigador de tiempo completo en la Académica de Filosofía e Historia de las Ideas en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Correo electrónico: adrian.espinosa@uacm.edu.mx

parte esencial del bienestar colectivo y, por lo tanto, debe ser abordada de una forma integral.

No obstante, el llamado a actuar para evitar una crisis sanitaria global debido a los padecimientos mentales implica reformas profundas en la manera en que entendemos, diagnosticamos y tratamos estos desórdenes. Desde hace varias décadas se ha criticado la forma en que la ciencia médica clasifica los trastornos mentales por medio de los manuales de diagnóstico: DSM o ICE (Horwitz y Wakefield, 2007; Tabb, 2015; 2020). Si bien se trata de instrumentos de diagnóstico y no de tratados conceptuales, dichos documentos que guían el diagnóstico por parte de los profesionales, presentan varios problemas: taxonomía poco consistente, síntomas convergentes, énfasis desmedido en el individuo y en los aspectos cognitivos por sobre aspectos sociales o afectivos, consideración fragmentaria y neurocéntrica de la enfermedad mental, etcétera.

En el libro *The Self and its Disorders*, Shaun Gallagher ofrece un esquema teórico novedoso para reconfigurar nuestra comprensión de los desórdenes mentales a partir de la idea de que “todos los desórdenes psiquiátricos son, en el fondo, desórdenes del yo (self)”. En padecimientos psiquiátricos como la esquizofrenia, los trastornos del espectro autista, el alzheimer, los trastornos por déficit de atención (TDA), etcétera, se ve comprometido uno o más aspectos del sentido del yo. Por lo tanto, resulta necesario regresar sobre la elaboración de una teoría de la subjetividad que logre conciliar tanto los avances científicos contemporáneos con la reflexión conceptual propia de la investigación filosófica. La propuesta parecería un tanto especulativa y lejana a la práctica psiquiátrica, sin embargo, la ciencia de la salud mental, tanto como cualquier otra ciencia, no está exenta de supuestos ontológicos y epistemológicos.

En particular, afirma Gallagher, detrás de la práctica psiquiátrica actual, subyace un concepto de la persona de carácter neurocéntrico y reduccionista. A pesar de que el paradigma biopsicosocial de la salud postula la integración de estos diferentes aspectos, la unidad de estudio, diagnóstico y tratamiento sigue siendo el individuo aislado. Y, particularmente, el individuo entendido como un ente cognitivo. Las relaciones entre esta unidad y su entorno, así como los aspectos afectivos son más o menos circunstanciales, de modo que la forma de diagnosticar y tratar las enfermedades mentales es siempre de manera “estrecha” (*narrow*). Por otro lado, la ciencia

actual quizá tampoco está preparada para hacer intervenciones de carácter integral toda vez que el enfoque metodológico es siempre especializante. Así, el especialista, ya sea psiquiatra, psicólogo cognitivo, psicoterapeuta o neurólogo se ve en la necesidad de trabajar únicamente sobre el nivel explicativo sobre el cual versa su especialización.

En la historia de la filosofía ha habido múltiples propuestas sobre lo que se considera la esencia del yo, pero las podemos reducir a dos tipos: dualistas y monistas. Para los dualistas, el yo es una entidad independiente a la materia que se relaciona circunstancialmente con ella. El monismo, en cambio, postula que todo lo que existe es del mismo tipo ontológico o que puede ser entendido como diferentes manifestaciones de un mismo tipo de “cosas”. Desde sus orígenes en la modernidad, la ciencia ha sido principalmente adversa a la idea dualista. Más allá de disputas teóricas, podemos afirmar que la ciencia actual tiende hacia un monismo materialista. Las ciencias de la salud mental, como mencionamos, no son ajenas a este supuesto: el yo es cerebro; o, cuando menos, puede ser encontrado ahí. A esto se une un supuesto cognitivista: se piensa que el individuo es principalmente una entidad cuya principal función es “conocer”. Esto acarrea un énfasis en la investigación sobre los fenómenos relacionados con el conocimiento: memoria, percepción, razonamiento, procesamiento de la información, etcétera. Entonces, ¿cómo deberíamos de entender el núcleo de la personalidad de modo que podamos proponer un abordaje integral de la enfermedad mental que supere los reduccionismos neurales sin dejar de lado la experiencia subjetiva del paciente, los aspectos afectivos y sus relaciones con el entorno social? Para Gallagher, la respuesta está en el concepto de patrón. El yo no es una cosa ni una unidad localizable espacialmente en una zona del cerebro, sino una estructura compuesta de elementos y procesos que están organizados en relaciones dinámicas complejas y no lineales.

Shaun Gallagher es un filósofo de la Universidad de Memphis cuyo trabajo se encuentra adscrito al programa de la cognición corporizada.¹ Para las

¹ La cognición corporizada más que una teoría es un programa de investigación que agrupa diversas teorías con supuestos comunes. Se ha vuelto costumbre mencionar este programa amplio con la etiqueta de las teorías de la *cognición 4E*, por las siglas en inglés correspondientes a los siguientes términos: enactivo (*Enactive*), extendido (*Extended*), corporizado (*Embodied*) y embebido (*Embedded*). El propio Gallagher es el autor de dicha etiqueta

teorías de la corporización la mente no es una cualidad del cerebro que procesa información por medio de representaciones y cálculos computacionales; por el contrario, este programa entiende a la mente de forma ampliada: no como un conjunto de procesos que suceden dentro del cerebro sino que surgen en la interacción entre el organismo y su medio ecológico y social. El cuerpo y los procesos afectivos y volitivos también son parte constitutiva de la mente y no sólo un elemento circunstancial. Es dentro de este marco conceptual que Gallagher presenta su propuesta de reconceptualización de los padecimientos mentales. A lo largo de los 10 capítulos que componen su libro, Gallagher primero expone y desarrolla su Teoría del Yo como Patrón (TYP) para después aplicarla al análisis de algunos de los principales trastornos psiquiátricos.

Los capítulos 1 y 2 son los más conceptuales del texto. En ellos, el autor elabora su TYP a partir de la discusión con autores que, como Daniel Dennet, proponen ideas similares. Para Gallagher, el yo está conformado por un conjunto de relaciones dinámicas y complejas entre elementos y procesos de diversos niveles: neurales, fenoménicos (sentido de propiedad y sentido de agencia), corporales, conductuales, narrativos, afectivos, ecológicos y sociales. Ninguno de estos niveles tiene prioridad jerárquica sobre los demás, y ninguno es necesario ni suficiente para la configuración del yo. El yo así entendido es una estructura integral que se adapta a las circunstancias y tiende a la estabilidad organizacional. En diálogo con las ideas de autores como Ricoeur y Levinas, Gallagher afirma que esa estabilidad es la que caracteriza la identidad personal. Los desórdenes psiquiátricos surgen cuando las relaciones al interior del patrón se modifican de formas en que la estabilidad se ve comprometida.

En el capítulo 3, se nos plantean los aspectos que, según el autor, han de ser tomados en cuenta a la hora de aplicar el análisis de los desórdenes psiquiátricos a partir de la idea de patrón: estudiar las relaciones causales no lineales entre los elementos del patrón, atender por medio de estudios de caso al peso y función de cada variable a partir de su modificación y estudiar el nivel de integración general del patrón por medio de herramientas matemáticas. A pe-

(Gallagher, 2017). El dossier número 54 de la revista *Andamios*, con el nombre “La mente más allá de la representación: las múltiples caras de la cognición corporizada y las teorías de las 4E”, está dedicado a este tema.

sar de que no se trata de una metodología formal y clara de la cual se puedan derivar protocolos específicos, Gallagher utiliza estos elementos como guías heurísticas para comprender los desórdenes del espectro autista desde una perspectiva totalmente distinta a la forma cognitivista tradicional que entiende a estos desórdenes como deficiencias cognitivas en la representación de la mentalidad ajena. Las diversas formas en que se presentan los trastornos de este espectro se explican mejor si asumimos que este desorden no es producto de un déficit único, sino de las diferentes formas y grados en que se pueden modificar las relaciones entre procesos neurales, afectivos y sociales.

Uno de los elementos en los que el autor pone especial énfasis como parte constitutiva del patrón del yo es el de la cualidad narrativa de la persona: la forma en la que damos sentido a nuestra experiencia a partir de la narración. La narración, la forma en que entendemos nuestra historia y en que la comunicamos a los otros, es el elemento que da cohesión al yo. A partir de esta idea, en los capítulos 4 y 5 se abordan trastornos como las psicosis delirantes, la depresión mayor y el desorden de personalidad límite. Los delirios, por ejemplo, son síntomas comunes en varios trastornos. Tradicionalmente se comprende al delirio como un tipo de creencia recalcitrante a la evidencia contraria. Esta explicación pasa por alto el posible origen del delirio como una experiencia anómala a la que el sujeto intenta dar un sentido narrativo. Las anomalías en las narraciones de un paciente, afirma el autor, no son sólo un síntoma circunstancial del desorden, sino un elemento constitutivo de él. En algunas ocasiones, incluso, dichas anomalías narrativas son el desorden en sí mismo, como sucede en las *disnarrativas*.

La experiencia subjetiva se puede ver alterada en varios aspectos, pero hay dos importantes en los que se hace énfasis en el libro: el sentido de propiedad –la sensación de que una experiencia, estado mental o movimiento corporal son míos– y el sentido de agencia –la sensación de que un movimiento corporal o pensamiento son producto de mi voluntad–. A partir de un análisis fenomenológico, Gallagher estudia las alteraciones de estos sentidos detrás de algunos síntomas pasmosos en desórdenes como la esquizofrenia, la agorafobia, las despersonalizaciones, las adicciones o en síndromes como el de “la mano ajena”.

Los capítulos 7 al 9 están dedicados al estudio de la utilidad de ciertas herramientas terapéuticas para el tratamiento de los desórdenes psiquiátri-

cos a la luz de la TYP. Gallagher afirma que la hipótesis de que el yo es un patrón sirve para explicar los cambios en la personalidad y en el autoconcepto en los pacientes tratados mediante Estimulación Magnética Transcranial (EMT). Las explicaciones estrechas (*narrow*) tradicionales que entienden al yo como compuesto sólo de una dimensión cognitiva son incapaces de explicar todos los diversos síntomas en los pacientes que son sometidos a distintos tratamientos. Los cambios en la experiencia subjetiva del paciente por medio de las técnicas recientes se pueden traducir en cambios en las posibilidades de acción (*affordances*) que el paciente percibe en el mundo y esto, a su vez, se traduce en una modificación en la autonomía del paciente a nivel conductual en su vida cotidiana (Capítulo 7). Bajo esta perspectiva, la terapia no implica sólo entender lo que el paciente no puede hacer, sino comprender su nueva forma de existencia con el fin de resignificar su experiencia, es decir: reconfigurar su patrón del yo. Por eso siempre es necesario apelar a una perspectiva fenomenológica que sea capaz de brindar la experiencia subjetiva del paciente.

Posteriormente, se exploran las posibilidades terapéuticas de los actuales desarrollos en la Inteligencia Artificial (IA) en lo que se ha llamado psiquiatría computacional (Capítulo 8). Por un lado, afirma Gallagher, se ha mostrado que en algunos casos los pacientes pueden sentirse más seguros al compartir sus síntomas por medio de *chat-bots* con los que se pueden hacer evaluaciones diagnósticas preliminares. Otro escenario posible es el uso de la Realidad Virtual (RV) para reajustar el panorama de posibilidades de acción en el mundo del paciente. Por medio de esta tecnología, el terapeuta y el paciente pueden trabajar en conjunto en escenarios virtuales sobre síntomas específicos en desórdenes como las fobias, los traumas, los delirios, la despersonalización corporal o el control de las voces intrusivas de la esquizofrenia.

Una última posibilidad terapéutica que se trata en el libro es el recurso a la meditación de carácter budista (Capítulo 9). Surge la pregunta, ¿cómo puede ser útil una práctica de meditación que afirma que el yo es una ilusión? Para Gallagher, no hay incompatibilidad con su propuesta, pues lo que se niega en la práctica budista es la idea del yo como una sustancia independiente y subsistente. Correctamente utilizadas, las técnicas de meditación pueden usarse para disminuir algunos síntomas de los desórdenes psiquiátricos para modificar hábitos o para reconfigurar relaciones corpo-

rales, emocionales o sociales dentro de los elementos del patrón. La utilidad de la meditación como terapia tiene amplia base de evidencia en casos como la ansiedad, la depresión, las adicciones o en trastornos alimenticios o de disforia. Sin embargo, la experiencia meditativa de la disolución del yo puede ser riesgosa en casos como la despersonalización o en desórdenes que involucren la *propiocepción*.

El libro finaliza con un capítulo dedicado a analizar desde un punto de vista corporizado y fenomenológico las diferentes formas en que la estructura del yo puede verse afectada como producto de la violencia en los casos de tortura y confinamiento solitario (Capítulo 10). El autor afirma que estos casos de violencia producen alteraciones en los procesos intersubjetivos de la estructura del yo similares a los observados en algunos trastornos psiquiátricos como las despersonalizaciones. Desde la TYP, la tortura puede ser entendida como una alteración en la estructura más básica de la experiencia, pues encierra al individuo dentro de su propio cuerpo, haciendo que dicho cuerpo se materialice como un objeto que impide el acceso al mundo en lugar de permitir operar sobre él. Esto provoca una *somatoparafrenia* –desapropiación del cuerpo– que atenta contra el sentido de propiedad de la experiencia. Lo mismo sucede en los extremos de la interacción social: el confinamiento aislado o el hacinamiento. En ambos casos, se trata de dos rupturas de las estructuras intersubjetivas de la experiencia del yo.

The Self and its Disorders presenta un esquema teórico novedoso para cuestionar y sustituir las tesis neurocéntricas y reduccionistas que han sido denunciadas detrás de la psiquiatría contemporánea. Sin embargo, una propuesta tan ambiciosa no puede estar exenta de debate. De inicio, no se presenta un protocolo específico que permita integrar las múltiples disciplinas que serían necesarias para la valoración de las relaciones dinámicas en el patrón del yo. La aplicación a la *práxis* psiquiátrica, queda, por lo tanto, muy poco especificada. La crítica legítima a los fundamentos teóricos de una disciplina como la psiquiatría, no necesariamente implica la propuesta de un sistema de diagnóstico y tratamiento que sea viable. En particular, las propuestas de carácter corporizado y enactivista han sido criticadas precisamente por su vaguedad a la hora de especificar la forma de implementación (Russell, 2023). No obstante, eso no es tanto un defecto del libro, sino una tarea a realizar. La obra presenta la cohesión sistemática y sólida de dos cuer-

pos teóricos: la fenomenología y la cognición corporizada que caracterizan toda la obra de Gallagher. Aunque quizá el concepto de patrón deba ser especificado en posteriores investigaciones, su utilidad como herramienta de interpretación de algunos de los principales temas de discusión en la filosofía de la psicopatología contemporánea resulta evidente. Sin duda, se trata de una propuesta necesaria en la reconsideración de la forma en que pensamos, clasificamos, diagnosticamos y tratamos los trastornos mentales con miras a evitar una crisis sanitaria como la que advierte la ONU.

FUENTES CONSULTADAS

- GALLAGHER, S. (2017). *Enactivist Interventions*. Oxford: Oxford University Press.
- HORWITZ, y WAKEFIELD, J. (2007). *The Loss of Sadness*. Oxford: Oxford University Press.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (2022). *Informe mundial sobre salud mental: Transformar la salud mental para todos: Panorama general*. Organización Mundial de la Salud.
- RUSSELL, J. (2023). Problems for Enactive Psychiatry as a Practical Framework. En *Philosophical Psychology*. Vol. 36. Núm. 8. pp. 1458-1481.
- TABB, K. (2015). Psychiatric Progress and the Assumption of Diagnostic Discrimination. En *Philosophy of Science*. Núm. 82. pp. 1047-1058.
- TABB, K. (2020). Should Psychiatry Be Precise? Reduction, Big Data, and Nosological Revision in Mental Health Research. En K. Kendler, J. Parnas, y P. Zachar (Eds.). *Levels of Analysis in Psychopathology: Cross-Disciplinary Perspectives*. pp. 308-334). Cambridge: Cambridge University Press.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i58.1200>

POR UNA DEMOCRACIA SOCIAL MEXICANA

Alonso Solís Sillas*

Ortiz, S. (2023). *Democracia y capitalismo: entre la socialdemocracia y el neoliberalismo*. Ciudad de México: Gedisa-UACM.

“La democracia se encuentra en cuarentena”, escribe Sergio Ortiz Leroux en la Introducción general de su libro más reciente, *Democracia y capitalismo: entre la socialdemocracia y el neoliberalismo*:

Su “encierro obligado e inesperado” ha puesto al descubierto que sus otrora años de florecimiento y germinal esplendor parece que quedaron enterrados en un pasado inexpugnable. Poco queda del sueño liberador de las transiciones democráticas experimentadas en América Latina (Brasil, Argentina, Chile, Uruguay, etcétera) y México, a finales de los años setenta y principios de los ochenta del siglo pasado, y de los renovados esfuerzos de instauración y consolidación democráticos de la década de los noventa. Las nuevas generaciones de jóvenes, nacidas a finales del siglo XX y principios del XXI, no demuestran demasiado interés o suficiente empatía con las instituciones, reglas, valores y códigos democráticos. (p. 13)

Nuestra época se caracteriza por el resurgimiento de líderes políticos fuertes, autoritarios, autocráticos o populistas: lo mismo en Polonia, Hungría y Turquía, que en Brasil, Estados Unidos o Italia, aparecen movimientos, partidos y actores que pretenden atentar contra la justicia social y las instituciones democráticas en nombre del “Pueblo”, la soberanía nacional o incluso “el libre mercado” (pienso aquí en el antiestatismo libertario de Javier Milei). El populismo –o, si se prefiere, neopopulismo– es el desafío

* Profesor de filosofía de la Universidad de Guadalajara. Correo electrónico: alonso.solis8294@academicos.udg.mx

más serio para las democracias constitucionales contemporáneas. Este desafío no se limita a las democracias más débiles o precarias; incluso en los países de cultura democrática más consolidada y arraigada históricamente, surgen líderes y movimientos poco comprometidos con las normas básicas de la civilidad política y las instituciones y prácticas de la democracia liberal.

¿Cómo llegamos aquí? ¿Por qué pasamos, en tan poco tiempo, del entusiasmo por la tercera ola democratizadora, el optimismo desbordado por la integración global de las economías, la expansión de las libertades y los derechos humanos en el mundo, a un periodo de profundo desencanto con la democracia constitucional, el liberalismo político y la globalización económica? Si el vicio de los historiadores es estar atrapados en el pasado, el vicio de los científicos de la política suele ser estar atrapados en el presente. Una de las virtudes del libro de Sergio Ortiz es que recurre a la historia para comprender el presente y sus vicisitudes. “El ensayo que el lector (...) tiene en sus manos (...) navegará a caballo entre los mares de la teoría política normativa y los océanos de la historia (política, económica e intelectual). Sospecho que los cultivadores de la teoría política no suelen (solemos) otorgarle la importancia debida a la historia, sus acontecimientos y sus actores. La suelen (solemos) pasar de largo y dejar a otros esa tarea” (p. 25).

Ortiz Leroux no es, pues, un politólogo atrapado en el presente. Por el contrario, busca comprender las raíces de nuestro malestar con la democracia, así como las causas de la ola populista y autoritaria que recorre buena parte del mundo, a través del estudio de la historia política e intelectual. *Democracia y capitalismo* narra una historia en la cual nosotros mismos somos los protagonistas. Por más individualistas que seamos, por más empeñados que estemos en perseguir nuestros propios proyectos y cultivar nuestro jardín privado, nadie vive al margen de la historia y sus vicisitudes. El hombre es un ser histórico. Los mexicanos, además, vivimos en una democracia, amenazada y frágil, que enfrenta numerosos déficits, retos y limitaciones, y que no ha escapado a la seducción del autoritarismo.

Apoyado tanto en la investigación histórica como en la teoría política, la respuesta de Ortiz Leroux para explicar por qué y cómo llegamos aquí se encuentra en la actual relación de desequilibrio entre la política y la economía, el Estado y el mercado, la democracia y el capitalismo. Concluida la Segunda Guerra Mundial, en muchos países de Occidente, las élites económicas y políticas, junto con las clases trabajadoras y los sectores po-

pulares, lograron articular un nuevo pacto social centrado en un modelo político-económico socialdemócrata. La virtud de dicho pacto, modelo y momento de la historia contemporánea, fue haber atenuado significativamente la desigualdad socioeconómica y la pobreza, sin por ello generar crisis económicas recurrentes, desintegración social o conflictividad política radical. Es el momento del siglo XX que algunos historiadores llaman “la treintena gloriosa” o “los treinta dorados”: los años transcurridos entre 1945, año en que termina la guerra, y 1975, época en que el modelo económico y social comienza a mostrar desgastes y fisuras.

Hace mucho que el Estado de bienestar llegó a su fin. Pero durante sus treinta años de vida los países de la Europa occidental tuvieron un enorme desarrollo social y económico; las clases medias se expandieron y consolidaron, y los servicios educativos, la salud pública y la seguridad social se garantizaron de manera universal. Durante el momento socialdemócrata de la historia, señala Ortiz Leroux, la política democrática controlaba los excesos de la economía de libre mercado y hubo un orden político y social igualitario y justo. El capitalismo fue domesticado gracias al pacto socialdemócrata entre las élites y las clases trabajadoras. Hay estudiosos que sostienen que los Estados de bienestar europeos de la segunda posguerra desarrollaron las sociedades más igualitarias de la historia.

Sin embargo, el pacto socialdemócrata fue víctima tanto de su propio éxito como de la única constante de la historia: el azar. Sucesos como la guerra de Yom Kipur provocaron una subida de los precios del petróleo, que a su vez generó una espiral de déficits en muchos rubros económicos, lo cual condujo a una crisis económica generalizada de los Estados de bienestar. Las clases trabajadoras mejoraron tanto sus condiciones de vida que empezaron a virar hacia posiciones políticas de centro; se generaron desbalances entre el campo y la ciudad; se instaló hondamente en la sociedad el ideal del consumo como forma de vida, y surgieron numerosos problemas medioambientales: todos estos fenómenos son minuciosamente explicados por Ortiz Leroux.

Lo que se instala después de la crisis de los Estados de bienestar en los años setenta de manera paulatina en Europa, Estados Unidos y algunos países latinoamericanos, es un nuevo modelo de gestión de la sociedad y de la economía que llamamos neoliberalismo. Es un modelo que, en términos generales, implica la centralidad del libre mercado, “la desregulación económica y las políticas de privatización de servicios y bienes públicos” (p. 69). La sociedad neoliberal es diferente a las sociedades liberales clásicas del siglo XIX.

El ideario neoliberal se distingue por la idea general de que el mercado es un mecanismo para procesar información que, mediante el sistema de precios basado en la ley de la oferta y la demanda, permite conocer qué quieren los consumidores, qué se puede producir, cuándo hay que producirlo, dónde hay que producir y cuánto cuesta hacerlo (...). El programa neoliberal mantiene la idea de la superioridad técnica, moral y lógica de lo privado sobre lo público (...) –y– se caracteriza por la idea de que los individuos (...) están inclinados a perseguir su propio interés, y que por eso quieren siempre obtener el mayor beneficio al menor costo posible. (p. 71)

El modelo neoliberal que se implantó con éxito hacia los años ochenta hoy está en crisis, pero tuvo en su momento de esplendor no pocas ventajas y virtudes. Condujo a mayor crecimiento y desarrollo económico, generó una economía mundial abierta que integró a los países del mundo, potenció la creatividad tecnológica y los derechos individuales. Los arquitectos de la revolución neoliberal, Margaret Thatcher y Ronald Reagan, se enfrentaron valerosamente a la Unión Soviética, que había erigido un aparato de dominación totalitario. No obstante, ya desde los primeros años del siglo XXI, y de manera más clara desde la crisis financiera global del 2008, el modelo neoliberal ha mostrado síntomas profundos de desgaste y decadencia. La desigualdad económica ha crecido en gran parte del mundo, así como los niveles de injusticia social. Los desequilibrios económicos causados por un capitalismo salvaje y excesivamente desregulado, los efectos indeseados de la globalización económica, el poderío de los imperios financieros y las empresas transnacionales, la polarización política, el individualismo atomista, el consumismo desbocado, la ética del hedonismo y la gratificación instantánea, la crisis medioambiental o la erosión de las clases medias, son algunos de los síntomas más palpables del fracaso del modelo neoliberal de sociedad. Este es el tema de nuestro tiempo. ¿Cómo afrontar estos problemas? ¿Qué hacer? ¿Queda alguna alternativa?

No es tarea del teórico político o del intelectual decirnos qué hacer en una situación específica: nadie puede pensar por nuestra cuenta y nada puede sustituir la necesidad de la acción pública, de la praxis política y moral creativa e inteligente. El teórico no es un profeta. Pero sí nos puede proveer

cierta orientación, cierta iluminación. Ortiz Leroux provee una orientación general e iluminación para estos tiempos oscuros. Está convencido de que la alternativa más viable para enfrentar los problemas de la sociedad neoliberal, para salir de la crisis de la democracia liberal contemporánea, no es el populismo autoritario y demagógico, ni el libertarianismo (o libertarismo) *à la* Javier Milei, que sueña con la abolición de la política, con la extinción misma del Estado –algo que también buscan los marxistas dogmáticos–. Los *libertarians* como Milei creen que el problema fundamental no es que la política haya dejado de regular, controlar y vigilar a la economía, que el Estado tenga que recuperar sus capacidades institucionales frente al mercado capitalista, sino que la economía debería desembarazarse completamente de la política y que deberíamos vivir en una suerte de sociedad anarco-capitalista, sin autoridad estatal ni orden político. Ortiz Leroux tampoco cree en el “socialismo del siglo XXI” de Hugo Chávez, que no es sino una forma de populismo cesarista autocrático; ni en un capitalismo autoritario como el de China, país con una moderna economía de libre mercado, pero con una política fuertemente autoritaria, sin respeto a los derechos humanos, división de poderes ni pluralismo político. La alternativa que presenta Ortiz Leroux en su libro es la construcción de una democracia social, sustentada en la socialdemocracia, un ideario político y orientación intelectual que se remonta al siglo XIX y cuyo fundador es el político y teórico alemán Eduard Bernstein.

Este debate es crucial para nosotros. México vivió un auténtico cambio de régimen hacia el último cuarto del siglo XX. Pudimos desmontar un sistema político autoritario –o semiautoritario– e hiperpresidencialista, el antiguo sistema político priista; y edificamos en su lugar una genuina democracia política, aunque muy germinal –para utilizar el adjetivo de José Woldenberg–. Una de las limitaciones de la transición democrática es que no debatimos de manera adecuada cuál debía ser la nueva relación entre el Estado mexicano y el mercado, entre la política democrático-liberal y la economía capitalista. Nuestra transición quizás se centró demasiado en la cuestión electoral e institucional (es decir, en las reglas electorales e instituciones autónomas del Estado, como los organismos de transparencia y de derechos humanos) y dejamos de lado la cuestión social: el bienestar y calidad de vida de las clases trabajadoras (la educación, la seguridad social y el empleo). En pocas palabras, perseguimos la libertad política, pero re-

legamos la igualdad social. Y, como señalan los politólogos y economistas del desarrollo, sin una clase media extendida y robusta no puede haber una democracia sana, mínimamente vigorosa. La idea no es nueva; aparece ya en la *Política* de Aristóteles:

Es evidente que el régimen de tipo medio es el mejor, pues es el único libre de sediciones. Donde la clase media es numerosa es donde menos se producen sediciones y discordias entre los ciudadanos. Y las grandes ciudades están más libres de sediciones por la misma causa, porque la clase media es numerosa; en cambio, en las pequeñas es más fácil que todos los ciudadanos se dividan en dos clases, de modo que no quede nada en medio de ellas, y casi todos o son pobres o ricos. Las democracias son más firmes y más duraderas que las oligarquías gracias a sus clases medias (pues éstas son más numerosas y participan más de los honores en las democracias que en las oligarquías), pero cuando, en ausencia de estas clases, los pobres se extienden demasiado en número, surge el fracaso y pronto desaparecen. Debe considerarse una prueba de esto el hecho de que los mejores legisladores sean ciudadanos de la clase media. (Aristóteles, 1988, p. 251-252)

No puede haber una democracia estable sin una clase media fuerte, sin atenuar la pobreza y la desigualdad naturales entre las clases adineradas y las clases populares: tesis aristotélica que ha sido ampliamente confirmada por las investigaciones empíricas de los científicos sociales contemporáneos del desarrollo. Una conclusión del libro de Ortiz Leroux es que debemos dedicarnos a construir un verdadero Estado social. No debemos echar por la borda los logros de la transición democrática ni la arquitectura liberal y republicana de nuestra Constitución. Debemos defender instituciones y valores básicos como el imperio de la ley, el pluralismo político, la división de poderes, los equilibrios y controles constitucionales, el sistema plural de partidos, las elecciones libres e imparciales, la independencia de la Suprema Corte de Justicia, los avances en derechos humanos, transparencia y rendición de cuentas, el federalismo, la libertad de los medios de comunicación y la ampliación de las organizaciones de la sociedad civil. Pero debemos también atender nuestro rezago histórico en materia de desigualdad, com-

prometernos con el crecimiento económico, la distribución de la riqueza, la calidad educativa, los servicios de salud universales y la seguridad social. En síntesis: urge atender la cuestión social.

Por decirlo de otro modo, México requiere, política e intelectualmente, un liberalismo social y una nueva izquierda. La izquierda se haya en crisis –dicen tanto sus detractores como no pocos de sus partidarios– desde, por lo menos, la crisis del marxismo, de fines de los setenta, y sobre todo desde 1991, año en que se disuelve la Unión Soviética. La izquierda política –dicen algunos– se ha desdibujado ideológicamente: en temas económicos se ha corrido al centro o incluso al centro derecha. Está marginada y se ha refugiado en la academia o en los movimientos sociales que reivindican las agendas de la *identity politics*; hizo suya la búsqueda del reconocimiento de la identidad de diversos grupos sociales. Por consiguiente, la izquierda ha renunciado al proyecto de la repartición de la riqueza. La izquierda, en suma, ya no piensa en términos económicos, sino en términos de reconocimiento subjetivo y social. Hoy –se dice– la izquierda es posmaterial; el marxismo, superestructural. ¿Podrá la izquierda superar su crisis?

En el libro de Ortiz Leroux hay una promesa de reconstrucción de la izquierda, de una nueva izquierda política (esto es, no sólo académica o teórica). No se trata de una izquierda autoritaria, antimoderna, cerrada al mundo, iliberal, contrailustrada y no comprometida con las normas, valores e instituciones de la democracia. Tampoco fantasea con el nacionalismo revolucionario, ni mucho menos con el estalinismo o el marxismo-leninismo. La izquierda en la que cree Ortiz Leroux (así como otros numerosos intelectuales mexicanos de distintas generaciones, como Rolando Cordera, Luis Salazar o Carlos Bravo Regidor) es una izquierda *democrática* que asume el catálogo de libertades básicas e instituciones políticas del liberalismo y el proyecto de la modernidad ilustrada. Ortiz Leroux entiende a la socialdemocracia como el ideario político y la orientación intelectual que mejor ha podido articular y conjugar lo mejor de la tradición liberal con lo mejor de la tradición socialista.

Una nueva izquierda social y democrática se vuelve urgente ante la necesidad de restablecer un balance entre los dos valores políticos fundamentales que ha desplegado la modernidad: la libertad y la igualdad. Los valores, escribe Isaiah Berlin, colisionan, chocan entre sí; el exceso de libertad económica

no regulada del momento neoliberal ha socavado demasiado la promesa de igualdad fundada en las democracias. Necesitamos un diálogo honesto, abierto y crítico entre la tradición liberal y la tradición socialista. Pero no se trata de un socialismo autoritario, a la manera de Mao, Stalin o Castro, sino de un socialismo liberal, como en el que pensó Norberto Bobbio o Carlos Pereyra. No debemos, dice Ortiz Leroux, renunciar a la democracia liberal, sino democratizar la democracia mediante una alternativa social.

¿Qué tanto está presente este ideario en los partidos políticos de México? Muy poco, probablemente. La alternativa socialdemócrata tanto a los excesos y fracasos del neoliberalismo como a la seducción del populismo debe ser construida, no sólo por las élites políticas o intelectuales, sino por los sectores populares y las clases medias. Elevar las condiciones de vida de las clases trabajadoras, ampliar la erosionada clase media, atender los problemas de la crisis medioambiental, mejorar y extender los servicios educativos del Estado, robustecer el sistema de salud pública, fortalecer el sistema de seguridad social, reducir la desigualdad oceánica que nos aqueja desde hace siglos, es la tarea que tienen por delante los socialdemócratas y los liberales sociales. En suma: la construcción de un Estado social y democrático de derecho es la tarea institucional más apremiante del Estado mexicano contemporáneo. Y, para imaginar ese nuevo Estado mexicano, para contrarrestar los efectos indeseados de una economía y un mercado excesivamente desregulados y para confrontar las amenazas de la política populista, mucho nos servirán las reflexiones del nuevo libro de Sergio Ortiz Leroux, *Democracia y capitalismo: entre la socialdemocracia y el neoliberalismo*.

FUENTES CONSULTADAS

ARISTÓTELES (1988). *Política*. Madrid: Gredos.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i58.1201>

“EL FIN” DEL ESTADO RACIAL INTEGRAL: HACIA UNA ALIANZA POLÍTICA REVOLUCIONARIA

Érika Calvo Rivera*

Bouteldja, H. (2023). *Patanes y bárbaros.
La apuesta del nosotros*. México: Akal.

-¿Que se puede hacer?

- ¡Comenzar!

-¿Comenzar qué?

-La única cosa del mundo que merece la pena comenzar:
¡el fin del mundo, caramba!

Aimé Césaire. *Cuaderno de un retorno al país natal*

En el año 1939, Aimé Césaire vaticinaba el fin del mundo [de este mundo] como un hecho tan inevitable como deseable. Una década después, Frantz Fanon (2009) hacía suyas aquellas palabras: “¡el fin del mundo, caramba!”. Fue a partir de ellas que construyó su proyecto descolonizador, el cual presentó en *Los condenados de la tierra* (2018) como un programa de desorden absoluto frente a un mundo que no es en verdad uno, sino “un mundo cortado en dos [y] habitado por especies diferentes [el colonizado y el colonizador]” (p. 40). Hoy, en un contexto marcado por los conflictos bélicos y la emergencia climática, Houria Bouteldja (2023) recurre de nuevo a la imagen del “fin del mundo”. Lo hace convencida de que sólo de la desesperación, y no del optimismo cómplice con la democracia capitalista, podrá surgir una verdadera voluntad colectiva de transformación.

* En la actualidad se encuentra realizando el Programa de Doctorado en Filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela, España. Correo electrónico: erikacalvorivera@gmail.com

La última obra de Houria Bouteldja (2023), *Patanes y bárbaros. La apuesta del nosotros*, responde a la necesidad de resolver el siguiente interrogante: ¿por qué las distintas fuerzas populares han fracasado en sus intentos de articularse como bloque histórico revolucionario? La pieza clave que daría cuenta de esta “falla” sintomática se sitúa en aquello que la autora denomina, en reformulación de la noción original gramsciana, como “Estado racial integral”. Si el complejo “Estado integral” designa la unidad dialéctica constituida por la sociedad política y la sociedad civil en el ejercicio de la hegemonía, el “Estado racial integral” subraya la complicidad mutua entre el pueblo y los aparatos estatales en la reproducción del racismo estructural. Este pacto racial, a pesar de su naturaleza asimétrica, aproxima a las clases dominantes y dominadas blancas tanto como separa a estas últimas de los sectores indígenas.¹ Es por él que se explica la imposibilidad de que el proletariado blanco y el proletariado indígena, a los que Bouteldja denomina respectivamente como “patanes”² y “bárbaros”, converjan en una voluntad colectiva capaz de cambiar el orden establecido.

El texto se divide en dos partes principales. La primera de ellas presenta la propuesta conceptual de la autora, quien detalla la consistencia del «Estado racial integral» en tres momentos clave: I), mediante el análisis de las tecnologías de organización social que lo sustentan; II), por medio de un bosquejo genealógico del racismo que abarca desde la invasión de *Abya Yala* hasta la configuración de las identidades nacionales en el siglo XIX y; III), con un estudio sobre la connivencia racial de la izquierda francesa con

¹ El empleo de la noción de “indígena” en la obra de Bouteldja difiere de su uso habitual. Ya en su anterior publicación *Los blancos, los judíos y nosotros* (2017), la autora aclaraba que para ella “indígenas” no son sólo los pueblos “originarios”, sino la totalidad de los pueblos dominados. Esta apuesta terminológica no resulta anecdótica, pues precisamente como “indígenas” definía el Imperio francés a los habitantes de sus colonias. Esto a través del “Código del Indigenato”, el cual reguló, desde Argelia hasta la región de Cochinchina, las distintas formas de trabajo forzado, multas, penas de prisión sin derecho a recurso, etc. que la Francia imperial aplicó sobre las personas “indígenas” de los territorios colonizados (García Bravo, 2018).

² “Patán”. En el original francés “*beauf*”, término acuñado por Cabu (1979) en alusión al “tipo que espeta verdades, no piensa en absoluto, se deja llevar por lugares comunes” (como se citó en Bouteldja, 2023, p. 115). Bouteldja (2023) alterna a lo largo del texto “patán”, “proletario blanco” y “blanquito” en lo que juzgo como un intento por retratar la complicidad de las clases obreras con el racismo sin dejar de señalar, por ello, su desigualdad frente a los sectores dominantes.

las políticas imperialistas. Es ya en la segunda parte que Bouteldja nos hace partícipes de su encomiable esfuerzo por asentar las condiciones de posibilidad para la construcción de una coalición entre bárbaros y patanes. Su propuesta se centra en explorar las emociones de la clase obrera blanca que padece, en forma de «desclasamiento» e “indigenización”, la traición de un Estado integral que le había prometido bienestar a cambio de lealtad racial. Es precisamente este resentimiento de los sectores blancos del proletariado –a los que Bouteldja llama “los blanquitos”– el desencadenante de los movimientos reaccionarios ultraliberales; también es en él, sin embargo, que la militante argelino-francesa sitúa el punto de partida para la consecución de su proyecto: “sustituir ellos por nosotros” (Bouteldja, 2023, p. 12).

No hay forma de comprender el Estado moderno sin hacer lo propio con las tecnologías de estructuración social de las que se alimenta y a las que retroalimenta. Esta es la primera lección que nos deja *Patanes y bárbaros*. La raza, la clase o el género son tan sólo algunos de aquellos mecanismos de extracción de riqueza que, lejos de actuar de manera independiente, se imbrican entre sí: “no hay rastro de una primacía de la raza sobre la clase (o sobre el género). Incluso puede afirmarse sin ambigüedad que la raza es una modalidad de la clase (y del género), como puede decirse que la clase es una modalidad de la raza (y del género)” (Bouteldja, 2023, p. 20). Así como la acumulación originaria del capital dependió del trabajo esclavo que la jerarquía racial hizo posible, la invasión ibérica sólo puede entenderse de tomar en consideración el espíritu de propiedad que animaba a los colonos ya en los albores del siglo XVI. Ahora bien, según Bouteldja, no será hasta la formación del Estado moderno que clase y raza se apuntalen de manera definitiva. Esto se debe a que es precisamente el Estado el que organiza la expropiación racial del plusvalor en beneficio de las clases dominantes. Este planteamiento resulta ciertamente innovador, ya que pone en duda una hipótesis que rara vez ha sido cuestionada en la tradición descolonial desde que Aníbal Quijano (2011; 2014) la formuló: la idea de que la “raza” aparece en el momento mismo del “encubrimiento” de América (Dussel, 1994).

Digamos que la raza y su manifestación sociohistórica, el racismo, no aparecieron espontáneamente con el “descubrimiento” de América. Incluso podría decirse, a riesgo de escandalizar, que el genocidio de

los pueblos autóctonos, así como la deportación transatlántica y la esclavización de los africanos, no son todavía racismo, aunque sus gérmenes ya estaban presentes en la España de la Reconquista bajo la forma de la dominación del cristianismo sobre el islam y el judaísmo. Se trata sin duda de una barbarie infinita. Pero ni la barbarie ni la crueldad son fenómenos nuevos en el siglo XV [...] Sólo se considerará el racismo, como modalidad de expropiación o explotación, asumida por el Estado y sus aparatos, y como técnica de dominación preparada por la clase que los domina [...] El Estado precede a la raza. Le da a luz. (Bouteldja, 2023, p. 20-25)

Aunque la colonización y el racismo no surgen como fenómenos simultáneos a juicio de Bouteldja, no por ello la otrora portavoz del *Parti des indigènes de la République* deja de considerar la invasión ibérica como un punto de inflexión en la prehistoria del Estado racial. De hecho, es en la “Controversia de Valladolid” que la autora sitúa la “matriz original de la teoría racial” (Bouteldja, 2023, p. 22) en sus dos versiones: una primera naturalista que, a cargo de Juan Ginés de Sepúlveda, advierte de la existencia de una diferencia ontológica insalvable entre colonizadores y colonizados y una alternativa que, de corte historicista, sería propugnada por fray Bartolomé de las Casas bajo el supuesto de que “el indígena puede reformarse” (Bouteldja, 2023, p. 23). Ambas vertientes coexistieron en el desarrollo histórico del Estado racial. Sin embargo, mientras la primera predominó en su modalidad esclavista hasta el siglo XIX, el “racismo blando” de las Casas instruyó al Estado racial progresista desde la Revolución francesa hasta la actualidad. Un claro ejemplo de esta dinámica es el surgimiento de las identidades nacionales en aras de defender la homogeneidad racial frente a contextos cada vez más diversos. Más recientemente, este fenómeno es ilustrado por la Unión Europea, en cuya formación Bouteldja identifica la necesidad de los estados modernos de reforzar su soberanía racial ante la independencia de las últimas colonias.

La primera parte del texto concluye señalando a los distintos agentes responsables de sostener el Estado racial integral. Contrariamente a la hipótesis de Jacques Rancière, quien describe el racismo como una pasión impuesta desde arriba, Bouteldja sostiene que la reproducción del Estado racial sólo

es posible gracias a una colaboración de clase entre los “blancos” (burgueses) y los “blanquitos” (obreros). Así como Carol Pateman (1995) desveló en su *Contrato sexual* el pacto patriarcal implícito al contrato social, Bouteldja hace lo propio al revelar ahora la “solidaridad racial” que subyace a la lucha de clases. Esta perspectiva ayuda a entender la histórica y aparentemente contradictoria adhesión de la izquierda europea a las políticas imperialistas. El apoyo del Partido Comunista Francés (PCF) a la matanza perpetrada por la “Unión Francesa” en Constantinois (Argelia) bajo la convicción de que “Francia es y debe seguir siendo una gran potencia africana” (Bonte, 1944, como se citó en Bouteldja, 2023, p. 70) ilustra claramente la dinámica del pacto racial. A través de su investigación, Bouteldja evidencia cómo la lucha entre obreros y burgueses, por más encarnizada que sea, se desarrolla siempre respetando el corsé que la delimita: el “campo político blanco”. La lucha de clases es, a fin de cuentas, una lucha entre dos bloques sociales blancos que, aunque “desunidos por relaciones de clase antagónicas”, no dejan por ello de estar “unidos por la raza” (Bouteldja, 2023, p. 93).

En este punto, surge una inquietud que interpela tanto a la autora como a sus lectores: ¿Cómo apartarnos de la blanquitud? ¿Cómo romper con el pacto racial para forjar una nueva alianza política entre bárbaros y patanes? La segunda parte de la obra, *El amor revolucionario o el optimismo de la voluntad*, se encarga de dar respuesta a estas preguntas. Aquí Bouteldja asume la necesidad de comprender la indiferencia, cuando no el rencor y el resentimiento, que las clases populares blancas muestran ante la experiencia racializada. Lejos de impugnar este sentimiento, Bouteldja lo sitúa en un contexto en el que los “blanquitos” están siendo traicionados por el Estado racial. Y es que, desde que los procesos de colonización tuvieron lugar, la clase obrera se convirtió en beneficiaria de concesiones de distinta índole que le permitían trazar una línea divisoria entre ella y la población indígena. Este fenómeno se ve reflejado, por ejemplo, en la coexistencia del salario en las regiones noroccidentales y el trabajo esclavo en las colonias. A través de la atribución de licencias al proletariado blanco, la sociedad política podía garantizar su consentimiento y, con él, su hegemonía. A cambio, los “blanquitos” lograban, aunque fuese de manera relativa, asegurar su bienestar. Sin embargo, este acuerdo tácito se ha venido desmoronando en las últimas décadas. Para Bouteldja, ahí radica el origen del malestar actual de la clase obrera blanca.

Bouteldja narra cómo los “blanquitos” se perciben hoy en día como víctimas de un “desclasamiento” que los emplaza, en muchos casos, en un umbral de la pobreza que hasta el momento sólo ocupaba la población indígena: “No son tan pobres como los indígenas, pero se están acercando peligrosamente [...] Varios cientos de miles, quizá unos cuantos millones, se están indigenizando” (Bouteldja, 2023, p. 129). Esto hace que los patanes se rebelen contra un estado al que impugnan, no sólo por su abandono, sino por “preferir” a los sectores racializados a los que, en consecuencia, dirigen su rencor. Cabría esperar aquí la refutación de este imaginario por parte de la autora. Por el contrario, Bouteldja no titubeará al reconocer que hay algo de verdad en que el Estado racial, por más contraintuitivo que suene, “prefiere” a los indígenas antes que a los patanes. No lo hace, ahora bien, guiado por un afán de justicia, sino por un interés de gobernabilidad: la “caridad bien ordenada” en favor de la población indígena, combinada con un discurso de “antirracismo moral”, facilita la “domesticación” de los “bárbaros” y, al mismo tiempo, desata las reacciones ultraliberales y de extrema derecha entre los sectores blancos. El resentimiento blanco también está, por ende, programado en aras de la perpetuación del Estado racial.

A partir de lo anterior, Bouteldja concluye que existe una asimetría en los afectos: por un lado, la indiferencia y el rencor que las movilizaciones “bárbaras” generan entre los patanes; por otro, la solidaridad, no exenta de ambivalencias, que la población indígena demuestra hacia los movimientos obreros. Es en la negatividad del sentimiento blanco que la pensadora antirracista sitúa la causa de la imposibilidad de un bloque histórico revolucionario: “No podemos estar “todos juntos” si no hay una comunión de la indignación, una reciprocidad de la solidaridad, una convergencia de intereses” (Bouteldja, 2023, p. 146). Pero Bouteldja es bien consciente de que no le corresponde a las sociedades racializadas la tarea de educar a aquellos que los acusan de “bárbaros”. En lugar de ello, propone una alternativa estratégica: avanzar hacia una “Gran Alianza” basada en las emociones e intereses que definen a cada grupo, incluso cuando estos sean contradictorios.

Así, nos invita a reflexionar sobre cómo se posicionan ambos sectores frente al Estado-nación francés: los franceses blancos exaltan su patria, ya que se sienten amenazados por los “bárbaros en su puerta” (Bouteldja, 2023, p. 127), mientras que estos últimos la ansían, en tanto les fue negada

históricamente. Aunque sus motivaciones sean opuestas, en ambos casos existe una movilización política de los afectos en torno al Estado-nación. Este podría ser el punto de encuentro desde el cual avanzar hacia el “fin del mundo”. Según Bouteldja (2023), el primer paso en esa dirección debe ser abandonar una Unión Europea que, por definición, es “tecnocrática, antidemocrática y antisocial” (p. 43), y regresar temporalmente al Estado-nación como preludio de una utopía aún por construir.

La obra de Bouteldja resulta a todas luces reveladora. Planteo aquí, no obstante, dos líneas de investigación que se desprenden de ella y que operarían, a su vez, como sus límites constitutivos. La primera refiere al rol que el género habría desempeñado en la división –o unión– entre patanes y bárbaros. Esto porque, si bien la autora formula en un inicio la conexión indisoluble entre el género, la raza y la clase, el género desaparece casi por completo a lo largo del texto.³ Considero en segundo lugar que, a pesar del título de la segunda sección, la construcción teórica de aquello en lo que consistiría una política del amor descolonial (Sandoval, 2015) está aún por hacerse.⁴ Sin embargo, no puedo dejar de reconocer la generosidad de la invitación que Bouteldja nos extiende al final de su texto: abrazar a sus antepasados, militantes y liberadores, como siendo también los nuestros propios. Si como “blanquitos” aprendemos a “amarnos y amar a ese Otro” (Bouteldja, 2017, p. 110) habremos rescatado, no sólo la positividad del sentimiento blanco, sino también nuestra dignidad y el sentido profundo de la humanidad. De este modo, Bouteldja adopta el mismo “optimismo de la voluntad” que alguna vez inspiró el pensamiento de Frantz Fanon (2009): “Sí a la vida. Sí al amor. Sí a la generosidad” (p. 183).

³ Ello a excepción de un breve análisis sobre el fenómeno de la “desvirilización” que la clase obrera vive en la actualidad.

⁴ Este mismo diagnóstico habría sido formulado con anterioridad por Haydeé García Bravo (2018) a propósito de la anterior obra de la autora: *Los blancos, los judíos y nosotros* (Bouteldja, 2017). García Bravo (2018) valora que “el amor revolucionario” aparece en aquel libro como una propuesta que Bouteldja sólo “deja enunciada y a la que es necesario todavía dotar de contenidos” (p. 28). *Patanes y bárbaros* retoma la imagen del “amor revolucionario” para ofrecernos nuevas pistas de su consistencia. Sin embargo, estimo en falta un mayor desarrollo argumentativo de un planteamiento político cuyos antecedentes, considero, podrían rastrearse en el pensamiento de Chela Sandoval (2015) o Nelson Maldonado-Torres (2008).

FUENTES CONSULTADAS

- BOUTELDJA, H. (2017). *Los blancos, los judíos y nosotros. Hacia una política del amor revolucionario*. México: Akal.
- BOUTELDJA, H. (2023). *Patanes y bárbaros. La apuesta del nosotros*. México: Akal.
- PATEMAN, C. (1995). *El contrato sexual*. México: Anthropos-UAM.
- DUSSEL, E. (1994). 1492. *El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del "Mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural.
- FANON, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- FANON, F. (2018). *Los condenados de la tierra*. México: FCE.
- GARCÍA BRAVO, M. H. (2018). Los blancos, los judíos y nosotros. Hacia una política del amor revolucionario. En *Inter disciplina*. Vol. 6. Núm. 16. pp. 277-282. DOI: <http://dx.doi.org/10.22201/cei-ich.24485705e.2018.16>
- MALDONADO-TORRES, N. (2008). *Against War. Views from the Underside of Modernity*. Estados Unidos: Duke University Press.
- QUIJANO, A. (2011). ¡Qué tal raza! *América Latina en Movimiento*.
- QUIJANO, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- SANDOVAL, C. (2015). *Metodología de la emancipación*. México: UNAM-Programa Universitario de Estudios de Género.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i58.1202>

EL HECHIZO DE LA LIBERTAD¹

Germán David Arroyo*

Joas, H. (2024). *El hechizo de la libertad. La teoría de la religión después de Hegel y Nietzsche*. España: Sal Terrae.

Hans Joas (Múnich, 1948), profesor Honorario Ernst Troeltsch de la Facultad de Teología de la Universidad Humboldt (Berlín), es uno de los sociólogos y filósofos más importantes de la actualidad. Su extensa e influyente obra, sobre todo en el campo de la teoría social, da cuenta de ello. Luego de un interregno de diez años desde la traducción de *La creatividad de la acción* (CIS, 2013), en el 2023 fueron publicados en español dos de sus libros relacionados con la teoría de la religión: *Por qué la Iglesia. El ideal cristiano y sus formas sociales*, y *El poder de lo sagrado. Una alternativa al relato del desencantamiento*. Recientemente, Claudio M. Viale, Diego O. Fonti y Marcos Breuer han realizado una contribución fundamental en la difusión de la obra de Joas en el mundo hispanoparlante con su traducción de *El hechizo de la libertad. La teoría de la religión después de Hegel y Nietzsche*, editada por Sal Terrae, originalmente publicada en 2020.

Una de las motivaciones de este ambicioso y revelador libro es la tesis postulada por Axel Honneth (2014) de que la *libertad* como autonomía individual habría capturado bajo su *hechizo* todos los valores éticos de la Modernidad. En la Introducción, Joas responde críticamente a esta “tesis del hechizo”, sobre todo a la *teleología* que la sostiene, según la cual la

¹ Trabajo financiado por una Beca Inicial FONCyT, en el marco del proyecto de investigación ‘Praxis, experimentalismo, aprendizaje y democracia: hacia una reevaluación de diversas raíces teóricas de la filosofía de la educación contemporánea’ (PICT 2020 serie A 1539), UA Área Soc. y Hum. de la Universidad Católica de Córdoba.

* Doctorando en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Correo electrónico: germanarroyo7@gmail.com

libertad deja de ser un logro histórico contingente y se interpreta como resultado normativo irreversible y universal de la Modernidad. Esta “perspectiva teleológica” proviene de la apelación explícita de Honneth a la filosofía del derecho y de la historia de Hegel, quien es el verdadero adversario de Joas en este libro. Esto último se debe a que para Joas el discurso de la religión, habiendo caído ya bajo “hechizo de la libertad” al menos desde el siglo XVIII, recurrió, a su juicio erróneamente, a la filosofía de la historia de Hegel para resolver los interrogantes a los que conduce dicho hechizo, resumidos en la pregunta por si la religión promueve o es un obstáculo para la libertad política. Joas recuerda que para Hegel el cristianismo habría conducido necesariamente a la libertad política como una fase superior en el desarrollo del Espíritu. Para Joas (2024), esta síntesis de Hegel, y la actualización por parte de aquellos que siguieron su camino “ha demostrado ser incluso –tal es la tesis de este libro– un camino sin salida para la teoría de la religión. En aspectos fundamentales debe ser cuestionada radicalmente y superada, si se quieren resolver los problemas que se le plantean a la religión bajo ‘el hechizo de la libertad’” (p. 21).

Las cuatro partes en las que se divide el libro se basan, de hecho, en cuatro críticas a aspectos específicos de la síntesis hegeliana. En cada una de ellas, Joas recurre a trabajos de filósofos, teólogos, historiadores, sociólogos, “pensadores de la religión que son significativos para el proyecto de pensar la religión y la libertad política más allá de la gran narrativa hegeliana” (p. 43).

La primera parte, “Una nueva visión de la religión a principios del siglo XX”, se propone contrarrestar la visión intelectualista de la religión de Hegel, según la cual los elementos fundamentales del cristianismo que conducen a la libertad sólo alcanzan su realización en el concepto, esto es, en la filosofía en tanto saber absoluto. Joas aboga por una vuelta al sentimiento, la acción y la experiencia religiosos. Aquí se menciona al gran teólogo contemporáneo de Hegel, Friedrich Schleiermacher, como un precursor del giro hacia la experiencia en la teoría de la religión, pero se aclara que no todos los autores tratados se vieron directamente influenciados por él. Si bien no es parte de la nómina de pensadores a los que se le dedica un capítulo específico, aparece también aquí una figura crucial de *El hechizo de la libertad* como telón de fondo sobre el que se dan varias de sus discusiones con Hegel: el pragmatista William James. Los elementos claves que Joas recupera de James

son su vuelta a la experiencia religiosa, su atención a la *corporalidad*, y el *pluralismo metafísico* como opuesto al *absoluto* hegeliano. El primer capítulo, en tanto, es dedicado al teólogo e historiador Ernst Troeltsch, figura rectora del historicismo alemán, de quien Joas retoma el énfasis en la contingencia histórica y la formación de *ideales* a partir de la experiencia religiosa concreta. Tanto el pragmatismo estadounidense como el historicismo alemán, como señalan los traductores en su “Estudio conclusivo”, son tradiciones intelectuales fundamentales en el marco metodológico de toda la obra de Joas. Los otros dos capítulos están dedicados, respectivamente, al teólogo protestante Rudolf Otto y su comprensión de *lo santo* y lo *numinoso* como contrapeso a la racionalización de la religión; y a Max Scheler, el fenomenólogo católico, como un “caso interesante de una superación católica de la comprensión intelectualista de la fe” (Joas, 2024, p. 75).

La segunda parte del libro, “Secularización e historia moderna de la libertad”, apunta al núcleo teleológico de la síntesis hegeliana entre historia de la religión e historia de la libertad. En un primer paso, Joas relativiza la continuidad trazada por Hegel entre cristianismo y libertad política, basándose en diversas narrativas acerca del proceso moderno de secularización. Ninguna de ellas, sin embargo, es satisfactoria para Joas, puesto que no consideran la posibilidad de que la libertad política, ya sea interpretada como realización de la religión o como lograda a partir de su quiebre con ella, se vea amenazada en tanto logro histórico contingente. Esto es para Joas empíricamente falso, a la luz de los acontecimientos del siglo XX y de la situación política actual. La religión sigue siendo relevante en las democracias liberales contemporáneas, y es por ello que Joas recurre a “pensadores [que] buscan elaborar sus reflexiones sobre la secularización y la historia moderna de la libertad a partir de una comprensión pormenorizada de la religión” (2024, p. 164). El primer capítulo está dedicado a otro de los padres del pragmatismo, John Dewey, de quien Joas valora la articulación de la dimensión religiosa de la experiencia con el surgimiento de los valores a partir de la comunicación y la formación intersubjetiva del yo. Joas criticará, sin embargo, el intento deweyano de sacralizar la democracia como medio de cohesión social dejando de lado las instituciones religiosas. A continuación, Joas trae a la discusión con Hegel al escritor y ensayista Alfred Döblin, quien ofrece un nuevo comienzo para la creencia religiosa luego de las experiencias totalitarias. El tercer capítulo

está dedicado a Reinhart Koselleck, en particular, a su “comprensión de la historia radicalmente consciente de su contingencia —una comprensión que ha suprimido toda huella de la filosofía de la historia teleológica (o también evolucionista)” (2024, p. 168). El último capítulo recupera la obra de Charles Taylor, enfatizando su original idea de la opción secular, gracias a la cual fue posible comprender de otro modo la secularización: no como el debilitamiento o la desaparición de la religión en la sociedad toda, sino como la una opción individual abierta por la Modernidad.

La tercera parte, “La búsqueda de otra libertad”, se propone criticar la concepción de la libertad de Hegel como la única alternativa a la idea de libertad negativa (alternativa necesaria debido a que ésta es insuficiente para clarificar las condiciones institucionales para una igual distribución del derecho a la autodeterminación). La libertad hegeliana, por estar ligada indisolublemente a la razón, no contempla, según Joas, dos elementos clave: 1) la importancia de la fe religiosa en el sentido personal de la libertad de acción; 2) la posibilidad de que la libertad no sea autocreada por la razón sino recibida. El primer capítulo recupera la discusión entre Troeltsch y Ernst Cassirer respecto de la necesidad de hallar en la libertad la expresión de la vivencia religiosa y no solamente una garantía para la vida moral autónoma. De aquí, Joas pasa a considerar en los siguientes capítulos la idea de libertad recibida —cuyos orígenes cristianos se encarga de explicitar— tal como puede reconstruirse en las obras de Paul Tillich, Paul Ricoeur, y Wolfgang Huber; esto es, la idea de que la capacidad para actuar “no se trata de un acto por el cual el yo se afirma a sí mismo de modo decisionista, sino de la disposición de uno mismo de abrirse a fuerzas que no son generadas por el propio yo” (Joas, 2024, p. 290). Sólo de este modo, según Joas, se puede contrarrestar la exageración de la autonomía para la comprensión de la libertad política, la cual depende para su duración de lazos y experiencias que excedan lo racional.

En la cuarta parte, “El proyecto de una sociología histórica de la religión”, Joas se propone criticar el eurocentrismo de la filosofía de la historia de Hegel y cuestionar la idea del cristianismo como religión absoluta, a partir de estudios empíricos de la sociología histórica de la religión. A nuestro juicio, la estrategia para llevar a cabo esta tarea es la menos consistente con sus objetivos en comparación con las otras partes, pues en ningún capítulo

recupera pensadores ni religiones no occidentales, sino sólo pensadores europeos y anglosajones que estudiaron dichas religiones. Ello no vuelve menos interesante la discusión planteada, pero es una laguna difícil de ignorar, sobre todo al mencionar la “teología de la liberación” sin citar autores latinoamericanos fundamentales en ese movimiento filosófico-político. Los pensadores recuperados aquí son Richard Niebuhr, Werner Stark, David Martin, Robert Bellah y José Casanova.

La conclusión del libro, por último, no es sólo una recapitulación de lo expuesto en las partes anteriores, sino también una respuesta condensada a dos problemáticas. La primera tiene que ver con la crítica feroz del cristianismo realizada por Nietzsche, una discusión referida en la segunda mitad del subtítulo del libro: *Más allá de Hegel y Nietzsche*. La segunda, relacionada con esta discusión, se refiere a algo anticipado en la cuarta parte: la posibilidad de un *universalismo moral* contingente y sustentado empíricamente. Para Joas es posible, apelando al método genealógico nietzscheano, reconstruir *afirmativamente* los logros normativos de la historia humana, por ejemplo, los Derechos Humanos, sin caer en la teleología ni en el universalismo eurocentrista. Esta interesante propuesta, sin embargo, no se compara en extensión y profundidad con sus análisis previos de otros autores, pues se limita a sugerencias que ameritan un desarrollo más extenso, algo que, en principio, sería llevarlo a cabo por Joas (2025) en su libro de reciente publicación.

En síntesis, más allá de cualquier crítica particular que pueda realizarse, *El hechizo de la libertad. La teoría de la religión después de Hegel y Nietzsche* es un ambicioso y revelador libro donde la erudición y la sistematicidad se conjugan para dar lugar a una imagen alternativa a la gran síntesis hegeliana entre religión y libertad, y en este sentido cumple sobradamente su objetivo principal.

Vale mencionar especialmente el Estudio conclusivo “Hans Joas: la libertad entre la religión” y la teoría social, realizado por los traductores, donde el lector encontrará sintética pero exhaustivamente expuestos el marco teórico general de la teoría de Joas, la continuidad de *El hechizo de la libertad* con otros textos del autor, y los aportes más relevantes de este libro, oficiando, así como una excelente guía para introducirse en esta extraordinaria obra del pensador alemán.

FUENTES CONSULTADAS

- JOAS, H. (2025). *Universalismus: Weltberrschaft und Menschheitsethos*. Suhrkamp.
- JOAS, H. (2023a). *Por qué la Iglesia: El ideal cristiano y sus formas sociales*. España: Sal Terrae.
- JOAS, H. (2023b). *El poder de lo sagrado: Una alternativa al relato del desencantamiento*. España: Herder.
- HONNETH, A. (2014). *El derecho de la libertad: Esbozo de una eticidad democrática*. España: Katz.
- JOAS, H. (2013). *La creatividad de la acción*. España: CIS.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i58.1203>

NORMAS PARA LA RECEPCIÓN DE ORIGINALES

Andamios. Revista de Investigación Social es una revista científica internacional, arbitrada, indexada y de acceso abierto, cuyo objetivo es contribuir en las tareas de investigación, difusión y enseñanza en materia de Ciencias Sociales y Humanidades. Emplea un sistema estricto de arbitraje en la modalidad “doble ciego” y quienes evalúan son personas de reconocido prestigio en el ámbito de la investigación, tanto nacional como extranjera. Se publica en formato electrónico tres veces al año y está adscrita al Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM).

Andamios. Revista de Investigación Social está altamente posicionada en distintas categorías de revistas académicas. Por ejemplo, aparece catalogada dentro de Scopus en el nivel Q2 del área de Artes y Humanidades, y en el nivel Q3 del área de Ciencias Sociales. Fue distinguida con la categoría de Excelencia académica por el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología (CONAHCYT) y actualmente forma parte del Sistema de Clasificación de Revistas Mexicanas de Ciencia y Tecnología de la misma institución. Pertenecer a múltiples índices y bases de datos, entre los cuales destacan: Scielo-México, Redalyc, Thomson Reuters [Social Sciences Citation Index (SSCI) y Journal Citation Reports (JCR)], Latindex-Catálogo, Latin-REV (FLACSO-Argentina), IBSS, Ulrich's Periodicals Directory, CLACSO, Social Science Collection (CSA), Sociological Abstracts, World-wide Political Science Abstracts (WPSA), Political Database of the Americas (PDBA), International Political Science Abstracts (IPSA), EBSCO Publishing, The H. W. Wilson Company y Swets Information, entre otros.

I. SECCIONES DE LA REVISTA

Los trabajos podrán integrarse en las secciones que conforman la revista, de acuerdo con los siguientes criterios:

1.1. *Dossier*. Trabajos de investigación que se ajustan a la convocatoria de la sección monográfica coordinada por destacados especialistas en ciencias

sociales y humanidades. Este apartado cambia de número en número, de acuerdo con el tema específico objeto de reflexión.

1.2. *Artículos*. Trabajos de naturaleza teórica o aplicada que contribuyan a difundir los temas, problemas y discusiones en cualquier área de las humanidades y las ciencias sociales. Esta sección se encuentra permanentemente abierta, pero en caso de que el artículo se considere publicable se enlistará entre los que han sido considerados de la misma forma con anterioridad, por lo que se indicará a su debido tiempo el número en el que aparecerá el texto dentro de la revista.

1.3. *Reseñas*. Comentarios críticos de alguna novedad bibliográfica de carácter académico, significativa para el mundo de las humanidades y las ciencias sociales, sea nacional o extranjera. Versarán sobre libros publicados, como máximo, el año inmediato anterior, o sobre nuevas ediciones de clásicos que resulta oportuno revisar a la luz de problemáticas vigentes.

2. ARBITRAJE

2.1. El Comité Editorial remitirá a la autora o autor acuse de recibo de su trabajo en un plazo no mayor a un mes, y en el plazo de un año (que podría ampliarse en circunstancias extraordinarias) le remitirá la resolución final sobre el mismo.

2.2. Para ser publicada en *Andamios. Revista de Investigación Social*, toda contribución será sometida a un software de detección de similitudes, con la finalidad de evitar plagios y autoplágios.

2.3. En aras de mantener los principios de integridad, transparencia y responsabilidad autoral, *Andamios. Revista de Investigación Social* no admite artículos ni reseñas cuya autoría o coautoría se acredite a alguna herramienta de Large Language Model (LLM) de inteligencia artificial (IA) generativa (por ejemplo: GPT-4, LLaMA, PaLM-E, PaLM-2, Copilot, Bard o Chat-GPT, entre otras). Si alguna autora o autor emplea una o más de esas he-

ramientas debe dejar constancia de ello en una nota a pie de página dentro de su artículo o reseña, indicando qué usó y en qué parte del proceso de investigación o escritura aplicó contenido generado por la IA (resúmenes, redacción, traducción, gráficas, imágenes, códigos, etcétera).

2.4. Todo artículo pasará por una primera fase de revisión, donde el Comité Editorial determinará si corresponde con las áreas temáticas atendidas por la revista y cumple con los requisitos académicos indispensables en un artículo científico. De ser así, las contribuciones serán sometidas al dictamen de dos especialistas en la materia. Cuando la autora o autor forme parte del personal de la UACM, su trabajo necesariamente será dictaminado por árbitros externos a esta institución. En caso contrario, el arbitraje podrá ser interno o externo a la UACM. Si existe contradicción entre ambos dictámenes, se procederá a una tercera evaluación, que se considerará definitiva. El proceso de dictaminación será secreto y no se dará información nominal sobre éste.

2.5. Una vez emitidas las evaluaciones, se enviará a los autores el acta de dictamen; éstos tendrán un plazo no mayor a tres semanas para entregar la versión final del artículo con las correcciones pertinentes. El Equipo de Redacción de la revista cotejará la versión final con los dictámenes e informará a los autores en qué número de la revista será publicado su trabajo. Sin excepción, las colaboraciones aceptadas se someterán a una corrección de estilo, siempre basada en la norma lingüística de la lengua española, y su publicación estará sujeta a la disponibilidad de espacio en cada número. En los casos donde el número de colaboraciones dictaminadas favorablemente para la sección Dossier exceda el espacio destinado a la misma, el Comité Editorial se reserva el derecho de determinar cuáles de ellas se ajustan más a los lineamientos establecidos en la convocatoria. En todas las fases la decisión será inapelable.

3. POLÍTICAS GENERALES

3.1. Los trabajos enviados a *Andamios. Revista de Investigación Social* deberán ser investigaciones de alta calidad académica en materia de ciencias sociales y humanidades.

3.2. Para ser consideradas y sometidas a dictaminación, las contribuciones deberán ser originales y cumplir con todas las normas editoriales establecidas por esta publicación.

3.3. El envío o entrega de un trabajo a esta revista compromete a su autora o autor a no someterlo simultáneamente a la consideración de otras publicaciones. De hacerlo, esa falta de probidad académica impedirá que se admitan otros artículos de la misma persona, incluso en los casos de autoría compartida.

3.4. El envío de cualquier colaboración a la revista implica la aceptación de lo establecido en estas normas editoriales y la autorización al Comité Editorial de *Andamios. Revista de Investigación Social* para que difunda su trabajo en la revista, en la página electrónica de la misma, en reimpresiones, en colecciones y en cualquier base de datos o sistema de indización impreso o electrónico que se decida para lograr una mayor y mejor difusión del mismo. En la versión electrónica, las contribuciones serán publicadas en formato HTML, PDF, ePub, XML SPS y XML Marcalyc.

3.5. Esta revista está bajo una licencia Creative Commons México 2.5. Está permitida la reproducción y difusión de sus contenidos para fines educativos o de investigación, sin ánimo de lucro, siempre y cuando éstos no se mutilen y se cite la procedencia (*Andamios. Revista de Investigación Social*) y a la autora o autor.

3.6. Una vez que los originales han sido aceptados para que se publiquen y distribuyan en la versión electrónica de la revista, los derechos patrimoniales de los artículos publicados en *Andamios. Revista de Investigación Social* son cedidos por cada autora o autor a la UACM. Sin embargo, tal como lo establece la ley, cada autora o autor conserva sus derechos morales. En virtud de esto, quien ostenta la autoría recibirá una forma de cesión de derechos patrimoniales que firmará una vez que su original haya sido aceptado. En el caso de trabajos colectivos bastará la firma de una de las autoras o autores, en el entendido de que ha obtenido el consentimiento del resto.

3.7. Las y los autores podrán usar el material de su artículo en otros trabajos o libros, con la condición de citar a *Andamios. Revista de Investigación Social* como la fuente original de los textos.

3.8. Los artículos contenidos en esta publicación son responsabilidad de sus autoras o autores, y no comprometen la posición oficial de *Andamios. Revista de Investigación Social*, ni la de la UACM.

4. DATOS DE LA AUTORA O AUTOR

Todas las contribuciones anexarán, en una hoja aparte del texto, los datos completos de la persona que ostenta la autoría (su institución de adscripción, dirección postal, dirección electrónica y teléfono), y una breve reseña curricular (estudios profesionales, máximo grado académico, nombramiento en su institución de adscripción, líneas de investigación y principales publicaciones –en el caso de los libros se mencionará el título, el lugar de edición, la editorial y el año–). Cuando se trate de coautorías, se incluirán los datos de todas las personas que colaboran en el artículo.

5. LINEAMIENTOS EDITORIALES

5.1. Sólo se dictaminarán los trabajos que cumplan cabalmente las normas de recepción de originales, políticas generales y lineamientos editoriales, especificados en *Andamios. Revista de Investigación Social*.

5.2. Las contribuciones, rigurosamente inéditas, se presentarán con letra Arial de 12 puntos, con interlineado doble y páginas numeradas, con márgenes superior e inferior de 2.5 cm, e izquierdo y derecho de 3 cm.

5.3. Las contribuciones para las secciones *Dossier* y *Artículos* deberán tener como mínimo 5,000 palabras y como máximo 10,000, incluyendo notas, gráficas, tablas, citas y bibliografía; las correspondientes a Reseñas no podrán superar las 3,000 palabras.

5.4. Se recomienda que el título de los trabajos no exceda de 70 caracteres, incluyendo espacios.

5.5. Las contribuciones, salvo las reseñas, deberán anexar: a) un resumen en español y otro en inglés, que no supere, cada uno, las 120 palabras, y que destaque las principales aportaciones y conclusiones del artículo, así como la originalidad y el valor (aportación y relevancia) del mismo; y b) cinco palabras clave, en español e inglés, que identifiquen el contenido del texto.

5.6. Cada párrafo, a partir del 2º, comenzará con sangría.

5.7. El aparato crítico se presentará de acuerdo con el formato utilizado por la American Psychological Association (APA). Entre otros sitios, puede consultarse en la dirección electrónica siguiente: <http://normasapa.net/2017-edicion-6/>

5.8. Si el artículo contiene citas textuales de menos de cinco líneas, éstas irán en el cuerpo del texto, entre comillas. Si la extensión es mayor, se escribirán en párrafo aparte, con sangría en todo el párrafo, sin comillas, en el mismo tamaño de letra (Arial de 12 puntos) y con interlineado sencillo. Cuando la cita contenga agregados y omisiones del autor, se indicarán entre corchetes.

5.9. Para las obras a las que se haga referencia dentro del cuerpo del texto se usará el sistema autor-año, con las páginas citadas cuando sea el caso. Entre paréntesis se incluirá el apellido del autor [coma] el año en que se publicó la obra [coma] p. y páginas citadas. Ejemplo:

Con respecto a la relación entre el azar y el conocimiento, “la cantidad de azar presente en el universo, o la cantidad de él que interviene en los procesos naturales, no tiene más límite que el de avance del conocimiento” (Wagensberg, 1985, p. 22).

5.10. Cuando se haga referencia en términos generales a una obra particular de un autor, se indicará entre paréntesis el año de publicación de la misma. Cuando varias obras del mismo autor se hayan publicado el mismo año, se distinguirán añadiendo una letra al año. Ejemplo:

La teoría de la acción de Parsons (1974a) parte de la consideración del acto unidad. Parsons (1974b) considera que el sistema social tiene como función primaria la integración.

5.11. La autora o autor del artículo deberá asegurarse de que las citas incluidas en el texto coincidan con todos los datos aportados en la bibliografía.

5.12. Todos los títulos de libros, revistas y periódicos se anotarán en cursivas.

5.13. Las notas explicativas se situarán a pie de página, a espacio sencillo, con letra Arial de 12 puntos.

5.14. Al final del texto figurará el listado de todas las fuentes empleadas (en orden alfabético), con los siguientes formatos y con sangría francesa:

5.15. Libro: Apellido, A. A. (Año). *Título*. Ciudad, País: Editorial

5.16. Libro con editor: Apellido, A. A. (Ed.). (Año). *Título*. Ciudad, País: Editorial.

5.17. Libro electrónico: Apellido, A. A. (Año). *Título*. Recuperado de <http://www...>

5.18. Libro electrónico con DOI: Apellido, A. A. (Año). *Título*. doi: xx

5.19. Capítulo de libro: únicamente en los casos de libros compilatorios y antologías donde cada capítulo tenga un autor diferente y haya un compilador o editor: Apellido, A. A., y Apellido, B. B. (Año). Título del capítulo o la entrada. En A. A. Apellido. (Ed.), *Título del libro* (pp. xx-xx). Ciudad, País: Editorial.

5.20. Publicaciones periódicas en formato impreso: Apellido, A. A., Apellido, B. B., y Apellido, C. C. (Fecha). Título del artículo. *Nombre de la Revista*, volumen (número), pp-pp.

5.21. Publicaciones periódicas con DOI: Apellido, A. A., Apellido, B. B. y Apellido, C. C. (Fecha). Título del artículo. *Nombre de la Revista*, volumen (número), pp-pp. doi: xx

5.22. Publicaciones periódicas online: Apellido, A. A. (Año). Título del artículo. *Nombre de la revista*, volumen (número), pp-pp. Recuperado de <http://www...>

5.23. Artículo de periódico impreso: Apellido A. A. (Fecha). Título del artículo. *Nombre del Periódico*, pp-pp. O la versión sin autor: Título del artículo. (Fecha). *Nombre del Periódico*, pp-pp.

5.24. Artículo de periódico online: Apellido, A. A. (Fecha). Título del artículo. *Nombre del Periódico*. Recuperado de <http://www...>

5.25. Tesis de grado: Autor, A. (Año). *Título de la tesis* (Tesis de pregrado, maestría o doctoral). Nombre de la institución, Lugar.

5.26. Tesis de grado online: Autor, A. y Autor, A. (Año). Título de la tesis (Tesis de pregrado, maestría o doctoral). Recuperado de <http://www...>

5.27. Referencia a páginas web: Apellido, A. A. (Fecha). *Título de la página*. Lugar de publicación: Casa publicadora. Recuperado de <http://www...>

5.28. Fuentes en CD: Apellido, A. (Año de publicación). *Título de la obra* (edición) [CD-ROM]. Lugar de publicación: Casa publicadora.

5.29. Películas: Apellido del productor, A. (productor) y Apellido del director, A. (director). (Año). *Nombre de la película* [cinta cinematográfica]. País: productora. Duración: xx min.

5.30. Serie de televisión: Apellido del productor, A. (productor). (Año). *Nombre de la serie* [serie de televisión]. Lugar: Productora.

5.31. Video: Apellido del productor, A. (Productor). (Año). *Nombre de la serie* [Fuente]. Lugar.

5.32. Podcast: Apellido, A. (Productor). (Fecha). *Título del podcast* [Audio podcast]. Recuperado de <http://www...>

5.33. Foros en internet, lista de direcciones electrónicas y otras comunidades en línea: Autor (Día, Mes, Año), Título del mensaje [Descripción de la forma] Recuperado de <http://www...>

5.34. En caso de que la referencia cuente con DOI será imprescindible que éste se anote.

5.35. Se recomienda evitar el uso de palabras en idioma distinto al español, así como de neologismos innecesarios. Si es inevitable emplear un término en lengua extranjera (por no existir una traducción apropiada), se anotará con cursiva y se incluirá, entre paréntesis o como nota de pie de página, su traducción al español o una breve explicación del término. Si se empleara un neologismo también deberá anotarse con letra cursiva.

5.36. En caso de que el artículo tenga citas en un idioma distinto al español, se traducirán a esta lengua.

5.37. La primera vez que se utilicen siglas o acrónimos se escribirán entre paréntesis e irán anteceditos por el nombre completo de la institución que denominan.

ENVÍO DE COLABORACIONES

Toda contribución deberá enviarse como archivo adjunto vía electrónica al correo: andamios@uacm.edu.mx

CONTACTO

Correo electrónico: andamios@uacm.edu.mx

Página electrónica: <http://www.uacm.edu.mx/andamios>

Y en OJS: <https://andamios.uacm.edu.mx/index.php/andamios/index>

Andamios, Revista de Investigación Social
del Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales
fue impresa el 15 de mayo de 2025
en el taller de impresión de la Universidad
Autónoma de la Ciudad de México, San Lorenzo 290,
Col. Del Valle, Delegación Benito Juárez
con un tiraje de 500 ejemplares.

