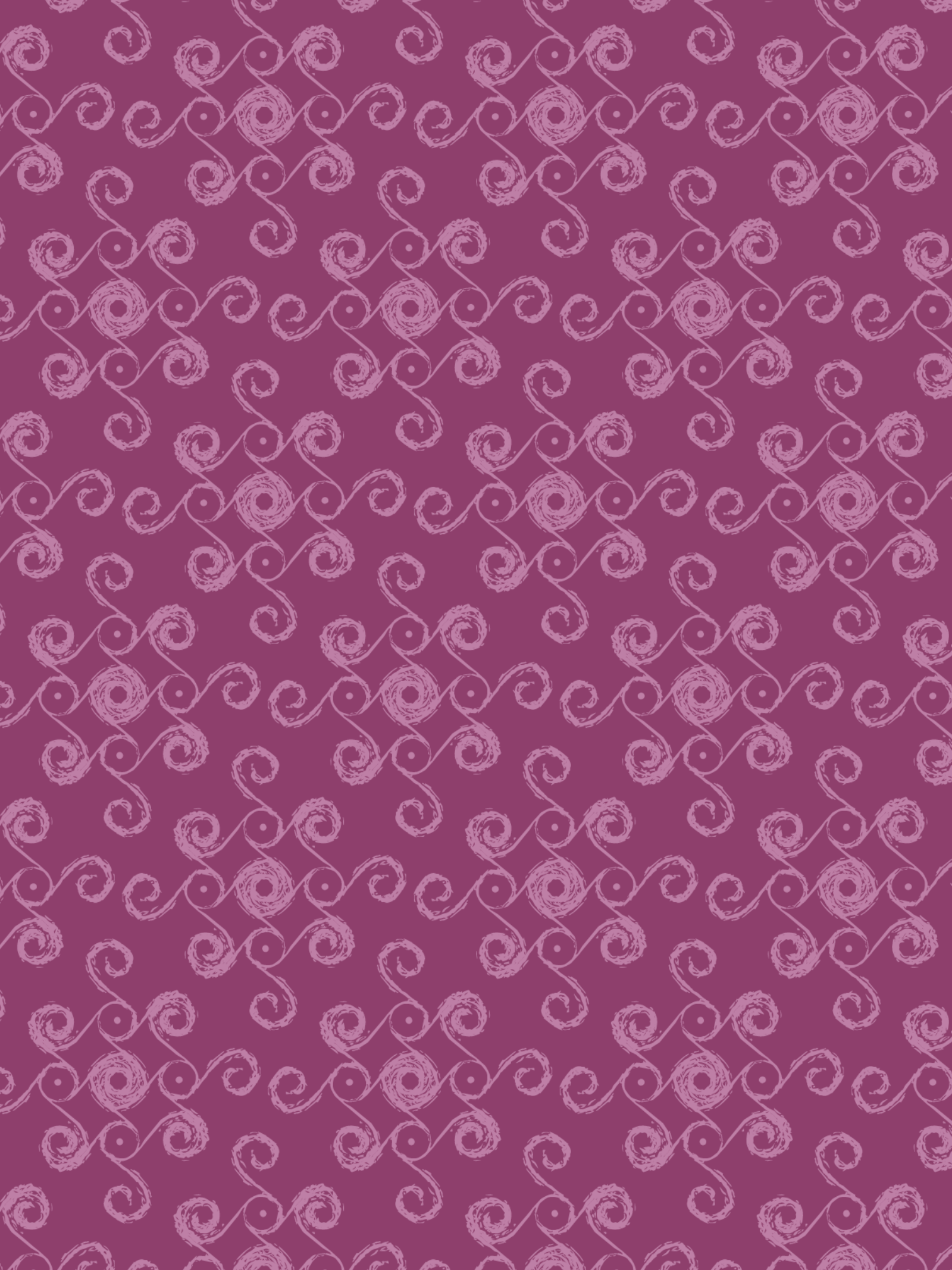


número
Diecinueve

Diez años de ruta:
reflexiones, experiencias y propuestas analíticas





número Diecinueve

Revista arbitrada

Comité editorial:

Adriana Guadalupe Dávila Trejo (Enlace)
adridav_98@hotmail.com

Erika María Méndez Martínez
erikazoom@yahoo.com.mx

Marie Nicole Thouvard
marie.thouvard@gmail.com

Verónica González López
veroveralynn@gmail.com

Erika Hernández Guevara
erika.hguevara@comunidad.unam.mx

Berenice Vargas García
berenice.vargs@gmail.com

Cindy Pamela Quintero Corredor
pamela.quintero@comunidad.unam.mx

Juan Pablo Neri Pereyra
jp.neri157@gmail.com

Marcela Alfonsina Colacho Rodríguez
alfonsinacolacho@gmail.com

Susana Valdez de Alba
su.vldz@outlook.com

Viaani Coral Mendoza
antrop.1994@gmail.com

Mariana Aguirre Corona
marianelli97@gmail.com

Daniel Calderón Carrillo
calderon.daniel@protonmail.com

Marianne Hernández Andrade
mariannehdezandrade@gmail.com

Alexis Fernando Oliveroz Osorio
oliveroz@gmail.com

Brenda Ramírez Contreras
Brenda.ramirezcs@gmail.com

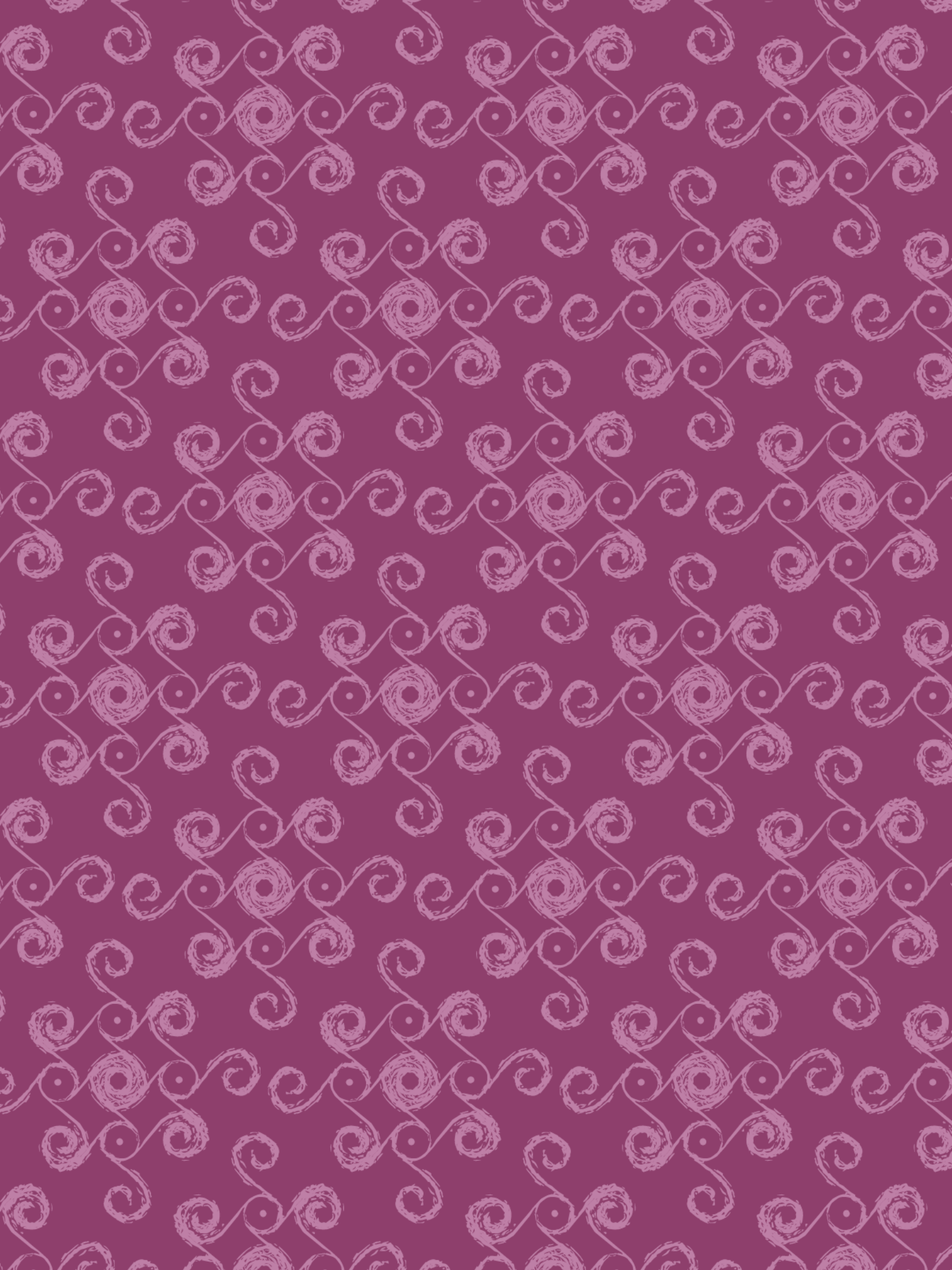
Dra. Paola Velasco Santos
Coordinadora del Posgrado en Antropología

Dra. Citlali Quecha Reyna
Investigadora responsable

Diseño y formación:

Anery Acevedo Dominguez
dosdekbeza@gmail.com

Cynthia Hernandez Palomino
dosdekbeza@gmail.com





"Diez años de ruta: reflexiones, experiencias y propuestas analíticas"

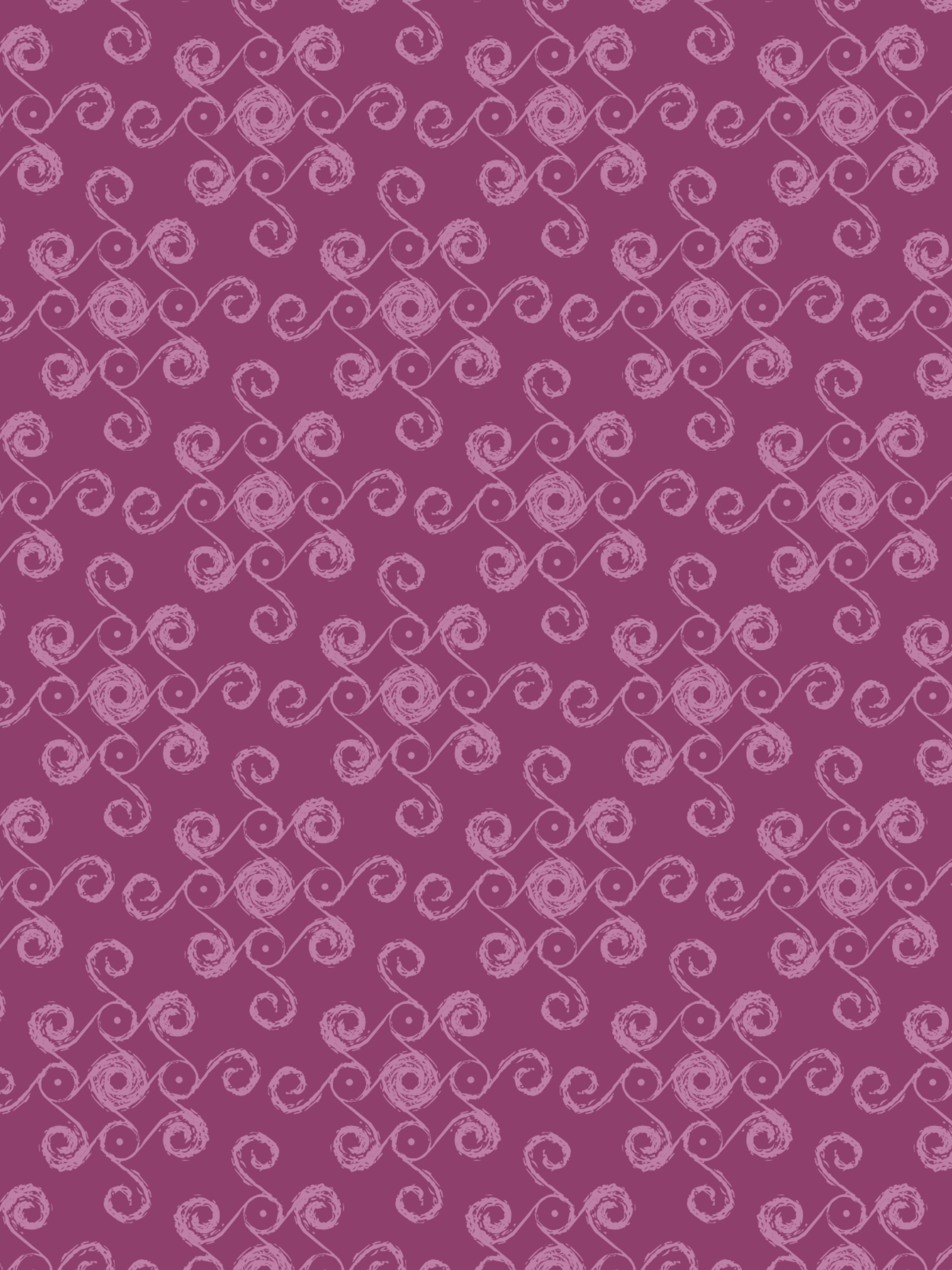
Coordinación: Comité Editorial
Enero-Junio 2025
Año 12, Número 19

Ruta Antropológica
Revista arbitrada
revista-antropologia@posgrado.unam.mx

UNAM
POSGRADO
Antropología



Portada:
Diana Alejandra Manrique Ascencio



1

PRESENTACIÓN

Comité Editorial

9

Reflexiones después del reconocimiento:
las afromexicanidades

Citlali Quecha Reyna

23

Sentir las heridas de las otras:
roturas desde una antropología encarnada
y más-que-humana

Berenice Vargas García

41

Andanzas: Una trayectoria etnográfica en la
revitalización lingüística

Itzel Vargas García

53

Las tineras del Totonacapan: un acercamiento
a la venta de plantas comestibles en el centro
de Papantla, Veracruz

Erika María Méndez Martínez

75

El sentido de ser joven rural: trabajo, unidades
domésticas y consumo

Janeth Rojas Contreras

91

“Hacer organización” desde mujeres de Yucatán.
Claves de permanencia y apropiación

Amada Rubio Herrera

103

Investigar la violencia: Experiencias de participación
desde la investigación educativa

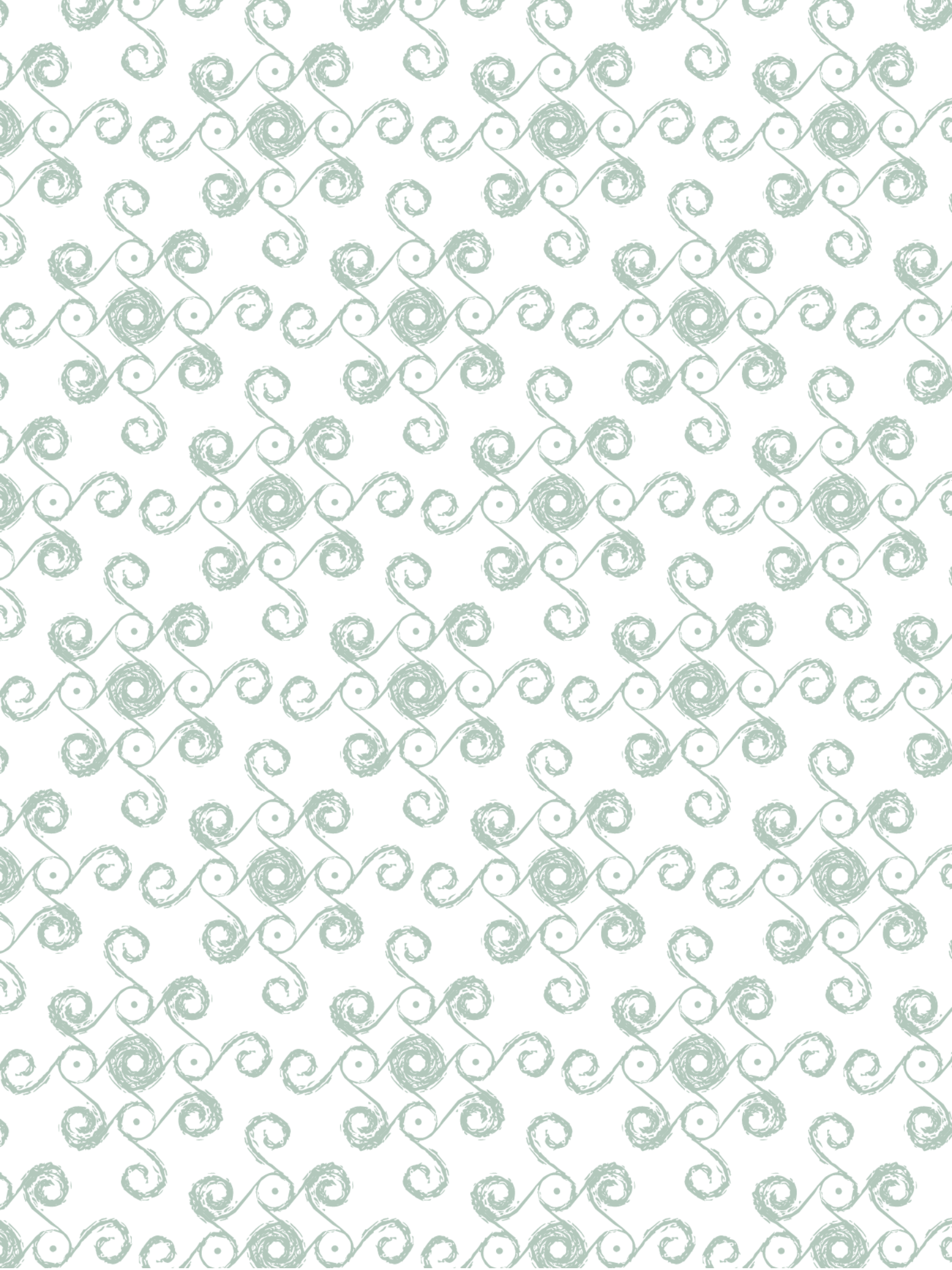
Julio Ubiidxa Ríos Peña y Valdemar López Villalobos

117

Tejidos desbordados: hacia una epistemología
feminista del cuidado y la afectación

Diana Alejandra Manrique Ascencio

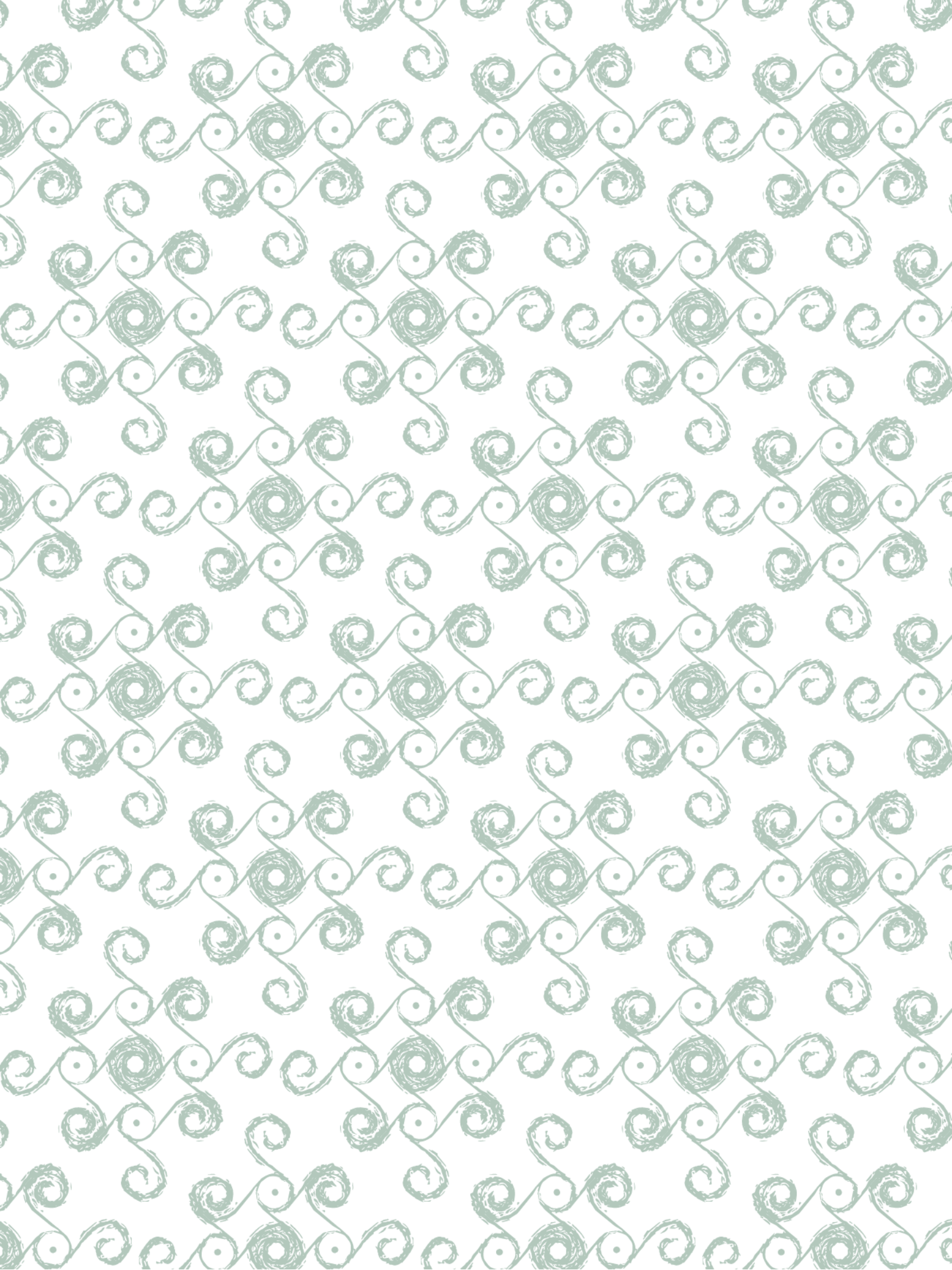






PRESENTACIÓN

Fotografía: Amada Rubio Herrera



Presentación

10 años de Ruta Antropológica

Este no es un número más de *Ruta Antropológica*. Es uno especial. Se pensó en el marco de los diez años de la revista. Al mirar atrás, y ver todos los títulos que de este proyecto salieron, no pudimos evitar sentir nostalgia, alegría, dudas, cariño e infinito respeto a la revista.

El alumnado del Posgrado en Antropología tuvo a bien en 2014 pensar en la posibilidad de tener un medio de divulgación. Detrás de una revista que comenzó con apenas algunos cuantos textos, hubo reuniones de trabajo que excedieron los pendientes académicos. Entre tanta incertidumbre, lo mejor fue pausar y voltear a ver a otras revistas y, poco a poco, darle forma a la nuestra.

Hoy, doce años después, seguimos con la misma línea. El comité actual se conforma de estudiantes enfocados en sus temas de investigación, que aprenden, debaten y proponen desde nuevos paradigmas y clásicas tensiones. Pero al final del día, la revista se vuelve un refugio más, además de las aulas, en donde nos encontramos para fijar pendientes, observar los calendarios, escucharnos y armar colaboraciones conforme a nuestros tiempos.

Por ello, este número, como bien lo dijimos al inicio de esta presentación, es un número especial. Nos detenemos aquí para buscar en ese extenso historial de colaboraciones a quiénes nos han apoyado, quiénes han escrito y con quienes deseamos tejer más diálogos cuando se trata de complejizar los aprendizajes de las ciencias antropológicas. Porque sin ustedes, autores y lectores, nuestro trabajo no tendría ningún sentido.

Una invitación fue el vehículo para reconectar con ellos y ellas, para que la alegría y el volver a compartir nos unieran de nuevo. En ocho textos logramos reunir reflexiones metodológicas, experiencias encarnadas y propuestas analíticas muy precisas que resaltan indudablemente algunos de los temas que siguen vigentes en nuestras agendas de investigación.

Un número conmemorativo

La característica de este comité, desde aquellos inicios, es la transición. Sin embargo, no queremos solo pasar por aquí sin dejar huella. La continuidad es la palabra clave. Una continuidad que da pie al cambio. Los temas de investigación que ahora fortalecemos desde el Posgrado son pieza clave para discutir de dónde venimos y hacia dónde queremos llegar. Y si tú también tienes interés en ir y venir dentro de propuestas actuales, este número conmemorativo te puede atrapar como lo hizo con nuestros sentidos desde el primer momento.



Este número especial está conformado por textos de investigadoras adscritos al posgrado, de ex-alumnas del posgrado, así como investigadoras externas con propuestas afines. En este tenor, decidimos presentar un formato especial en el que se presenta una selección de textos dentro de la sección *Andanzas*, con la finalidad de darle un mayor espacio a la reflexión.

Citlali Quecha Reyna en su artículo *Reflexiones después del reconocimiento: las afromexicanidades* presenta una reflexión sobre los retos que enfrentan los sectores culturalmente diferenciados tras haber obtenido reconocimiento estatal. A partir de la experiencia afromexicana, se expone cómo dicho reconocimiento abre nuevas tensiones y desafíos, más allá de la visibilidad jurídica. El texto se organiza en dos apartados: primero, datos sobre las poblaciones afro en México y su reconocimiento constitucional; segundo, los desafíos teóricos y metodológicos para pensar las afrodescendencias contemporáneas en un contexto de exclusión persistente.

Berenice Vargas, por su parte, en el artículo *Sentir las heridas de las otras: roturas desde una antropología encarnada y más-que-humana* plantea reflexiones en torno a la antropología implicada, encarnada y que pone el cuerpo al lado de y con las otras, a partir de sus exploraciones desde la afectividad en clave posthumana, los Estudios Críticos Animales y los Estudios Críticos en Discapacidad. Estas reflexiones invitan a replantear las formas de hacer antropología, señalando que la “estrategia de la antropología encarnada comparte con las epistemologías feministas la preocupación por dismantelar el androcentrismo y el cis-sexismo en las ciencias, al plantear otro modo de comprender la relación entre cuerpo y conocimiento”. También invita a ver, estar y hacer investigaciones antropológicas diferentes, en donde “poner el cuerpo” implique hacer una antropología encarnada que le rompa el corazón a la antropología demasiado dura y humana.

Experiencias similares encontramos en el artículo titulado *Andanzas: Una trayectoria etnográfica en la revitalización lingüística*, en el que Itzel Vargas nos lleva hacia una reflexión encarnada que va más allá de la planeación y diseño en materia de políticas públicas respecto a la revitalización lingüística, hacia un replanteamiento que tiene que ver con la sensibilidad y postura de la investigadora. Lo describe como un proceso “relacional, político y afectivo” en el que el papel de las comunidades es revelador cuando se trata de colocar su lengua al centro de todas las tomas de decisión. Es ahí que la investigación deja de ser un instrumento rígido e impenetrable para convertirse en una herramienta de acompañamiento que también sitúa a la investigadora en un lugar de aprendizaje constante.

Desde la línea de la alimentación, Erika María Méndez Martínez expone en su artículo *Las tineras del Totonacapan: un acercamiento a la venta de plantas comestibles en el centro de Papantla, Veracruz*, la importancia biocultural del trabajo de las *tineras*, mujeres que venden plantas comestibles, medicinales, ornamentales y alimentos que han sido cultivados y preparados por ellas y sus familias. La autora describe cómo la labor de estas mujeres ha sido estigmatizada por las autoridades locales y han intentado reubicarlas en un nuevo espacio que no contribuye a la dignificación y reconocimiento de su trabajo. A pesar de estos desafíos continúan vendiendo en las mismas zonas donde se han ubicado durante años,

lugares identificados por los compradores y aptos para realizar su labor. El texto muestra que las *tineras* además de contribuir a la economía local están aportando en la preservación del conocimiento tradicional y la gastronomía totonaca.

En otro orden de ideas, Janeth Rojas Contreras nos coloca en actuales reflexiones en su artículo *El sentido de ser joven rural: trabajo, unidades domésticas y consumo*. El estudio que ella expone en el estado de Tlaxcala, las juventudes rurales contemporáneas sostienen la reproducción de vida en contextos de reconfiguración y precariedad laboral. La juventud se configura como una posición sociopolítica y se aleja del estereotipo folclorizado del indígena, campesino o como un ser pasivo. Los jóvenes asumen sus propias responsabilidades económicas, reproductivas y de independencia. Además, son creadores de moda, música, nativos digitales y emprendedores. De esta forma, determinan su forma de actuar, percibir el mundo y el propio sentido de ser joven rural. Parten de su posición social flexible, productiva creativa y reinterpretativa para negociar entre sus costumbres y lo contemporáneo; acomodan y generan puentes para sostener la vida. Asimismo, desde la pluriactividad laboral, la unidad doméstica y el consumo, las juventudes sostienen formas económicas como el capitalismo, la globalización y el neoliberalismo, pero con la capacidad de producir, integrar y negociar las estructuras simbólicas en continua transformación.

El artículo de Amada Rubio Herrera, *“Hacer organización” desde mujeres de Yucatán. Claves de permanencia y apropiación*, expone la experiencia de una organización productiva de mujeres rurales e indígenas en el sur de Yucatán, conformada hacia finales de los años noventa del siglo pasado: Múuch Meyaj Ko’olelo’ob. Luego de un trabajo colaborativo de más de dos décadas, la autora elabora sus reflexiones sobre las formas de “hacer organización” de estas mujeres, quienes trabajan activamente “por un futuro mejor que permita conservar sus formas de vida tradicionales vinculadas a la tierra, la alimentación y las prácticas comunitarias de solidaridad.” Este proyecto, nos dice la autora, también busca crear conciencia sobre los valores comunitarios para hacer frente a los impuestos por la lógica capitalista de consumo y explotación.

En este número conmemorativo, también nos acercamos hacia la investigación educativa. Es por ello que Julio Ubiidxa Ríos Peña y Valdemar López Villalobos nos invitan a leer su artículo *Investigar la violencia: experiencias de participación desde la investigación educativa* y problematizar las implicaciones éticas y emocionales al estudiar la violencia como eje analítico. Si bien, los investigadores tienen las herramientas pertinentes para recolectar datos empíricos en torno a la problemática de análisis, generalmente carecen de formación para manejar el impacto emocional de las personas que reviven hechos traumáticos durante las entrevistas, acción que puede derivar a una “violencia académica”. En este sentido, los autores muestran que narrar experiencias de violencia no es un acto neutro, las experiencias de participación están profundamente mediadas por la forma en que quien investiga escucha, acompaña y reconoce la voz del otro. Investigar la violencia implica una responsabilidad ética que atraviesa la producción misma del conocimiento, se requiere de un compromiso metodológico, centrado en el cuidado y la autorreflexión constante.

Hablar de responsabilidad éticas también nos remite a las experiencias encarnadas. De esta manera, inspirándose en la etnografía feminista, Diana Alejandra Manrique Ascencio en su artículo *Tejidos desbordados: hacia una epistemología feminista del cuidado y la afectación* propone reflexionar críticamente sobre la posicionalidad de las investigadoras en campo. A partir de esto, la autora desarrolla un argumento en contra del positivismo en la investigación etnográfica. En particular, plantea que la investigación en campo produce vínculos y afectos entre la investigadora y las participantes que tienen efectos duraderos para ambas partes. En este caso, por ejemplo, se estableció una relación de confianza, apoyo y de vínculo afectivo y de cuidado que trascendió los marcos del proyecto de investigación.

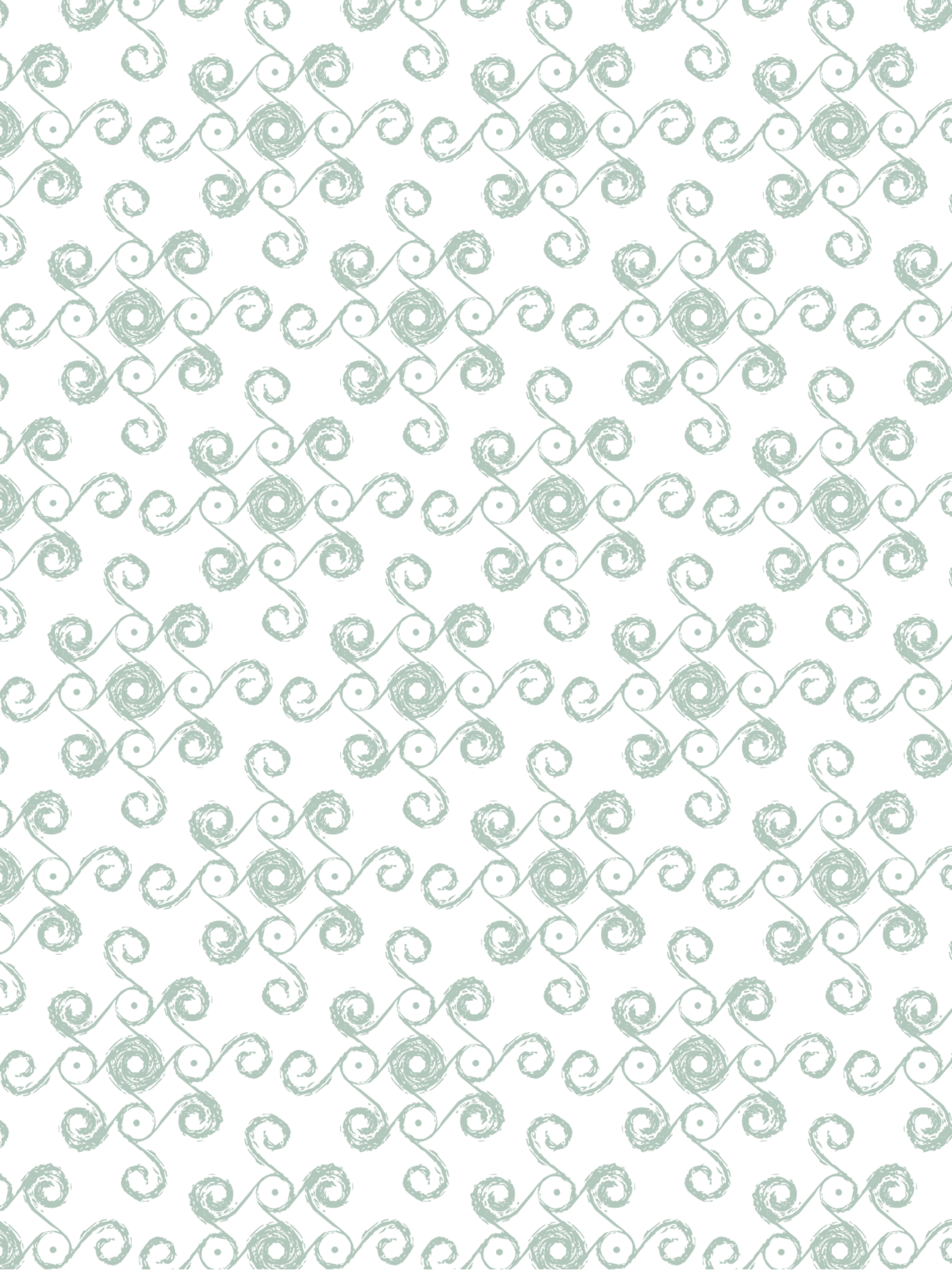
Transitar entre estos artículos, permite sentir que hay un propósito y un compromiso al hacer investigación. La reflexión en campo nos atraviesa y nos remueve el cuerpo, nos coloca en múltiples lugares y nos hace cuestionarnos qué más podemos aprender, o qué más podemos aportar desde la antropología.

A ustedes, autoras y autores, gracias por acompañarnos para reflexionar acerca de estas preguntas que nos rompen y que nos unen constantemente. Gracias por decirnos que sí y escribir a nuestro lado, por su confianza en esta revista que es un proceso inacabable que, en este movimiento, guardamos en nuestro corazón.

Y a ustedes, lectores asiduos, gracias por acompañarnos en este andar y esa bella aventura. Porque la reflexión no debe quedarse únicamente en el papel, sino en el diálogo entre todas y todos.

¡Feliz aniversario, Ruta Antropológica!

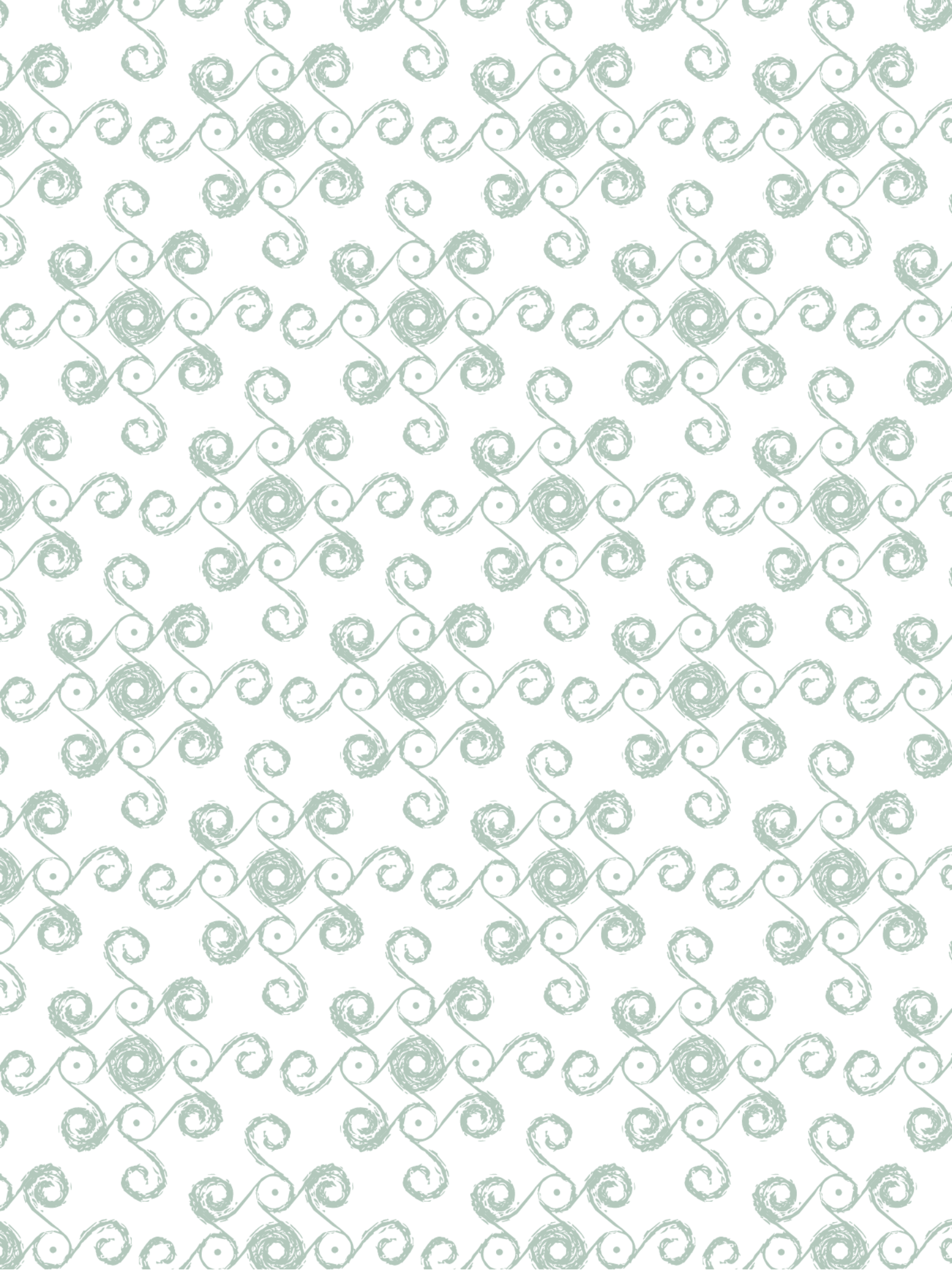






REINA DE LOS CHARROS

en Corralero, Oaxaca. Fotografía: Citlali Quecha Reyna



Reflexiones después del reconocimiento: las afromexicanidades

Citlali Quecha Reyna

Resumen

Un hecho histórico de suma trascendencia para la población de origen africano en México es su reconocimiento constitucional. Para lograr este objetivo se articuló una red entre sociedad civil, instituciones y academia la cual, en consonancia con los debates internacionales en torno a las políticas de la diversidad y del pluralismo cultural propició la construcción de una agenda en clave de derechos y con perspectiva antirracista. En este texto comparto algunas ideas en torno a los retos heurísticos para la construcción de conocimiento antropológico sobre las afrodescendencias en el país, en un contexto donde emergen y se legitiman prácticas de discriminación, exclusión e incluso exterminio, así como las vetas de oportunidad investigativa para enriquecer el campo de estudios afromexicanistas.

Palabras clave: afromexicanidad, reconocimiento, metodología, discriminación.

Abstract

A historical fact of great importance for the population of African origin in Mexico is its constitutional recognition. To achieve this objective, a network was created between civil society, institutions and academia, in line with international debates about policies of diversity and cultural pluralism led to the construction of a rights-based agenda with an anti-racist perspective. In this text, I share some ideas about heuristic challenges for the construction of anthropological knowledge about African descent in the country, in a context where practices of discrimination, exclusion and even extermination emerge and are legitimized. as well as the veins of research opportunity to enrich the field of afromexicanist studies.

Key words: Afromexicanity, recognition, methodology, discrimination.

Introducción

Hacia fines del siglo xx se implementaron las denominadas políticas del multiculturalismo. Mientras en el ámbito económico y político eran puestos en marcha los principios neoliberales, la caída del muro de Berlín y del denominado socialismo

real fueron un parteaguas para considerar ese momento el fin de la Historia, y el comienzo de nuevas lógicas de interacción basadas en la globalización cultural y mercantil. A la par, la diversidad eclosionó. Vimos el surgimiento de nuevos Estados Nacionales, así como procesos de etnogénesis y dinámicas de reivindicación de diversas experiencias de alteridad. Este proceso se vio fuertemente fortalecido por la emergencia de movimientos sociales de base étnica –aunque no exclusivamente– que apuntalaron una agenda fundamentada en la conceptualización de los derechos culturales y colectivos como un elemento central para resarcir añejas condiciones de desigualdad fundamentada por las lógicas colonizadoras.

Ríos de tinta han corrido desde entonces en las ciencias sociales y las humanidades para comprender con profundidad los campos, arenas, móviles y estrategias impulsadas para la acción colectiva, donde la cultura adquirió una preeminencia indiscutible para el ejercicio de una ciudadanía diferenciada. Las denominadas luchas por el reconocimiento protagonizadas por pueblos y comunidades diversas exigían la integración de sus diferencias en marcos institucionales, en particular los constitucionales, con miras a ser incorporados en la narrativa e imaginarios públicos, así como encontrar a través de la vía legal un medio para contar con políticas públicas focalizadas.

Un hecho importante de referir es la trascendencia de los organismos multilaterales. A través de instancias del sistema de Naciones Unidas focalizadas en temáticas como los derechos humanos o el combate al racismo, la xenofobia y formas conexas de intolerancia se construyeron programas de acción, cumbres, encuentros y relatorías especializadas –como en el caso de los Pueblos Indígenas– que funcionaron como espacios de convergencia para el trazado de directrices políticas y organizativas. En ese contexto tuvieron un papel cada vez más visible los afrodescendientes.

Las personas que hacen parte de la diáspora africana¹ adquirieron un protagonismo mayúsculo a inicios del siglo *xxi* como figura política. Durante el siglo *xx* contaron con experiencias de organización tanto formal como informal y estructuraron espacios de encuentro y diálogo para problematizar las incidencias de la esclavización. En América Latina un antecedente importante para el accionar político en clave afro es la promulgación de la Ley 70 de 1993 en Colombia. Sin embargo, podemos coincidir en la trascendencia que tuvo la reunión preparatoria en Santiago de Chile en el año 2000, para asistir a la *iii* Conferencia Mundial Contra el Racismo en Durban, Sudáfrica, en 2001 como un elemento fundante para una mayor visibilización de los afrodescendientes y el consenso en torno a una agenda donde la transversalidad del racismo fue clave.

Desde entonces en diversos países del orbe, las personas de origen africano articulaban como parte central de sus demandas el reconocimiento a través de dos vías principales: la visibilidad estadística y el combate al racismo. Los Estados miembros del Sistema de Naciones Unidas, a través del envío de informes periódicos para ámbitos como el Comité

¹ Para una revisión más detallada sobre el surgimiento y usos de la noción de diáspora africana, puede consultarse Valero, 2015.

para la Eliminación de la Discriminación Racial (CEDR) reportaban avances institucionales con miras a revertir el trato desfavorable hacia los afrodescendientes. Por su parte, las organizaciones de la sociedad civil organizada con los denominados informes “sombra” compartían los retos y necesidades pendientes, articulando así un proceso robusto de exigencias diversas con base en sus especificidades nacionales, incentivando así un debate público sobre la obligación estatal para asumir compromisos inmediatos y poner en marcha políticas sectorizadas.

El acceso creciente a internet, el consumo masivo de dispositivos electrónicos y el uso de las redes sociales indudablemente han tenido un papel de primer orden en la articulación política afro. Conocer experiencias similares de exclusión y desigualdad ha incentivado también la posibilidad de construcción de redes allende las fronteras nacionales, así como el enriquecimiento de la agenda con la integración de demandas centradas en sectores concretos, como las mujeres, infancias y juventudes, por sólo mencionar algunas.

A poco más de avanzado el primer cuarto del siglo XXI el panorama se ha tornado complejo. Atestiguamos lo lejos que estamos de tener un mundo libre de discriminación y con garantía de derechos. Durante la última década en particular se ha registrado un auge del conservadurismo. Ello ha incentivado la legitimidad de discursos de odio, emergencia de ideologías nativistas y nacionalistas, con un gradiente particular: la puesta en práctica de la crueldad. Ello ha generado una topografía y pedagogías basadas en ella que hacen parte de nuestra cotidianidad (Balibar, 2008; Segato, 2019). Contamos con disímiles expresiones de violencias vertiginosas, desde genocidios –como el perpetrado contra el pueblo palestino- hasta lógicas imperiales recargadas, latentes y simultáneas que construyen a su vez la llamada post-verdad, con procesos continuos y profundos de expoliación, así como negativas incidencias socio-ambientales, la sedimentación del crimen en distintos órdenes de la vida, con un notorio desgaste y casi nula incidencia de los otrora importantes organismos internacionales.

En este momento se torna oportuno inquirir, ¿qué pasa con las diferencias?, una vez obtenido el reconocimiento largamente anhelado por parte de los Estados, ¿qué sigue para los sectores culturalmente diferenciados en el actual momento histórico? Para ello me planteo en este texto considerar la experiencia del reconocimiento afromexicano no necesariamente para dar respuestas tajantes a dichas interrogantes, sino más bien para pensar en los retos en devenir y para responder al llamado de diálogo y reflexión que a través de la Revista *Ruta Antropológica*, los estudiantes del posgrado en Antropología de la UNAM plantean como aspecto central de este proyecto editorial (Ruta Antropológica, 2014).

Para fines de la exposición comparto en primera instancia algunos datos sobre las poblaciones afro en México y el último reconocimiento constitucional obtenido, en consonancia con algunos elementos del ámbito internacional que lo enmarcan. En un segundo apartado comparto los retos antropológicos (tanto teóricos como metodológicos) que implica pensar en las afrodescendencias contemporáneas, cuando las lógicas y políticas del reconocimiento y la interculturalidad son fuertemente trastocadas por la legitimación de las dinámicas de

exclusión y exterminio, y comparto algunas vacancias temáticas derivadas de mi propio trabajo investigativo en los últimos años.

La experiencia afro en México: avances y oportunidades

La movilización política afroamericana ha sido bien documentada. Sus orígenes se sitúan desde 1997 con el surgimiento de los Encuentros Pueblos Negros en la costa de Oaxaca. El reconocimiento constitucional fue medular para su estructuración, así como la visibilidad estadística (Velázquez e Iturralde, 2019). En 1998 Oaxaca fue la primera entidad federativa en otorgar un reconocimiento enunciativo a las poblaciones afrodescendientes en la Constitución local con la reforma al artículo 16, paulatinamente algunas otras entidades federativas se han sumado a los reconocimientos estatales.

Contamos con tres experiencias de inclusión de los afrodescendientes en un instrumento de registro estadístico nacional. Dos Encuestas Intercensales (2015 y 2025) y el Censo Nacional de 2020. Al momento de redactar estas líneas aún no están disponibles los resultados de la última Encuesta de 2025, sin embargo, es posible referir la información compilada por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) a través de la Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica (ENADID) 2023. De ahí se desprende que 3.1 millones de personas se auto-reconocieron como afrodescendientes, lo cual representó el 2,4% del total del país. Esto significa un aumento respecto de los datos del último censo, donde se consignó que el porcentaje de auto-reconocimiento fue de un 2% de la población total nacional (INEGI, 2025).

El reconocimiento constitucional para los afrodescendientes en México se logró en 2019, con la inclusión de un inciso “C” al artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM). Después de este logro histórico para el movimiento político afroamericano, cinco años después se contaría con un cambio de mayor profundidad y relevancia, pues se reconoció a los pueblos y comunidades indígenas y afroamericanas como sujetos de derecho público. A partir de la insurgencia zapatista en México iniciada en 1994 y en particular con los Acuerdos de San Andrés Larrainzar esa exigencia (ser reconocido como sujetos de derecho y no sólo como sujeto de interés público) fue nodal para el movimiento indígena nacional. El 30 de septiembre de 2024 el artículo 2 fue nuevamente reformado, y el inciso “C” ahora menciona que:

Los pueblos y comunidades afroamericanas se integran por descendientes de personas originarias de poblaciones del continente africano trasladadas y asentadas en el territorio nacional desde la época colonial, con formas propias de organización social, económica, política y cultural, o parte de ellas, y afirman su existencia como colectividades culturalmente diferenciadas.

Los pueblos y comunidades afroamericanas tienen el carácter de sujetos de derecho público, con personalidad jurídica y patrimonio propio. Tienen además derecho a:

- i. La protección de su identidad cultural, modos de vida, expresiones espirituales y de todos los elementos que integran su patrimonio cultural, material e inmaterial y su propiedad intelectual colectiva, en los términos que establezca la ley,
- ii. La promoción, reconocimiento y protección de sus conocimientos, aportes y contribuciones en la historia nacional y a la diversidad cultural de la Nación, debiendo quedar insertas en las modalidades y niveles del Sistema Educativo Nacional, y
- iii. Ser incluidos en la producción y registros de datos, información, estadísticas, censos y encuestas oficiales, para lo cual las instituciones competentes establecerán los procedimientos, métodos y criterios para inscribir su identidad y auto-adscripción (CPEUM, 2024).

Un aspecto que considero necesario destacar es que por primera vez contamos con una definición jurídica sobre quienes hacen parte de las comunidades y pueblos afromexicanos, con énfasis y trascendencia otorgada a la historia y patrimonio, así como al hecho de considerar sus formas y procesos socio-organizativos contemporáneos. Uno de los retos medulares que derivan de este reconocimiento son en primera instancia, la armonización legislativa y no menos importante, la dotación presupuestal, aspectos que avanzan muy lentamente. Derivado del reconocimiento constitucional se impulsaron políticas de acción afirmativa en el plano electoral a partir del año 2021 (Iturralde, 2025), con lo cual algunas personas afromexicanas pudieron tener una participación en el ámbito político formal, tanto nacional como local, pero también en esa coyuntura, presenciamos dinámicas de usurpación identitaria que provocaron tensiones y nula incidencia para beneficio directo de las personas de origen africano en el país. Este tipo de experiencias han generado entre integrantes del movimiento afromexicano debates que invitan a mantener no sólo una vigilancia al respecto, sino también en pensar en las lógicas de corrupción y actos arbitrarios que pueden emanar de victorias tan trascendentes derivadas de las políticas de la diversidad y el multiculturalismo, como la auto-adscripción.

El reconocimiento afromexicano se enmarca en un hecho de gran envergadura: el Decenio Internacional de los Afrodescendientes 2015-2024 promulgado por la Organización de Naciones Unidas (ONU). A partir del año 2025 inició un segundo periodo (2024-2034). El lema “Reconocimiento, justicia y desarrollo” sigue vigente, toda vez que las acciones estatales en torno a esa tríada de derechos han sido insuficientes. El año 2025 fue notorio no sólo por la continuidad temporal del Decenio. La Unión Africana (UA)² declaró dicho año como el de la “Justicia para africanos y afrodescendientes a través de las reparaciones” con la finalidad de propiciar la restauración de la dignidad humana. Es muy sugerente el posicio-

2 La Unión Africana surgió en 2002 en Durban, Sudáfrica e incluye a los 55 países del continente. Entre sus objetivos principales destacan la promoción de la democracia y el impulso a la integración política y económica, así como el panafricanismo.

namiento de la UA. En la nota conceptual aprobada por su Asamblea, en el numeral 2 se esgrime que ese acuerdo: “es un paso crítico hacia la búsqueda de justicia y sanación para los africanos y las personas de ascendencia africana, además de pedir responsabilidad por los crímenes históricos y las atrocidades masivas cometidas contra los africanos y la diáspora africana mundial” (UA, 2024). Los ejes sugeridos por el conjunto de países africanos para pensar en las reparaciones son los siguientes: reconocimiento histórico, reparaciones financieras, restitución de tierras, preservación cultural, reformas políticas, responsabilidad internacional, empoderamiento comunitario y defensa continua (UA, 2025).

Este tema ha sido retomado por las organizaciones afrolatinoamericanas para pensar en el diseño de estrategias adecuadas de reparaciones según los contextos específicos nacionales y regionales, a través de sus distintas coaliciones, como la Articulación Latinoamericana para los Decenios Afrodescendientes (ALDA), quienes han incorporado también en la agenda dos rubros importantes: ser considerados bajo la denominación de “pueblos” (Pila, *et al*, 2011; Antón, 2021), así como la trascendencia de la justicia ambiental debido a las serias afectaciones por contaminación diversa y explotación de recursos, lo cual incluso motivó posicionamientos en reuniones como la reciente Conferencia de la ONU sobre el Clima (COP30) 2025 efectuada en Belém, Brasil. En la Declaración del evento se incluyó el tema del racismo ambiental, con especial mención a las graves afectaciones que este flagelo ha tenido para los pueblos indígenas y los afrodescendientes, así como el papel de éstos últimos para la lucha contra el cambio climático (Cancillería Colombia, 2025). Sobre este hecho no podemos pasar por alto las graves afectaciones que ocasionan los huracanes y ciclones tropicales en zonas como la Costa Chica del pacífico mexicano, como ocurrió en junio de 2025 con el impacto de *Erick*, dejando enormes secuelas para las comunidades. Las tareas para el movimiento afromexicano y su logrado reconocimiento constitucional orbitan ya en torno a los ejes afrodiáspóricos mencionados y será necesario dar seguimiento y acompañamiento para pensar las reparaciones en clave de afromexicanidad.

Pensar las afromexicanidades

Este año 2026 se cumplen 80 de la publicación de *La población Negra de México. Estudio Etnohistórico* (1946), escrita por Gonzalo Aguirre Beltrán. Desde entonces a la fecha la situación ha cambiado sustantivamente en el quehacer académico nacional y sus perspectivas de análisis sobre las personas afrodescendientes. La tesis de la asimilación –mestización– quedó atrás, derivado de la acción colectiva afro y su empeño en dar visibilidad a su historia y presencia actual (Quecha, 2024). Noveles y frescas ideas han fraguado el campo de estudios afromexicanistas en la última década,³ propiciando miradas emanadas desde la especificidad del país, aunque también es necesario referir la influencia mayúscula de ciertas perspectivas, como la decolonialidad, la sociología cuantitativa –para el acercamiento al

3 Como botón de muestra se invita a revisar el número 17 de *Ruta Antropológica*, coordinado por la Dra. Berenice Vargas colega egresada del Posgrado en Antropología de la UNAM.

racismo— o el feminismo afroestadounidense, en diálogo con el denominado giro afectivo o sensorial, por referir sólo un ejemplo de los encuadres analíticos más frecuentes hoy día.

Ello no significa que todo esté dicho. Existen múltiples fenómenos sociales que siguen requiriendo una atención mayúscula en la coyuntura presente del país. Un eje de mi interés son las infancias. Gracias a las aproximaciones a dicho campo considero oportuno referir la necesidad de conocer —y por tanto propiciar investigación en la materia— sobre la conformación de las subjetividades infantiles y adolescentes. El trabajo de campo que he realizado desde hace poco más de dos décadas en comunidades afromexicanas en el Pacífico me ha permitido pensar en esta necesidad analítica. Pienso que una estrategia para dicho acercamiento se puede articular conociendo las prácticas de consumo y la conformación del “gusto”, es decir, los elementos apreciados y altamente valorados por ellas. Un primer acercamiento que tuve fue a través de los programas televisivos, sobre todo las telenovelas para conocer las incidencias de las narrativas mediáticas en las relaciones de género entre niñas y niños, principalmente, así como los estándares de belleza femeninos (Quecha, 2016). En 2023 el programa televisivo favorito entre infancias y adolescencias con quienes interactúe fue *La casa de los famosos*. Ese mismo año el Instituto Federal de Telecomunicaciones (IFT) publicó el Informe sobre niveles de audiencia infantil en radio y televisión, el cual arrojó datos dignos de considerar: que el público entre cuatro y 12 años de 28 ciudades de la república pasó frente al televisor en promedio cinco horas con 15 minutos, es decir, un aumento de alrededor de una hora respecto a 2022. De igual manera reportó los géneros con mayor audiencia: el dramatizado unitario⁴, las telenovelas y las caricaturas (IFT, 2023), visibilizando que los consumos infantiles actuales no son necesariamente los que están dirigidos a ellos (REDIM, 2023).

La popularidad de *La casa de los famosos* y el protagonismo de Wendy Guevara propició una conversación relevante entre grupos de niños y yo, quienes en una tarde de caminata por el pueblo me detuvieron y preguntaron: ¿qué es ser transgénero? Ellos consultaban videos en Facebook donde Wendy hablaba de su adscripción genérica, asumiéndose como tal, lo cual era un concepto no conocido, o por lo menos no socializado en la región hasta ese entonces. Documentar las opiniones e ideas vertidas sobre lo visto a través de ese programa y *La Rosa de Guadalupe* fue altamente revelador, primero, porque también las infancias hacían contrastes con sus propias experiencias vitales: “aquí no usamos coches chicos, nosotros viajamos en pasajeras”, “¿ya viste?, ahí parece que todos los que vivimos en el campo estamos sucios”, “¿entonces no sólo somos hombres y mujeres?” (Diario de campo, Quecha, 2023). Si bien el acceso a internet y a los dispositivos electrónicos es creciente, aún no es masivo en la región, las infancias tienen ahora la posibilidad de participar en juegos online y poder estar conectados por redes sociales, pero no de manera permanente y regular.⁵

⁴ El ejemplo paradigmático en México de este género es *La Rosa de Guadalupe*.

⁵ Debido a las condiciones de desigualdad y marginación de las comunidades afro-costachiquenses —rurales principalmente— enfrentan cortes de luz recurrentes.

Sin embargo, el consumo musical se vislumbra como un elemento que puede resultar estratégico para la inquietud esgrimida. La música tropical costeña se consume ampliamente en la zona (Vargas, 2017), las infancias y adolescencias tienen preferencia por el reggaetón⁶ y los narco-corridos. La coyuntura de violencia por el crimen organizado también incide en el gusto. Rememoro la etnografía que realicé en una escuela de la costa de Guerrero en el momento del regreso a clases después de las vacaciones decembrinas. La semana en que llegaron los *Reyes Magos* durante el recreo los niños alardeaban con orgullo portar armas y metralletas de juguete. Algunas niñas me manifestaron su interés por hacer parte de “la Marina”, por el gusto “de portar uniforme militar” (Diario de campo, Quecha, 2023). Habida cuenta de ello el acercamiento a las subjetividades de las jóvenes generaciones de afromexicanos se torna más que oportuna, para dar cuenta del dinamismo social que les caracteriza, en un contexto donde los procesos de auto-reconocimiento como afrodescendientes adquiere mayores complejidades en las actuales tramas de desigualdad y violencia, pero que también afianza la adquisición de diferentes diacríticos para construir referentes de alteridad e incluso orgullo por enaltecer su pertenencia y diferencia. Ese acercamiento a las subjetividades desde mi apreciación puede contribuir notoriamente a problematizar nuestros paradigmas sobre la construcción de las alteridades y el proceso de transmisión generacional no sólo en las formas de ser y pertenecer, sino también para situar y problematizar las lógicas de desigualdad imperantes y estructurales que enmarcan nuestra era.

La acción política y colectiva afro sin duda seguirá manteniendo vivo el interés investigativo. A pesar de la negación de ciertos sectores por reconocer derechos, el impulso cotidiano y organizado de las personas afromexicanas permite robustecer la agenda con la inclusión de las diversidades sexo-genéricas, etarias e incluso migratorias. No menos importante es también referir el ámbito religioso como un factor de interés, por el acompañamiento y estructuración de redes que logran articular ciertos credos practicados por personas de la diáspora africana en el país a nivel regional e inclusive, sus incidencias políticas.

Diversificar los enfoques geográficos para relevar etnografía sigue siendo prioritario, las ciudades son clave para comprender las formas actuales de las configuraciones familiares y los apoyos basados en paisaje y amistad, con la inclusión de las vivencias de personas migrantes, tanto nacionales como extranjeros. De ahí se desprende el llamado a construir marcos interpretativos para el análisis del racismo y xenofobia hacia los afrodescendientes que viven en México, procesos de exclusión que lamentablemente tienen vigencia y profundidad en nuestra sociedad.

Con base en lo anterior, después del reconocimiento hay mucho por hacer y decir. Los cimientos están puestos y la construcción colectiva en lo sucesivo debe apuntalar a crear con imaginación y compromiso una mirada crítica y científica sobre las vivencias afro como parte sustantiva de nuestra realidad nacional.

⁶ Ozuna, Maluma, Natti Natasha y Nicky Jam fueron indudablemente los preferidos.

Referencias Bibliográficas

- AGUIRRE, G.
1946 *La población negra en México. Estudio Etnohistórico*. México, Fondo de Cultura Económica.
- ANTÓN, J.
2021 “El carácter de pueblo en los afrodescendientes de América Latina, desafío para el derecho internacional”, en *Diálogo Andino*, 65, pp. 245-259.
<http://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812021000200245>
- BALIBAR, E.
2008 “Violencia: idealidad y crueldad. Polis”, en *Revista Latinoamericana*, 19, pp. 1-17.
<http://journals.openedition.org/polis/3991>
- CANCILLERÍA DE COLOMBIA
2025 *Reconocimiento a los pueblos afrodescendientes en la lucha contra el cambio climático, uno de los principales logros de la COP30*.
<https://www.cancilleria.gov.co/newsroom/news/reconocimiento-pueblos-afrodescendientes-lucha-cambio-climatico-principales-logros>
- CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS CPEUM
<https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>
- INSTITUTO FEDERAL DE TELECOMUNICACIONES IFT
2023 *Niveles de Audiencias Infantiles en Radio y Televisión 2023*.
<https://www.ift.org.mx/node/25271>
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA INEGI
2025 *Estadísticas a propósito del Día Internacional de las Personas Afrodescendientes*.
https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2025/EAP_perAFRO25.pdf
- ITURRALDE, G.
2025 “Comunidades afromexicanas frente a la participación política electoral: acción afirmativa y sujetos colectivos”, en *Alteridades*, 35 (70), pp. 55-65.
- PILA, V., ANTÓN, J. Y CAICEDO, D. (EDS.)
2011 *Pueblos afrodescendientes y derechos humanos. Del reconocimiento a las acciones afirmativas. Una perspectiva jurídica, antropológica, sociológica e histórica de los derechos humanos de los afrodescendientes en el Ecuador*. Quito. Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos Ecuador, Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y cultos.
- QUECHA, C.
2016 *Familia, infancia y migración. Un análisis antropológico en la Costa Chica de Oaxaca*. México. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- QUECHA, C.
2024 “Infancias afromexicanas: entre visibilidades, complejidades y retos”, en L. Valladares, P. Castañeda y A. Aguayo (EDS.), *Antropologías hechas en México. Vol. I*. México, Asociación Latinoamericana de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana, Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales. pp. 539-565.
- RUTA ANTROPOLÓGICA.
2014 *Ruta Antropológica*. Revista Electrónica, 1(1). Posgrado en Antropología-Universidad Nacional Autónoma de México.

RED POR LOS DERECHOS DE LA INFANCIA EN MÉXICO REDIM

- 2023 *Consumos mediáticos y digitales de niñas, niños y adolescentes en México.*
<https://blog.derechosinfancia.org.mx/2023/06/16/consumos-mediaticos-y-digitales-de-ninas-ninos-y-adolescentes-en-mexico/#:~:text=Consumo%20de%20televisi%C3%B3n%20de%20ni%C3%B1as,5%20horas%20con%2015%20minutos.>

SEGATO, R.

- 2019 “Pedagogías de la crueldad. Mandatos de la masculinidad” (Fragmentos), en *Revista de la Universidad de México*, 23, pp. 27-31.
<https://asignatura-genero.filos.unam.mx/wp-content/uploads/2021/11/Pedagogi%C3%81as-de-la-crueldad.-.pdf>

UNIÓN AFRICANA.

- 2024 *Nota conceptual del tema del año 2025: Justicia para los africanos y personas afrodescendientes mediante las reparaciones en Documento EX.C./1528(XLV).* 45ª Sesión Ordinaria del Consejo Ejecutivo.
<https://unarc.org/es/docs/international-antiracism-advocacy/concept-note-on-the-african-union-theme-of-the-year-for-2025-justice-for-africans-and-people-of-african-descent-through-reparations/>

UNIÓN AFRICANA,

- 2025 *2025 año de las reparaciones.*
<https://au.int/en/pressreleases/20250128/38th-african-union-summit-focus-reparatory-justice-and-racial-healing-under>

VALERO, S.

- 2015 “La construcción del sujeto ‘afrodiáporico’ como sujeto político en Un mensaje de Rosa (2004) y el Pueblo Afrodescendiente (2012) de Quince Duncan” en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 41(81), pp. 83-107.

VARGAS, B.

- 2017 *Música y danza afromexicana: Reivindicación, invención y (e)utopía en la Costa Chica* [tesis de Maestría en Antropología]. México, Posgrado en Antropología de la Universidad Nacional Autónoma de México.

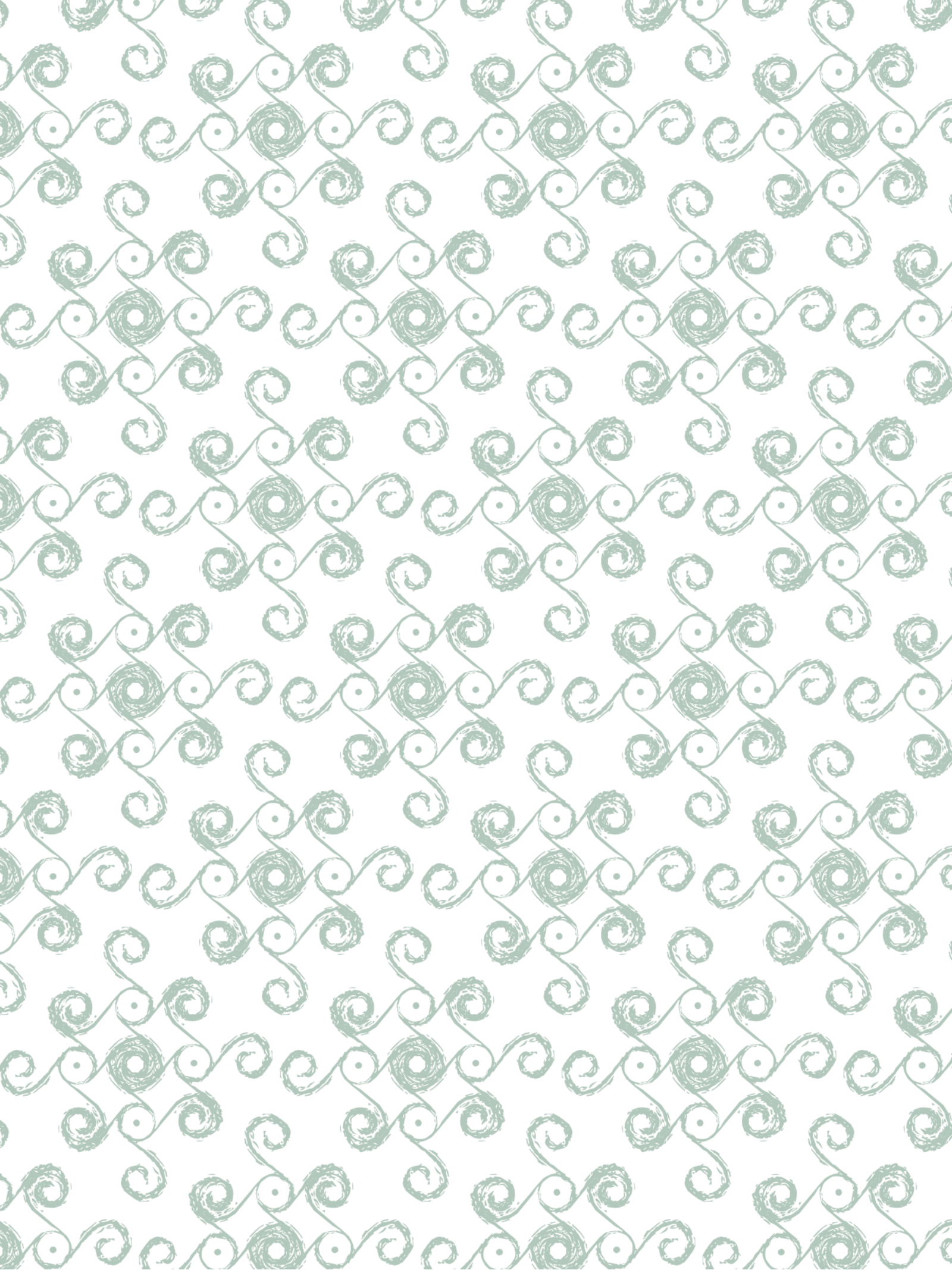
VARGAS, B. (COORD.).

- 2023 *Ruta Antropológica. Racismo, racialización y mestizaje en América Ladina: Reflexiones actuales desde la Antropología.* Revista electrónica, 17. Posgrado en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México.

VELÁZQUEZ, M. E. Y G. ITURRALDE.

- 2019 “Afrodescendientes en México: trayectoria, demandas y retos”, en Instituto Electoral de la Ciudad de México. *Inclusive #5. Personas afrodescendientes*, México. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, Instituto Electoral de la Ciudad de México, pp. 39-66.

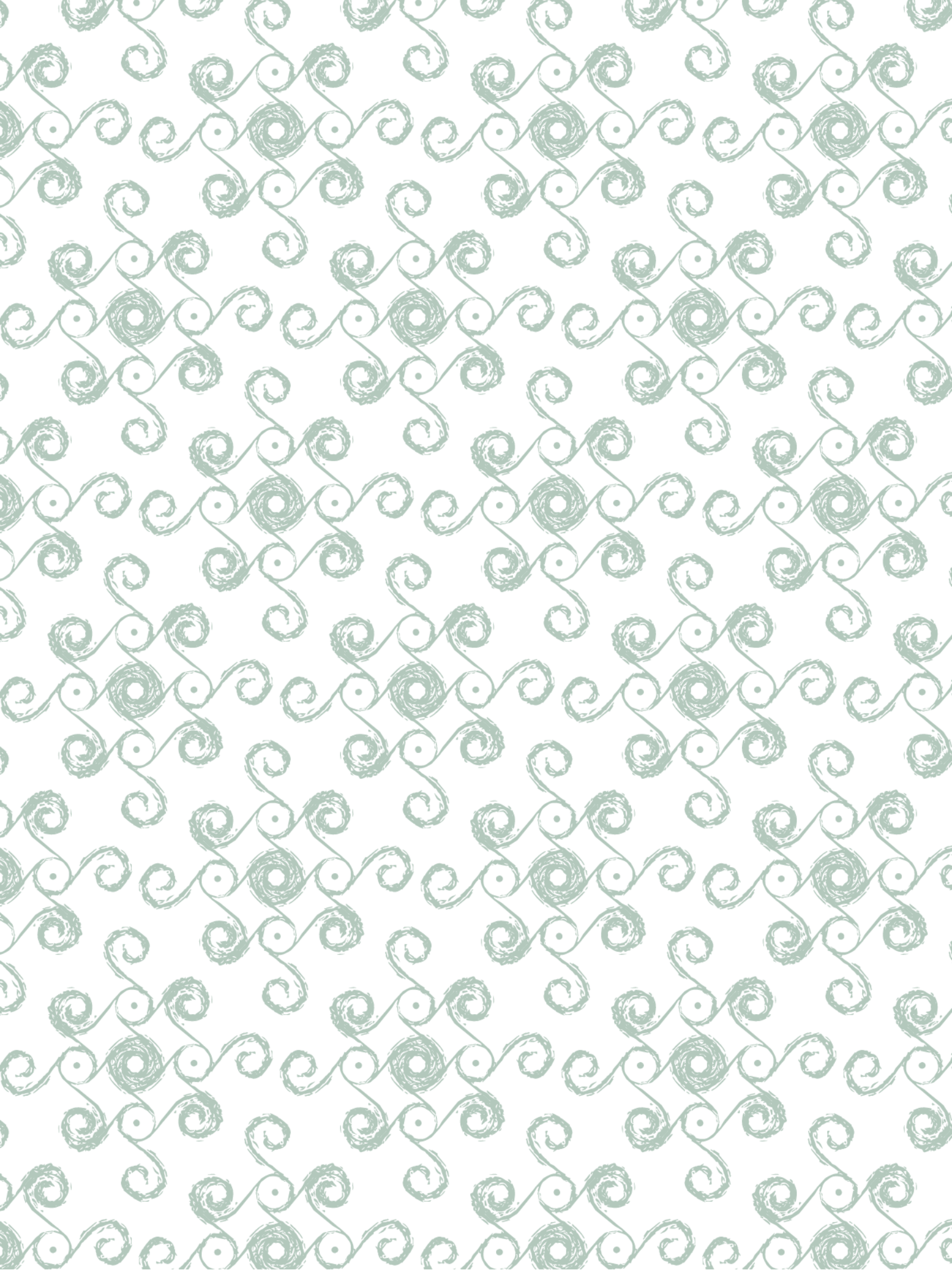






SOSTENER

en El Ciruelo. Fotografía: Berenice Vargas García ♦ 2014



Sentir las heridas de las otras: roturas desde una antropología encarnada y más-que-humana

Berenice Vargas García

Resumen

Este artículo parte de la provocación lanzada por Lauren Oya Olamina, protagonista de *La parábola del sembrador* de Octavia Butler: si todo el mundo pudiera sentir el dolor de las demás, ¿quién provocaría daño innecesario? A contramarea de la empatía neoliberal y fugaz, la pregunta invita a conmover-se encarnadamente, una afectación que se despliega en acto y en interdependencia con otras existencias humanas y más-que-humanas. Desde ahí, exploro el vínculo entre esta forma de “compartir” y una antropología implicada que pone el cuerpo con y junto a las otras. A partir de los diálogos entre la afectividad posthumana, los Estudios Críticos Animales y los Estudios Críticos en Discapacidad, argumento por una antropología encarnada que reconoce la vulnerabilidad compartida como condición ontológica y como base legítima para la producción de conocimiento. Frente al mandato de distancia afectiva y neutralidad, se apuesta por una objetividad encarnada, situada y epistemo-estésica, que asume la posicionalidad de quien investiga y su responsabilidad con las heridas del mundo. Así, “poner el cuerpo” implica no solo documentar los dolores más-que-humanos, sino también romperse el corazón en el proceso y, desde esa fragilidad compartida, conspirar colectivamente por otros mundos posibles.

Palabras clave: antropología encarnada; vulnerabilidad; más-que-humano; conocimiento situado; interdependencia

Abstract

This article departs from the provocation launched by Lauren Oya Olamina, protagonist of Octavia Butler's Parable of the Sower: if everyone could feel the pain of others, who would cause unnecessary harm? Against the tide of neoliberal and fleeting empathy, the question invites an embodied being-moved, an affectation that unfolds in act and in interdependence with other human and more-than-human existences. From there, I explore the link between this form of “sharing” and an implicated anthropology that puts the body with and alongside others. Drawing on dialogues between posthuman affectivity, Critical Animal Studies, and Critical Disability Studies, I argue for an embodied anthropology that recognizes

Berenice Vargas García
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
berenice.vargs@gmail.com

shared vulnerability as an ontological condition and as a legitimate basis for knowledge production. Against the mandate of affective distance and neutrality, I advocate for an embodied, situated, and epistemo-aesthetic objectivity, one that assumes the positionality of the researcher and their response-ability toward the wounds of the world. Thus, “putting the body” implies not only documenting more-than-human pains, but also breaking one’s heart in the process and, from that shared fragility, conspiring collectively toward other possible worlds.

Keywords: *embodied anthropology; vulnerability; more-than-human; situated knowledge; interdependence*

A través de la voz de Lauren Oya Olamina, la protagonista en *La parábola del sembrador* (2021 [1993]), Octavia Butler nos interpela con un cuestionamiento: si todo el mundo pudiera sentir el dolor de las¹ demás, ¿quién le provocaría a las otras un dolor innecesario? Para Lauren, el sentir lo mismo que las otras –dolores y placeres– no es una mera expresión, sino que tiene una materialidad contundente: sangra cuando las otras sangran, se desmaya de placer o de sufrimiento en correspondencia con las experiencias ajenas. Y todo en medio de un escenario distópico que cada día se parece más a nuestro presente ruinoso.

La llamada de atención en el cuestionamiento hecho por Lauren y Octavia Butler no tiene que ver con la empatía neoliberal e individualista que se ensimisma en su conmoción por los sufrimientos de otras, o que se duele fugazmente hasta pasar al siguiente reel de Instagram. Tiene que ver, más bien, con conmoverse como potencia que se despliega en acto y que se teje en relacionalidad e interdependencia constitutiva entre las tramas de vida y muerte de nuestro ahora, en los últimos ochenta y cinco segundos² de este planeta. Tiene que ver con ser arrastradas y dejarnos sostener por las otras, humanas y más-que-humanas, con quienes compartimos y hacemos mundo. No es casual que, en el contexto ficticio de Lauren, se le llame “compartir” a lo que Occidente ha patologizado con el nombre de “hiperempatía” (c.f. Vargas García, 2025).

1 A lo largo del texto hago uso del femenino genérico para accesibilizar la lectura y como un posicionamiento frente al falogocentrismo androcéntrico en antropología.

2 El “Reloj del Apocalipsis” o “Reloj del Juicio Final” (*Doomsday Clock*) es un reloj simbólico que muestra el cálculo metafórico realizado por científicas del Bulletin of the Atomic Scientists, que mide qué tan cerca nos encontramos del aniquilamiento planetario, el cual ocurrirá a la medianoche. Creado en 1947 y actualizado cada año, su cálculo se basa en factores como el calentamiento global, la crisis hídrica, la acidificación de los océanos, la extinción masiva de especies, la generación de desechos a grandísima escala, la amenaza nuclear, el uso militar de la inteligencia artificial, los conflictos armados y los genocidios. Para inicios de 2026, el “Reloj del Apocalipsis” situó a la comunidad terrestre en los últimos ochenta y cinco segundos antes de la medianoche. Al respecto, puede consultarse el documento “2026 Doomsday Clock Statement”, del Bulletin of the Atomic Scientists (Mecklin, 2026).

Pero ¿cuál es el vínculo entre esta forma de compartir-expandirse y la antropología? ¿Por qué ese vínculo importa? ¿Qué nos permite re-sentir, re-pensar y re-mover de las prácticas ontoepistémicas, políticas y éticas de nuestra disciplina? ¿Qué nos invita a quebrar? El modesto objetivo de este texto es tantear algunas conjeturas a partir de la apuesta por una antropología implicada, encarnada y que pone el cuerpo *a lado de y con* las otras. Indicios hallados en mis exploraciones desde la afectividad en clave posthumana, los Estudios Críticos Animales y los Estudios Críticos en Discapacidad; a través del aprendizaje continuo de ida y vuelta con estudiantes universitarias, de diálogos con compañeras y aliadas, así como de los compartires con parientes raras –diría Donna Haraway (2019) –, humanas y más-que-humanas, vivas y espectrales³.

Poner el cuerpo en la antropología: de encarnaciones y objetividad-otra

La antropología de hoy en día reconoce el legítimo lugar del cuerpo en la investigación y la labor etnográfica. No ya comprendido como objeto de estudio o como un “simple sustrato pasivo” donde la socialidad, la cultura o el poder se inscriben (Surrallés, 2009, p. 36), sino como un cuerpo sensible, vulnerable y en interdependencia que configura sentidos y mundos; que se hace entre otros cuerpos y en relaciones tensas y relajadas; y cuya presencia semiótica-material-espiritual situada se despliega diferenciada, pero ineludiblemente, en el trabajo de campo (Behar, 1996; Csordas, 2025; Tsing *et al.*, 2022; Ingold, 2000; Pink, 2009; Esteban, 2013; Ruiz Trejo y García Dauder, 2023; Calixto Rojas, 2022).

En este escrito no pretendo hacer un balance de las formas en las que el cuerpo irrumpe en la antropología pues, en resonancia con Emma León Vega, ante una vasta legión de nombres y títulos de trabajos prefiero reconocer mi propia insuficiencia (León, 2017, p. 17). Más bien, lo que quisiera argumentar es a propósito de la antropología como una práctica encarnada y de implicación afectiva que responda al llamado de atención de Lauren Oya Olamina. Especialmente cuando la precariedad, como la cualidad de ser vulnerable a otras (Tsing, 2021), es la condición de nuestros tiempos de Capitaloceno⁴.

Para Gloria Anzaldúa –una ancestra que retomo en mi trabajo antropológico– la práctica escritural e investigativa implica “fundir nuestra experiencia personal y nuestra perspectiva

3 Gratitudes a las estudiantes de la Licenciatura de Antropología Social de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, especialmente a las integrantes del Proyecto de Investigación “Afectos, cuerpos y poder: análisis crítico de opresiones, resistencias y transformaciones sociales desde la afectividad” (Laura, Marycarmen, Lizbeth, Alessandra, Diana, Galilea, Bee, Charlie, Eva, Iyari, Josema e Imanol); y a Mariel y Solangel, de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. A David Varela Trejo, Fernanda España, Diana Vite Hernández, Karen Odriozola de la Garza, Jhosimar Hernández, María Méndez, Itzel Vargas García, Anahí González, Martina Davidson, Fadwa, Rwanda, Barjot, Kori, Khani, Nino, Lumi y a otras criaturas con quienes pienso lo que aquí escribí.

4 “Capitaloceno” es un concepto diagnóstico que nombra y denuncia a la “era histórica configurada por relaciones que privilegian la acumulación sin fin del capital” (Moore, 2020, p. 205) y que comienza a mediados del siglo xv, con la expansión imperialista y colonial. Esta era de ausencias y de bio y necropolítica se caracteriza por la forma en la que el capitalismo ordena y organiza la naturaleza.

del mundo con la realidad social en que vivimos” (Anzaldúa, 1988, p. 224). Esto coincide con lo que Mari Luz Esteban concibiera como *antropología encarnada*: aquella en la que confluye la dimensión auto (etnográfica y analítica) como pertinente, es decir, el partir de una misma para entender a las otra; así como la dimensión compartida “de la encarnación conflictiva, interactiva y resistente de los ideales sociales y culturales” (Esteban, 2013, p. 51) que nos conforman y constituyen a cada cual.

Si bien la propuesta de Esteban lleva los ecos de Maurice Merleau-Ponty y de Thomas Csordas, al referirme a *lo encarnado* busco convocar a otras voces que, desde Baruj Spinoza (2000 [1677]), han enfatizado que somos cuerpos vitales complejos, afectados y afectantes, de quienes ignoramos todo lo que pueden. Al respecto, Emma León nos dice que nuestra encarnación

[...] está animada con energías químicas, mecánicas, térmicas, cinéticas y eléctricas, cuya aleación con las proliferaciones mentales, subjetivas e ideacionales, sirve para valorar y direccionar la vendimia de sus cargas afectantes. Las realidades exteriores nos afectan, pero se movilizan y configuran desde la propia base que es una misma: condición fundamental de toda experiencia, y por tanto, de toda significación (León, 2017, p. 12).

Lo anterior nos lleva a argumentar que ninguna experiencia subjetiva sucede en la abstracción, sino que acontece en los terrenos mundanales de cuerpos que sudan, comen, se fatigan, se duelen, gozan, excretan, perecen; pero que también están incididos por los enredos culturales, históricos, temporales, políticos e íntimos de sus respectivos enclaves. Además, cuerpos como entidades simpoiéticas (Haraway, 2019) que necesariamente tejen conexiones vitales con otras para hacer mundo; algunas de las cuales desbordan nuestras pretendidas firmes nociones sobre lo vivo, lo orgánico y, desde luego, lo humano.

La estrategia de la antropología encarnada comparte con las epistemologías feministas la preocupación por dismantelar el androcentrismo y el cis-sexismo en las ciencias, al plantear otro modo de comprender la relación entre cuerpo y conocimiento, ser y saber, razón y afecto, ciencia y política, objetividad y subjetividad (Ruiz Trejo y García Dauder, 2023; Harding, 1996). Desde este lugar ontoepistémico, hacer antropología se entendería como un “gesto del cuerpo”; uno en el que el cuerpo y su materialidad orgánica y visceral son centrales en su enredo con otros cuerpos, en interdependencia, con quienes pensamos el mundo que hacemos y que buscamos entender. Como también son centrales sus potencialidades situadas y contextuales, sus conflictos internos, su “lucha, resolución o estancamiento” (Anzaldúa, 2021, *s.p.*) que se hacen patentes en todo proceso investigativo.

Mayormente vinculado al nombre de Donna Haraway (1995), en antropología el conocimiento situado permite elaborar una profunda crítica a la distancia afectiva que suele hacerse pasar por neutralidad y objetividad científica, y que muy tempranamente se nos enseña en nuestra formación: marcar la distancia, autocontenerse emocionalmente, ser imparciales, jamás conmoverse, pensar con la cabeza fría, hacer una ejecución “descarnada del oficio” (Espitia Beltrán, Ojeda Ojeda y Rivera Amarillo, 2019); todo lo cual está cargado de una

lógica androcéntrica que no se marca, sino que se asume como neutra y “normal”. Desde el anclaje crítico de las epistemologías feministas, la objetividad hegemónica se entiende como el resultado de un ocultamiento deliberado de la subjetividad, no como su ausencia (Stengers, 2000). En contraste, el conocimiento situado apuesta por el reconocimiento de esa experiencia sentida e interesada que está ineludiblemente presente en la confección de conocimiento: la objetividad encarnada parcial, radicalmente contextual, con los sesgos expuestos, sin modestias, sin certezas ni verdades contundentes.

La expresión “poner el cuerpo” en el trabajo antropológico es entonces una invitación a la práctica de otro modo de investigar, uno que reconozca la posicionalidad de la antropóloga-etnógrafa: que nuestras raíces, nuestra ubicación, son constitutivas –más no determinantes– de los lugares desde donde pensamos y sentimos, como escribiera Stuart Hall al referirse a la “política de ubicación” (Hall, 2007).

Pero también a reconocer nuestra especificidad material y encarnada, que puede no cumplir con los mandatos de clase, género, normalidad, neuronormatividad e integridad corporal obligatoria; de ahí la importancia de rotular el lugar de enunciación para “romper con el silencio instituido” (Ribeiro, 2020, p. 68) de quienes se etiquetaron como no tan aptas para el ejercicio intelectual y etnográfico: investigadoras discas, neurodisidentes, no-blancas, trabajadoras, cuir, etcétera. Por ello, se trata de una provocación por una forma de conocer que es tanto epistemología como epistemo-estesis.⁵ Esto es, un conocimiento a través de la experiencia sensible, afectiva y encarnada que ineludiblemente *hacemos con y en medio de* una multiplicidad de relaciones “que también hacen posibles los mundos con los cuales pensamos” (Puig de la Bellacasa, 2012, p. 198, traducción mía).

Esta otra objetividad antropológica reconoce que es en la cotidianidad de nuestros encuentros, afectos, goces, tensiones y colaboraciones con las otras en donde vamos entablando diálogos, reflexiones y difracciones que, más tarde, pueden tomar forma de ensayos, panfletos o discursos. Esto puede llevarnos a retar “la idea tan común y aún vigente en la academia y en la sociedad en general de que la única teoría existente es la académica y que ésta está ligada indisolublemente a la objetividad y la neutralidad”, como nos recuerda Xóchitl Leyva (2019, p. 354).

Por eso, la objetividad encarnada requiere necesariamente de localizarnos con relación al tema que estudiamos y las personas con quienes colaboramos, a la seria consideración tanto de las opresiones que hacen parte de nuestras existencias, como de las posiciones de poder, los privilegios y los accesos que nos son posibles en las investigaciones encarnadas. No obstante, situarnos no quiere decir que debemos adentrarnos en un solipsismo de protagonismo egocéntrico, como algunas veces se ha acusado al conocimiento situado y que ciertamente ha sido apelado para ello. Su importancia radica en que posibilita la identi-

⁵ Omar Giraldo e Ingrid Toro (2020) elaboran una crítica a la centralidad que ha colocado la ciencia androcéntrica en la epistemo-logía, es decir, lo asociado al “logos” y a la racionalidad exclusivamente. Proponen el término “epistemo-estesis” como un modo de otorgar centralidad al conocimiento adquirido y producido a través del cuerpo, los afectos y lo sensible.

ficación de nuestros sesgos y, en su parcialidad, se abre a la pluralidad y el diálogo en la conformación de conocimientos colaborativos ante las heridas de las otras. De ahí que “poner el cuerpo” también se refiera a la necesidad de implicarnos en la transformación de realidades injustas, de hacernos parte de esos mundos.

Vulnerabilidad más-que-humana: enredado lo disca, lo animal y lo posthumano

Si la encarnación es un “rasgo semoviente que compartimos con otras criaturas” orgánicas, vulnerables y mortales (León, 2017, pp. 12, 14), no cabe duda de que compartimos vulnerabilidad con ellas. Y es que, en palabras de Anna L. Tsing, Heather Swanson, Elaine Gan y Nils Bubandt (2022, p. 5), sufrir las heridas de las otras, humanas y más-que-humanas, es la condición actual de nuestro planeta herido: “Este sufrimiento es una cuestión no sólo de empatía sino también de interdependencia material”.

Sin embargo, la vulnerabilidad es una condición vilipendiada en el proyecto capitalista moderno-colonial y es también una cualidad de la vida que ha atormentado a la antropología desde hace mucho, como ya denunciara Ruth Behar (1996). Emparentada con la fragilidad y la precariedad, las tres nos echan en cara el hecho innegable de que nadie se vale por sí misma, de que estamos profundamente necesitadas unas de otras. Esta necesidad puede cobrar un tono grotesco, violento y aniquilador: la urgencia de generar más riqueza, de extraer, de explotar, de hiperproducir, de adueñarse, de fabricar vidas desechables en una –hedonista– necesidad insaciable. Pero también puede tener potencias transformativas para la afirmación de la vida.

En una caracterización de la antropología muy adecuada para este texto, Tim Ingold afirma que nuestra disciplina es al final una indagación generosa y abierta, comparativa y crítica “de las condiciones y de los potenciales de la vida humana en el mundo único que todas habitamos”: generosa porque se funda en la voluntad y el compromiso de prestar atención responder a las otras; abierta porque no tiene como meta verdades cerradas, sino apertura de caminos para seguir andando en compañía; comparativa al reconocer que nuestros modos y senderos no son los únicos; y es crítica porque no podemos dejar el mundo herido a su suerte (Ingold, 2015, p. 219).

Esta comprensión de la antropología me permite tejlarla con las reflexiones vertidas desde el posthumanismo, los Estudios Críticos Animales y los Estudios Críticos en Discapacidad; desde donde algunas estamos aprendiendo a entender los principios fundamentales de la relacionalidad, la interdependencia, el cuidado y el apoyo mutuo; tanteos que desquebrajan muchas de las ideas occidentales y hegemónicas sobre lo humano y, en último término, sobre lo que le interesa a la antropología encarnada que pone el cuerpo.

De forma muy amplia, el posthumanismo es una crítica radical a los supuestos y fundamentalismos de lo humano que históricamente le han configurado, en tanto ideal normativo, como la medida de todas las cosas (Braidotti, 2015). Así, como repasan Andrea Torrano y Gabi Balcarce, se trata de una inflexión que cuestiona toda la concepción humanista del ‘sujeto’ que ha ficcionado nuestra separación con el resto de criaturas con quienes hacemos

mundo, a partir de una hipervaloración de la autonomía, la racionalidad y la independencia. A la vez que critica “el posicionamiento andro, antropo y eurocéntrico de la ciencia y la tecnología”, se busca resquebrajar muchas de las dicotomías del pensamiento occidentalizado que tiene su correlato en las ciencias sociales y las humanidades: “orgánico/tecnológico, humano/animal, naturaleza/cultura, mente/cuerpo, sujeto/objeto, varón/mujer, masculino/femenino, heterosexual/homosexual, blanco/negro, vida/muerte, material/inmaterial, secular/religioso” (Torrano y Balcarce, 2023, p. 3).

Se trata, pues, de una apuesta que no comprende a lo humano como excepcional ni separado/ble, sino formado y constituido en interdependencia con otras existentes: humanas, más-que-humanas, espirituales, máquinas y entornos circundantes (Ferrando, 2016). En otras palabras, lo que el posthumanismo crítico resalta es la relacionalidad ineludible que nos configura. Para Arturo Escobar, Michal Osterweil y Kriti Sharma (2024), la relacionalidad se refiere a la interdependencia radical y constitutiva de todas las cosas y seres; de ahí que se trate de “*una narrativa fundacional diferente de la vida y la realidad*” (Escobar, Osterweil y Sharma, 2024, p. 29, énfasis en el original), a contracara de relato moderno-colonial-capitalista que dibujó nuestra idea del individuo soberano que se basta a sí mismo y que se impone sobre el resto.

La interdependencia radical del ser con otras es especialmente potente para hacer frente a la fuerza de las opresiones entrelazadas que atraviesan a distintos cuerpos. Al reconocer la fragilidad de nuestra encarnación podemos revalorar la importancia de “poner el cuerpo” para las otras, lo que nos trae de vuelta al valor del cuidado y la responsabilidad de mantener los lazos de un destino compartido (Escobar, Osterweil y Sharma, 2024, p. 30). Como anota María Puig de la Bellacasa (2012), el cuidado en sí mismo es relacional, es un requerimiento ontológico concomitante a la vida, puesto que ninguna entidad viviente podría subsistir sin cuidados. Y los Estudios Críticos en Discapacidad y los Estudios Críticos Animales han abonado mucho a la complejización feminista de los cuidados, la interdependencia y la vulnerabilidad.

Los Estudios Críticos en Discapacidad son un campo de investigación, praxis, activismo y encarnación que se preocupa por producir conocimiento desde un anclaje anti y contracapacitista que ponga en tensión los discursos hegemónicos sobre la discapacidad. Al tiempo que se hace desde un lugar que reconoce a las personas con discapacidad, locas, discas, enfermas y neurodisidentes como sujetas epistémicas que se posicionan en lucha activa contra el capacitismo, el cuerdismo y su articulación con otros sistemas de dominación modernos-coloniales (*c.f.* Yarza de los Ríos, Mercedes Sosa y Pérez Ramírez, 2019). Desde estos enclaves, la vulnerabilidad y la fragilidad no se comprenden como atributos negativos sobrerrepresentados en algunos cuerpos –discas, ancianos, infantes, feminizados, animalizados, empobrecidos– y, más bien, se asume que su concepción peyorativa es consustancial al proyecto del capitalismo neoliberal humanista. Por el contrario, como propone Diana Vite Hernández, la fragilidad puede “ampliar los marcos de inteligibilidad de condiciones que desbordan la norma, es decir, la construcción de perspectivas donde la norma no sea ni

construya parámetros, sino que se reconozcan vidas y cuerpos en sus distintas manifestaciones” (Vite Hernández, 2020, p. 17).

Si con Anna Tsing (2021) queda claro que la vulnerabilidad es una condición de apertura a las otras que se recrudece en la hostilidad de nuestros tiempos, y con Emma León (2017) comprendemos nuestra encarnadura como condición ontológica y existencial compartida que debe ser cuidada como deber compartido, podría ser relativamente sencillo caer en cierta romantización y determinismo de esta condición frágil y sus cuidados. De ahí que sean de vital importancia las reflexiones que articulan la discapacidad y las epistemologías feministas, puesto que están atentas a cierta dimensión opresiva y de dominación de los cuidados –cuando no son consentidos, cuando se hacen desde el capacitismo, cuando recrudecen asimetrías sociales y de poder–. Al mismo tiempo que se habla del cuidado como un conjunto relacional que involucra fuertemente a lo afectivo, y donde los cuerpos “no se constituyen como seres autónomos, sino como sujetos que se producen conjuntamente en esa relación, se afectan mutuamente en sus prácticas cotidianas, son a través de ellas” (Revuelta Rodríguez, 2019, p. 223).

Por su lado, desde los Estudios Críticos Animales se nos permite entender que, en este conjunto relacional de cuidados, las humanas no estamos solas y que, para otros animales, ciertamente existe una exposición diferenciada a la violencia. Que más allá de ese carácter existencial de las vidas en fragilidad, el especismo es un sistema opresivo profundamente obliterado –también dentro de la antropología– que, en articulación con otros sistemas, continua y sistemáticamente produce “precariedad diferencial, inequitativa e inducida que, al establecer compulsivamente jerarquías entre las formas de vida, torna irreconocible la violencia que se ejerce sobre los vivientes no categorizados como humanos” (González y Ávila Gaitán, 2022, p. 63). Precisamente esa es la preocupación política, ética y epistémica de este campo de estudios.

El enredo de todas estas inflexiones nos posibilita delinear un camino hacia una antropología encarnada más-que-humana, recordando aquí, junto con Sophie Chao y Catherine Price, que este término compuesto reconoce “la existencia de una diversidad de seres que participan conjuntamente en la creación de mundos que son múltiples y que están en continua transformación”, que “hace una apuesta por un tipo de humildad que desafía la primacía o el valor humano como si este fuese superior”; y que nos recuerda que siempre “hay algo más que” humanas en la producción activa de lo social, de ahí que sea también una invitación ética sobre nuestra “posicionalidad humana dentro del amplio espectro de la vida” (Chao y Price, 2023, p. 113).

Sin duda, para las antropólogas y etnógrafas que encarnamos una vulnerabilidad compartida y más-que-humana, y que la reconocemos como lugar legítimo en nuestra producción de conocimiento y nuestras prácticas docentes y escriturales, la confrontación constante con la hostilidad del mundo nos deja perpetuamente con los corazones rotos. De ahí que, como notara Ruth Behar, sea mucho más sencillo suprimirse afectivamente: el despliegue de la vulnerabilidad en antropología requiere destreza, matiz, “disposición para

llevar hasta sus últimas consecuencias todas las ramificaciones de una idea compleja” de modo que la exposición de quien escribe-investiga efectivamente lleve a algún lugar al que no se podría llegar de otro modo (Behar, 1996, p. 13, traducción mía). “Debe ser esencial para el argumento, no un adorno decorativo, no una exposición por sí misma. Debe movilizarnos más allá de esa elipsis hacia la inercia” (p. 14, traducción mía).

Considero que una forma de evitar esa caída en la inercia o que el trabajo antropológico devenga en confesionario apasionado está en el ejercicio de esa política de la ubicación a la que me referí antes, y que forma parte intrínseca del conocimiento situado y la objetividad encarnada. Esta situacionalidad se anudaría con el convencimiento de esa cualidad crítica resaltada por Ingold y enfatizada por los estudios críticos, es decir, que la producción de conocimientos contribuya a la documentación y denuncia de injusticias sociales más-que-humanas y a la especulación creativa de lo que cada una puede aportar para transformar dichas realidades. Y esto es posible en tanto sepamos reconocer qué lugar ocupamos, cuáles son nuestros ángulos de acción y qué privilegios y accesos podemos activar al poner el cuerpo en estas conspiraciones conjuntas contra las violencias de un mundo compartido.



Figura 1. Sentir con otras. Dibujo cortesía de Laura Antonio Viquez. 2025.

Poner el cuerpo y romper/se el corazón

Hacer antropología desde la vulnerabilidad encarnada nos confronta continuamente con nuestra responsabilidad con las heridas de las otras. La antropología “clásica” establecía una lejanía geográfica, cultural, lingüística y corporal con su “objeto de estudio”, que en ocasiones se traducía en una distancia afectiva y moral, lo que sin dudas hace más sencillo el trabajo del Testigo/Antropólogo Modesto⁶. Sin embargo, una antropología como la aquí convocada, encarnada y desantrópica (Vázquez Estrada, 2025) asume que nuestras indagaciones pueden colocarnos en posiciones vulnerables, incómodas y dolorosas, pero también gratificantes.

El tomar a la vulnerabilidad encarnada como “la precaria base de la producción de conocimiento antropológico” (Tareen, 2025, párr. 3, traducción mía) se produce un quiebre ontoepistémico y ético, puesto que nada garantiza que salgamos bien libradas de nuestras investigaciones. Al contrario, se convierte en un ejercicio de desquebrajamiento, rotura y lisiamiento de verdades consabidas que nos activa una apertura por seguir preguntándonos: “¿para qué hacer todo esto?”. Ruth Behar nos dijo:

Pérdida, duelo, el anhelo de memoria, el deseo de ingresar al mundo que te rodea y no tener idea de cómo hacerlo, el miedo a observar con demasiada frialdad, demasiada distracción o demasiada brusquedad, la rabia de la cobardía, la comprensión que siempre llega tarde, como retrospectiva desafiante, la sensación de la absoluta inutilidad de escribir cualquier cosa y, sin embargo, el deseo ardiente de escribir algo, son las estaciones en el camino. Al final del viaje, si tienes suerte, alcanzas a vislumbrar un faro y sientes gratitud. La vida, después de todo, es generosa (Behar, 1996, p. 16, traducción mía).

Poner el cuerpo en el trabajo antropológico, implicarse, es una apuesta por una objetividad encarnada, como expuse antes y como también nos recuerda Siobhan Guerrero Mc Manus: “la objetividad tiene que entenderse como una intersubjetividad crítica dialógica y plural” (Guerrero y Orozco, 2022, p. 21). Y este ejercicio intersubjetivo-dialógico no es posible más que en el contacto con la diferencia, en la interlocución con las otras —a palabras, señas, gruñidos, maúlos o graznidos—, en la experiencia de la relacionalidad vivida que nos provoca a sentir con las demás y dejarnos interpelar por Lauren Olamina. Esto es especialmente nutritivo para la antropología, que, como ya había dicho Pascal Dibie, consiste en tejer puentes, “salvar distancias” para que florezca la diversidad compartida, sobre la que, además, contamos historias (Dibie, 1999, p. 116).

Maryam Fouad (2025) escribe que ella se hizo antropóloga porque no podía vivir con el privilegio de no sentirse destrozada por las injusticias a su alrededor, por las heridas de

⁶ Donna Haraway propone la figura del “Testigo Modesto” para criticar la posición no marcada y androcéntrica del científico: autocontenido afectivamente, objetivo, imparcial, neutral, ventrílocuo del mundo. En analogía, a David A. Varela Trejo y a mí nos gusta pensar en Antropólogos/Etnógrafos Modestos quienes, además de lo planteado por Haraway, están convencidos de su excepcionalidad humana y moderna.

las otras. Pero, ¿basta con sentir esas heridas como si fueran nuestras? O quizá a ello se suma la exigencia de conmoverse: movilizarse con la afectación, responder. “El mundo, tal como lo veo, es terrible y desgarrador, demasiado feo para ser documentado, pero también demasiado feo para no ser documentado” (Fouad, 2025, párr. 5). Desde otros francos, Amarela Varela Huerta (2025) nos recuerda que una forma valiosísima de implicarse y poner el cuerpo está en documentar las prácticas de muerte que atestiguamos, lo que tienen muy claro todos los estudios que suman la “c” de críticos. Si bien la documentación es una forma de tejer memoria más-que-humana, creo que también es una manera de romperle el corazón al mundo, como dice val flores (2021), y de recomponerlo.

Poner el cuerpo e implicarse en una antropología encarnada de este tipo, también le rompe el corazón a una antropología demasiado dura y demasiado humana para este planeta herido. No quedamos intactas, pero compartimos y conspiramos para sostenernos por ahora.

Referencias Bibliográficas

ANZALDÚA, G.

- 2021 “Gestos del cuerpo, escribiendo para idear”, en *Revista anfibia*.
<https://www.revistaanfibia.com/escribir-para-lidiar-con-la-bestia-sombra/>.

ANZALDÚA, G.

- 1988 “Hablar en lenguas: una carta a escritoras tercermundistas”, en C. Moraga y A. Castillo (EDS.). *Esta puente, mi espalda*. San Francisco, Ism Press, pp. 219-230.

BEHAR, R.

- 1996 *The vulnerable observer. Anthropology that breaks your heart*. Boston. Beacon Press.

BRAIDOTTI, R.

- 2015 *Lo posthumano*. Barcelona. Gedisa.

BUTLER, O.

- 2021 [1993] *La parábola del sembrador*. Madrid. Capitán Swing.

CALIXTO ROJAS, A. M.

- 2022 “Pulso autoetnográfico: La urgencia de un enfoque afectivo para la antropología social”, en Investigación y Diálogo para la Autogestión Social, *Etnografías afectivas y autoetnografía “Tejiendo Nuestras Historias desde el Sur”*, Oaxaca, México, Investigación y Diálogo para la Autogestión Social, pp. 57-69.

CHAO, S. Y PRICE, C.

- 2023 “Multiespecie, más-que-humano, no-humano, otro-que-humano: Reinventando los lenguajes de lo animado en la era de destrucción planetaria”, en *Tekopora. Latin América Review of Environmental Humanities and Territorial Studies*, 5 (1), pp. 109-125.
<https://revistatekopora.cure.edu.uy/index.php/reet/article/view/201/138>.

CSORDAS, T.

- 2025 “Something other than its own mass: Embodiment as corporeality, animality, and materiality”, en *Anthropological Theory*, 25 (1), pp. 1-26.
<https://doi.org/10.1177/14634996241230169>.

DIBIE, P.

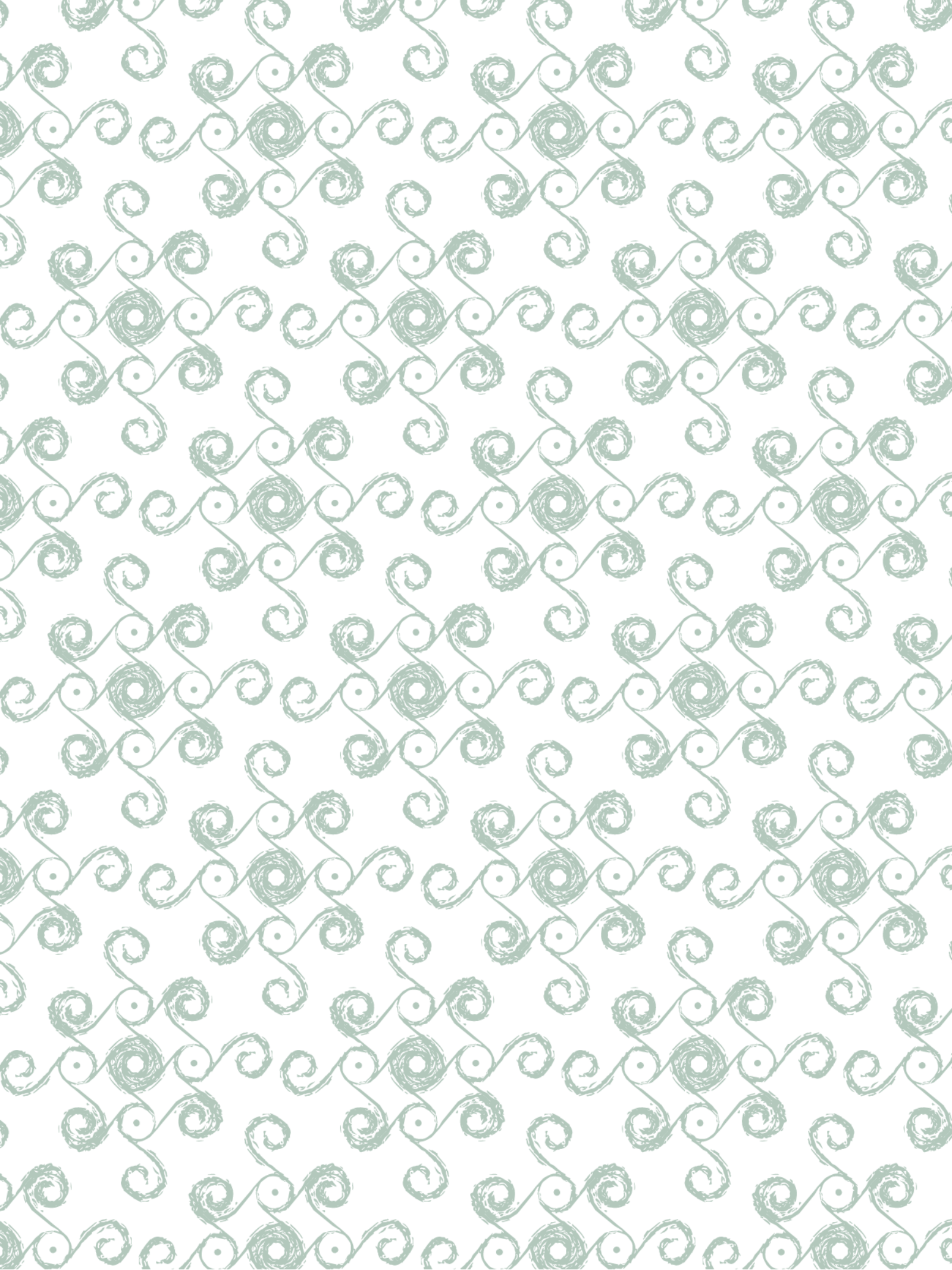
- 1999 *La pasión de la mirada: Ensayo contra las ciencias frías*. Barcelona. Seix Barral.

- ESCOBAR, A., OSTERWEIL, M. Y SHARMA, K.
2024 *Relacionalidad: Una política emergente de la vida más allá de lo humano*. Tinta Limón.
- ESTEBAN, M. L.
2013 *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona. Bellaterra.
- ESPITIA, I., OJEDA, D. Y RIVERA, C.
2019 “La ‘princesa antropóloga’: disciplinamiento de cuerpos feminizados y método etnográfico”, en *Nómadas*, 51, pp. 99-115.
<https://doi.org/10.30578/nomadas.n51a6>.
- FERRANDO, F.
2016 “Humans have always been posthuman: a spiritual genealogy posthumanism”, en D. Banerji y R., Makarand, R. (EDS.), *Critical Posthumanism and Planetary Futures*, India. Springer, pp. 243-256.
- FLORES, VAL.
2021 *Romper el corazón del mundo. Modos fugitivos de hacer teoría*. Madrid. Continta me tienes.
- FOUAD, M.
24 de noviembre de 2025 “Awful Anthropology. Anthropology that Breaks Your Heart: Loss and Found”, en S. Tareen, M. Zegarra y H. Fukuzawa (EDS.), *Anthropology that Breaks Your Heart: Loss and Found. American Ethnologist*.
<https://americanethnologist.org/online-content/awful-anthropology-by-maryam-fouad/>.
- GONZÁLEZ, A. G. Y ÁVILA GAITÁN, I. D.
2022 *Glosario de resistencia animal(ista)*. Bogotá. Ediciones desdeabajo.
- GUERRERO, S. Y OROZCO, Y. A.
2022 “Género y Biología, Cultura y Naturaleza. Dualismos a cuestionar para una educación en biología transgresora”. Entrevista por Yonier Alexander Orozco Martin a Siobhan Guerrero Mc Manus. *RIEci*, 2 (2), pp.14-24.
<https://periodicos.ufnt.edu.br/index.php/RIEci/article/view/15460/20809>.
- HALL, S.
2007 “Epilogue: through the prism of an intellectual life”, en B. Meeks (ED.), *Culture, Politics, Race and Diaspora*. Jamaica. Ian Randle Publishers, pp. 269-291.
- HARAWAY, D.
1995 *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid. Ediciones Cátedra.
- HARAWAY, D. J.
2019 *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao. Consonni.
- HARDING, S.
1996 *Ciencia y Feminismo*. Madrid. Morata.
- INGOLD, T.
2000 *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London. Routledge.
- INGOLD, T.
2015 “Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía”, en *Etnografías Contemporáneas*, 2 (2), pp. 218-230.
<http://www.unsam.edu.ar/ojs/index.php/etnocontemp/article/viewFile/96/91>.

- LEÓN VEGA, E.
2017 *Vivir queriendo. Ensayos sobre las fuentes animadas de la afectividad*. Madrid. Universidad Nacional Autónoma de México-Sequitur.
- LEYVA, X.
2019 “‘Poner el cuerpo’ para des(colonizar)patriarcalizar nuestro conocimiento, la academia, nuestra vida”, en X. Leyva y R. Icaza (COORDS.), *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*, Tomo 4. Clacso-Cooperativa, Editorial Retos, pp. 339-362.
- MECKLIN, J. (ED.).
27 de enero de 2026 2026 Doomsday Clock Statement. *Bulletin of the Atomic Scientists*.
<https://thebulletin.org/doomsday-clock/2026-statement/>.
- MOORE, J. W.
2020 *El capitalismo en la trama de la vida: Ecología y acumulación de capital*. Madrid. Traficantes de Sueños.
- PINK, S.
2009 *Doing sensory ethnography*. Londres. SAGE Publications.
- PUIG DE LA BELLACASA, M.
2012 “‘Nothing comes without its world’: thinking with care”, en *Sociological Review*, 60(2), pp. 197-216.
<https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2012.02070.x>
- REVUELTA RODRÍGUEZ, B.
2019) “La complejidad de abordar los cuidados y la discapacidad. Algunos guiños reflexivos para el caso chileno”, en A. Yarza, L. M. Sosa y B. Pérez, (COORDS.), *Estudios críticos en discapacidad. Una polifonía desde América Latina*, Buenos Aires. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 205-226.
- RIBEIRO, D.
2020 *Lugar de enunciación*. Madrid. Ediciones Ambulantes.
- RUIZ TREJO, M. Y GARCÍA, D.
2023 *Epistemologías feministas: cuerpo y emociones en investigación*. México. Universidad Autónoma de Chiapas.
- SPINOZA, B.
2000 [1677] *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid. Trotta.
- STENGERS, I.
2000 *The Invention of Modern Science*. Minneapolis. University of Minnesota Press.
- SURRALLÉS, A.
2009 “De la intensidad o los derechos del cuerpo. La afectividad como objeto y como método”, en *Runa*, 30, pp. 29-44.
<https://www.redalyc.org/pdf/1808/180813906002.pdf>.
- TAREEN, S.
24 de noviembre de 2025 “Anthropology that Breaks Your Heart: Loss and Found”, en S. Tareen, M. Zegarra y H. Fukuzawa (EDS.), *Anthropology that Breaks Your Heart: Loss and Found*. *American Ethnologist*.
<https://americanethnologist.org/online-content/anthropology-that-breaks-your-heart-loss-and-found-by-salwa-tareen/>.
- TORRANO, A. Y BALCARCE, G.
2023 “Aportes desde los feminismos del sur/latinoamericanos a los debates posthumanistas”, en *Resistances. Journal of the Philosophy of History*, 4 (7), e230116.
<http://doi.org/10.46652/resistances.v4i7.116>

- TSING, A. L.
2021 *La seta del fin del mundo. Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas*. Madrid. Capitán Swing.
- TSING, A. L., SWANSON, H., GAN, E., Y BUBANDT, N.
2022 *Cuerpos caídos dentro de cuerpos. Prácticas artísticas en un planeta en emergencia*. <https://palaciolibertad.gob.ar/cuerpos-caidos-dentro-de-cuerpos-por-a-tsing-h-swanson-e-gan-y-n-bubandt/8212/>.
- VARELA HUERTA, A.
2025 “Otra carta de amor. Investigación Pasión Implicante (IPI) y el trabajo de la memoria para las migraciones”, en C. Lussi, (ORG.), *Tendencias migratorias. Contribuciones desde una perspectiva de derechos humanos*, Brasilia, Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios, pp. 206-228.
- VARGAS GARCÍA, B.
2025 “Compartir y expandirse (en tiempos ruinosos)”, en F. A. Sánchez y E. Becerril (EDS.), *Voces lunáticas. Antología de escritoras contra la hegemonía*. México. Lunáticas literarias, pp. 65-74.
- VÁZQUEZ ESTRADA, A.
2025 *Desantrópica. Hacia una antropología de la vida, Etnografía, memoria y correspondencias vitales*. México. Tirant.
- VITE HERNÁNDEZ, D.
2020 “La fragilidad como resistencia contracapacitista: de agencia y experiencia situada”, en *Nómaditas*, (52), 13-27.
<https://doi.org/10.30578/nomadas.n52a1>.
- YARZA DE LOS RÍOS, A., MERCEDES, L. Y PÉREZ, B. (COORDS.)
2019 *Estudios críticos en discapacidad. Una polifonía desde América Latina*. Buenos Aires. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

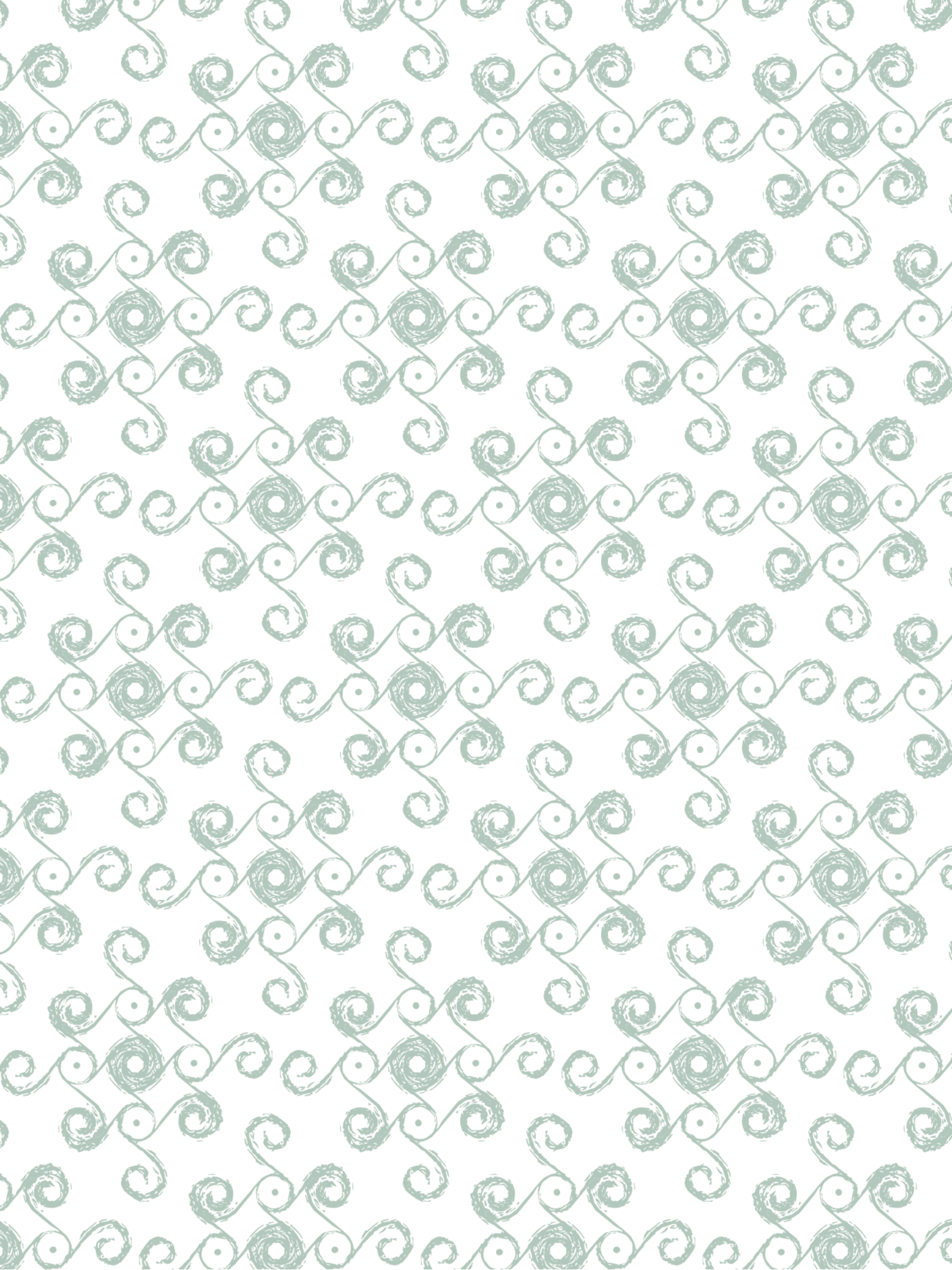






COMPAÑERO DE TRABAJO DE CAMPO

Fotografía: Itzel Vargas García ♦ 2017



Andanzas: Una trayectoria etnográfica en la revitalización lingüística

Itzel Vargas García

Resumen

Este ensayo relata mi recorrido como lingüista y antropóloga para argumentar que la práctica del trabajo de campo transforma radicalmente nuestras concepciones y formas de construir conocimiento. En mi caso, esta transformación ha redefinido lo que entiendo por *revitalización lingüística*. A partir de reflexiones etnográficas derivadas de mis experiencias de campo —desde la colaboración inspiradora hasta desencuentros en el Valle del Mezquital, Hidalgo y los desafíos de diseñar políticas públicas desde el Estado—, sostengo que la *revitalización* de lenguas no es un manual técnico de “rescate”. Es, más bien, un proceso relacional, político y *afectivo*, en el que, como investigadora, me vi inmersa en un campo de tensiones entre la memoria histórica del desplazamiento y los proyectos comunitarios por recuperar una lengua en alarmante riesgo de desaparecer. Mi aprendizaje me ha conducido a la defensa y propuesta de abrazar una práctica de cuidado en la *revitalización lingüística*, donde el conocimiento más valioso no se extrae, sino que se construye en la escucha atenta, los vínculos *afectivos* y el compromiso mutuo.

Palabras clave: Trabajo de campo, etnografía reflexiva, revitalización lingüística, *giro afectivo*.

Abstract

This essay offers an account of my trajectory as a linguist and anthropologist to argue that the practice of fieldwork radically transforms our conceptions and ways of constructing knowledge. In my particular case, this transformation has redefined what I understand by language revitalization. Drawing on ethnographic reflections derived from my field experiences—ranging from inspiring collaboration to disagreements in the Mezquital Valley, Hidalgo, and the challenges of designing public policies from within the state apparatus— I argue that language revitalization is not a technical “rescue” manual. Rather, it is a relational, political, and affective process in which, as a researcher, I found myself immersed in a field of tensions between the historical memory of displacement and community projects aimed at recovering a language at alarming risk of disappearing. My learning has led me to advocate for and propose embracing a practice of care in language

Itzel Vargas García
Escuela Nacional de Lenguas,
Lingüística y Traducción UNAM
itzel.vargas@enallt.unam.mx

revitalization, where the most valuable knowledge is not extracted, but rather built through attentive listening, affective bonds, and mutual commitment.

Keywords: *Fieldwork, reflective ethnography, language revitalization, affective turn.*

Introducción

En medio de una realidad convulsa, diversos actores nos aferramos a la idea esperanzadora de construir un mundo justo y equitativo donde todas las voces cuenten. Los movimientos por reclamar y revitalizar lenguas minorizadas son hoy un faro de esa lucha. Tanto es así que, en los últimos años, abundan iniciativas que están apostando por colocar en un nuevo lugar a las lenguas originarias y, junto con ello, trabajar arduamente para lograr su recuperación. Como lingüista y antropóloga, he tenido la fortuna –y el desafío– de acompañar algunos de estos procesos. A partir de estas experiencias y de un ejercicio de *reflexividad etnográfica* (Guber, 2022), he podido ponderar lo romántico, lo esperanzador, lo incierto y lo contradictorio que puede resultar la revitalización lingüística.

En este sentido, es preciso mencionar que mi recorrido no ha sido lineal. Comenzó con la inspiración de proyectos colaborativos y con una nostalgia heredada, chocó con ideologías, relaciones de poder y políticas comunitarias en el campo, y se enfrentó a la compleja maquinaria de las políticas públicas del Estado mexicano. Este trayecto me ha enseñado que la *revitalización lingüística* no es, en absoluto, un manual técnico para “rescatar” algo que se pierde. Es, ante todo, un proceso relacional y *afectivo*, un espacio de tensiones situacionales, temporales e históricas donde la investigadora no observa desde fuera, sino que se ve irrevocablemente implicada, transformada y, en el mejor de los casos, convidada a prestar atención, a escuchar con los poros.

Aprender en el campo: tres lecciones que cambiaron mi mirada

La lección luminosa: la colaboración como horizonte

Mi primer aprendizaje significativo ocurrió como recién egresa de la carrera en Lingüística de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), en el seno del Proyecto de Revitalización, Mantenimiento y Desarrollo Lingüístico y Cultural (PRMDLC) y del Acervo Digital de Lenguas Indígenas (ADLI), coordinados por el Dr. José Antonio Flores Farfán, profesor e investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-CDMX). Allí, junto a colegas como el propio José Antonio Flores Farfán, Fidencio Briceño Chel, Alejandra Cruz, Genner Llanes o Adriana Roque comprendí que el camino era el trabajo colectivo. La meta no era la documentación exhaustiva ni mucho menos extractiva, sino fomentar el disfrute de lenguas históricamente silenciadas y reforzar los lazos intergeneracionales. La metodología del proyecto era “multidisciplinaria, con

una lógica ascendente, relacional e informal [...] co-participativa, concibiendo el trabajo colectivo como fundamental para la recuperación de una lengua” (Flores Farfán y Vargas, 2020, p. 434).

Así pues, dirigimos los esfuerzos hacia la niñez, a través del juego y las artes verbales, y priorizamos el diseño de materiales desde las epistemologías propias, a fin de lograr insumos con pertinencia lingüística y cultural. De esta manera, realizamos talleres en las comunidades indígenas con actividades lúdicas, que iban desde juegos lingüísticos –retos verbales a través de trabalenguas o de astucia mediante adivinanzas– hasta proyecciones con animaciones y audiolibros en lenguas originarias, promoviendo un ejercicio sano de empoderamiento lingüístico (Flores Farfán y Vargas, 2020).

En esta senda, como parte de mi investigación de licenciatura (2008-2010), y tras varios talleres en una comunidad otomí del Valle del Mezquital, Hidalgo, fue posible el diseño, elaboración y publicación del audiolibro “*Yä nt’ägi thuhu hñähñú. Adivinanzas en hñähñú*”. Este material fue posible gracias a la colaboración y creatividad de niños y niñas de la comunidad “El Boxo”, quienes, junto con sus abuelas y abuelos, crearon distintas adivinanzas en la lengua indígena, inspiradas en su contexto cotidiano. Con una versión monolingüe en otomí y una versión bilingüe otomí-español que incluyen cinco variantes dialectales, fue seleccionado en el 2013 por la Secretaría de Educación Pública (SEP) para formar parte de las Bibliotecas del Aula, distribuyendo 89,000 ejemplares.

A través del juego como estrategia socio afectiva buscábamos sentar las bases para la ejecución de una investigación-acción colaborativa en aras de la *revitalización* de la lengua indígena. Por ejemplo, adaptamos el juego “la papa caliente”, llamado en otomí “*ra rok’a xo pa*”. Se trata de un juego grupal en el que los participantes pasan rápidamente un objeto en círculo al ritmo de música o una rima. Quien lo tenga cuando se detiene la música o termina la rima es eliminado o recibe un reto o castigo. El juego prosigue hasta que solo queda un ganador.

En este caso, los participantes formábamos un círculo y pasábamos la pelota al ritmo de la rima: “*ra rok’a xo pa, xo pa, xo pa, xo pa...*”; quien la tuviera al detenerse debía responder la adivinanza del audiolibro. Entre nervios y risas, surgían reflexiones metalingüísticas sobre las diferencias entre las variantes del otomí, e incluso, entre las variantes regionales, percibidas por ellos mismos. Era gratificante escuchar al finalizar: “¿cuándo vamos a jugar otra vez?” o “mi abuelita se sabe muchos cuentos en otomí”, “¡yo me sé algunas canciones!”. Incluso hubo pequeños que, al tomar el camino de regreso a casa, repetían al unísono: “*ra rok’a xo pa, xo pa, xo pa, xo pa...*”.

La lección fundacional: cuando el campo te confronta

Con ese ideal colaborativo, llegué al Valle del Mezquital para mi investigación de licenciatura y maestría. Me motivaba también un amor tierno e inocente: rendir homenaje a la lengua hñähñu que mi abuela no aprendió de su madre. En este punto, quisiera hacer un breve paréntesis, para compartir una anécdota personal que ha determinado mi incursión en el campo, y de la cual no era consciente sino hasta hace poco.

Como parte de mis estudios de licenciatura, y para cumplir con los requisitos de titulación, debía acreditar una lengua extranjera y una lengua indígena. Entre los cursos que se ofertaban de lenguas originarias estaba la lengua maya y el otomí. Considerando que en algún momento debía hacer trabajo de campo, y dada la cercanía de poblaciones otomíes a la Ciudad de México elegí esta última.¹ Así, por mera practicidad y economía opté por cursar y acreditar esta lengua.

En este contexto, una tarde, mientras ayudaba a mi abuela a planchar y repasaba los audios de hñähñu (otomí) que compartía nuestro profesor, ocurrió una bella serendipia. Al escuchar los sonidos nasales y los tonos, a mi abuela se le iluminó la mirada con nostalgia: “¡Así hablaba mi mamá!”, exclamó. Luego me confesó que, de niña, a ella le molestaba que su madre hablara esa lengua, porque no la entendía. “Ay, mi amor, qué tonta fui” – añadió. “De haber sabido que te iba a servir, le habría pedido que me la enseñara, en lugar de enojarme”. Refugué su reacción y sus palabras en mi corazón. A tal grado que, sin saberlo, se convirtieron en mi guía y en mi afán por continuar estudiando otomí y en tratar de hacer algo para evitar su pérdida.

Durante mis estudios de posgrado, con una perspectiva aún inocente, busqué implementar un proyecto piloto de *revitalización* del hñähñu en el Valle del Mezquital, Hidalgo (Vargas, 2014), basado en principios del PRMDLC. La idea era acompañar y formar un equipo comunitario que se apropiara del proyecto. Sin embargo, esta experiencia no resultó ser una lección luminosa, sino un quiebre y un desencuentro. Enfrenté realidades que no había contemplado: colaboradores con poco tiempo disponible, intereses políticos que instrumentalizar la lengua, y la cruda constatación de que mi sueño humilde (Valencia y Contreras, 2020) no era necesariamente compartido con el resto de la comunidad.

“Usted va a ganar con esto ¿y nosotros? ¿Nosotros qué vamos a ganar? porque ustedes vienen un rato, se llevan nuestro conocimiento ¿y luego? luego, no los volvemos a ver”, me encararon. Descubrí que la lengua es un territorio político: las decisiones sobre ella las toman actores con legitimidad y poder, donde un foráneo bienintencionado tiene poco lugar. Vi cómo el entusiasmo de los niños chocaba con la sanción de los adultos hacia las “malas formas de hablar” – casi siempre asociadas a las mezclas con el español. Comprendí que mi deseo individual y mi herencia nostálgica no eran suficientes. “*Ora sí que el que quiere no puede y el que puede no quiere*” – me dijo una vez uno de mis colaboradores. Al parecer, la *revitalización lingüística* exige pertenencia y legitimidad comunitaria que no se otorga, ¿se gana?

El golpe se agravó con el fallecimiento de mi abuela y una serie de tensiones ocurridas en el trabajo de campo. Por ejemplo, Doña Herminia –mujer maravillosa que me abrió las puertas de su casa cuando comencé a visitar la comunidad– quien me acogió como una hija

¹ Se tiene registro de que los asentamientos históricos de este grupo etnolingüístico se encuentran en los estados de Hidalgo, Querétaro, Estado de México, Michoacán, Puebla, Veracruz, Tlaxcala y Guanajuato.

más, empezó a mostrar celos cuando, al ganar confianza, visitaba a otras personas para mi investigación.

—Voy a ver a Don Arón, le decía.

—“¡Uy no! ¿para qué vas? ese señor nunca está, no lo vas a encontrar”- replicaba.

—“Mejor ve después, porque mira... ya viene la nube y te acabas de bañar y si sales así ¡te vas a enfermar!”

En algunos casos, lograba convencerme, pero en otros y ya preocupada y desesperada porque no había trabajado, me ponía rebelde y sin darle oportunidad ni de decir pío, me salía corriendo, diciéndole “ahorita vengo voy con Doña Alberta”. A lo lejos escuchaba el eco que decía: “¡llévate mi chal y no te tardes!”.

La tensión se acrecentaba cuando volvía a su casa, pues era evidente su molestia para conmigo. Me hablaba solo lo necesario y se iba a dormir más temprano de lo habitual. Empleaba así un tipo de discurso silencioso para mostrar su enojo por mi “desobediencia”. En estos momentos, además de sentir una culpa injustificada, me preguntaba ¿cómo hacer para evitar estos conflictos?

En cada regreso, las situaciones se complicaban más y todo el ambiente se volvía cada vez más tenso, no solo bastaba con contestar con monosílabos, sino que hasta me acusaba con mi mamá cuando por causa divina lograba entrar su llamada (en ese entonces no había señal telefónica ni mucho menos había llegado el internet) para preguntar cómo iba todo al no saber de mí en varios días, diciéndole “¡se salió desde las 4:00 y es hora que no llega!”. Lo que le causaba una gran preocupación a mi mamá, y a mí, una desesperación indescribible porque no tenía manera de regresar la llamada y decir que me encontraba bien.

¿Cómo mostrarle que el hecho de que visitar a otras personas no implicaba que la quisiera menos? ¿Cómo explicarle que además de ir a visitarla también iba a trabajar? En este sentido, como señala Descolá (2005, p. 31), “el oficio del etnólogo presenta en efecto una curiosa paradoja. El público lo percibe como un pasatiempo de explorador erudito”. Esto apenas era el inicio de un verdadero conflicto que se avecinaba, todo “empeoró” y a la vez “mejoró” (dependiendo del ojo con que se mire), cuando el hermano de mamá Mina y su esposa me pidieron que fuera madrina de bautizo de su hija. Por su puesto, que esta honorable petición me halagaba sobremanera porque el padrinazgo, como sugiere Descola (2005, p.158), refiere a una “relación de amistad ceremonial [...] que adquiere su sentido, entre gente que habla la misma lengua y comparte los mismos valores, cuyos principios de conducta y sutilezas de comportamiento remiten al mismo código social”. Este suceso, volvía evidente, su aceptación de mi persona en su familia, ahora comenzaban a considerarme verdaderamente, uno de los suyos. Lo que sugería la plena apertura de esa enorme puerta que solía estar emparejada y que no podía ni debía abrir así como así.

Efectivamente, este honor, que significaba plena aceptación familiar, también intensificó celos y expectativas: su casa era ahora “mi casa”, y era inaceptable que me hospedara

en otro lugar. Hasta hoy, en mis visitas recibo comentarios como: —“No, si ya no viene para acá... la aduana ya no la deja pasar...” —“Le pegan si se queda acá...”.

Estas vivencias ilustran que el trabajo de campo es una experiencia comprehensiva que compromete la totalidad de nuestra persona, imposibilitando metodologías rígidas que aseguren el producto final (Rostagnol, 2011). Sobre todo, si tenemos en cuenta que en el trabajo de campo hay una confluencia de relaciones de poder, visiones, tensiones, valores, emociones, pasiones y corazones. En mi experiencia y en algunas ocasiones, me ha funcionado “hacerme la loca” pero en otras ha sido inevitable volver con un enmarañado de confusiones y con el corazón hecho trizas. Podríamos afirmar entonces que “el trabajo de campo se caracteriza por ser un proceso en el cual se pone el cuerpo y las emociones junto a la razón” (Rostagnol, 2011, p. 1). De tal modo que las emociones del investigador —sea antropólogo, lingüista, etcétera— y de los colaboradores, pueden ser herramientas de acercamiento/comprensión/entendimiento mutuo.

Ante la acumulación de estas situaciones, tomé la decisión de alejarme temporalmente de los esfuerzos de *revitalización*. En mis estudios de doctorado decidí centrarme en “la lengua” más que en la agencia de sus hablantes —cosa que me fue imposible. Decidí estudiar dos variantes del otomí con vitalidades opuestas: la de El Boxo —en riesgo crítico— y la de San Pablito, Puebla (vital), con el propósito de tratar de explorar ¿cuál es el impacto que tiene el español en la vitalidad o desplazamiento de una lengua? Para mi sorpresa, encontré un uso similar de estrategias bilingües o elementos del español en ambas. De manera que no podía ser posible que ese señalado enemigo de las lenguas indígenas, el español, fuese el único responsable del desplazamiento lingüístico. La evidencia lingüística era clara, y también la situación de ambas variantes: era más que evidente que el otomí que, aunque puntual y esporádico, todavía se escucha en el Boxo está en un riesgo crítico de desaparición, mientras que el otomí hablado en San Pablito parece augurar una larga vida. Tal cual labor de detective constantemente me preguntaba ¿Qué estaba pasando entonces? Si no era el español *per se* el culpable del desplazamiento ¿Quién era? Si el español, en lugar de propiciar el desplazamiento, era una estrategia comunicativa para los hablantes en ambas comunidades ¿Qué influía en que una variante fuese vital y la otra no?

Desde luego que, el trabajo de campo y un arduo proceso de reflexividad etnográfica me permitió sacar algunas pistas, pero nada conclusivo. Tal parecía que en Boxo no había tanta cohesión social como en San Pablito. Tampoco logré percibir en Boxo ese sentimiento de orgullo por ser y hablar otomí, situación que sí que ocurría en San Pablito. La única pieza que sí encajaba en ambas era que el otomí solía predominar en comunicaciones con personas con las cuales se mantenía un vínculo *afectivo* intenso, ¿sería acaso que el amor fuese el responsable de las decisiones que irrumpen y controlan para lograr un entendimiento mutuo y formar comunidad? La pregunta quedó lanzada al aire, cual moneda cuando se lanza un volad.

La lección institucional: planificar el afecto

Años después, ingresé a laborar en Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). Allí, el desafío escaló: tuve que traducir la complejidad vivida en el campo al diseño de políticas públicas. La lógica del Estado busca homogeneizar para operar, pero la diversidad lingüística se resiste a los formatos únicos. Un reto fundamental fue trascender lo académico y enfrentar las múltiples concepciones sobre “*revitalización lingüística*”. Este término, usado de forma amplia, a menudo se asocia con un “rescate” redentor, creando el mito de que instituciones o especialistas poseen un “manual de instrucciones” (Perley, 2012). Esta visión puede generar prácticas que, paradójicamente, refuercen el desplazamiento.

Mi labor me obligó a encarar contradicciones para diseñar una planificación lingüística que respondiera a necesidades reales. En el proyecto “Renovando Voces: infancias y juventudes por la *revitalización* de las lenguas indígenas” (INALI, 2022), una mujer hablante de ngigua/ngiba –chocholteco– compartió: “Me da mucha desesperación saber que aunque yo me esfuerce con mis niños, siguen sin hablar la lengua... no voy a alcanzar a ver que se hable de nuevo mi lengua”.

Esta frase condensa la tensión vital del proceso: de un lado, la memoria afectiva del desplazamiento –vergüenza, silencio, castigo heredado–; del otro, el proyecto *afectivo* de reclamación –nostalgia, orgullo, esperanza–. Las políticas públicas tropiezan al intentar “planificar” lo que es, en esencia, un proceso íntimo y colectivo de sanar heridas históricas. Esta tensión experiencial constituye el terreno mismo donde se ejerce la agencia lingüística (Burki y Nandi, 2023). Las decisiones –transmitir o no la lengua a los hijos, participar en un taller o usar la lengua en un espacio público– emergen de este campo donde convergen historias personales, emociones colectivas y horizontes de sentido (Vargas *et al.*, 2025).

El giro afectivo: más allá del supuesto “manual” de *revitalización lingüística*.

Estas tres lecciones –la colaboración, la confrontación y la planificación institucional– dibujan un mapa muy distinto del supuesto “manual” de *revitalización lingüística*. Estas experiencias han transformado mi manera de comprender la investigación social y, paralelamente, han ido transformando mi pregunta central. Definitivamente, ya no es “¿cómo se revitaliza una lengua?”, concebido como un problema técnico. Los enfoques tradicionales de la Política y Planificación del Lenguaje, enfocados en la regulación, la estandarización y la meta de generar nuevos hablantes, suele reducir a las lenguas a objetos de gestión, omitiendo su carácter dinámico, relacional y *afectivo* (Vargas *et al.*, 2025).

Esta omisión de lo *afectivo*² amenaza la sostenibilidad, en tanto que la PPL continúa teniendo como marco de referencia una perspectiva hegemónica y homogénea que no

2 Existen distintas perspectivas desde las cuales se comprende y teoriza a los afectos (López, 2024). En mi comprensión de este fenómeno, retomo la propuesta de teóricas como Sarah Ahmed (2015), que a su vez dialoga con Baruch Spinoza (2000 [1677]). Para Ahmed, los afectos –un término paraguas en donde se incluyen sentimientos, emociones y sensaciones corporales, sin que exista una distinción tajante y definitiva entre sí– son relacionales, culturales y orientan la vida social.

reconocen plenamente los vínculos identitarios, las memorias colectivas ni las experiencias afectivas que median el uso, la transmisión, el abandono o el desplazamiento de una lengua. Esto me ha llevado a replantear la pregunta inicialmente establecida —¿cómo se revitaliza una lengua?—, convirtiéndola en una interrogante más profunda y, quiero pensar, humilde: ¿Bajo qué condiciones sociales, históricas y afectivas una comunidad puede desear y sostener un proyecto colectivo de re-significación y *revitalización lingüística*?

Creo fervientemente que la *afectividad* no constituye un plano accesorio ni estrictamente individual o privado, sino que es una dimensión de la vida sociocultural (Calderón, 2012); un territorio político y social en el que se juegan formas de agentividad, resistencia, reclamación, cuidado e imposición. Afectos como el amor, la nostalgia, el miedo, la vergüenza, el orgullo, la ira o el rechazo actúan como fuerzas activas que orientan decisiones individuales y colectivas en contextos de transmisión intergeneracional, abandono, desplazamiento o *revitalización lingüística* (Vargas *et al.*, 2025).

Reflexiones finales: hacia una lingüística del cuidado

El trabajo de campo no me ha brindado respuestas definitivas, sino un modo de estar, de ver, de sentir. Me enseñó a sintonizar con ritmos que no siempre pueden traducirse en datos. Aprendí que mi mirada no nació en mis ojos, sino en los silencios, en los murmullos, en las risas y los gestos que otros me compartieron. Reconozco que las palabras que escribo están hechas de presencias, de historias compartidas que atraviesan y que exigen responsabilidad y cuidado.

En cada jornada de trabajo de campo, algo en mí se ha ido acomodando; como si mis poros aprendieran a escuchar antes que mi cabeza a entender. La etnografía me ha enseñado a “prestar atención” (Vargas, 2025), a mirar con cuidado, a anticipar una escucha atenta de los “sueños humildes” (Valencia y Contreras, 2020).

Por eso, hoy prefiero pensar mi rol no desde el “rescate” —una metáfora redentora, altamente ideologizada³ y ajena—, sino desde el cuidado. Prefiero pensar mi labor de investigadora como un agente aliado que, consciente de su propia posición y sus propias heridas, se aproxima para aprender, acompañar y, en el mejor de los casos, servir de puente en ese proceso comunitario de sanar la memoria y tejer futuro.

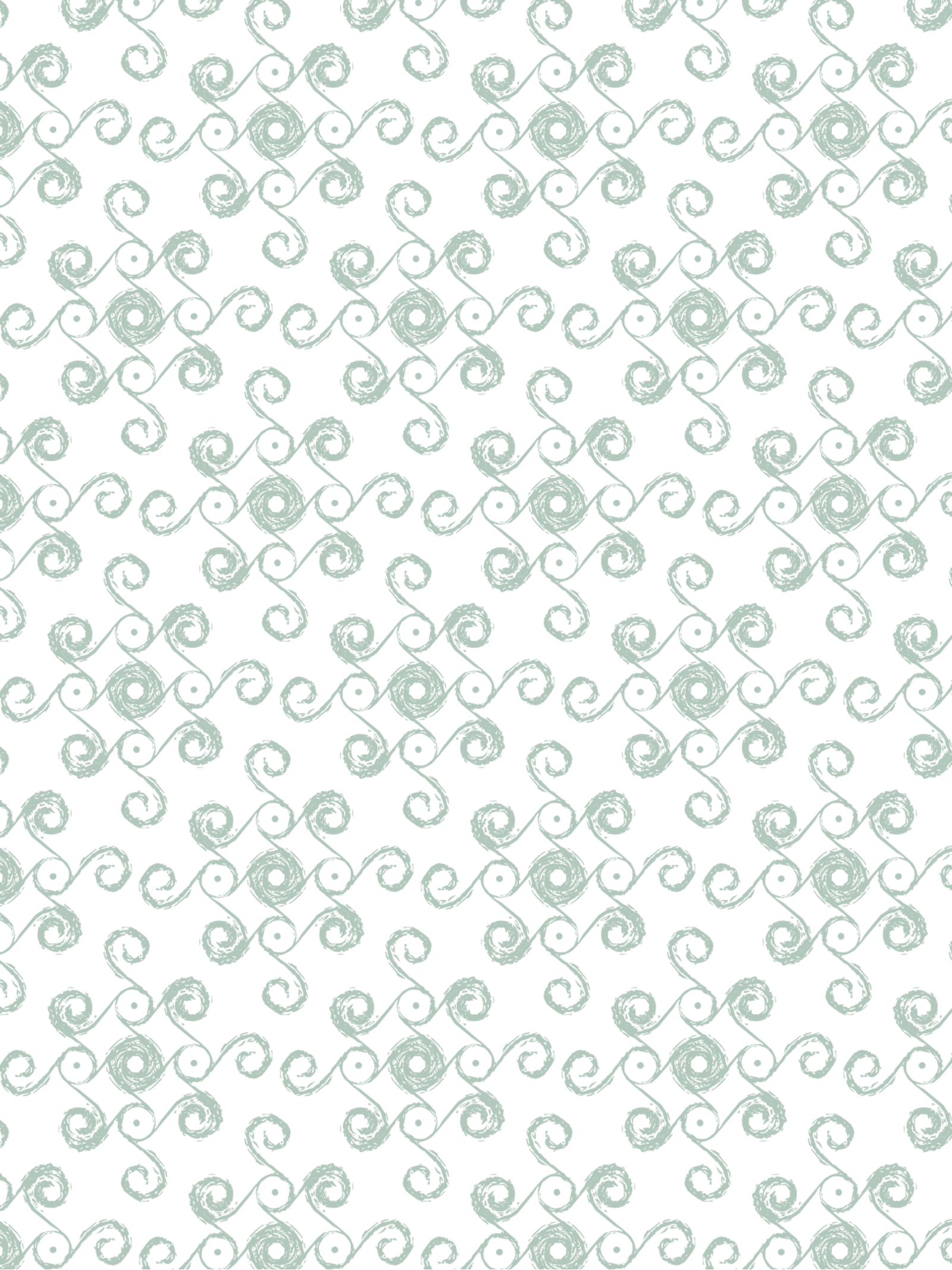
Escribo este texto, entonces, como quien enciende una pequeña fogata para compartir el calor de lo aprendido. No para ordenar el caos ni convertir mis experiencias en certezas, sino para invitarnos a sentarnos juntos a escuchar, con atención y responsabilidad, el murmullo complejo y esperanzador de las lenguas que resisten.

3 Esta perspectiva, nos dice Bernard Perley (2012, p. 134) no hace más que contribuir en separar a las lenguas de sus hablantes. “Esta desencarnación del lenguaje de los hablantes”, nos plantea el mismo autor, “reifica el lenguaje como el objeto de valor que debe ser salvado, mientras que los hablantes son relegados al papel de víctimas inadvertidas, victimizadas por procesos mayores que ellos mismos”.

Referencias Bibliográficas

- AHMED, S
2015 *La política cultural de las emociones*. México. Universidad Nacional Autónoma de México.
- BÜRKI, Y., y NANDI, A
2023 “Actores humanos en las políticas y planificaciones lingüísticas. Agencia, ideología y prácticas”, en *Boletín de filología*, 58 (2), pp. 13-37.
<https://dx.doi.org/10.4067/S0718-93032023000200013>
- CALDERÓN, E
2012 *La afectividad en antropología: una estructura ausente*. Publicaciones de la Casa Chata-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- DESCOLA, P
2005 *Las lanzas del Crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta Amazonía*. México. Fondo de Cultura Económica.
- FLORES FARFÁN, J.A. y VARGAS, I
2020 “El Acervo Digital de Lenguas Indígenas (ADLI)”, en B, Granados y S. Cortés (EDS.). *Perspectivas sobre poéticas Orales*. México. Laboratorio Nacional de Lenguas Orales, UNAM.
- GUBER, R
2022 *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. México. Siglo XXI Editores.
- PERLEY, B
2012 “Zombie Linguistics: Experts, Endangered Languages and the Curse of Undead Voices”, en *Anthropological Forum*, 22 (2), pp. 133-149.
<https://doi.org/10.1080/00664677.2012.694170>
- ROSTAGNOL, S
2011 “Trabajo de campo en entornos diversos. Reflexiones sobre las estrategias de conocimiento”, en *Gazeta de Antropología*. 27 (1), artículo 15.
[DOI: 10.30827/Digibug.15685](https://doi.org/10.30827/Digibug.15685)
- SPINOZA, B
2000 [1677] *Ética demostrada según el orden geométrico*. Edición y traducción de A. Domínguez. Madrid. Trotta.
- VALENCIA, G. y CONTRERAS, R
2020 “Los sueños humildes. Por una socioantropología de los futuros vividos”, en *Revista de la Universidad de México, Cultura UNAM*, 34 (1), pp. 37-43.
- VARGAS, B
2025 “Sentir la debacle y reordenar los afectos. Prestar atención para tejer futuros multi-especie”, en *Ichan Tecolotl*, 36 (395).
<https://ichan.ciesas.edu.mx/sentir-la-debacle-y-reordenar-los-afectos-prestar-atencion-para-tejer-futuros-multiespecie/>
- VARGAS, I. (et.al)
2025 *El giro afectivo en la revitalización de lenguas indígenas mexicanas* (proyecto de investigación). Escuela Nacional de Lenguas Lingüística y Traducción-UNAM.

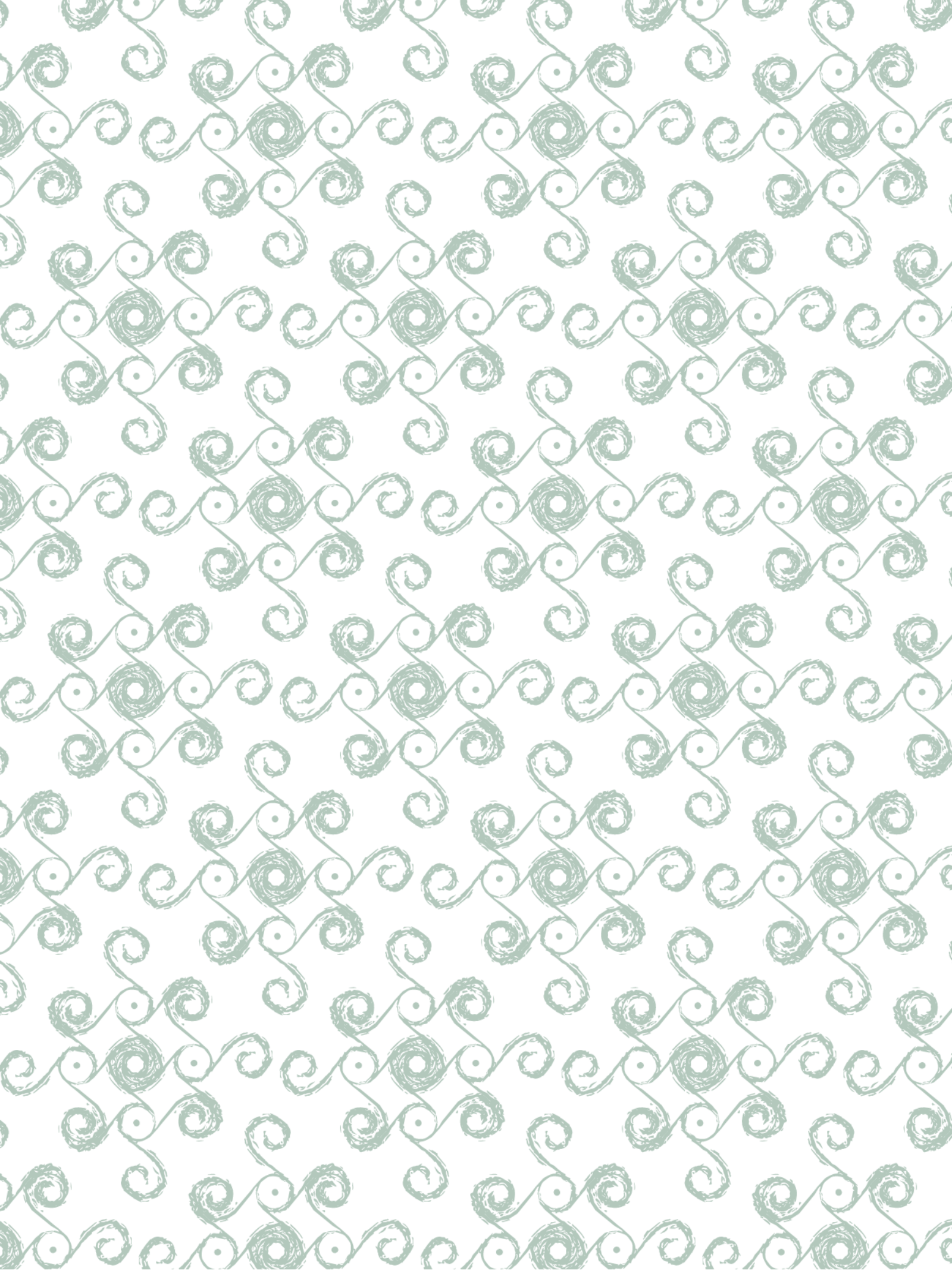






TINERAS DE PAPANTLA, VERACRUZ

Fotografía: Erika María Mendez Martínez ♦ 2024



Las tineras del Totonacapan: un acercamiento a la venta de plantas comestibles en el centro de Papantla, Veracruz

Erika María Méndez Martínez

Resumen

En Papantla, municipio localizado al noroeste de Veracruz, se les llama tineras a las mujeres provenientes de localidades totonacas que venden en puestos que instalan en las calles del centro de la ciudad; comercializan principalmente, plantas comestibles, medicinales y ornamentales cultivadas en huertos de traspatio –o en milpas– por ellas o sus familias. El objetivo de este artículo es destacar la importancia de la actividad de la venta que llevan a cabo las tineras y sus familias la cual realizan en medio de diversas problemáticas. Con base en los datos obtenidos a través del registro etnográfico, etnobotánico y fotográfico, realizados a lo largo de varias estancias de trabajo de campo entre el 2019 y el 2025, se identificó la relevancia económica, sociocultural y etnobiológica de su trabajo y que, pese a ello, han sido estigmatizadas y discriminadas socialmente al ser consideradas vendedoras ambulantes por las autoridades locales, razón por la cual han padecido constantes reubicaciones o reacomodos para realizar sus actividades comerciales.

Palabras clave: Etnografía, plantas comestibles, venta local, tineras, Totonacapan

Abstract

In Papantla, a municipality located in northwest of Veracruz, women from Totonac communities who sell at stalls set up in the streets of the city center are called tineras; they mainly sell edible, medicinal and ornamental plants grown in backyard gardens –or milpas– by themselves or their families. The objective of this article is to highlight the importance of the sales activity carried out by the tineras and their families, which they perform amidst various challenges. Based on data obtained through ethnographic, ethnobotanical, and photographic documentation, collected during several fieldwork between 2019 and 2025, the economic, sociocultural and ethnobiological relevance of their work was identified. Despite this, they have been

stigmatized and socially discriminated against by local authorities, who consider them street vendors. As a result, they have suffered constant relocations or forced resettlements to carry out their commercial activities.

Keywords: *Ethnography, edible plants, local sales, tineras, Totonacapan*

Introducción

En las calles céntricas de Papantla (Veracruz) se encuentra el Mercado Miguel Hidalgo, el Palacio Municipal, el parque central Israel C. Téllez, el Mercado Lic. Benito Juárez García, y la parroquia de Nuestra Señora de la Asunción; justo enfrente de la parroquia y a un costado del mercado Benito Juárez –y alrededor del Palacio Municipal– se localizan los puestos de las *tineras*, los cuales instalan todos los días para vender plantas comestibles, medicinales y ornamentales.

Se les llama *tineras* a las mujeres que venden en las calles del centro de Papantla, alimentos locales y de temporada cultivados en huertos de traspatio –o en milpas– por ellas o sus familias. Dicha actividad la han realizado a lo largo de varias décadas en medio de situaciones que han vulnerado su trabajo, desde ser consideradas vendedoras ambulantes hasta padecer constantes reubicaciones o reacomodos.

Un primer acercamiento al tema lo hizo Katalin Schiller, quien con base en trabajo de campo –entre 2005 y el 2016– analizó las dinámicas económicas y sociales de la venta realizadas por las *tineras* que trabajan en los alrededores del Mercado Lic. Benito Juárez y las dinámicas llevadas a cabo por el Ayuntamiento de Papantla, al respecto, señaló que dichas autoridades “consideran a la venta ambulante un problema que hay que resolver” (2019, p. 126) y de acuerdo con los testimonios de las personas entrevistadas por ella “las autoridades piensan que los vendedores ambulantes causan desorden en el centro de la ciudad y molestan a los transeúntes que utilizan la infraestructura urbana” (2019, p. 126).¹

Un segundo acercamiento a la venta de las *tineras* se tuvo a través del trabajo de campo y de entrevistas realizadas –entre 2019 y el 2022– acerca de las resistencias locales frente a los extractivismos epistémicos de saberes y prácticas culinarias en la costa totonaca de Veracruz.² Fue a través de testimonios de cocineros tradicionales totonacos y restauran-

1 Sobre las acciones que el Ayuntamiento de Papantla ha emprendido en contra de la venta ambulante y las estrategias que han llevado a cabo los vendedores para continuar con la comercialización de sus productos, véase Schiller (2019); sobre la venta en los mercados como una estrategia que han elegido los habitantes de comunidades totonacas para subsistir, véase Schiller (2020).

2 Sobre el caso de las resistencias de saberes y prácticas locales frente a la implementación de proyectos turísticos y patrimoniales, entre ellos la transmisión de conocimientos, los rituales en torno a la cocina y la venta de productos cosechados y recolectados en Papantla (Veracruz), véase Méndez Martínez (2023, 2024).

teros y de recorridos por las calles del centro de Papantla que se identificaron tres aspectos relevantes del trabajo de las *tineras*: 1) ellas acercan plantas comestibles a los espacios urbanos; 2) la lista de plantas comestibles cultivadas y recolectadas es diversa; 3) no son vendedoras ambulantes (Méndez Martínez, 2023). Pese a la relevancia económica, socio-cultural y etnobiocológica (Argueta Villamar, 2016) de dicha actividad, el Ayuntamiento de Papantla decidió reacomodar los puestos de las *tineras* en el 2024, lo cual ha afectado su trabajo (Vallejo Olvera, 2024; Guerrero, 2024).³

La intención de este texto es exponer desde mis reflexiones de trabajo de campo, el acercamiento a una actividad que he seguido de cerca desde hace seis años, tanto en el espacio rural –el cultivo y recolección de plantas comestibles de traspatio en las localidades totonacas– como en el urbano –la venta de plantas comestibles–. Con base en ello, el objetivo de este texto es destacar la importancia de la actividad de la venta que llevan a cabo las *tineras* y sus familias en el centro de Papantla –desde perspectivas socioculturales y bioculturales–, la cual realizan en medio de diversas problemáticas.⁴ Expondré los datos obtenidos a lo largo de varias estancias de campo realizadas entre el 2019 y el 2025 en la ciudad de Papantla, apoyándome en el registro etnográfico, etnobotánico y fotográfico.

Área de estudio

El Totonacapan contemporáneo está conformado por cuatro regiones: la Sierra Norte de Puebla, las Tierras Bajas del Norte de Puebla, la Sierra de Papantla y la Llanura Costera (Velázquez Hernández, 1995, p. 29); delimita al norte con el río Cazonces en el estado de Veracruz, al sur con el río La Antigua, en Veracruz y al oeste con los estados de Puebla e Hidalgo (Vázquez Domínguez *et al.*, 2025). En este trabajo voy a referirme a la llanura costera, ubicada en el estado de Veracruz, en específico al municipio de Papantla, que se localiza al noroeste de dicha entidad. Su altitud está entre los 10 y los 300 metros sobre el nivel del mar. Su clima es cálido subhúmedo, con abundantes lluvias en verano, registrándose en el invierno, precipitaciones por influencia de fenómenos meteorológicos como los llamados “nortes”. El régimen pluvial oscila entre 1,100-1,600 mm al año (SIEGVER, 2020).

³ Esta situación ocurre también en otras regiones de México, en Perote (Veracruz), las autoridades municipales consideran de poca importancia la comercialización de alimentos tradicionales y locales que llevan a cabo las mujeres campesinas, señalan que solo lo hacen por supervivencia y por esta razón “han buscado impedir la presencia de las marchantas en las calles de la ciudad” (Mendoza y Barón, 2023, p. 178).

⁴ El estudio de los tianguis y mercados en México ha sido abordado desde diferentes perspectivas, entre ellas el etnobiocológico y el antropológico, a partir de las cuales se considera que estos espacios son creaciones culturales y que responden a la diversidad biocultural del medio en que se desarrollan (Argueta Villamar, 2016, p. 44).



Mapa 1. Papantla de Olarte, Veracruz. Fuente: elaborado por la autora con base en los Cuadernillos municipales de Papantla (SIEGVER, 2020).

Papantla está integrada por 452 localidades, de las cuales cinco son urbanas y 447 son rurales (SIEGVER, 2020, p. 3), su población es de 159, 910 habitantes, y su cabecera municipal, Papantla de Olarte, cuenta con un total de 55, 452 habitantes. Las localidades con mayor población, después de Papantla de Olarte son, Agua Dulce, El Chote, Pueblillo, El Volador; el resto de las localidades cuenta con 89,970 habitantes (Gobierno Municipal de Papantla 2022, pp. 36-37); de estas localidades provienen muchas de las vendedoras de plantas comestibles que se ubican en el pasillo de las *tineras* y calles del centro del municipio (Méndez Martínez, 2025).

En Papantla, las principales actividades económicas son la ruta productiva, la ruta turística y la ruta petrolera. Acerca de la primera se destaca que las localidades se dedican a la siembra de maíz para venta y autoconsumo; el cultivo de cítricos –limón, naranja, toronja, mandarina– cuyos productos son exportados para las empresas jugueras; el cultivo en huertos familiares en donde se encuentra la mayor diversidad de plantas comestibles y árboles frutales, que se destinan para el consumo familiar y la venta en ciudades como Papantla y Poza Rica (Méndez Martínez, 2023; Cabirol *et al.*, 2024; Nadin, 2025).

En la ruta turística destaca que el Totonacapan veracruzano es la región con más reconocimientos que la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) ha otorgado en México, la primera distinción fue para la Zona Arqueológica

de El Tajín (ZAET)⁵ –declarada Patrimonio Cultural de la Humanidad en 1992–; la ceremonia ritual de los Voladores de Papantla (1998) y el Centro de las Artes Indígenas (2012). En el 2006, Papantla de Olarte recibió la declaratoria de *Pueblo Mágico*, es decir, que considera que el municipio cuenta con elementos culturales y naturales que son objeto de atracción y parte del mercado turístico (Zúñiga Bravo, 2016; López de Llano, 2018; Cabirol *et al.*, 2024, Méndez Martínez, 2025).

Metodología

Los datos que se presentan en este texto corresponden a diversos periodos de trabajo de campo que se han realizado entre marzo de 2019 y diciembre de 2025 en Papantla, Veracruz.⁶ Para ello se ha utilizado el método etnográfico (Guber, 2015), se hicieron entrevistas semiestructuradas a las vendedoras y a las mujeres que tienen huertos –por el tema que se aborda no se mencionarán los nombres de las entrevistadas–;⁷ se llevaron a cabo recorridos en las calles en donde instalan sus puestos las *tineras* para el registro etnobotánico y fotográfico de las plantas que venden.⁸

Los recorridos por las calles de Papantla se hicieron con el objetivo de tener un primer acercamiento con las *tineras* y durante estos, las observaciones etnográficas se registraron en un diario de campo para conocer el número de *tineras* que llegan a vender a la ciudad, sobre el origen de los productos que venden, los espacios en donde instalan los puestos y las condiciones en las que realizan la venta.

Con base en lo anterior, se identificó que las *tineras* realizan la venta en los alrededores del mercado municipal Lic. Benito Juárez García –incluyendo el llamado pasillo de las *tineras*– y en las calles Leandro Valle, Reforma y Artes. Las *tineras* proceden de localidades cercanas a Papantla como La Guásima, Taracúan, La Ceiba, Ojital Nuevo, Ojital Viejo, Reforma Escolín, Plan de Palmar, Plan de Hidalgo y Jorge Serdán, todas pertenecientes al municipio de Papantla –solo un vendedor señaló provenir de Coyutla, un pueblo de la Sierra de Papantla– (Méndez Martínez, 2023, pp. 202 y 222).

5 La ZAET es la más visitada en Veracruz, en el 2023 recibió 20,160 visitantes nacionales y 306 extranjeros (INAH, 2023).

6 Los datos etnográficos del 2019 al 2022 que se presentan en este texto son parte de una doctoral que se realizó con la beca otorgada por el CONAHCYT (Méndez Martínez, 2023).

7 Los primeros recorridos por los huertos de traspatio se realizaron en septiembre de 2023, dentro del Proyecto Katuwan, plan maestro de manejo sustentable de la microrregión El Tajín-Plan de Hidalgo (CONAH-CYT-PRONACES), bajo la coordinación de la Dra. Nathalie Cabirol y el Dr. Marcelo Rojas Oropeza (Cabirol *et al.*, 2024); el caso de los huertos no se aborda en este trabajo.

8 Los datos de campo del 2024 al 2025 que se presentan en este artículo son parte de una investigación posdoctoral sobre la participación de las mujeres en la valoración y aprovechamiento de los servicios ecosistémicos, los cultivos de traspatio y la venta de alimentos en Papantla, Veracruz, proyecto en el que actualmente trabaja la autora.

Los resultados también evidenciaron que las especies comestibles que venden son, en su mayoría, de sus propios huertos de traspatio y milpas y que el 90% de las vendedoras producen al menos uno de los alimentos que comercializan. Un dato no menos importante es que la edad promedio de las *tineras* está entre los 30-60 años.

A través del registro fotográfico de los puestos y las especies comestibles, se pudieron enlistar las especies que venden las *tineras*, las temporalidades y el uso del espacio; y determinar que, a lo largo del año, las *tineras* venden entre 40-60 alimentos frescos, casi todos locales y de temporada –además de plantas medicinales y flores ornamentales–. De acuerdo con Arturo Argueta Villamar, los mercados, tianguis –y agregaría yo, la venta en las calles– son importantes desde una perspectiva etnobiocológica, porque “nos ofrecen en un espacio y tiempo determinados una imagen clara y poderosa de la diversidad biocultural de un pueblo y una región” (2016, p. 44).

La intención de los registros etnográficos, fotográficos y etnobotánicos, es dar cuenta de la importancia de la actividad que llevan a cabo las *tineras* en el centro de Papantla, al poner en circulación una gran cantidad de especies comestibles, así como también de participar en la economía local a través de la comercialización y de destacar que no realizan venta ambulante como lo indican las autoridades municipales y la cual, es una de razones por las que en el 2024, las vendedoras fueron reacomodadas o reubicadas del pasillo de las *tineras* a un nuevo espacio en donde las cuotas son más elevadas y en donde no pueden acomodar sus mercancías.

Las *tineras* de Papantla

Se les conoce como *tineras*, comadres o abuelas a las mujeres que comercializan en las calles cercanas a los mercados que se ubican en el centro del municipio de Papantla, se caracterizan por vender productos que cultivan ellas o sus familias en pequeñas extensiones de tierra –huertos de traspatio o milpas– y por acomodar su mercancía en tinas de plástico de colores. En su mayoría son mujeres originarias de localidades totonacas de Papantla. El nombre de *tinera* es el más usado por los papantecos, pero, sobre todo por ellas mismas.

Las *tineras* llevan todos los días al centro del municipio plantas comestibles, medicinales, ornamentales y también, alimentos que ellas mismas preparan como tamales, atoles y conservas de frutas de temporada.⁹ La venta la realizan en puestos que instalan en las calles o en las afueras de los mercados (véase Figuras 1 y 2). También hay *tineras* en los municipios de Poza Rica, Tecolutla y Coatzintla (Velázquez Hernández, 1995; Méndez Martínez, 2025).

⁹ Entre los alimentos que venden las *tineras* se encuentra el atole agrio (de maíz blanco y morado) y el atole de reyes (de maíz y camote); tamales (corrientes o de cuchara, *púlacles*, pintos, capitas) y bollitos (de elote y de anís); conservas dulces de papaya, yuca y camote; pasta de mole; dulces de pepita de calabaza y ajonjolí; galletas (tintines) y totopos de maíz (diario de campo de la autora 2022-2025).



Figuras 1 y 2. Puesto de atoles y tamales (izquierda) y puesto de una tinera vendiendo plantas comestibles en la calle Leandro Valle (derecha). Fotografías de la autora.

De acuerdo con Katalin Schiller (2020), en Papantla la práctica de la venta se remonta a inicios del siglo xx, cuando los días domingo se realizaba el tianguis semanal en lo que era el parque Benito Juárez –ubicado en el centro del municipio–. Al lugar llegaban habitantes de localidades totonacas aledañas y vendían productos agrícolas que eran excedentes de sus cosechas. En esa época, las mujeres llevaban cestas grandes de madera (Kelly y Palerm, 1952; Schiller, 2019) y comerciaban “aves de corral, pollo o pavo, o plantas cultivadas por ellas (especies y hierbas), o platos típicos preparados por ellas mismas (por ejemplo pasta de mole)” (Schiller, 2020, p. 90).

Además de esta actividad, se ha identificado que, en la primera mitad del siglo xx, mujeres totonacas también iban de casa en casa ofreciendo pollos, principalmente (Schiller, 2020). Dicha actividad se conoce hoy día como *rancheo*, y muchas mujeres siguen saliendo todos los días a vender por las calles de sus localidades o de localidades cercanas, productos frescos y de temporada y/o comida preparada.¹⁰

Hoy día, las *tineras* transportan sus mercancías en cubetas o tinas de plástico y entre varias compañeras pagan “carreras” de taxi – es decir, un viaje – para llevar sus productos al centro de Papantla (diario de campo de la autora, septiembre de 2023). Además de las complicaciones para transportar y vender sus productos, las *tineras* se enfrentan a la situación de ser identificadas como vendedoras ambulantes o semifijas por parte de las autoridades locales, lo que las estigmatiza y discrimina socialmente (Schiller, 2019, pp. 123-124).

10 En otras regiones de Veracruz, a las mujeres que van vendiendo de casa en casa productos cultivados por ellas o sus familias en huertos de traspato, se les llama *marchantas* (Mendoza y Barón, 2023), en el Totonacapan les llaman *rancheadoras*; esta actividad no se aborda en este trabajo.

El trabajo que realizan las vendedoras tiene una importancia tanto sociocultural como etnobotánica, esto porque la mayoría de los productos que venden provienen de los huertos de traspatio, se cosechan o recolectan a lo largo del año y son parte de la biodiversidad local. De acuerdo con Ramón Mariaca Méndez, el huerto “es el sistema de producción que más aporta a los mercados locales y regionales ya sea directamente por la venta al menudeo de alguno de los miembros de la familia o algún pequeño o gran intermediario” (2012, p. 4). Lo cual, puede constatarse al recorrer los puestos de las *tineras* en el centro de Papantla.

Los productos que venden las *tineras* también provienen de otro espacio de cultivo importante: las milpas. Las milpas son trabajadas principalmente por los esposos e hijos de las vendedoras. Estos espacios son importantes porque, si bien, en Veracruz miles de hectáreas se dedican a la agricultura, se destinan muchas más para la ganadería. Para el caso de Papantla, los principales cultivos destinados a la venta al mayoreo son el maíz, cítricos, plátano y chile piquín –y en décadas pasadas también se cultivó la vainilla y el tabaco– (SIEGVER, 2020).

Actualmente, el tema de las milpas atraviesa un conflicto agroecológico grave en la región, puesto que, en los últimos años, las milpas pasaron a ser maizales; muchos campesinos siembran exclusivamente maíz para obtener la hoja y venderla seca (*totomoxtle*) y por rollo (véase Figura 3), las mazorcas no son para consumo humano, sino destinadas como alimento a los animales, como se ha identificado en Gildardo Muñoz, Plan de Hidalgo y en Plan del Palmar (diario de campo de la autora, 23 enero de 2025).



Figura 3. Cargando rollos de hojas de maíz, Gildardo Muñoz, Papantla. Fotografías de la autora.

Pese a que cada vez es más común que los totonacos dispongan de menos tierras para cultivar alimentos para consumo familiar, cada año los obtienen y, además, destinan los excedentes a la venta para obtener algún ingreso; ingreso que aporta en gran medida la mujer al ser ella quien realiza la venta.

Las *tineras* y la venta de plantas comestibles en el centro de Papantla

En Papantla hay dos mercados municipales, el Lic. Benito Juárez García –se localiza frente a la parroquia de Nuestra Señora de la Asunción– y el Miguel Hidalgo –se localiza en contraesquina del Palacio Municipal–, ambos se ubican en el centro de la ciudad y abren de lunes a domingo. En el mercado Benito Juárez se puede encontrar frutas, verduras –no siempre de temporada–, carne –res, cerdo, pollo–, pescado y recaudería; en el mercado Miguel Hidalgo se encuentran además de dichos productos, comida típica de la región y artesanías (diario de campo de la autora, diciembre de 2022, septiembre de 2023)¹¹.

Las *tineras* tienen un espacio en donde la población local sabe que va a encontrarlas, se le conoce como “pasillo de las *tineras*”, se ubica a un costado del mercado Benito Juárez, y también se encuentran justo detrás de la Escuela Primaria Donato Márquez Azuara, en la calle Reforma; véase Figuras 4 y 5. A finales del 2022 y principios del 2023, recorrí el pasillo y las calles mencionadas, e identifiqué que las *tineras* también se encuentran en la calle Artes (Diario de campo de la autora, 2022-2023).



Figura 4 y 5. Puestos en el pasillo de las tineras. Fotografías de la autora (derecha, 26 de diciembre de 2022; izquierda, 25 de enero de 2024).

¹¹ En Papantla hay varios supermercados en donde pueden adquirirse alimentos frescos –no siempre locales ni de temporada–, enlatados, congelados y ultraprocesados, entre ellos Chedraui, Soriana Express, Tiendas Neto, suBodega, y tiendas grandes como Abarrotes Chuper Negro (Méndez Martínez, 2025).

Durante los recorridos realizados por las calles Reforma, Leandro Valle y Artes, entre el 2022 y el 2023, registré cerca de 30 puestos de plantas comestibles y medicinales, atendidos mayoritariamente por mujeres.¹² Las *tineras* venden todos los días. Los puestos miden entre uno y dos metros de largo, están armados con huacales de plástico o de madera, y sobre ello acomodan las tinas de plástico de diferentes colores; algunas vendedoras también colocan un plástico o sombrillas para cubrirse del sol o de la lluvia (Méndez Martínez, 2023, p. 201); véase Figuras 6 y 7. Las *tineras* pagan el uso del espacio en los alrededores del mercado –pasillo y calles– y también les pagan a los inspectores –entre \$30 y \$50–.



Figura 6 y 7. *Tineras* en la calle Artes, centro de Papantla. Fotografías por Erika Méndez (izquierda, 26 de diciembre de 2022; derecha, 25 de enero de 2024).

12 Anteriormente, los hombres que se dedicaban a la venta en el mercado eran aquellos que habían tenido algún problema de salud que les impedía trabajar en la *milpa*, hoy día, los jóvenes optan por esta actividad al lado de las mujeres (Schiller, 2020).

Las *tineras* ponen en circulación a lo largo del año, entre 40 y 60 alimentos frescos (véase Tabla 1), en su mayoría locales y de temporada –más las plantas medicinales y ornamentales–, además de comidas y bebidas elaboradas por ellas mismas o por alguna integrante de sus familias. El costo de los alimentos que venden oscila entre los \$10 y \$30 –hasta diciembre de 2025–, precios que acuerdan entre ellas. Por ejemplo, cuando comienza la temporada de flor de pichoco o de flor de izote, pueden subir un poco el precio, pero conforme avanza el periodo de recolección y hay más y se vende en todos los puestos, bajan el precio.

Productos cosechados y/o recolectados en huertos de traspatio y milpas de Papantla

Plantas comestibles y frutos	Aguacates (<i>Persea americana</i>), anona (<i>Annona reticulata</i>), calabaza de castilla (<i>Cucurbita pepo</i>), calabaza pipiana (<i>Cucurbita argyrosperma</i>), camote (<i>Ipomoea batatas</i>), carambolo (<i>Averrhoa carambola</i>), capulín (<i>Prunus serótina</i>), chalahuite (<i>Inga sp.</i>), chayotes (<i>Sechium edule</i>), chile piquín (<i>Capsicum annuum L. var. glabriusculum</i>), chile de árbol (<i>Capsicum annuum L.</i>), flor de izote (<i>Yucca guatemalensis</i>), frijol (<i>Phaseolus sp.</i>), frijol de árbol (<i>Cajanus cajan</i>), gasparito o pichoco (<i>Erythrina americana</i>), guanábana (<i>Annona muricata</i>), guayaba (<i>Psidium guajava</i>), jobo (<i>Spondias mombin</i>), liliaque o guaje (<i>Leucaena leucocephala</i>), limón (<i>citrus limon</i>), maíz (elotes) (<i>Zea mays</i>), mandarina (<i>Citrus reticulata</i>), mangos (<i>Mangifera indica L.</i>), maracuyá (<i>Passiflora edulis</i>), naranja (<i>Citrus × sinensis</i>), pápalo quelite (<i>Porophyllum ruderale</i> (Jacq.) Cass.), papaya (<i>Carica papaya</i>), plátanos (<i>Musa × paradisiaca</i>), piñón (<i>Jatropha curcas</i>), puan (<i>Muntingia calabura</i>), quelite guaparrón (<i>Phytolacca</i>), quelite verde, morado y de patitas rojas (<i>Amaranthus spp.</i>), tomate de milpa (<i>Solanum lycopersicum</i>), yuca (<i>Manihot esculenta</i>), zapote mamey (<i>Pouteria sapota</i> (Jacq.) H.E. Moore & Stearn), zapote negro (<i>Diospyros digyna</i>)
Hongos comestibles	Hongo de árbol de chaca (<i>Bursera simaruba</i> (L.)), hongo de maíz o huitlacoche (<i>Ustilago maydis</i>)
Hierbas aromáticas y especias	Acuyo, hierba santa u hoja santa (<i>Piper auritum</i>), albahaca (<i>Ocimum basilicum</i>), cebollina o <i>xonacate</i> (<i>Allium kunthii</i>), cebolla morada, cilantro criollo (<i>Coriandrum sativum</i>), cilantro extranjero o cimarrón (<i>Eryngium foetidum</i>), epazote (<i>Dysphania ambrosioides</i>), hierbabuena (<i>Mentha spicata</i>), pimienta (<i>Pimenta dioica</i> (L.) Merr.), zacate limón (<i>Cymbopogon citratus</i>)
Plantas ornamentales y medicinales	Plantas ornamentales: bolotillo (<i>Gomphrena globosa</i> L.), <i>cempasúchil</i> (<i>Tagetes erecta</i>), flor de mayo (<i>Plumeria rubra</i>). Plantas medicinales: caña de jabalí (<i>Costus spicatus</i>), estafiate (<i>Artemisia sp.</i>), guaco (<i>Pentalinon andrieuxii</i>)
Hojas para envolver tamales	De plátano, de papatla o papatlilla (<i>Heliconia schiedeana</i>), de maíz (<i>totomoxtle</i>)

Tabla 1. Plantas comestibles, medicinales y ornamentales que venden las *tineras* de Papantla.¹³ Fuente: elaboración propia con base en datos de campo.¹⁴

13 En este texto no se expone una lista exhaustiva de plantas medicinales y ornamentales, solo aquellas que se encontraron en la mayoría de los puestos de las *tineras*.

14 Los nombres científicos de las plantas y frutos cosechados y/o recolectados en huertos de traspatio y milpas de la región de estudio, fueron consultados en Cabirol *et al.* (2024), López Santiago (2019) y en la página del

Es decir, a lo largo del año, las *tineras* llevan desde sus localidades totonacas –ubicadas en zonas rurales– al centro de Papantla –ubicado en una zona urbana–, cerca de 100 productos cultivados y recolectados en huertos de traspatio y milpas; véase Figuras 8 y 9. Con base en los registros etnográficos y etnobotánicos realizados en los huertos de traspatio y en las entrevistas realizadas a las mujeres que los cuidan, cabe destacar que la mayoría de los productos –plantas comestibles principalmente– son obtenidos en estos espacios.



Figura 8 y 9. Tomate de milpa (*Solanum lycopersicum*) y pichoco (*Erythrina americana*) en el pasillo de las *tineras*.
Fotografías de la autora (25 de enero de 2024).

66

Desde una perspectiva etnobotánica, el huerto familiar es un “sistema tradicional de producción agrícola complejo y diversificado, en que se llevan a cabo procesos de domesticación, conservación y diversificación de especies animales y vegetales” (Cano Contreras, 2015, p. 74). Dicha agrobiodiversidad local se conserva en el huerto familiar rural y se le considera un sistema de producción altamente adaptativo y de origen ancestral, que es manejado y recreado por las familias de generación en generación, produciendo plantas, animales y diversos satisfactores que requieren (Mariaca Méndez, 2012). Este dato no es menor, considerando que detrás de la comercialización que hacen las *tineras*, está el trabajo familiar en los huertos, en donde destaca su participación, tanto en el cuidado como en la conservación.

Del pasillo de las *tineras* al callejón Reforma: reacomodo de comerciantes (2024-2025)

De acuerdo con Katalin Schiller, las *tineras* y los *tineros* se localizaban, principalmente, en el callejón de la Reforma, y llamaban al callejón pasillo porque el espacio parecía más bien un callejón estrecho. Las y los *tineros* instalaban sus puestos al lado de otros vendedores de artículos para el hogar, frutas y camarones y frente a dichos puestos, se encontraban locales de tiendas (Schiller, 2019, pp. 128-129).

Los puestos de las *tineras* continuaban en la calle Leandro Valle, que se ubica saliendo del pasillo de la Reforma, a la derecha. Schiller señala que durante sus primeras investigaciones “en esa calle no había venta ambulante, mientras en otras calles uno podía encontrarse con señoras que llegaban más bien de las comunidades de la Sierra de Papantla para vender lo que les sobraba después de la cosecha. Hoy en día, durante mi tercera estancia, estas señoras o no frecuentan las calles de la ciudad o se encuentran entre las demás en la mencionada calle Leandro Valle” (2019, pp. 129-130).

Pero en el 2022, cuando realicé los recorridos, no sólo había puestos de las *tineras* en el pasillo de la Reforma y la calle Leandro Valle, sino también en la calle Artes, la cual se localiza dando vuelta a la derecha de la calle Leandro Valle. En enero de 2025, recorriendo nuevamente las calles en donde se localizaban los puestos de las *tineras*, conocí el nuevo callejón Reforma, obra que, de acuerdo con notas periodísticas, fue realizado por dos razones: 1) para dignificar los espacios de trabajo de comerciantes ambulantes y semifijos; 2) para ofrecer una mejor imagen a los visitantes –turistas– (Vallejo Olvera, 2024; Guerrero, 2024).

El callejón Reforma fue inaugurado el 15 de septiembre de 2024, por las autoridades municipales de Papantla, la construcción de dicho espacio se llevó cerca de un año y de acuerdo con datos oficiales que pueden verse en las placas de la obra (Figura 10), entre la rehabilitación de drenaje sanitario, rehabilitación de red de agua entubada, rehabilitación de pavimentación, ampliación de electrificación subterránea y construcción de techado en



Figura 10. Placa del monto ejercido para una de las obras en el callejón Reforma, centro de Papantla. Fotografía de la autora (25 de enero de 2025).

bien público 1ª etapa y la construcción de techado en bien público 2ª etapa, el monto total ejercido fue de \$14, 999, 999.95 (Diario de campo de la autora, 25 de enero de 2025).

Por otra parte, durante el recorrido realizado en diciembre de 2025, pude observar un menor número de vendedoras en el pasillo de las *tineras* y también, pocos vendedores en el nuevo callejón Reforma. De acuerdo con algunos habitantes de Papantla, el costo de dichos espacios es alto y no lo pueden pagar las vendedoras —este dato no se pudo corroborar con las autoridades del Ayuntamiento ni con los líderes de los comerciantes ambulantes—. Por otra parte, las vendedoras señalan que en los nuevos espacios no pueden acomodar bien su mercancía (Diario de campo de la autora, 28 de diciembre de 2025); véase Figura 11.



Figura 11. Tineras en la calle Reforma, centro de Papantla.
Fotografía de Elizeth Rivera Atzín (7 de agosto de 2019).

Con base en el registro fotográfico, se puede advertir que las señoras acomodan de una manera particular frutas y verduras que resaltan en sus tinas de colores llamativos, de esta forma se puede apreciar la frescura, el color, el tamaño, la cantidad; por otra parte, se puede observar que las señoras pueden estar sentadas mientras esperan a la clientela, pican verdura o despican frijol para la venta, descansan un rato, en cambio, en los nuevos puestos, deben permanecer de pie, de otra forma no podrían ver a los clientes; véase Figuras 12 y 13.





Figura 12 y 13. Puestos antes y después de las obras en la calle Reforma
(arriba, fotografía de la autora, 26 de diciembre de 2022;
abajo, fotografía de Elizeth Rivera Atzín, 27 enero de 2026).

Otro aspecto que han destacado las señoras es que la población de Papantla ya las ubicaba en el pasillo de las *tineras* o bien, en las calles Leandro Valle y Artes, y que sus puestos son particulares porque venden productos frescos, locales y de temporada; ellas no mencionaron el costo elevado de los nuevos puestos. En este último recorrido por las calles del centro de Papantla, identifiqué que las *tineras* tienen más presencia en las calles Leandro Valle y Artes que en el pasillo de las *tineras* y en el callejón Reforma (véase Figura 14).



Figura 14. *Tinera* en la calle Artes, centro de Papantla. Fotografías de la autora (28 de diciembre de 2025).

Los cerca de 50 puestos del callejón Reforma lucen vacíos, sólo unos 10 vendedores ocupan los nuevos espacios, las fachadas de estos fueron diseñados “de acuerdo al programa de Pueblos Mágicos” (Vallejo Olvera, 2024, párr. 4), según lo señaló el arquitecto Rafael Uribe, encargado de Obras Públicas del Gobierno Municipal de Papantla. Otro aspecto para destacar es, que de los comerciantes que ocupan estos puestos sólo cinco venden productos frescos –frutas y verduras no todas locales–, uno vende carne de pollo, en otros, comida preparada y dulces. Es decir, los nuevos puestos no están ocupados por las *tineras* (Diario de campo de la autora, 28 de diciembre de 2025).

Reflexiones finales

El objetivo de este texto ha sido –desde mis reflexiones de trabajo de campo– destacar la importancia de la actividad de la venta que llevan a cabo las *tineras* y sus familias en el centro de Papantla, sobre todo, porque en las últimas décadas han realizado su labor en medio de diversas problemáticas, entre ellas, ser identificadas como vendedoras ambulantes o semifijas por parte de las autoridades municipales, motivo por el que han sido estigmatizadas y discriminadas socialmente. Por otra parte, se les ha señalado como uno de los elementos que afectan la imagen de la ciudad frente a los turistas; por estos dos motivos, fueron reacomodadas en el 2024.

Sin embargo, hay aspectos que no se mencionan acerca del trabajo de las *tineras*, entre ellos el de realizar una labor importante que trae beneficios a los habitantes de la ciudad de Papantla al poner en circulación una diversidad de plantas comestibles cultivadas y recolectadas; así como generar sus propios empleos e incluso darle empleo a familiares y conocidos, y a través de ello, participar en la economía local.

Además, hay otras cuestiones importantes, entre ellas el de procurar los espacios de cultivo como lo son los huertos de traspatio. Gracias a dicha actividad, las mujeres totonacas no sólo cosechan y recolectan plantas comestibles, medicinales y ornamentales, también contribuyen a la soberanía alimentaria de sus familias y al cuidado de la biodiversidad, lo que tiene una relevancia etnobotánica y etnobiaecológica.

Finalmente, cabe mencionar que las *tineras* no son vendedoras ambulantes, las señoras y sus familias ocupan un espacio definido en las calles del centro de Papantla, lo cual tiene, además, una relevancia sociocultural. Por ello, el que hayan sido reacomodadas o reubicadas, sin tomar en consideración las necesidades de espacio y costos, no contribuye a la dignificación de su trabajo, como lo manifestaron las autoridades locales.

Agradecimientos

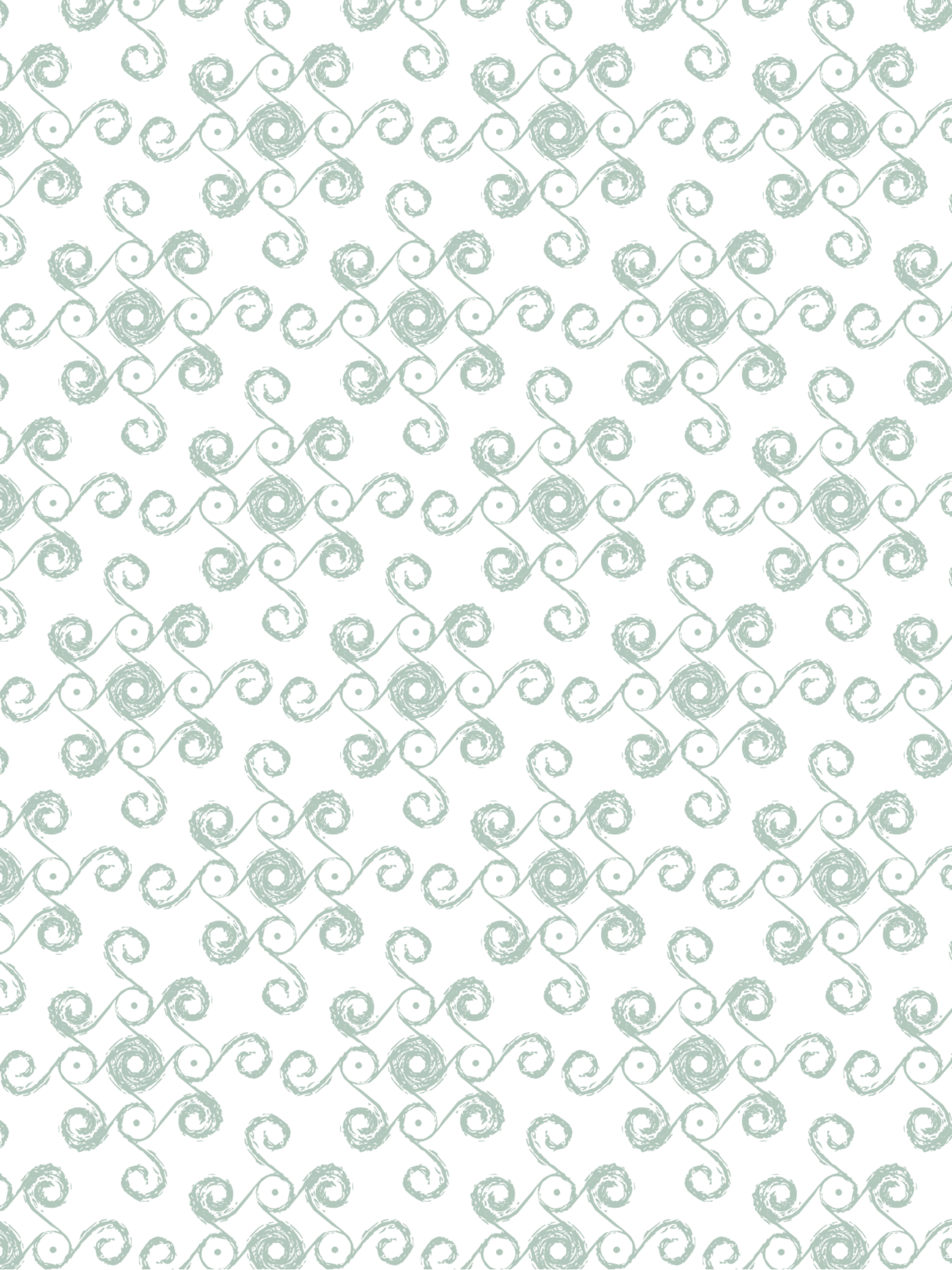
Extiendo el presente reconocimiento a todas las familias de la microrregión totonaca de Papantla, Veracruz, en especial a las *tineras* y a las autoridades de las localidades de Jorge Serdán, El Escolín, Plan del Palmar y Gildardo Muñoz, por su interés y participación sin lo cual no habría sido posible desarrollar este trabajo; a Elizeth Rivera Atzín por el acompañamiento durante los recorridos y por permitirme incluir algunas de sus fotografías; a la

doctora Sarah Bak-Geller Corona del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, por la dirección de la tesis doctoral. A la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI), por la beca otorgada para realizar la estancia posdoctoral en la Facultad de Ciencias, UNAM. A los doctores Nathalie R. Ch. Cabirol y Marcelo Rojas Oropeza de la Facultad de Ciencias, UNAM, por la tutoría en el proyecto de investigación. Al Proyecto KATUWAN, plan maestro de manejo sustentable de la microrregión El Tajín-Plan de Hidalgo, Veracruz (CONAHCYT-PRONACES 319054).

Referencias Bibliográficas

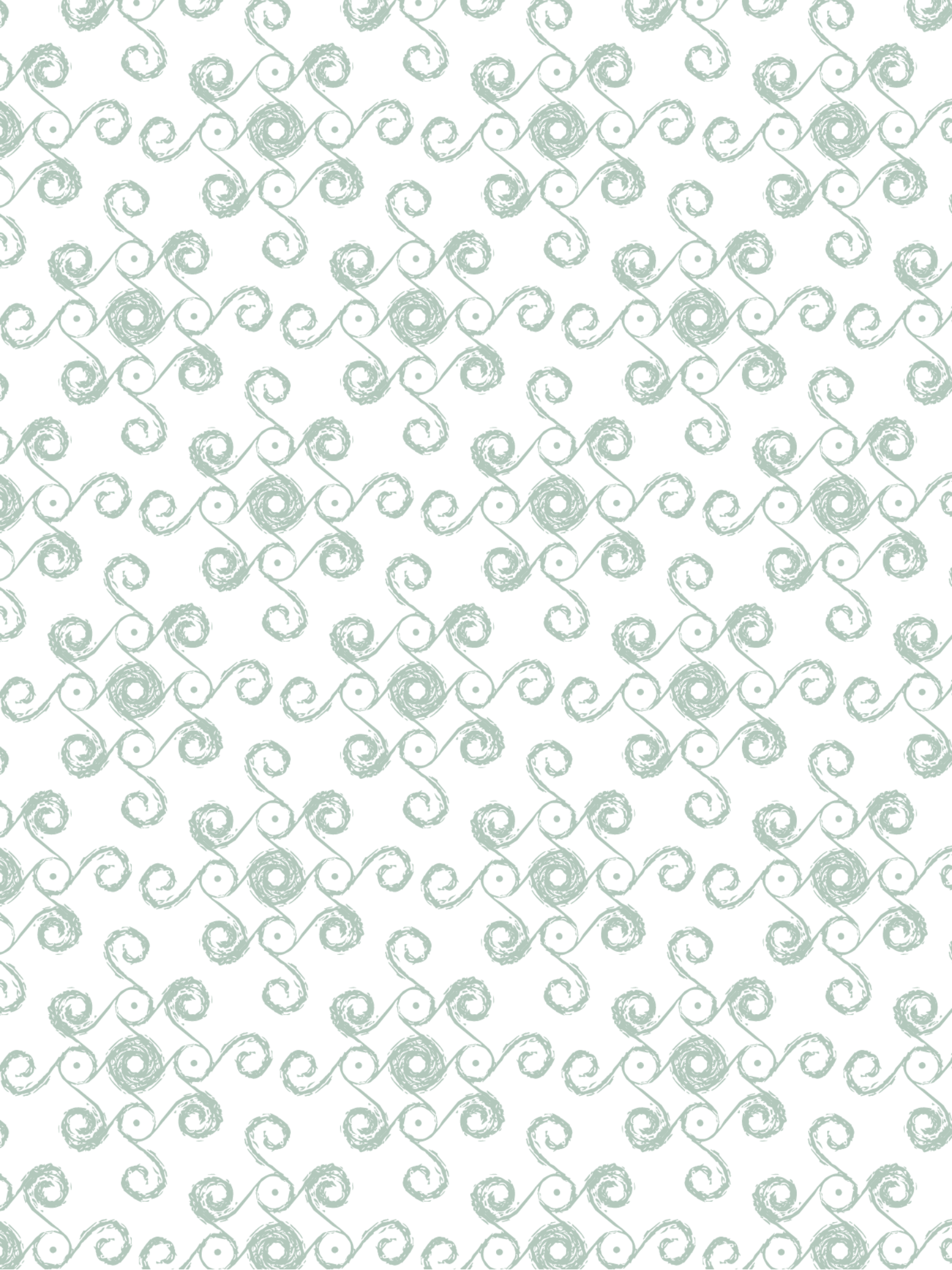
- ARGUETA VILLAMAR, A.
2016 “El estudio etnobiocológico de los tianguis y mercados en México”, en *Revista Etnobiología*, 14 (2), pp. 38-46.
- CABIROL, N., ROJAS-OROPEZA, M., SÁNCHEZ, A., CRUZ, G., ... KATZ, E.
2024 *Proyecto Katuwan. Plan Maestro Integral de Desarrollo Sustentable de la Microrregión multicultural El Tajín-Plan de Hidalgo, Veracruz*. México. UNAM, CONAHCYT.
- CANO, E. J.
2015 “Huertos familiares: un camino hacia la soberanía alimentaria”, en *Revista Pueblos y Fronteras*, 10(20), pp. 70-91.
- GOBIERNO MUNICIPAL DE PAPANTLA
2022 *Plan Municipal de Desarrollo 2022-2025*.
<https://www.veracruz.gob.mx/finanzas/wp-content/uploads/sites/2/2022/PMD/PMD%20Papantla.Veracruz.2022-2025..pdf>
- GUBER, R.
2015 *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. México. Siglo XXI Editores.
- GUERRERO, M. A.
14 de septiembre de 2024 “Obra ofrece una nueva imagen y espacio para comerciantes”, en *Papantla al Momento*. <https://www.facebook.com/PPantlaalmomento/posts/-e-n-t-%C3%A9-r-a-t-e-este-domingo-entregar%C3%A1n-el-callej%C3%B3n-re-formaobra-ofrece-una-nuev/812538140962969/>
- INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA INAH
2023 *Sistema Institucional Estadística de Visitantes*. INAH.
<https://www.estadisticas.inah.gob.mx/>
- KELLY, I. Y PALERM, A.
1952 *The Tajín Totonac (Part I. History, Subsistence, Shelter and Tecnología)*. Washington, D.C. Smithsonian Institution.
- LÓPEZ, H.
2018 *Los voladores de Papantla: del rito al espectáculo... y de regreso*. [tesis de doctorado en música]. México. UNAM.
- LÓPEZ, M. A.
2019 “La valoración de los servicios ecosistémicos desde la cosmovisión indígena totonaca”, en *Madera y Bosques*, 25 (3), pp. 1-15.
<https://doi.org/10.21829/myb.2019.2531752>
- MARIACA, R.
2012 “La complejidad del huerto familiar maya del sureste de México”, en R. Mariaca (ED.), *El huerto familiar del sureste de México*. México. Secretaría de Recursos Naturales y Protección Ambiental del Estado de Tabasco/ El Colegio de la Frontera Sur, pp. 7-97.

- MÉNDEZ, E. M.
2023 *Entre cocinas y rituales. Apropiaciones locales ante el extractivismo epistémico de los saberes y las prácticas culinarias en la costa totonaca de Veracruz* [tesis de doctorado]. México. Universidad Nacional Autónoma de México.
<http://132.248.9.195/ptd2023/mayo/0839903/Index.html>
- MÉNDEZ, E. M.
2024 “Cocinas, milpa y recolección: resistencias culinarias locales en la costa totonaca de Veracruz, México”, en *Naturaleza y Sociedad. Desafíos Medioambientales*, 8, pp. 192-214.
<https://doi.org/10.53010/INIY9463>
- MÉNDEZ, E. M.
2025 “Saberes y patrimonios alimentarios locales en el Totonacapan veracruzano (México)”, en *Anthropology of food* [en línea], S18.
<http://journals.openedition.org/aof/15424>
- MENDOZA, L. Y BARÓN, M. L.
2023 “Marchantas de la Región Capital de Veracruz: los saberes alimentarios de una actividad productiva/comercial”, en *Revista de Geografía Agrícola*, (70), pp. 175-190.
- NADIN, M.
2025 *Rol de los huertos familiares totonacos y de las tineras en la comercialización de alimentos en Papantla, Veracruz* [tesis de maestría]. México. Universidad Nacional Autónoma de México.
- SCHILLER, K.
2019 “El uso del espacio urbano: la lucha contra la venta ambulante. El caso de las mujeres totonacas en el mercado Benito Juárez de Papantla de Olarte”, en *Uña. Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, (33), pp. 123-153.
<https://doi.org/10.25009/urhsc.v0i33.2629>
- SCHILLER, K.
2020 “Ventas en el mercado: una estrategia para subsistir en las comunidades indígenas cerca de Papantla”, en *Acta Hispanica*, (II), pp. 83-93.
<https://doi.org/10.14232/actahisp.2020.0.83-93>
- SISTEMA DE INFORMACIÓN ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA DEL ESTADO DE VERACRUZ
DE IGNACIO DE LA LLAVE (SIEGVER)
2020 *Cuadernillos municipales, 2020: Papantla*.
https://cieg.gobiernodigital.gob.mx/wp-content/uploads/sites/21/2020/12/Papantla_2020.pdf
- VALLEJO, B.
15 de septiembre de 2024 “Dignifican a comerciantes ambulantes en Papantla”, en *La Nigua*.
<https://lanigua.com.mx/dignifican-a-comerciantes-ambulantes-en-papantla/>
- VÁZQUEZ, G., SILVA, E., HERNÁNDEZ, A., MARTÍNEZ, R., VELÁZQUEZ, N. Y HINOJOSA, I. (COMPS.)
2025 *Conoce a las abejas nativas del Totonacapan, Veracruz*. México. Universidad Veracruzana.
- VELÁZQUEZ, E.
1995 *Cuando los arrieros perdieron sus caminos: la conformación regional del Totonacapan*. Zamora, Michoacán. El Colegio de Michoacán.
- ZÚÑIGA, F. G.
2016 *Patrimonio cultural, etnicidad y turismo. Procesos de patrimonialización, turistificación y mercantilización en el Totonacapan veracruzano* [tesis de doctorado]. México. Universidad Nacional Autónoma de México.





JUVENTUDES RURALES
ENTRE LA PERMANENCIA Y LA TRANSFORMACIÓN
en Tepetitla de Lardizábal, Tlaxcala. Fotografía: Janeth Rojas Contreras ♦ Julio 2015



El sentido de ser joven rural: trabajo, unidades domésticas y consumo

Janeth Rojas Contreras

Resumen

El presente texto aborda el sentido de ser joven en las ruralidades contemporáneas a partir de prácticas sociales mediante las cuales algunas juventudes rurales sostienen la reproducción de la vida en contextos de reconfiguración productiva y de precariedad estructural. Se sostiene que la juventud rural no constituye una etapa transitoria ni una condición definida por la carencia, sino una posición social y política, históricamente situada, desde la cual se producen arreglos económicos, simbólicos y relacionales. Las reflexiones de este documento se basan en distintos acercamientos etnográficos desarrollados en localidades rurales del estado de Tlaxcala, mediante la observación participante, entrevistas semiestructuradas y a profundidad, así como el seguimiento de trayectorias juveniles en unidades domésticas productivas, espacios industriales y circuitos locales de consumo. El abordaje se organiza en torno a tres elementos espaciotemporales en los que se desarrollan las juventudes analizadas y, al mismo tiempo, se evidencia la transformación de las ruralidades contemporáneas: a) la pluriactividad laboral, b) la unidad doméstica y c) el consumo.

Palabras clave: juventudes rurales, producción de sentido, transformaciones, precariedad, reconfiguración productiva

Abstract

This text analyzes the meaning of being young in contemporary rural areas based on social practices through which some rural youth sustain the reproduction of life in contexts of productive reconfiguration and structural precariousness. It argues that rural youth is not a transitional stage or a condition defined by deprivation, but rather a historically situated social and political position from which economic, symbolic, and relational arrangements are produced. The reflections in this document are based on different ethnographic approaches developed in rural localities in the state of Tlaxcala, including participant observation, semi-structured and in-depth interviews, and the monitoring of youth trajectories in productive domestic units, industrial spaces, and local consumption circuits. The approach is organized around three spatio-temporal elements in which the youth analyzed

Janeth Rojas Contreras
Colegio de Tlaxcala, COLTLAX
janethrc@cltlax.edu.mx

develop. At the same time, the transformation of contemporary ruralities is evident: a) multiple job activity, b) the domestic unit, and c) consumption.

Key words: *rural youth, meaning production, transformations, precariousness, productive reconfiguration*

Introducción

El planteamiento de este documento surge de un ejercicio de recuperación de apuestas analíticas derivadas de trabajo de campo y articulaciones conceptuales desarrolladas a lo largo de varios años de investigación con juventudes rurales, con un rango de edad de 15 a 29 años¹, del estado de Tlaxcala, México, en talleres de mezclilla, en emprendimientos textiles familiares, en circuitos de comercio digital y en torno a las promesas de incorporación en la planta automotriz Audi (localizada en Puebla). Estos casos no refieren a una figura homogénea del o la “joven rural”, sino que se trata de sujetos situados –con una historia y trayectoria colectiva y biográfica particular– que comparten más o menos las mismas dinámicas estructurales y rasgos de transformación del territorio –de tipo productivo, ambiental, social, estético, urbano, comercial, así como en la vida cotidiana e identitaria–. Estos procesos son parte del mundo compartido, de las trayectorias de vida y de la configuración de subjetividades juveniles sobre su condición de ser y el sentido de adscribirse, identificarse y constituirse desde un mundo rural.

Por lo que, se propone que esta juventud rural se configura como una posición sociopolítica abierta a la negociación, tensión, disputa y resignificación de las jerarquías, de las estrategias y dinámicas de vida en territorios en continuo proceso de transformación, donde activan y reproducen las dinámicas y los modos de ser, hacer y pensar propios de una interacción global-local, al mismo tiempo que brindan perpetuidad a las prácticas, ciclos, relaciones, simbolismo y visiones heredadas de padres y abuelos. Es una juventud cuyas condiciones de existencia y de historia territorial le permiten distinguirse por su capacidad para tejer la continuidad de las costumbres negociando con lo “nuevo” y con las rupturas y, al mismo tiempo, creando y proponiendo otras formas de diálogo con los signos de la modernización, la urbanización y el capitalismo global; desde prácticas y espacios cotidianos y significativos como la pluriactividad, la unidad doméstica y el consumo.

Para comprender de qué manera la juventud rural se configura como una posición sociopolítica, es importante trascender el reduccionismo biológico y etario, así como resaltar su capacidad para negociar en contextos de precariedad y reconfiguración productiva.

¹ Se reconoce que las características etarias no definen la juventud; sin embargo, permiten realizar cortes metodológicos relacionados con la Población Económicamente Activa considerada por el Instituto Mexicano de la Juventud (IMJUVE).

La posición social y política de lo juvenil rural no es un mero reflejo de procesos estructurales y transformaciones territoriales, sino que los configura a la vez que es configurada por ellos. La juventud rural, lejos de ser un ente pasivo que se limite a la espera y preparación para la vida adulta, asume responsabilidades económicas, reproductivas y de independencia. Tampoco se reduce al estereotipo folclorizado del indígena o campesino, sino que es un creador de moda, música y estilos juveniles propios, es un nativo digital, un emprendedor e innovador desde su localidad; y, en cierta forma, se aleja del joven agricultor capacitado que imaginaron y planificaron las políticas desarrollistas del proyecto modernizador en México, en cambio se presenta con una subjetividad construida como “una conciencia cultural e histórica” (Ortner, 2021, p. 172), que determina su forma de actuar, de percibir el mundo y entender su propia existencia.

Con la finalidad de ampliar quiénes y cómo son estas juventudes rurales, el presente escrito se organiza en cuatro apartados: en el primero, se discute la juventud como una construcción socio-histórica situada; en el segundo, se analiza la ruptura del mundo agrario y la emergencia de la pluriactividad como estrategia de reproducción social, destacando las tensiones entre la influencia del sector industrial y la gestión del trabajo juvenil por cuenta propia; en el tercero, se sitúa a la unidad doméstica como el enclave de la re-organización del trabajo y la persistencia social; finalmente, en el cuarto, se desarrolla el consumo como un proceso y práctica vinculado al sentido de pertenencia social, a la realización de proyectos de vida y la identificación juvenil.

La juventud rural como construcción sociohistórica y situada

La construcción de la juventud rural ha sido un proceso que puede entenderse en dos dimensiones: a) una institucional y desarrollista, que, a decir de Bevilaqua (2009), corresponde con la incorporación de la categoría “joven” a los espacios agrícolas, con fines económicos, de modernización y capitalización del campo mediante la agroindustria –en esta dimensión, se construye una proyección idealizada del joven rural y de su capacidad como fuerza de trabajo para manejar tecnologías de incentivación de la producción agrícola; y, b) cultural e histórica, aunque la categoría se haya impuesto, se resignificó y apropió desde lo local para nombrar a una figura que sostiene el trabajo, el cuidado, las relaciones de cortejo, la reproducción social, la economía, las festividades y rituales, entre otras prácticas y dinámicas asociadas a valores y significaciones como “la creatividad, la alegría, la energía, la capacidad, la fortaleza y la belleza” que distinguen ontológica y significativamente el “ser joven” –según la información obtenida en campo entre los años 2015 y 2022–. En este punto, la categoría joven rural es trascendida por las nociones de los modelos del desarrollo y adquiere los matices y el contenido de las formas de vida que se desarrolla en cada contexto, por lo que, es preciso aludir a trayectorias históricas y biográficas que permitan entender ¿cómo son los jóvenes de cada lugar, quiénes son, dónde llevan a cabo el proceso de ser, percibirse y actuar como joven, así como los tiempos, los espacios y las dinámicas que atraviesan el sentido de ser joven en territorios rurales específicos?

Para autores como Sánchez y Gutiérrez Rosete (2025) esta construcción tiene que ver con la forma en que sucede ser joven, aluden a la condición juvenil rural entendida como un entramado de relaciones complejas donde la estructura, el territorio y la intersubjetividad, de forma interrelacionada, dimensionan las implicaciones de la vida cotidiana y de los procesos culturales, sociales y económicos que configuran las peculiaridades de las juventudes rurales. En tanto, Olmedo (2026) considera que los jóvenes rurales son “productores de sentido y al mismo tiempo, sujetos producidos social y culturalmente en un territorio con múltiples adversidades materiales y con matrices socioculturales fijadas al territorio que ralentiza el cambio de valores, la visión del mundo y su posición subalterna” (p.64).

A diferencia de las juventudes de las ciudades o urbanas donde la carencia, la dependencia y la espera son pensadas como elementos transitorios que logran resolverse una vez que se alcanza la vida adulta, en tanto en el espacio rural estas mismas son leídas como circunstancias estructurales que dependen de la crisis de los mercados, de las oportunidades de trabajo y del soporte brindado por las relaciones parentales, amicales, vecinales y más. Las observaciones en campo han permitido atestiguar que ciertas prácticas, roles y deberes asociados a “la vida adulta” en las urbes, son reproducidas tempranamente por las juventudes rurales; por ejemplo, el asalaramiento de personas entre los 12 y 13 años de edad quienes destinan parte de sus ingresos al sustento familiar; el inicio de la vida reproductiva y la convivencia con la familia de la pareja a los 15 años de edad, la ocupación de cargos religiosos a través de organizaciones juveniles locales, –incluso en algunos lugares existen figuras como la de “los niños mayordomos” encargados de rezar, vestir y festejar al niño Dios-, otros más se involucran en la organización de actividades cívicas locales, y más.

Autores como Reguillo (2000), Feixa (2006) y Valenzuela (2009) han señalado, en consonancia con las miradas anteriores, que la juventud depende del contexto y el momento histórico, y que su estudio debe partir de preguntas como: ¿quién es joven?, ¿en qué momento inicia y finaliza la juventud?, ¿qué rasgos le caracterizan?, ¿cuáles son las instituciones, prácticas y representaciones de lo joven? Por otro lado, si se piensa la juventud en relación con el trabajo, la familia, la escuela, la ciudadanía y el Estado, debe considerarse las peculiaridades con que estas instituciones se expresan en cada espacio, ya que, al estar fuertemente ligadas a los procesos de socialización y organización de la vida cotidiana, también inciden en la construcción de un sentido del ser joven posicionado en una ruralidad en particular donde se fragmentan las trayectorias, se disputan ciertos significados, así como la producción de identidades, sentidos de pertenencia y una posición en los procesos de inclusión-exclusión (Pérez-Islas, 2008; Saraví, 2015).

Es importante considerar que estas posiciones políticas, sociales y económicas locales que les otorga un sentido de ser y actuar único, si bien se define por las condiciones estructurales y sistémicas, también se relacionan con las condiciones históricas que han marcado las formas de organización y sobrevivencia de la otrora centralidad de la tierra y la agricultura como ejes de la organización de roles, del status, de la herencia y de una modalidad de trabajo marcada por una remuneración baja, empleos temporales, jornadas de trabajo largas, y la

participación como fuerza de trabajo, en actividades agrícolas y no agrícolas para complementar los gastos del hogar y de la producción agrícola. En este sentido, el trabajo de las juventudes rurales una función de acumulación de capital tanto para el grupo local como en la economía mundial (Kay, 2001), por lo que, recrea su condición juvenil rural entre las reminiscencias de este pasado agrícola, que hoy en día prevalece en las formas de organización de la vida cotidiana, y la contribución al capital local-global.

La juventud rural se constituye como una posición social flexible, productiva, creativa y reinterpreta de los cambios y ritmos que experimenta en sus territorios desde donde elabora arreglos cotidianos para sostener la vida, para lidiar y acomodar las relaciones y generar puentes sociales entre generaciones, regímenes laborales disímiles e imaginarios locales y globales. Esto, permite alumbrar que las juventudes también tendrían que concebirse como sujetos clave en el sostenimiento de las transformaciones de sus territorios al ser protagonistas en la asimilación y reinterpretación de otras y nuevas formas simbólicas, y en la subjetivación de hitos contemporáneos como la racionalidad emprendedora e innovadora y la construcción de sí mismo como capital humano y empresarios (Rojas, 2025; Vieyra y Rojas, 2022). Las juventudes rurales hacen posible que elementos como el capitalismo, el neoliberalismo y la globalización funcionen en sus territorios, porque ellas mismas participan ocupando algunos espacios producidos desde estas lógicas sistémicas como el trabajo, la producción y el consumo, el ocio, los servicios, los discursos y más. Al respecto es necesario aclarar que la globalización y el capitalismo no se imponen al vacío —aunque se asocien con procesos de dominación, explotación, extractivismo, empobrecimiento y contaminación de las poblaciones locales—, sino que son posibles porque tienen sentido para los sujetos locales —en este caso, jóvenes— ya sea como una promesa, una oportunidad o un deseo.

Así, las posiciones sociales de estas juventudes, regularmente, se construyen en un campo de fuerza entre el presente y pasado, lo rural y citadino, lo local y lo global, la sujeción y la capacidad de agencia, la permanencia y el cambio, la precarización y la administración de esta (Rojas, 2021), la inclusión-exclusión, la persistencia y la crisis, que aparecen de forma simultánea en el devenir local, lo que obliga, según Valenzuela (2009), a desarrollar formas de anticipación y ajuste. Esta posición política y social no es exclusiva de las juventudes rurales contemporáneas, también han estado en ella otras generaciones que experimentaron el inicio de estas transformaciones en sus localidades; por ejemplo, durante la implementación del Programa de Modernización Acelerada en México o a partir del Decreto de 1972 —instrumento legal que permitió la descentralización de la maquila de la frontera norte a cualquier región del país se dio una reestructuración de los espacios rurales al desplazar la economía campesina por el crecimiento de las zonas industriales y de servicios y se integraron a mujeres y jóvenes a un mercado de trabajo que abrió en abanico las opciones y experiencias del empleo e ingreso, al mismo tiempo que han mantenido los oficios heredados. Estos campos de fuerza, concebidos por Roseberry (2002) como espacios históricos y sociales de disputa, constituyen un lenguaje o marco común del proceso de

hegemonía y subalternidad en el que están inmersas estas juventudes rurales mediante tres espacios: el trabajo –a través de la pluriactividad–, la vivienda –desde la categoría de unidad doméstica– y el mercado –observado en los procesos de consumo–, donde las expresiones contemporáneas de la globalización y el capitalismo se acomodan en las formas de organización, de vinculación y de aprovisionamiento heredadas de un pasado agrícola, y al mismo tiempo, inciden en la configuración de una subjetividad y sentido particular de ser joven.

La pluriactividad como elemento constitutivo de sentido

Cuando se habla del sentido de las cosas, de alguna manera se hace referencia al conjunto de valores socioculturales de un grupo, es decir, a los elementos que son valiosos, importantes y centrales en el actuar cotidiano. En el caso de los sujetos rurales, estos elementos ideológicos y culturales se trastocaron y adecuaron a las transformaciones del texto. Por ejemplo, las familias rurales organizadas en torno a los ciclos y necesidades de sus pequeños cultivos tuvieron que incorporarse a otros modos de producción dentro y fuera de sus espacios locales, además de dejar sus tierras en reposo, en renta o confrontar su producción con los precios fluctuantes del mercado, generando una alta vulnerabilidad para estos grupos (Appendini y Torres-Mazuera, 2008; Kay, 2009). El tránsito entre diferentes actividades económicas se convirtió en la posibilidad de subsistencia, de sostenimiento y en muchos de los casos, algunas de estas actividades se incorporaron en la psique, en la identidad, en el saber hacer y el conocimiento heredado a otras generaciones. Diversos ejemplos de esto se pueden encontrar en las localidades donde, desde hace varias generaciones, predomina la producción de textiles en serie, de cerámicas, de juguetes y esferas, entre otros artefactos.

En este escenario, las juventudes rurales articulan de manera flexible distintos tipos de trabajo con todo lo que esto implica –manejo de técnicas, tecnologías, herramientas, procedimientos, discursos, horarios, posiciones de autoridad y subordinación, otros ritmos y posibilidades de consumo, ingreso salarial y más–. Es importante mencionar que, en estos grupos familiares, donde diversas generaciones se dedican a la misma actividad productiva, los jóvenes se ven instados a mantenerse en constante actualización estética y productiva debido a la emergencia de nuevos estilos, procedimientos y modas. Así, la pluriactividad puede contener algunas actividades especializadas que han marcado históricamente las trayectorias económicas y las identidades productivas de las familias rurales –sin que esto implique la pérdida de la tierra o las formas de organización en torno al mundo agrario– que, al formar parte de los procesos de socialización infantil y juvenil, se incorpora a la subjetividad y, por lo tanto, al sentido de pertenencia y la construcción de expectativas de vida. La pluriactividad incide en la generación de valores sociales, de simbolismos y formas de conducirse, también configura política y económicamente una coordinada particular de autopercepción, de representación de sí y de adscripción identitaria.

Así, el sentido, el sentimiento y el lugar desde donde se posicionan las juventudes rurales están influidos por esta carga histórica de acumulación de experiencias, de memorias y de tránsitos entre distintos sectores productivos. Incluso existen casos de jóvenes profe-

sionalizados que, ante los contratos de corto plazo, regresan a la reproducción de oficio y esta experiencia laboral profesional se suma al abanico de espacios de trabajo asalariado. Los intereses, las relaciones y las expresiones juveniles se desarrollan en el tránsito y en los espacios y tiempos de las trayectorias pluriactivas, y al mismo tiempo, se pueden apreciar como una expresión de persistencia y de mantenimiento de la vida rural, donde, incluso una parte del ingreso monetario, muchas de la veces obtenido en actividades consideradas “informales”, es destinado al financiamiento de la agricultura, al considerarla una actividad productiva complementaria o propia del ethos e interés de las generaciones mayores, cuyo producto es destinado al autoconsumo, el intercambio o venta.

Se considera central el papel de las juventudes en las dinámicas de pluriactividad debido a que aportan movilidad, adaptabilidad, flexibilidad² y cierta facilidad para aprender diversos procesos y lenguajes laborales. Aspectos que refuerzan las significaciones con las que son asociadas las juventudes rurales en sus territorios: audacia, fuerza, destreza, capacidad y creatividad. La pluriactividad implica el aprendizaje inmediato de diversas actividades económicas, responde a las pautas de las transformaciones productivas, a la imbricación entre mercados y la producción acelerada de diversas mercancías. Por ejemplo, un joven puede trabajar largas jornadas en un taller textil y en época de baja producción insertarse en la construcción, los fines de semana vender en el tianguis y en época de siembra y cosecha trabajar en el campo. Es un sujeto que se mueve entre distintas lógicas productivas y entre percepciones diferentes de ingreso y consumo; por lo que se aduce que la forma como afirma su lugar en el mundo se asocia directamente con estas dinámicas y con el conjunto de simbolismos, posiciones, códigos y relaciones en las que se va situando a lo largo de su historia personal y económica. Cabe señalar que las juventudes no internalizan las lógicas y códigos de producción de manera pasiva o desde la dominación, si bien, se encuentran en una posición subalterna frente a las dinámicas de cambio y las lógicas económicas globales y capitalista, desarrollan formas de negociación, de reinterpretación y adecuación de estos procesos con base en la historia, recursos e interés de su localidad; aspectos que le permiten preservar márgenes de decisión, de creación e innovación en relación con el trabajo y la productividad, así como su permanencia en el territorio (Rojas, 2021).

Es importante decir que la pluriactividad es uno de los rasgos económicos y productivos que caracterizan a las ruralidades contemporáneas, particularmente a sus familias, donde, en términos empíricos, es común encontrar que al menos uno de sus miembros se dedica a actividades diferentes a las agropecuarias. Autores como Scheinder y Conterato (2006) consideran que la inserción en el mercado de trabajo es una cuestión que se acuerda en la

² Esta flexibilidad se entiende en dos dimensiones: la subjetiva, entendida como la capacidad de las juventudes rurales para adecuarse a las transformaciones constantes del territorio; y la estructural, propia de los mercados laborales contemporáneos; Harvey (1990) asocia esta última con la acumulación flexible caracterizada por la falta de seguridad social, contratos a corto plazo, variación en el volumen de producción, la emergencia de nuevos mercados y sectores de producción y mano de obra, así como cambios acelerados en la innovación de servicios financieros, de mercancías y en las pautas de consumo.

familia, ya que el ingreso obtenido en uno u otro espacio laboral se destina a la manutención y reproducción de prácticas sociales del grupo. En este sentido, la participación de las juventudes en diferentes espacios de trabajo y el trazo de la trayectoria biográfica, a través de la pluriactividad, está permeada por las decisiones y ponderaciones de la familia; se expresa una imbricación entre los mundos del trabajo y el doméstico, por una parte, el grupo doméstico discute las posibilidades de ingreso en los distintos espacios posibles, por otro lado, las demandas del mercado y la apertura de actividades económicas puede colonizar la vivienda y las dinámicas de interacción afectivas, íntimas y de socialización entre los miembros de la familia (Velasco y Rojas, 2023).

La unidad doméstica como espacio productivo y reproductivo de la subjetividad juvenil

En las observaciones realizadas en Tlaxcala destaca el uso diverso que tienen las viviendas al incorporar en su organización cotidiana expresiones de trabajo que suman arreglos monetarios a las relaciones familiares y sociales próximas. A partir de las reconfiguraciones territoriales, algunas dinámicas productivas del capitalismo neoliberal se acomodaron en la vivienda y en la distribución de roles; si bien la producción de bienes en las viviendas es de larga data, con la consolidación de ciertas formas globales y de la transformación en el mundo del trabajo, el papel social y económico de las juventudes se revistió de discursos como del emprendimiento y la innovación. El conjunto familiar, por su parte, amplía el horizonte de habilitación social (crianza) de las niñas y juventudes hacia esferas como el mercado, el trabajo, la capacitación y, por lo tanto, produce un horizonte de sentido, es decir, elementos como la moral, los valores, los proyectos de vida y la visión del mundo se construyen y reproducen en función de un tejido particular entre productividad, afectividad, desarrollo de las etapas de la vida, cuidado, ingresos y tiempos de trabajo.

En las localidades de estudio, la casa no es sólo un lugar de descanso y protección, también representa el sitio de producción, almacenamiento y venta de mercancías, opera como taller, bodega, escenario de venta, lugar de aprendizaje del oficio y espacio de socialización intergeneracional. Esta situación convierte a la unidad doméstica en dispositivo central de reorganización del trabajo y en muchos de los casos, de organización del mundo juvenil, porque las y los jóvenes encuentran en ella un sitio significativo para obtener ingreso, *status*, demostrar habilidades, construir redes sociales de amistad y noviazgo, así como de participación en grupos y comités locales para la gestión de festividades y conmemoraciones consideradas tradicionales en la localidad.

Las juventudes participan activamente en la economía familiar no solo como fuerza de trabajo, sino también introducen innovaciones organizativas, estéticas y técnicas, a través del aprendizaje del oficio, de la incorporación de nuevas tecnologías, la exploración de circuitos de comercialización y la creación de estilos. Esta participación es importante porque contribuye a la perpetuación de prácticas productivas de su grupo parental, y al mismo tiempo, les permite insertarse en relaciones de disputa por posiciones dentro

de la jerarquía familiar. Esto redefine las relaciones intergeneracionales, reconfigurando nociones de autoridad, dependencia y reconocimiento para ganar un lugar en el dominio de la producción o demostrar capacidad para manejar un espacio productivo por cuenta propia, tanto en el presente como en el futuro, relevo generacional y para obtener estatus y prestigio entre el grupo de pares.

La unidad doméstica funciona, además, como amortiguador de riesgos en contextos donde el Estado y el mercado ofrecen coberturas limitadas o inestables. El ingreso económico juvenil se redistribuye al interior del hogar para sostener gastos colectivos, atender emergencias y financiar proyectos comunes, bajo una lógica de cálculos económicos (monetarios) y de una economía moral basada en la reciprocidad, el parentesco y la obligación mutua (Narotzky, 2004; Wolf, 2001). Este tipo de unidad doméstica puede apreciarse como la condensación material y simbólica de las transformaciones del mundo rural, porque en ella coexisten las reminiscencias de la estructura organizativa en torno a la producción agrícola vertida en un trabajo a domicilio de maquila, de ventas por internet, entre otros; así como la oferta de servicios (el turismo, p. ej.), la ampliación de modos de aprovisionamiento –Estado, mercado, familia y redes locales de retribución y ayuda– (Warde, 1992) y la operatividad de un circuito que completa la producción: distribución, apropiación y consumo (Narotzky, 2007), mediante las cuales se incorporan tanto al mundo rural como al juvenil objetos materiales, simbólicos e identitarios, que funcionan como satisfactores de necesidades del grupo doméstico y convierten la casa en un espacio de expresión de la socialidad, la clase, el género, la subjetividad y más. En estas unidades domésticas se expresan dinámicas de anclaje y desplazamiento entre la producción y el consumo; por la forma como las mercancías generadas o adquiridas por la familia se insertan en el sistema de símbolos del grupo, en los juegos de poder y las expresiones del sentido de pertenencia.

Consumo, estética y producción de sentido

Entre las juventudes de Tlaxcala, el consumo va más allá de un acto derivado del nivel de ingreso o de la asimilación de estilos urbanos, se teje en:

a) Circuitos productivos locales: como en el caso de los productores de mezclillas o de los emprendedores de otros textiles, quienes producen diseños, micro modas e innovaciones respondiendo a las tendencias globales –replican parcialmente las modas y ritmos de producción a la vez que abastecen nichos de mercado– que también visten como un acto de autoafirmación productiva cuya estética revela el sentido de pertenencias a una región y a una vocación productiva.

b) Espacios laborales: como en el caso de las y los jóvenes que trabajan en empresas del sector industrial (automotriz, maquilas, p. ej.), el consumo opera como una traducción estética de la relación trabajo-salario, donde portar ciertos bienes performativos –ropa, calzado, dispositivos y accesorios– tienen un sentido de materialización de valores sociales como el esfuerzo, el valor personal, la capacidad o promesa de movilidad y solvencia económica, aunado a la búsqueda y legitimidad de estatus entre el grupo.

c) Plataformas digitales: recientemente observado en las jóvenes que realizan ventas por internet—denominadas coloquialmente como “NENIS”, Nuevas Emprendedora de Negocios por Internet—, donde el consumo regularmente toma una faz moral—responsable, ecológico, de moda lenta, sustentable, incluso anticapitalista— simbolizada, principalmente, en la venta y compra de ropa de segunda mano. Aquí, las jóvenes rurales producen una estética digital compuesta por el catálogo o conjunto de mercancías a ofrecer, un escenario que refleje su estilo y gusto personal—frecuentemente acondicionado en algún espacio de su vivienda— y su imagen corporal como elemento visual que se integra al proceso de venta por redes sociales virtuales, en una especie de composición estética-económica-ideológica-performativa.

Las expresiones juveniles rurales del consumo en los casos de estudio suceden en dos dimensiones, en la primera las juventudes locales se colocan en el rol de consumidor donde realizan una amplia y constante adquisición de mercancías tecnológicas, para el embellecimiento personal, el intercambio, la satisfacción de necesidades básicas, la adquisición de herramientas y material para desarrollar su trabajo y para el hogar propio o de sus padres. Del otro lado, son productores de mercancías y creadores de estéticas, a partir de procesos de reinterpretación, innovación o del eclecticismo de varios estilos en boga, tanto en los textiles, en la música, en la joyería y más. Las juventudes rurales son productoras de nichos de mercado y configuran o inciden en los gustos de algunos sectores de la población. Por lo que habría que cuestionar hasta qué punto solo copian los estilos urbanos. Incluso cuando no son las diseñadoras o creadoras de propuestas, sí integran el cuerpo de trabajo asalariado de diversas maquilas asentadas en los espacios rurales o en las ciudades cercanas que confeccionan para abastecer a marcas nacionales y extranjeras.

El consumo de las juventudes rurales es un campo de disputa simbólico y político entre la legitimidad y el reconocimiento que merecen quienes crean desde estos escenarios, y el imaginario sobre la ciudad como lugar donde suceden todas las expresiones de avance, innovación, actualidad, propuesta y más, así como con la dominación que ejercen las marcas transnacionales y los ritmos de producción-consumo motivados por los flujos de capital a nivel mundial. Esto es particularmente visible en contextos rurales donde las juventudes no solo consumen bienes, sino que producen gustos, estéticas y circuitos locales de valor, como se ha documentado en investigaciones sobre producción de mezclilla (Rojas, 2017 y 2022).

Cabe reconocer que estas prácticas no dirimen las desigualdades estructurales; sin embargo, permiten reconocer que las subjetividades juveniles producidas en las localidades rurales no se agotan en la precariedad, la carencia o la subalternidad. Como señala Sánchez (2021), estas condiciones del ser joven rural en contextos rurales precarios funcionan simultáneamente como mecanismo de inclusión simbólica entre quienes comparten rasgos similares y como recordatorio de las fronteras sociales que atraviesan a las juventudes de diversos escenarios.

Conclusiones

El acercamiento con algunos jóvenes de contextos rurales de Tlaxcala, México, permite aseverar que el sentido de ser joven y permanecer en la localidad obedece a una construcción sociohistórica y política que coloca a cada sujeto en el cruce entre lo global y lo local y entre las transformaciones estructurales y las prácticas cotidianas, —algunas heredadas y otras reinterpretadas—, esta posición social expresa la heterogeneidad entre los grupos de jóvenes rurales y al mismo tiempo permite observar cómo las condiciones y trayectorias de trabajo, la relación con la unidad doméstica y su participación en las dinámicas del consumo, les permiten establecer procesos de disputa, de acomodo y negociación entre lo que se espera que reproduzca —a través del mandato social y moral, de la herencia de bienes y saberes y del relevo generacional—, lo que desean hacer —las expectativas, aspiraciones y estilos de vida proyectados hacia el presente y futuro— y las posibilidades de llevarlo a cabo —gestionando, administrando, creando o innovando formas de producir, de economizarse, de obtener estatus, reconocimiento, participación en la vida de la localidad— y de vivir la juventud con el grupo de pares —en lo afectivo, en lo amistoso, en la creación y recreación de símbolos de identificación-diferenciación—.

Estas posibilidades de ordenar y reproducir la juventud en los espacios cotidianos (económicos y sociales), requieren de una lectura distinta que vaya más allá de representarla como condiciones estructurales relacionadas con un modo de vida atravesado por la precariedad —sin dejar de reconocer la existencia e importancia de esta—, para alumbrar la posición y el hacer político de las juventudes rurales, observado en la capacidad de producir, de integrar y negociar las estructuras simbólicas, organizativas y territoriales heredadas, en contextos en continua transformación. El paisaje y las dinámicas de las ruralidades contemporáneas son posibles, porque en ellas han participado diversas generaciones juveniles que desde hace varias décadas les han dado sentido a estas transformaciones, a través de la inserción y reproducción de las relaciones significativas entre lo global y lo local, la inclusión y la exclusión o lo “tradicional” y la “modernización”. Desde esta posición política se expresan tanto la persistencia de lo rural como el sentido particular de ser, vivir y proyectarse como joven.

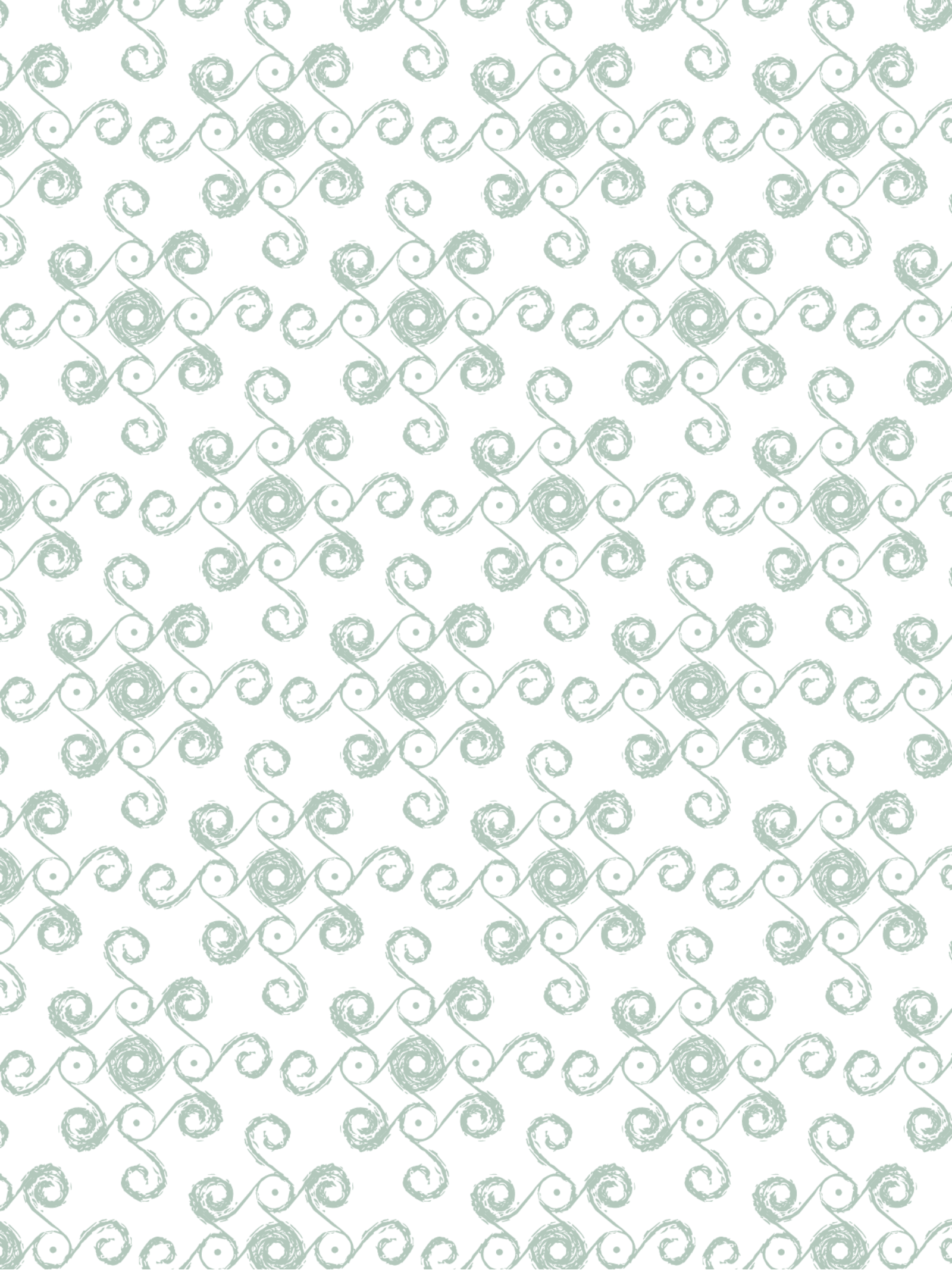
Es importante reconocer que estas trayectorias juveniles y su participación en la reproducción de una ruralidad relacionada con la globalización y el capitalismo, han sido posibles porque sus principales rasgos de socialización, significación y de simbolismo se encuentran en el ámbito del trabajo, la unidad doméstica y el consumo, entendidos como medios de sobrevivencia, resguardo y status, y por la presencia de los integrantes de la familia en estos espacios; además, en cada uno se producen subjetividades juveniles cuyas expresiones, percepciones y emociones responde a lógicas productivas, creativas, de retribución al grupo de pertenencia y de ampliación de los bienes y saberes heredados, en contraposición a las juventudes de otros contextos donde el sentido de ser joven se forma en función del mundo adulto, de la preparación y tránsito para asumir actividades productivas y reproductivas en el futuro, a través de la familia y la escuela, principalmente.

Referencias Bibliográficas

- APPENDINI, K., Y TORRES-MAZUERA, G.
2008 *¿Ruralidad sin agricultura? Perspectivas multidisciplinares de una realidad fragmentada*. El Colegio de México.
- BEVILACQUA MARÍN, J. O.
2009 “Juventud rural: una invención del capitalismo industrial”, en *Estudios Sociológicos*, 27(80), pp. 619-653.
- FEIXA, C.
2006 “Generación xx. Teorías sobre la juventud en la era contemporánea”, en *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 4(2), pp. 21-45.
- INSTITUTO MEXICANO DE LA JUVENTUD.
2005 *Jóvenes mexicanos: Encuesta Nacional de Juventud*. México. Secretaría de Educación Pública/Instituto Mexicano de la Juventud.
- HARVEY, D.
1990 *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Amorrortu editores.
- KAY, C.
2001 “Los paradigmas del desarrollo rural en América Latina”, en F. García Pascual (ED.), *El mundo rural en la era de la globalización: Incertidumbres y potencialidades*. Universitat de Lleida, pp. 337-430
- KAY, C.
2009 “Estudios rurales en América Latina en el periodo de globalización neoliberal: ¿una nueva ruralidad?”, en *Revista Mexicana de Sociología*, 71 (4), pp. 607-645.
- NAROTZKY, S.
2004 *Antropología económica. Nuevas tendencias*. España. Melusina.
- NAROTZKY, S.
2007 “El lado oculto del consumo: el gasto doméstico en la economía de la precariedad”, en *Cuadernos de Antropología Social*, (26), pp. 21-39.
- OLMEDO NERI, R. A.
2026 “Los jóvenes rurales en México. ¿Por qué ellos? ¿Por qué ahora?”, en *Intersticios Sociales*, (31), pp. 55-84.
- ORTNER, S. B.
2021 *Antropología y teoría social: cultura, poder y agencia*. Universidad Veracruzana.
- PÉREZ-ISLAS, J. A., VALDEZ, M. Y SUÁREZ, M. H. (COORD.).
2008 *Teorías de la juventud. Las miradas de los clásicos*. Miguel Ángel Porrúa/ Universidad Nacional Autónoma de México.
- REGUILLO, R.
2000 *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. Bogotá. Norma.
- ROJAS, J.
2025 “Emprendimiento”, en P. Velasco y H. Salas (COORDS.), *Glosario etnográfico de las ruralidades mexicanas*. Seminario Universitario Interdisciplinario de Estudios Rurales (SUIER)-UNAM, pp. 122-147.
- ROJAS, J.
2020 “La administración de la precariedad y la flexibilidad como oportunidad. Una etnografía sobre la producción local de jeans”, en *Cuadernos de Antropología Social*, (52), pp. 55-70.

- ROJAS, J.
2021 “El otro sendero del emprendimiento: jóvenes rurales que bordean el ‘emprendedurismo’ institucional”, en *Regiones y Desarrollo Sustentable*, 21 (40), pp. 57-82.
- ROJAS, J.
2022 “Sujetos y creativos: jóvenes rurales productores de gustos/consumos y jeans”, en *Bajo el Volcán. Revista del Posgrado de Sociología de la BUAP*, 4(7), pp. 129-157.
- ROJAS, J., Y VALLEJO, J.
2017 “Moda y consumo: cambios en la producción de jeans en Tepetitla de Lardizábal, Tlaxcala, México”, en *Revista San Gregorio*, (18), pp. 144-157.
- ROSEBERRY, W.
2002 “Hegemonía y lenguaje contencioso”, en Gilbert Joseph y Daniel Nugent (COMPS.), *Aspectos cotidianos de la formación del Estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*, Ediciones Era, pp. 213-226
- SÁNCHEZ, D.
2021 “El trabajo en la condición juvenil rural: reflexiones desde las juventudes rurales en Jalisco, México”, en *Revista Latinoamericana de Antropología del Trabajo*, (10), pp. 1-24.
- SÁNCHEZ, D., Y GUTIÉRREZ, J.
2025 “Aproximaciones a la condición juvenil rural: estructura, territorio e intersubjetividad. Ixaya”, en *Revista Universitaria de Desarrollo Social*, 15 (28).
- SARAVÍ, G. A.
2015 *Juventudes fragmentadas. Socialización, clase y cultura en la construcción de la desigualdad*. CIESAS/FLACSO.
- SCHNEIDER, S., Y CONTERATO, M.
2006 *Trabajo familiar y pluriactividad en el medio rural*. Brazil. Editora da UFRGS.
- VALENZUELA, J. M.
2009 *El futuro ya fue. Socioantropología de l@s jóvenes en la modernidad*. México. El Colegio de la Frontera Norte.
- VELASCO, P. Y ROJAS J.
2021 “Manufacturando familias precarias. Implicaciones de la producción de pantalones de mezclilla en el suroeste de Tlaxcala”, en A. B. Pérez Castro, R. H. Contreras y J. I. Contreras (EDS.), *Ganarse la vida: la reproducción social en el mundo contemporáneo*. UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 185-206.
- VIEYRA, P. J., Y ROJAS, J.
2020 “Búsqueda y consolidación del desarrollo personal económico: microcréditos e individualismo en México”, en *Sociológica*, 35(101), pp. 163-196.
- WARDE, A.
1992 “Notes on the relationship between production and consumption”, en R. Burrows & C. Marsh (EDS.), 2. London Macmillan and the British Sociological Association. pp. 15-31.
- WOLF, E. R.
2001 *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*. CIESAS



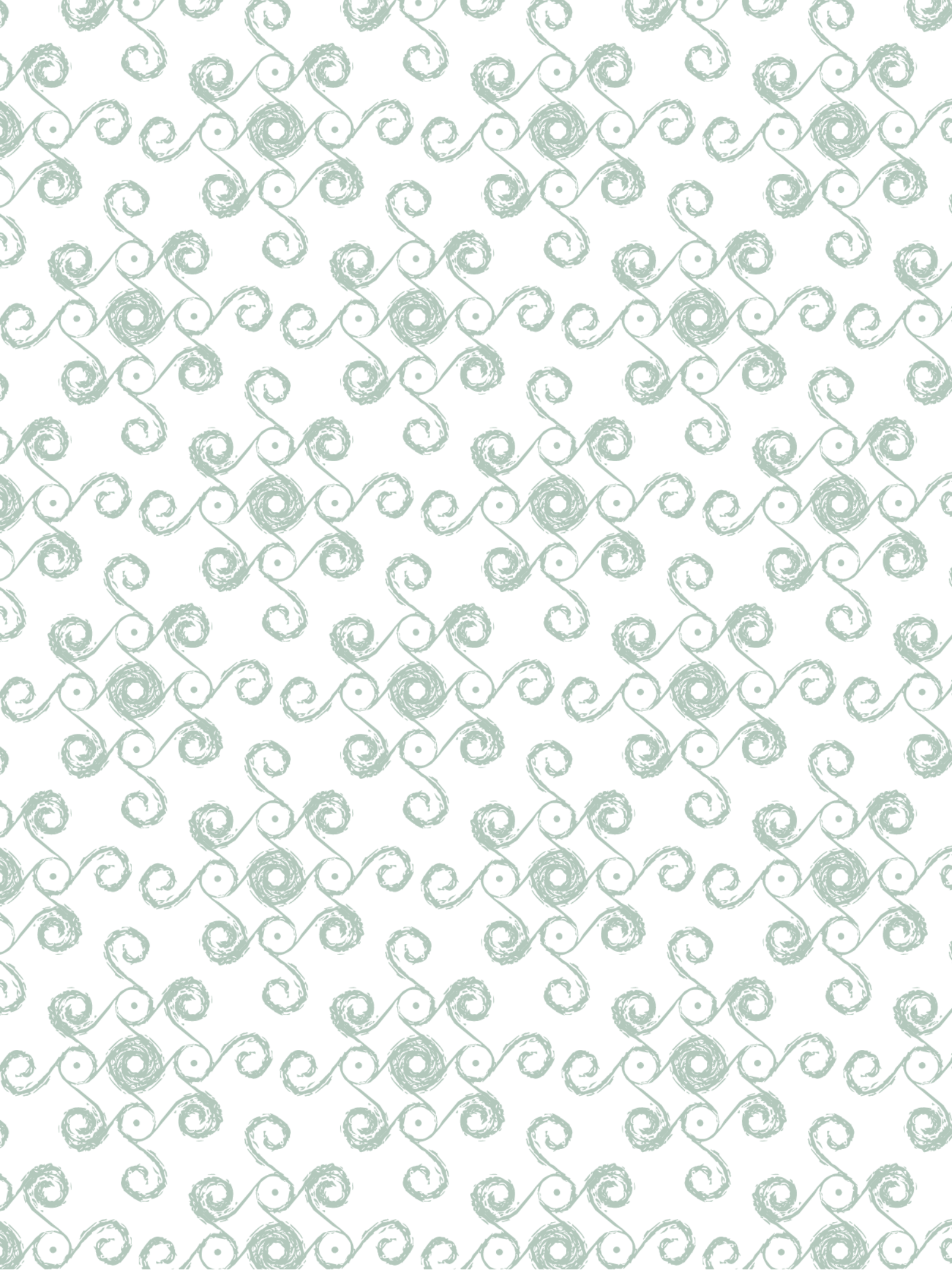




ABRAZO EN LA CIMA DE LA MALINCHE

FUNDACIÓN CIMAS DE LA ESPERANZA, PARA SUPERVIVIENTES DE CÁNCER

Fotografía: Léo Tounsi-Moreno ♦ Marzo, 2026



“Hacer organización” desde mujeres de Yucatán. Claves de permanencia y apropiación

Amada Rubio Herrera

Resumen

El texto expone la experiencia de una organización productiva de mujeres rurales e indígenas en el sur de Yucatán, conformada a fines del siglo pasado. Centro la discusión en cómo “hacen organización” a partir de la actividad que impulsan con la finalidad de continuar reproduciendo modos de vida comunes desde la dignidad. La experiencia da pautas concretas para procesos participativos de base que puedan ser referentes para otros casos. A pesar del origen vertical de este grupo productivo, las mujeres han podido apropiárselo, asumiendo los retos individuales y colectivos que enfrentan. Identifican a la organización como una extensión de ellas y de su comunidad, se sienten motivadas para continuar trabajando por un futuro mejor que les permita conservar sus formas de vida tradicionales vinculadas a la tierra.

Palabras clave: mujeres rurales, organización productiva, trabajo, modos de vida.

Abstract

This text presents the experience of a productive organization of rural and indigenous women in southern Yucatán, formed at the end of the last century. The discussion focuses on how they organize through their activities, aiming to continue reproducing their shared ways of life with dignity. The experience offers concrete guidelines for grassroots participatory processes that can serve as models for other cases. Despite the hierarchical origins of this productive group, the women have been able to take ownership of it, embracing the individual and collective challenges they face. They identify the organization as an extension of themselves and their community, and feel motivated to continue working toward a better future that allows them to preserve their traditional ways of life connected to the land.

Keywords: rural women, productive organization, work, ways of life.

Introducción

Las organizaciones de mujeres rurales, lejos de ser un fenómeno reciente, han sido parte de una política del Estado interesada por incorporarlas a programas generadores de ingresos que se reflejen en sus condiciones de vida y de sus familiares. Tienen su origen en la noción de “desarrollo” y en una de las críticas sustanciales a ese paradigma que en sus inicios las abstraía. A lo largo de México y América Latina, las experiencias polifónicas de dichas organizaciones muestran diversidad en sus cursos y desenlaces. Algunas logran consolidarse y otras no, y su duración es proporcional al acompañamiento institucional.

En este documento expongo la experiencia de una organización productiva de mujeres rurales e indígenas en el sur de Yucatán (México), conformada hacia finales de los años noventa del siglo pasado: *Múuch Meyaj Ko'olelo'ob* (ММК). Me interesa centrar la discusión en cómo “hacen organización” desde la actividad que impulsan, con la finalidad de continuar reproduciendo modos de vida comunes desde la dignidad. Su experiencia da pautas concretas para procesos participativos de base que puedan ser referentes para otros casos. A pesar del origen vertical de este grupo productivo, las mujeres han podido apropiarse de la experiencia asumiendo los retos individuales y colectivos que enfrentan. Identifican a la organización como una extensión de ellas y de su comunidad, y se sienten motivadas para continuar trabajando por un futuro mejor que les permita conservar sus formas de vida tradicionales vinculadas a la tierra.

A partir de más de dos décadas de acercamiento y de un conocimiento profundo de la historia y los entramados de este colectivo de mujeres, puedo reflexionar que sus prácticas y sus formas de construirlo han trascendido la idea inicial por la cual se conformó. Y que la organización es hoy en día un bastión importante en la lucha hacia el reconocimiento de los derechos de las mujeres que la integran, a su autodeterminación y a la no discriminación.

El concepto de desarrollo y las mujeres, ¿de qué se habla?

La inclusión de las mujeres al paradigma de desarrollo ha recorrido un camino histórico. Primero, desde una propuesta de Mujeres en Desarrollo (MED) y después Género en Desarrollo (GED), se ha buscado hacerlas parte de programas e iniciativas con diferentes objetivos según los sexenios de la política nacional. Con MED, la atención se centró en reconocer sus múltiples actividades para la generación de dinámicas familiares y sociales, mientras que con GED se puso el foco en denunciar la inequidad en muchas de esas actividades (Braidotti, 2004). Ambos enfoques han recibido críticas, principalmente por abstraer las desigualdades entre los géneros (Pineda, Vizcarra y Lutz, 2006) y por dejar de cuestionar el paradigma desarrollista, con sus implicaciones políticas y económicas, modificando exclusivamente la manera de integrar a las mujeres en él (Braidotti, 2004). Lo cierto es que las dos perspectivas han sido el punto de partida para iniciativas de emprendimientos y organizaciones productivas femeninas. Esto no es casual, pues en Latinoamérica las políticas públicas dirigidas a mujeres rurales que buscan dejar atrás la pobreza han privilegiado esta *asociatividad* femenina, en el sentido de organizarlas en torno a una actividad que mejore sus condi-

ciones materiales de vida (Mora y Constanzo, 2017). La organización de mujeres a partir de la cual reflexiono se integra en esta articulación política a través del Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF).

Tanto en el pasado como en la actualidad, el Estado mexicano ha retomado los mandatos internacionales para ajustar sus políticas y acciones prioritarias hacia la población, según sus características y necesidades. Eso fue claro con los posicionamientos MED y GED. Por ello, sin superar esa ambivalencia¹, en la actualidad se siguen los principios de una Agenda 2030 que reconoce e incluye a las mujeres desde la transformación y el compromiso social, poniendo “la igualdad y dignidad de las personas en el centro y llama a cambiar nuestro estilo de desarrollo, respetando el medio ambiente” (ONU, 2018, p. 7). En todo caso, se trata de un planteamiento que en lo narrativo se opone a la noción dominante de desarrollo, mismo que, con base en pautas de producción, expone resultados de grandes desigualdades sociales y degradación ambiental (ONU, 2018). Durante décadas, las mujeres, principalmente rurales, han discurrido según ciertos discursos e intereses, pasando de ser población necesitada o carente, a un conjunto heterogéneo al que se le reconoce por sus aportes al mantenimiento de la vida humana y de sus comunidades.

Volviendo a la Agenda 2030, en los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) se sitúa a las mujeres como población de intervención para la transformación de sus condiciones de vida. En el Objetivo 5 se plantea la igualdad de género y el empoderamiento de todas las mujeres y niñas; específicamente se fijan metas de acceso a la educación, servicios médicos, trabajos remunerados, representación política y eliminación de cualquier tipo de violencia. Entre los retos en América Latina, se identifican la participación laboral y el ingreso autónomo de las mujeres, además de una distribución equitativa de los trabajos no remunerados, principalmente el doméstico y de cuidados (Vaca, 2019).

En el estado de Yucatán, diversas instituciones como la extinta Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y el DIF establecieron e impulsaron sostenidamente programas para mujeres rurales, con la finalidad de transformar sus condiciones de vida. Esto converge con las políticas internacionales de carácter desarrollista que se transversalizaron en el país y que no pocas veces dejaron a un lado las experiencias mismas, los sentidos y los impactos de dichas intervenciones en las mujeres.

El caso discutido se integra en esta coyuntura y se sitúa en un contexto rural e indígena cuya economía está circunscrita a las dinámicas actuales que caracterizan el campo mexicano, donde las actividades primarias coexisten con otras de índole terciaria, principalmente relacionadas con el sector de servicios a los destinos turísticos cercanos. La presencia de las mujeres en estas formas de vinculación con el mercado es relevante por las transformaciones concomitantes en el plano de las subjetividades, en las contradicciones y colisiones entre el deber tradicional y los proyectos de vida que ellas mismas van trazando. En otro

¹ Ver Rubio (2023) para más detalles sobre cómo los programas dirigidos a mujeres rurales que sostienen un discurso institucional desde el género, reproducen nociones y prácticas contradictorias a este mismo discurso.

trabajo he documentado estas tensiones experimentadas por mujeres jóvenes, mostrando reconfiguraciones en sus propios proyectos personales (Rubio y Flores, 2018).

La experiencia organizativa: de lo vertical a lo horizontal

La organización de mujeres *Múuch Meyaj Ko'olelo'ob* (MMK) se conforma con la finalidad expresa de que sus integrantes aprendieran una actividad productiva con la que aportaran al sustento de la economía familiar. Su trayectoria ha sido construida por cinco mujeres que permanecen desde sus orígenes y que, al mismo tiempo, visualizan y plantean su reemplazo por otras más jóvenes, hijas y nueras, para que continúen con la labor que como grupo las define: la producción de concentrado de arroz.



Figura 1. Integrantes de la organización produciendo horchata en sus inicios.
Fotografía de la autora.

En los inicios del camino hacia la consolidación de la organización, las mujeres enfrentaron críticas derivadas de su labor y por iniciar una vinculación institucional que les requería salir de sus domicilios y viajar a la capital del estado, o incluso fuera de la entidad. En esta época, varias desistieron. Algunas por “no tener permiso” por parte de sus parejas y otras por no obtener ganancias a corto plazo. Algunas investigaciones han documentado que estas tensiones determinan el rumbo y el futuro de las organizaciones (Pérez y Vázquez, 2009; Rubio y Castillo, 2014) y no necesariamente por ser iniciativas nacidas desde lo vertical e

institucional (Ostrom, 2000). Al contrario, en este caso el origen no fue determinante porque, como mencioné, la organización ha podido constituirse en términos propios, desde el sello de las mujeres; sin embargo, la conformación en sí misma hizo posible reunir a las mujeres.

Lo anterior no niega la existencia de las contradicciones que suelen afrontar las mujeres al asociarse a dichas iniciativas que, por un lado, les prometen ingresos necesarios ante la fragilidad de las economías de los hogares rurales y, por otro, que pueden desarrollarlas sin desatender las actividades, domésticas y de cuidado, asignadas por orden de género (Mora y Constanzo, 2017). Este aspecto puede ser desgastante para las mujeres porque, tal y como lo han indicado Mora y colaboradores (2019), ellas tienen que salir a generar recursos fuera de los espacios estipulados —el hogar, principalmente— pero manteniendo la presencia y conexión emocional con él, desde sus roles históricos. En el caso documentado, la totalidad de las mujeres enfrentaron esa *doble presencia* (Hochschild, 2021) con los recursos disponibles. El principal recurso fue el apoyo de otras mujeres, sobresaliendo el de las hijas mayores, quienes amortiguaron las salidas o las ausencias físicas de sus madres en el hogar.

Durante su trayectoria, la organización MMK ha creado múltiples sinergias, por ejemplo, los procesos de vinculación institucional con ONGS locales e instancias universitarias. Este punto fue el inicio del reconocimiento local como organización productiva, pues las alianzas posibilitaron la movilización de recursos materiales que permitió a las mujeres mayor visibilidad comunitaria (Rubio y Castillo, 2014). Esos vínculos aún están presentes hoy día.

Para todas las mujeres ha sido fundamental el punto de la experiencia transitada, en el sentido que la organización ha atravesado por eventos de diferente índole que se entretajan para dar paso a la forma actual en la que el grupo trabaja bajo una lógica de producción para la reproducción. Por ejemplo, tienen el control de todo el proceso productivo, desde comprar los insumos para la preparación de la horchata hasta la comercialización de la misma. Se trata de una organización totalmente autogestiva que tomó los elementos que consideraron importantes para un funcionamiento orgánico de las vinculaciones institucionales y los integró a su propia lógica de trabajo (*Meyaj*).

En el sentido anterior, destacan algunos aspectos, como: el sistema de distribución de las actividades por medio de turnos según necesidades de cada socia; el reconocimiento y respeto de las habilidades individuales; y la valoración del espacio de producción como lugar seguro para expresarse, sentir y reflexionar sus preocupaciones, temores, alegrías y tristezas. Este componente es altamente apreciado por todas las mujeres y constituye el sustento que ha facilitado su permanencia como organización. Además, se solidarizan las unas con las otras y en este trayecto han construido un proyecto de vida desde lo horizontal, entre todas y para todas, pensando en su continuidad a través de parientas más jóvenes.

Otros puntos no menos importantes guardan vínculo con la razón que las sigue reuniendo a producir. Todas ellas son mujeres con ciclos familiares cercanos, son abuelas, e insisten ya no en los hijos e hijas —como documenté hace varios años—, sino en la dimensión comunitaria y en los nietos y nietas. Por eso han establecido y mantenido sus redes de intercambio con otras mujeres de la región sur del estado y con la misma comunidad, a quienes

les comparten sus vivencias sobre el proceso de trabajo, con la finalidad de promover e impulsar más agencias femeninas. Destacan los aprendizajes sobre la relevancia de las mujeres para el sostenimiento de los hogares, las enseñanzas técnicas que les brindó la Universidad estatal a través de sus estudiantes, y la puesta en el centro de los modos de vida campesinos vinculados a la tierra y a la alimentación de la milpa, puntos que reafirmaron tras sus propias reflexiones en colectivo con otras organizaciones de la región.



*Figura 2. Mujeres produciendo por sistema de turnos.
Fotografía de la autora.*

98

La organización es una forma común de fortalecer agencias y crear condiciones para la puesta en marcha de proyectos productivos que, si bien suelen ser impulsados por parte de políticas a manera de modelos, es en la práctica y en las formas concretas de asumirlos donde se encuentran las posibilidades de impulsar verdaderas iniciativas de transformación que promuevan la autonomía de las mujeres. Estas mujeres de MMK reiteran componentes afectivos que las hermana con su comunidad y particularmente entre ellas mismas. Este aspecto ha sido ampliamente discutido como fortaleza para la continuidad de las iniciativas institucionales dirigidas para mujeres rurales (Rubio 2023).

Reflexiones generales

En el marco de las políticas internacionales y nacionales sobre la presencia de las mujeres en iniciativas de desarrollo, la organización productiva MMK se conformó con objetivos concretos

sobre esa disposición: generar ingresos y contribuir a la transformación de sus condiciones –como si todos estos modos de vida fueran indignos–. A diferencia de otros grupos organizados de la región centro-sur de Yucatán, también fomentados desde instancias externas a la comunidad, esta organización ha podido continuar trabajando y destacan algunos elementos clave que lo han permitido, uno de los cuales tiene relación con las formas de apropiación.

Todas las integrantes acentúan el deseo que sienten en continuar trabajando por un futuro mejor que permita conservar sus formas de vida tradicionales vinculadas a la tierra, la alimentación y las prácticas comunitarias de solidaridad –intercambios de semillas y de saberes, por ejemplo–. Son reflexivas de los cambios en las generaciones más jóvenes, en el desinterés en preservar dichas prácticas, y por eso consideran fundamental crear conciencia sobre los valores comunitarios ante aquellos que impone la lógica capitalista de consumo y explotación.

Mencioné que, en los inicios de la vinculación y la apropiación organizativa, las mujeres tuvieron retos importantes, como el enfrentar críticas por desafiar un modelo central de género que las confinaba al espacio privado con todas las connotaciones que conlleva. Su visibilidad pública disociaba con lo que se esperaba de ellas. Al paso del tiempo y con su labor en la organización, han ido transformando esta idea, a lo cual también contribuyó la migración al Caribe Mexicano de otras mujeres jóvenes en busca de sustento económico. Hoy día son identificadas como “ejemplo” de lucha y perseverancia de una labor que no solo ha impactado y beneficiado directamente a sus familiares, también a otras personas de la comunidad y fuera de ella.

Sin embargo, estas formas de “hacer organización” no las exime de una de las contradicciones centrales en estas iniciativas: el incremento de sus jornadas de trabajo y el desgaste físico y emocional que involucra. Entonces, un pendiente importante en estas acciones gestadas para atender la desigualdad entre los géneros desde estrategias que reduzcan la pobreza e impulsen la inserción laboral de las mujeres, es advertir los efectos que involucran, que lejos de fortalecer, minan los esfuerzos y el tiempo de vida de las mujeres.

Referencias Bibliográficas

BRAIDOTTI, R.

- 2004 “Mujeres, medio ambiente y desarrollo sustentable. Surgimiento del tema y diversas aproximaciones”, en V. Vázquez y M. Velázquez (COMP.), *Miradas al futuro. Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*, México. Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 23-59.

HOCHSCHILD, A.

- 2021) *La doble jornada. Familias trabajadoras y la revolución en el hogar*. Madrid. Capitan Swing.

MORA, G., FERNÁNDEZ, M. Y TRONCOSO, J.

- 2019 “Mujeres rurales y acción productiva para la autonomía”, en *Revista mexicana de sociología*, 81(4), pp. 797-824.
<https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.2019.4.57976>.

MORA, G. M. Y CONSTANZO, J.

- 2017 “Emprender sin descuidar la casa: posiciones y dinámicas organizativas en una asociación productiva de mujeres rurales”, en *Cuadernos de Desarrollo Rural*, 14 (80), pp. 1-18. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cdr14-80.edcp>

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU)

- 2018 *Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible: una oportunidad para América Latina y el Caribe*. Santiago. Comisión Económica para América Latina y el Caribe-Organización de las Naciones Unidas.

OSTROM, E.

- 2000 *El gobierno de los bienes comunes: La evolución de las instituciones de la acción colectiva*. México. Fondo de Cultura Económica.

PÉREZ, M. Y VÁZQUEZ, V.

- 2009 “Familia y empoderamiento femenino: ingresos, trabajo doméstico y libertad de movimiento de mujeres chontales de Nacajuca, Tabasco”, en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 16 (50), pp. 187-218. <https://convergencia.uaemex.mx/article/view/1256>.

PINEDA, S., VIZCARRA, I. Y LUTZ, B.

- 2006 “Gobernabilidad y pobreza: proyectos productivos para mujeres indígenas mazahuas del Estado de México”, en *Indiana*, 23, pp. 283-307. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=247018073012>.

RUBIO, A.

- 2023 *Proyectos productivos para mujeres rurales. Experiencias y representaciones en Tekit, Yucatán*. México. Universidad Nacional Autónoma de México.

RUBIO, A. Y FLORES, M.

- 2018 “Del maíz a la horchata: una experiencia recursiva de mujeres mayas en Yucatán”, en I. Vizcarra (COORD.), *Volteando la tortilla: género y maíz en la alimentación actual de México*, México. Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 369-388.

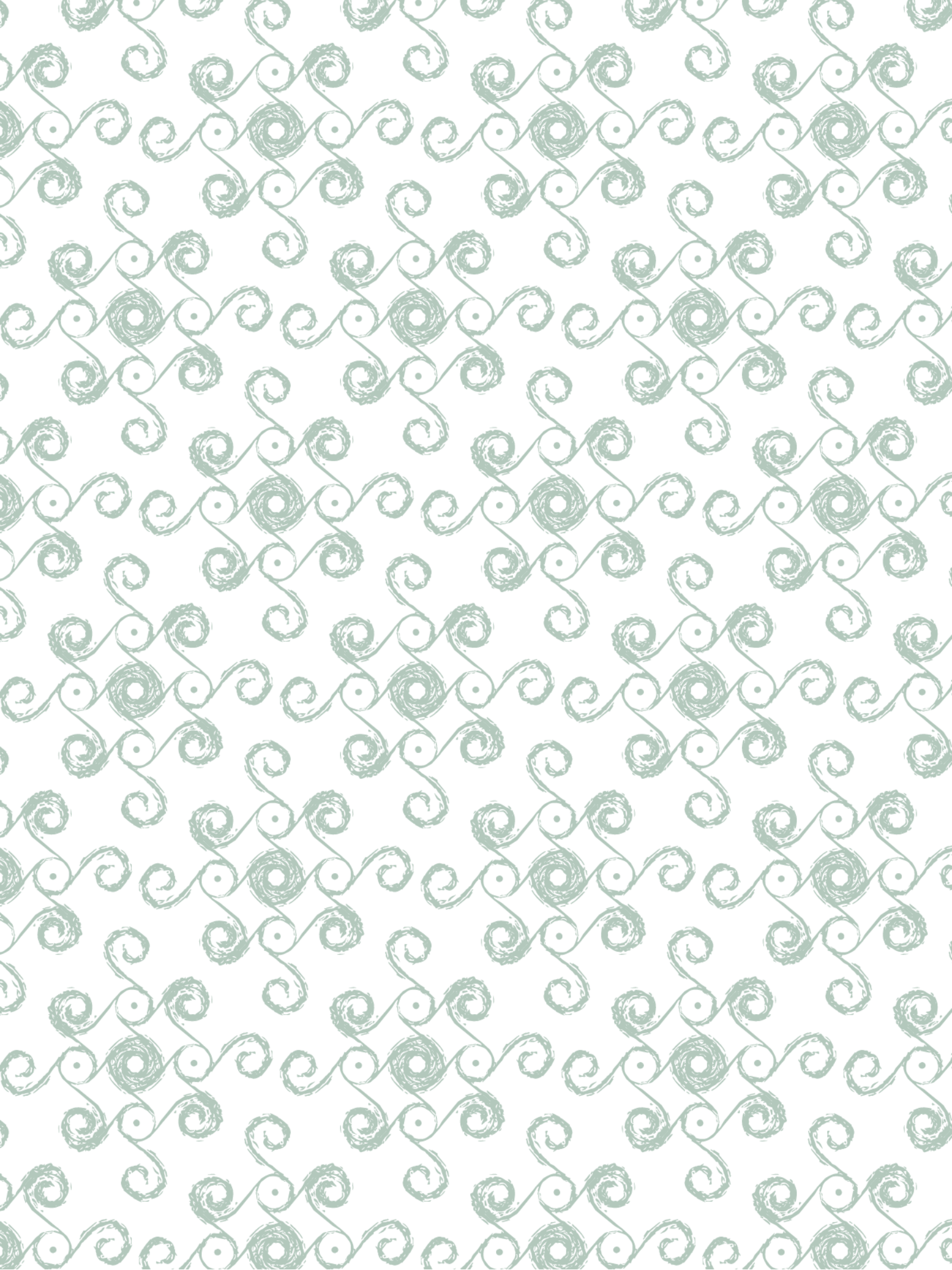
RUBIO, A. Y CASTILLO, M. T.

- 2014 “Mujeres mayas en Yucatán: experiencia participativa en una organización productiva”, en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 21 (64), pp. 39-63. <https://convergencia.uaemex.mx/article/view/639/465>.

VACA, I.

- 2019 *Oportunidades y desafíos para la autonomía de las mujeres en el futuro escenario del trabajo*. Santiago. Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

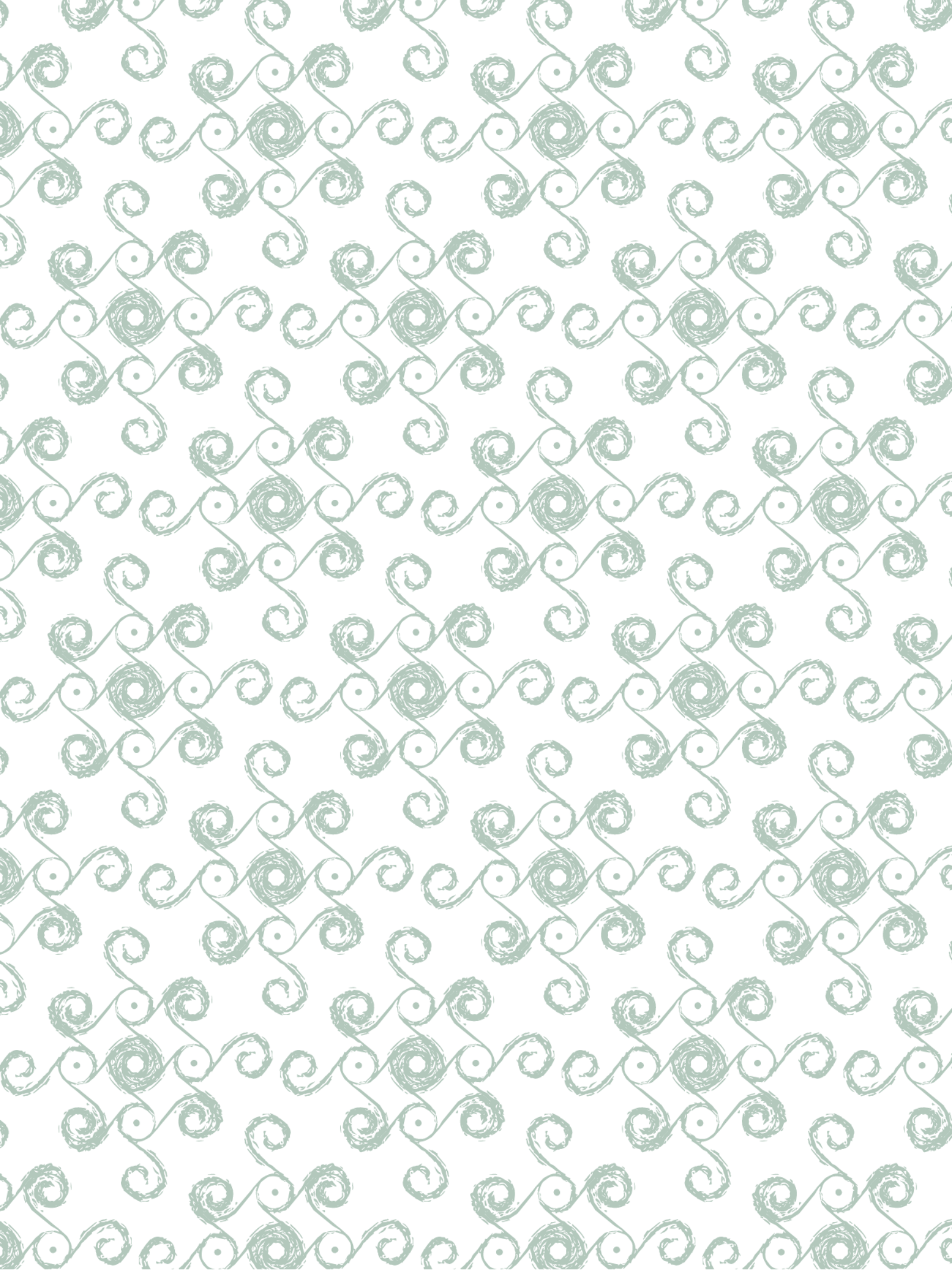






ALTO AL GENOCIDIO

en Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Fotografía: Marie Nicole Thouvard ♦ 2025



Investigar la violencia: Experiencias de participación desde la investigación educativa

Julio Ubiidxa Ríos Peña
Valdemar López Villalobos

Resumen

El artículo reflexiona sobre las implicaciones éticas de investigar la violencia en el campo educativo, colocando en el centro las experiencias de quienes participan en estudios vinculados con vivencias de daño. A partir de una aproximación cualitativa sustentada en entrevistas semiestructuradas y a profundidad con personas investigadoras y participantes de investigaciones sobre violencia, se analiza cómo el acto de narrar experiencias violentas activa procesos de resignificación, silencios, incomodidades y negociaciones subjetivas que inciden directamente en la producción del conocimiento. Esto permite afirmar que la investigación sobre violencia no puede reducirse al cumplimiento de protocolos formales de consentimiento o anonimato, sino que exige una autorreflexión constante sobre las condiciones de escucha, representación y cuidado implicadas en el encuentro investigativo. Se observa que persiste una deuda formativa en torno al acompañamiento emocional y ético de quienes comparten experiencias de violencia, situación que puede derivar en prácticas de silenciamento o exclusión narrativa. A partir de este planteamiento, se sostiene que investigar la violencia supone también revisar críticamente las formas en que se nombra al otro y se construyen sus relatos dentro del proceso de indagación.

Palabras clave: violencia, ética de la investigación, investigación educativa

Abstract

This article examines the ethical implications of researching violence in the field of education by foregrounding the experiences of researchers and participants involved in studies related to situations of harm. Based on a qualitative approach using semi-structured and in-depth interviews conducted in 2025 with eight intentionally selected participants, the study explores the meanings associated with participation in violence research and the tensions that emerge when narrating painful experiences. That research is not a neutral practice, but rather an interactive space in which silences, emotions, resistance, and processes of resignification directly shape knowledge production. This makes it possible to argue that ethics in this type

Julio Ubiidxa Ríos Peña
Escuela Normal Urbana Federal del Istmo
ubiidxa03@gmail.com

Valdemar López Villalobos
Escuela Normal Urbana Federal del Istmo
00173823@red.unid.mx

of study should not be reduced to formal procedures such as consent or anonymity, but must incorporate ongoing reflection on the conditions of listening, representation, and care. The article concludes that there remains an important gap in methodological training regarding the emotional accompaniment of participants, whose absence may lead to silencing practices and subtle forms of academic violence.

Keywords: *violence, research ethics, educational research*

La violencia, en sus múltiples formas, manifestaciones y expresiones, constituye hoy un campo de estudio de enorme importancia dentro de las ciencias sociales. Esta relevancia se deriva de las configuraciones asumidas, en la actualidad, por un fenómeno que atraviesa el entramado de las relaciones sociales, provocando sentidos daños que marcan a las personas. Desde los sucesos violentos del crimen organizado, hasta las situaciones de acoso en los espacios laborales o las prácticas de discriminación en espacios educativos –por mencionar apenas algunas situaciones, sin orden de jerarquía o prioridad–, las violencias se incrustan en las dinámicas cotidianas de las personas.

En este escenario, investigar la violencia representa un ejercicio que debe estar permanentemente acompañado de un constante cuidado ético. Este planteamiento es fundamental, ya que cuando se trabaja con temas vinculados a situaciones violentas no solo se hace una recuperación de datos, se clasifican incidencias o se organizan acontecimientos; indagar este tipo de sucesos implica también acercarse a las experiencias, a los sentidos y significados, de las personas que han vivido un daño. Esto es, conlleva exponer la vulnerabilidad de las personas que acceden a compartir sus vivencias.

La definición sobre la violencia, presente en la literatura contemporánea (Allen y Anderson, 2017; Blair, 2009; Krug *et al.*, 2003, WHO, 2014; Jackman, 2002; Walby *et al.*, 2017), precisa al daño como un rasgo constitutivo de este fenómeno. “La violencia es un estado extremo, polarizado y se refiere a actos mal intencionados o ejecutados con saña. (...) La violencia es el modo de expresión de un mal, es una acción que produce un daño” (Furlán y Spitzer, 2013, p. 24). En este sentido, aproximarse a la violencia, a partir de las personas que la han experimentado, implica que las personas involucradas vuelvan a revivir el daño que les ha sido provocado.

Así, entre quien narra su experiencia en torno a la violencia y quien escucha con la finalidad de investigar, se establece una relación atravesada por situaciones que muchas veces no son contempladas o tomadas en cuenta como parte de la formación metodológica recibida por quienes hacemos investigación. Al facilitar, promover o dar lugar a recordar determinados sucesos, quien investiga se involucra en la reconstrucción de una experiencia individual cuyo relato pasa a ser una historia compartida. Pese a ello, realmente poco se cuestiona ¿cuáles son las experiencias que viven las personas al participar en investigaciones sobre la violencia?

La pregunta anterior contempla una significativa relevancia ya que son las personas, a través de sus miradas, quienes nos permiten reconstruir la realidad de la violencia. A pesar de ello, dicho cuestionamiento tiene un tratamiento marginal dentro de muchos estudios en los que se trabaja con las violencias. Es decir, no se discuten las implicaciones que conlleva trabajar con las vivencias violentas que las personas nos comparten. Por ello, el presente texto propone una reflexión en torno a dicho planteamiento, particularmente desde el ámbito de la investigación educativa; espacio disciplinar que conjunta un extenso corpus de trabajos producidos a lo largo de más de tres décadas sobre la violencia y la educación.

En el caso de la investigación educativa en torno a la violencia en México, este es un campo de estudio caracterizado por el entrelazamiento de diversas disciplinas, guiadas por aquellas vinculadas predominantemente a la pedagogía, ciencias de la educación, sociología, psicología y trabajo social. Al respecto, los estudios inaugurales en torno la violencia como fenómeno dentro del área de la educación se produjeron en la década de los noventa (Furlán, 2005; Gómez, Zurita y López, 2013).

Los trabajos pioneros del área establecieron un fuerte núcleo de investigación enfocado al estudio de la violencia en las escuelas, con énfasis en aquellas situaciones que se daban como parte de las dinámicas escolares cotidianas al interior de las instituciones educativas (Furlán y Trujillo, 2003; Furlán *et al.* 2003). A estos estudios inaugurales le siguió, en los años siguientes un proceso de crecimiento teórico y metodológico caracterizado por la diversificación de los temas abordados y su extensión a diferentes ámbitos de la educación (Carrillo *et al.*, 2013; Fierro *et al.*, 2013; González *et al.*, 2013; Pereda *et al.*, 2013; Velázquez, 2013; Zardel *et al.*, 2013; Zurita, 2013).

A lo largo de la última década el interés analítico sobre la violencia se consolidó, abarcando a los acontecimientos que tienen lugar dentro y fuera de las escuelas: narcoviolencia, consumo de sustancias psicoactivas, discriminación y discapacidad, violencia de género, ciber violencia, etcétera (Carrillo *et al.*, 2024; Trujillo y Solano, 2024; Velazquez y Carrillo-Navarro, 2024; Zabalgoitia *et al.*, 2024; Zardel *et al.*, 2024).

Esta mención, no exhaustiva, del trayecto seguido por el interés en torno al fenómeno de la violencia dentro del ámbito educativo, resulta de importancia para precisar la existencia de un consolidado corpus que sintetiza la producción que desde los noventa, hasta la actualidad, se ha hecho en México sobre el tema. Esto permite mostrar que existe una sólida base de personas especializadas y formadas en la temática, así como una diversidad de personas que han sido partícipes de este tipo de investigaciones; un sector poblacional que fue incluido en este artículo a partir de su selección con base en una muestra intencional, no estadística representativa.

Específicamente, para llevar a cabo el análisis propuesto en nuestro estudio, nos apoyamos principalmente en la utilización de entrevistas semiestructuradas y a profundidad. Durante el segundo semestre del 2025 se desarrollaron, a partir de una mirada cualitativa ocho entrevistas: tres con personas dedicadas a la investigación educativa en torno al tema de la violencia y cinco personas que han sido partícipes en estudios de esta naturaleza. La

elección de la estrategia metodológica mostrada respondió al potencial que este enfoque tiene siempre para explorar los significados sobre la realidad social a través de las personas (Creswell, 2014; Valles, 2002; Vargas, 2007).

Nombrar al otro – nombrarme a mí en la investigación sobre violencia y educación

Investigar la violencia conlleva siempre su representación, es decir, los resultados que derivan de la indagación de acontecimientos violentos se encuentran influidos por la interacción entre las personas que participan en el estudio realizado, particularmente de quien coordina la investigación. Al respecto, Bringedal (2023), advierte que las formas de representar la violencia pueden reforzar relaciones de poder, deshumanizar a las personas afectadas o insensibilizar al público. Se trata de una situación que exige de la persona investigadora un permanente ejercicio de autorreflexión y crítica.

Al trabajar con el tema de la violencia accedemos a vivencias que representamos de una u otra forma. Por ello, resulta de suma importancia que en este proceso realmente se tengan presente las implicaciones que nuestro actuar metodológico tiene en las personas participantes. Una condición que no siempre está presente como parte del ejercicio de autorreflexión que se debería llevar a cabo al realizar investigación.

Cuando empecé a trabajar con temas de violencia, la verdad no pensaba tanto en sus implicaciones. Yo iba, hacía la entrevista, tomaba notas, grababa, y ya. O sea, lo que importaba era tener la información. Y con el tiempo, empecé a darme cuenta de que muchas personas se quedaban movidas por mi intervención. Lo sentía por sus gestos, sus posturas, son como señales que no se dicen, pero te das cuenta de una incomodidad. Y eso se me empezó a quedar a mí también como una incomodidad. Y es que en ningún lado te enseñan qué hacer con eso. En la carrera, en la maestría, en el doctorado nadie te dice: “oye, si alguien se quiebra frente a ti, ¿qué haces?”. Te enseñan, o te orientan, a hacer el guión, a diseñar instrumentos, a transcribir, a codificar, todo eso sí. Pero no a acompañar a alguien cuando te cuenta algo fuerte. Hace falta darnos cuenta de que una cosa es la lógica de la investigación en términos de publicar, cumplir con el proyecto, entregar resultados y otra muy distinta es la persona que tienes enfrente, lo que siente cuando te cuenta cosas, lo que le pasa por la mente. Y eso no lo tenemos realmente presente muchas veces (Martha, investigadora, octubre, 2025).

Cuando se trabaja directamente con las personas no solo se tiene contacto con los hechos violentos a través de su palabra. También existen elementos no hablados que reflejan emociones, silencios, rumores, invenciones, evasiones y negaciones; aspectos que lejos de ser irrelevantes, constituyen información crucial para entender lo que las personas están dispuestas a contar sobre el pasado y cómo lo hacen (Fujii, 2010).

Sobre lo anterior, es necesario reconocer que quienes somos formados en la investigación educativa, hemos ido aprendiendo a perfeccionar el tratamiento ético de ciertos

temas, como la violencia, a partir del desarrollo de nuestros estudios. Un aspecto que no debe de ser minimizado, ya que expresa la existencia de una deuda con las personas que participan en los estudios sobre violencia:

Hay un problema estructural, ¿sabes? En la formación no está ese tema, al menos en mis años de formación profesional, en ningún momento hubo una discusión seria sobre qué implica emocionalmente investigar violencia. Nunca. Yo lo aprendí como parte del trabajo que hice, de mis experiencias y de lo que notaba al hacer trabajos de este tipo. Porque ocurre, no digo que en todos lados, pero en mi experiencia, te hablan de ética, sí, pero ética como formato: el consentimiento, la firma, el anonimato, ya sabes. Pero no te hablan de lo que pasa en la persona cuando te está contando algo que le dolió, o que todavía le duele y nadie te dice qué hacer con eso, qué lugar darle a la persona después de eso. Entonces luego ves a gente haciendo entrevistas súper duras, sacando testimonios muy fuertes, y al terminar: “gracias, nos vemos”. Y ya. Yo he tenido que ser muy enfática con mis doctorandos o maestrantes sobre este tipo de cosas. Porque siento que es muy fácil generar una violencia ahí, una violencia académica, de extracción. Usar el dolor de las personas para producir artículos, tesis, puntos en el currículum, pero el cuidado queda fuera del método (Martín, investigador, octubre, 2025).

Un gran riesgo inherente a la falta de una adecuada preparación ética sobre la conducción de investigaciones relacionadas con la violencia es la imposición del silencio. No nos referimos con ello solamente al silenciamiento intencional de los comentarios de las personas, hacemos alusión también a la no disposición a escuchar ciertas cosas, ignorarlas o no retomarlas. Este es un proceso a través del cual no se reconoce lo que la persona dice o se define de forma unilateral lo que tiene valor de ser escuchado (Dotson, 2011; Fivush, 2010). Al respecto, una de las investigadoras que compartió sus experiencias mencionó lo siguiente:

En una ocasión, una estudiante de posgrado a quien le dirigía la tesis realizó, como parte de su investigación, una entrevista en la que la persona empezó a hablar de cosas que ella no tenía en el guión. Cosas muy personales, muy fuertes, que sí estaban relacionadas con el tema de la investigación. Ante eso, la tesista no sabía qué hacer con eso. Lo que ella hizo al final fue buscar regresar a las preguntas que sí tenía planteadas, lo que originalmente necesitaba para el proyecto. Después, cuando transcribió, dejó fuera varias partes. Al platicar con ella, me comentó que al hacerlo pensaba: “esto no es tan relevante porque se sale del tema”. No existió en ella una intención de hacer esa distinción o el cortar la información de forma no adecuada. Pero lo hizo, porque muchas veces no somos conscientes de ciertos procesos y acciones que llevamos a cabo cuando estamos investigando y la responsabilidad que tenemos al trabajar con

los relatos de los otros. Obviamente esto fue una gran oportunidad para hacer esa reflexión con ella (Lucía, investigadora, octubre, 2025).

Desde la perspectiva de las personas participantes en estas investigaciones, el hecho de que ciertas cosas no son retomadas por las personas investigadoras es perceptible. No es algo que pase desapercibido. “Cuando una vez me pidieron platicar sobre algo que me pasó, hubo cosas que quise explicar más, pero no pude porque no se daba la oportunidad. Entonces me quedé con eso guardado” (Rosa, estudiante, octubre, 2025). Este guardarse las cosas ante las preguntas planteadas es un aspecto señalado de forma constante entre las personas que compartieron sus experiencias sobre el tema:

En una entrevista empecé a contar algo que, pues, para mí sí era importante. Y la persona me escuchaba, sí, pero como que, no sé, no se detenía ahí. Asentía, escribía, y luego me hacía otra pregunta, de otra cosa. Yo me quedé pensando: “ah, entonces eso no era lo que estaba buscando”. Y ya, ya no volví a tocar ese tema. Aunque para mí, la verdad, sí era algo fuerte dentro de todo lo que estaba contando (Elena, profesora, octubre, 2025).

Frente a esta noción de que no todo lo que se quiere compartir es valorado por quien entrevista, existen quienes refieren tomar una postura de silencio voluntario como respuesta ante la actitud percibida. Fivush (2010), sitúa al silencio como una importante herramienta de resistencia o respeto en el contexto de la investigación sobre la violencia, un recurso útil para las personas en el marco de la interacción que sostienen con los demás. Sobre ello, en una de las entrevistas sostenidas, una de las personas comentó:

Pues, sí hubo cosas que no quise decir cuando me entrevistaron una vez y quien me preguntaba solo hacía preguntas sobre las cosas que quería. Ahí yo no conté algunas cosas no porque no pudiera, sino porque, no sé, como que no. No me quiso escuchar a mí. Entonces dije bueno, tampoco diré todo. No por hacerle feo. Solo como que ya no sentí confianza. Hubo una pregunta y me quedé callado. Me tardé. Y la persona no dijo nada, solo se quedó ahí. Y en ese momento pensé: “esto no lo voy a contar”. No porque no sea importante, al contrario. Pero, hay cosas que se sienten muy tuyas y se comparte cuando se siente la confianza. Mejor le dije otra cosa, algo más general (Mario, profesor, octubre, 2025)

El acto de compartir las vivencias personales en torno a la violencia es un proceso de resignificación individual (Mata *et al.*, 2021). En este sentido, la forma en que se comparte lo experimentado es un acto íntimo sobre el que las personas tienen un control y, por lo tanto, al cual le pueden dar diferentes orientaciones. De acuerdo con Bredal *et al.* (2022), contar lo experimentado puede constituirse, por ejemplo, en un proceso de sanación, validación personal o toma de voz.

Pues, yo pensé que no me iba a pegar así la verdad, el que me entrevistarán. Pero ya cuando empecé a contar, no sé, como que regresaron muchas cosas.

Cosas que yo según ya no tenía tan presentes. Salí de ahí y me quedé pensando. Y no me arrepiento, porque también se siente como que sacas algo. Te mueve, sí te mueve. Yo pensé muchas cosas. No siempre quiero contar lo ocurrido. Pero a veces sacarlo no está mal. Te ayuda a ver que se ve distinto después del tiempo. ¿Se siente menos? No sé. Pero, si lo piensas, es un buen ejercicio (Andrea, estudiante, octubre, 2025).

En las investigaciones sobre la violencia, la voz y el silencio tienen una sentida relevancia, ambas pueden tanto abrir como cerrar la aproximación que se tiene a la realidad. Como dan cuenta los testimonios presentados, investigar la violencia no es un acto neutro, como parte de él se despliegan una serie de emociones, sentimientos, ideas, silencios y gestos. Estos son producto de la interacción que se establece entre las personas involucradas, incidiendo de forma directa en lo que se comparte, se resguarda, se calla y se resignifica. Este planteamiento denota el significativo lugar que el cuidado, la escucha y el reconocimiento de las personas deben de tener en cuanto condiciones indispensables para la producción ética de conocimiento.

Ideas finales

Las experiencias de las personas que participan en investigaciones sobre violencia muestran acciones de negociación que tienen consecuencias en la forma en que comparten sus historias. Estas últimas son comprendidas, narradas y re elaboradas a partir de la interacción que se establece entre quien coordina la investigación y quien comparte sus vivencias. De ahí que la ética en torno a la indagación sobre dicha temática no deba reducirse a un simple conjunto de protocolos formales, sino a una permanente proceso de reconocimiento y reflexión.

Los testimonios recuperados en este trabajo señalan la existencia de una notoria deuda entre quienes hacemos investigación de la violencia: la comprensión y el acompañamiento de las implicaciones emocionales que emergen cuando nos acercamos a las experiencias de las personas. Se trata de una situación que no debe ser pasada por alto como parte de nuestra formación metodológica; su ausencia como parte de los protocolos éticos puede dar lugar a prácticas de silenciamiento que se configuren, en última instancia, como una forma de violencia.

En las investigaciones que realizamos representamos las violencias a través de lo que las personas nos comparten sobre sus vivencias. Por eso, las condiciones que creamos al momento de explorar sus vivencias tienen una gran relevancia. Como señalan Mata *et al.* (2021), la memoria narrativa permite reconfigurar el pasado y proyectar un nuevo futuro. Y es en esta posibilidad de proyección donde la investigación sobre la violencia debe tener un importante cuidado respecto a cómo trata la información que maneja.

Reconocer lo planteado, previamente, no solo nos ayuda a fortalecer la responsabilidad ética que debe acompañar a toda investigación. Constituye también un aspecto necesario para la construcción de prácticas de indagación más conscientes del impacto que se tiene

al trabajar con las personas. Una situación particularmente relevante en un escenario de indagación donde el daño, la memoria y la vulnerabilidad son rasgos constitutivos de aquello que se busca comprender.

Referencias Bibliográficas

- ALLEN, J. Y ANDERSON, C.
2017 “Aggression and Violence: Definitions and Distinctions”, en P. Sturme (COORD.), *The Wiley Handbook of Violence and Aggression*, Estados Unidos. John Wiley & Sons, pp. 1-14.
- BLAIR, E.
2009 “Aproximación teórica al concepto de violencia: avatares de una definición”, en *Política y Cultura*, 32, pp. 9-33.
<http://www.scielo.org.mx/pdf/polcul/n32/n32a2.pdf>
- BREDAL, A., STEFANSEN, K., Y BJØRNHOLT, M.
2022 “Why do people participate in research interviews? Participant orientations and ethical contracts in interviews with victims of interpersonal violence”, en *Qualitative Research*, 24 (2), pp. 287-304.
<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/14687941221138409>
- BRINGEDAL, A.
2023 “Violent re-presentations: Reflections on the ethics of re-presentation in violence research”, en *Qualitative Research*, 23 (5), pp. 1244-1260.
<https://doi.org/10.1177/14687941221079532>
- CARRILLO, J. C., PRIETO, M. T., Y JIMÉNEZ, J.
2013 “Bullying, violencia entre pares en escuelas de México”, en A. Furlán y T. C. Spitzer (COORDS.), *Convivencia, disciplina y violencia en las escuelas*. México. COMIE, pp. 223-260.
- CARRILLO, J. C., VÁZQUEZ, B., Y ESPINOZA, I. P.
2024 “Violencia escolar en pueblos originarios”, en J. A. Furlán, M. T. Prieto Quezada y N. E. Ochoa Reyes (COORDS.), *Convivencia, disciplina y violencia en las escuelas en México*. México. COMIE. pp. 396-417.
- CRESWELL, J. W.
2014 *Diseño de investigación: Enfoques cualitativos, cuantitativos y mixtos*. California. Sage.
- DOTSON, K.
2011 “Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing”, en *Hypatia*, 26 (2), pp. 236-257. <https://www.jstor.org/stable/23016544>
- FIERRO, M. C., LIZARDI, A., TAPIA, G., Y JUÁREZ, M.
2013 “Convivencia escolar: Un tema emergente de investigación educativa en México. Introducción”, en A. Furlán y T. C. Spitzer (COORDS.), *Convivencia, disciplina y violencia en las escuelas*. México. COMIE, pp. 71-132.
- FIVUSH, R.
2010 “Speaking silence: The social construction of silence in autobiographical and cultural narratives”, en *Memory*, 8 (2), pp. 88-98.
https://www.researchgate.net/publication/26329389_Speaking_silence_The_social_construction_of_silence_in_autobiographical_and_cultural_narratives
- FUJII, L. A.
2010 “Shades of truth and lies: Interpreting testimonies of war and violence”, en *Journal of Peace Research*, 47 (2), pp. 231-241. <https://www.jstor.org/stable/25654558>

- FURLÁN, A.
2005 "Problemas de indisciplina y violencia en la escuela", en *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 10(26), pp. 631-639.
<http://www.redalyc.org/pdf/140/14002602.pdf>
- FURLÁN, A. Y TRUJILLO, B. F.
2003 "Políticas públicas en materia de violencia y adicciones en el medio escolar", en J. M. Piña, A. Furlán, L. Sañud (COORDS.), *Volumen 2: Acciones, Actores y Prácticas Educativas*. México. COMIE, pp. 376-398.
- FURLÁN, A., ALCÁNTARA, L. E., GONZÁLEZ, E. L. Y TRUJILLO, B. F.
2003 "Investigaciones sobre disciplina e indisciplina", en J. M. Piña, A. Furlán, L. Sañud (COORDS.), *Volumen 2: Acciones, Actores y Prácticas Educativas*, México. COMIE. pp. 259-288.
- FURLÁN, A., Y SPITZER, T. C.
2013 "Introducción", en A. Furlán y T. C. Spitzer (COORDS.), *Convivencia, disciplina y violencia en las escuelas*. México. COMIE, pp. 21-38.
- GOMEZ, A., ZURITA, Ú., Y LÓPEZ, S.
2013 *La violencia escolar en México*. Universidad de Colima, SINED, México. Cal y Arena.
- GONZÁLEZ, E. L., INZUNZA, P., Y BENÍTEZ, L.
2013 "Narcoviencia en las escuelas", en A. Furlán y T. C. Spitzer (COORDS.), *Convivencia, disciplina y violencia en las escuelas*. México. COMIE, pp. 437-456.
- JACKMAN, M. R.
2002 "Violence in social life", en *Annual Review of Sociology*, 28, pp. 387-415.
<https://doi.org/10.1146/annurev.soc.28.110601.140936>
- KRUG, E., DAHLBERG, L., MERCY, J., ZWI, A., Y LOZANO, R.
2003 *Informe mundial sobre la violencia y la salud*. Ginebra. OPS.
- MATA, M. L., CALA, M. J., Y SALA, A.
2022 "Facing dominant master narratives on gender and sexuality: Identity reconstruction of women in situations of inequality", en *Memory Studies*, 15(1), pp. 120-138. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/17506980211037281>
- PEREDA, A. E., HERNÁNDEZ, M. P., Y GALLEGOS, M. C.
2013 "El estado del conocimiento de la investigación sobre violencia de género y violencia en contra de las mujeres en el ámbito educativo", en A. Furlán y T. C. Spitzer (COORDS.), *Convivencia, disciplina y violencia en las escuelas* México. COMIE. pp. 333-380.
- RAMOS, M. A., Y VÁZQUEZ, R.
2013 "El consumo y abuso de drogas, su relación con la violencia escolar y los programas preventivos", en A. Furlán y T. C. Spitzer (COORDS.), *Convivencia, disciplina y violencia en las escuelas*. México. COMIE. pp. 381-436
- TRUJILLO, B. F., Y SOLANO, A.
2024 "Escolarización y actores de lo escolar en contextos de narcotráfico", en J. A. Furlán, M. T. Prieto Quezada y N. E. Ochoa Reyes (COORDS.), *Convivencia, disciplina y violencia en las escuelas en México*. México. COMIE. pp. 418-473
- VALLES, M.
2002 *Entrevistas cualitativas*. España. CIS.

VARGAS, X.

- 2007 *¿Cómo hacer investigación cualitativa? Una guía práctica para saber qué es la investigación en general y cómo hacerla, con énfasis en las etapas de la investigación cualitativa.* México. Etxeta.

VELÁZQUEZ, L. M.

- 2013 “Convivencia y violencia a través de las Tecnologías de la Información y Comunicación”, en A. Furlán y T. C. Spitzer (COORDS.), *Convivencia, disciplina y violencia en las escuelas.* México. COMIE, pp. 261-278.

VELÁZQUEZ, L. M., Y CARRILLO-NAVARRO, J. C.

- 2024 “Ciberviolencia”, en J. A. Furlán, M. T. Prieto Quezada y N. E. Ochoa Reyes (COORDS.), *Convivencia, disciplina y violencia en las escuelas en México.* México. COMIE, pp. 252-295.

WALBY, S., TOWERS, J. BALDERSTON, S., CORRADI, C., FRANCIS, B., HEISKANEN, M., HELWEG-LARSEN, K., MERGAERT, L., OLIVE, P., PALMER, E., STOCKL, H., Y STRID, S.

- 2017 *The concept and measurement of violence.*
<https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/31892>

WORLD HEALTH ORGANIZATION WHO

- 2014 *Global status report on violence prevention.*
<https://www.who.int/publications/i/item/9789241564793>

ZABALGOITIA, M., SÁNCHEZ, A. R., PEÑA, R. P., Y BAUTISTA, E.

- 2024 “Investigación sobre violencia de género y violencias desde perspectivas de género en la educación”, en J. A. Furlán, M. T. Prieto Quezada y N. E. Ochoa Reyes (COORDS.), *Convivencia, disciplina y violencia en las escuelas en México.* México. COMIE, pp. 296-343.

ZARDEL, B. E., CAMPOS, M. L., VARGAS, S. L., SALAZAR, M. L., HERNÁNDEZ, M. C.,

GAJARDO, K., Y CÁCERES, J.

- 2024 “Discapacidad, discriminación y violencia”, en J. A. Furlán, M. T. Prieto Quezada y N. E. Ochoa Reyes (COORDS.), *Convivencia, disciplina y violencia en las escuelas en México.* México. COMIE, pp. 500-555.

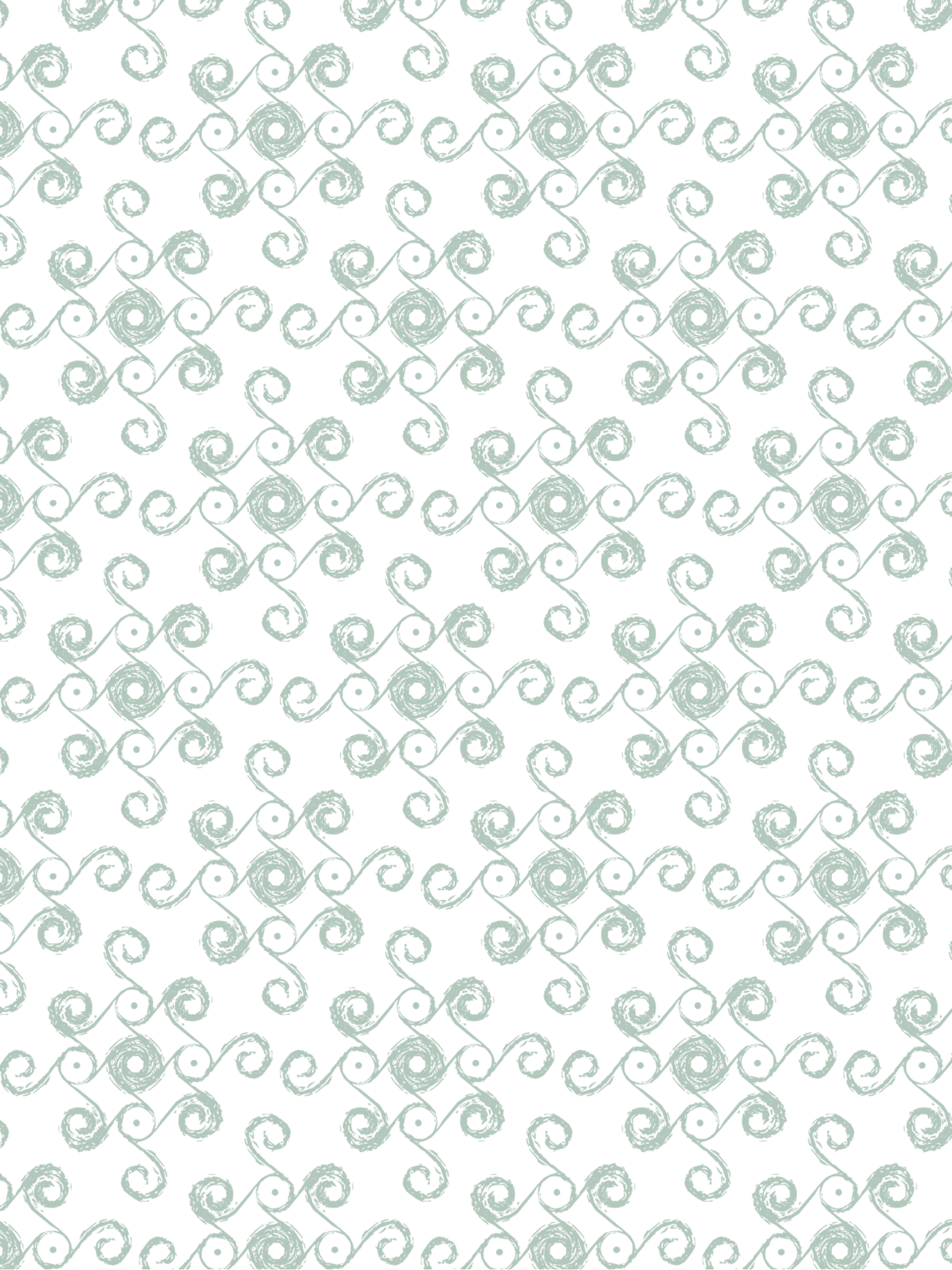
ZARDEL, B. E., VARGAS, S. L., Y PAREDES, M.

- 2013 “Discapacidad y discriminación”, en A. Furlán y T. C. Spitzer (COORDS.), *Convivencia, disciplina y violencia en las escuelas.* México. COMIE, pp. 279-332.

ZURITA, U.

- 2013 “Políticas, programas, legislación, proyectos y acciones gubernamentales y no gubernamentales”, en A. Furlán y T. C. Spitzer (COORDS.), *Convivencia, disciplina y violencia en las escuelas.* México. COMIE. pp. 457-511.

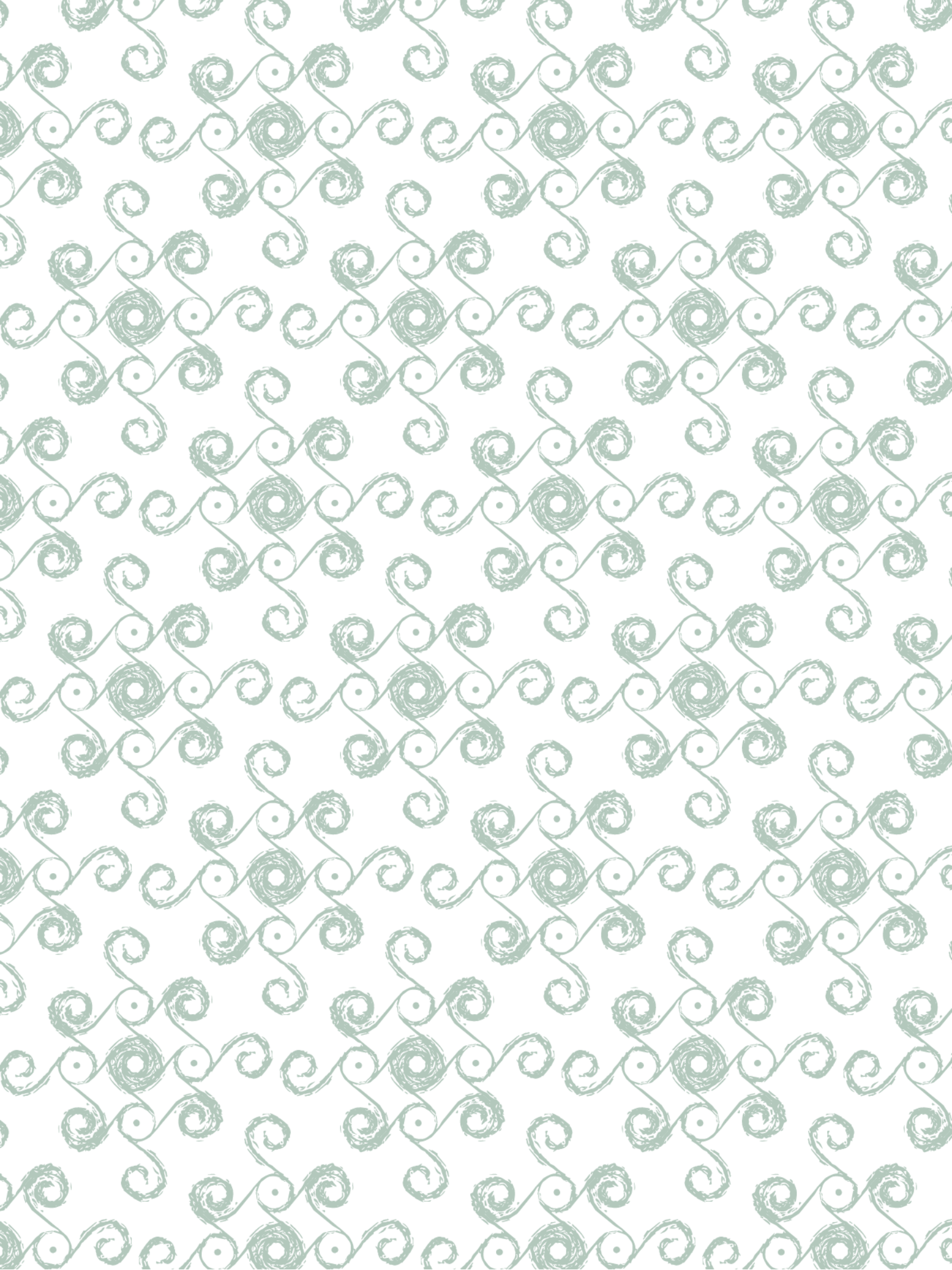






YOLANDA TENSANDO EL HILO

en Turícuaro Michoacán. Fotografía: Diana Alejandra Manrique Ascencio ♦ 2025



Tejidos desbordados: hacia una epistemología feminista del cuidado y la afectación

Diana Alejandra Manrique Ascencio

Resumen

Este artículo reflexiona sobre el carácter vivo y desbordante de la colaboración etnográfica a partir de mi investigación doctoral (2017-2022) y de un trabajo continuo (2022-2025) con la Cooperativa Artesanal Tatsuni, conformada principalmente por mujeres tejedoras purépechas de Turícuaro, Michoacán. Busca discutir la noción de objetividad en el proceso investigativo y la que el mismo, tiene un inicio y un fin definidos. Se expone a partir de la experiencia etnográfica cómo la colaboración se extiende más allá de los marcos formales de la academia, tejida por hilos afectivos y compromisos éticos que persisten en el tiempo.

El relato que transito es a partir de mi posicionamiento epistemológico y el vínculo familiar y comunitario; el análisis de la etnografía feminista como práctica *implicada* con redes afectivas y políticas. Y, finalmente con mi experiencia del desbordamiento de los límites de la objetividad tradicional en los procesos etnográficos.

Palabras clave: etnografía feminista; colaboración; afectos; cuidados; tejedoras p'urehpecha, conocimientos situados.

Abstract

This article reflects on the vibrant and overflowing nature of ethnographic collaboration based on my doctoral research (2017-2022) and ongoing work (2022-2025) with the Tatsuni Artisanal Cooperative, primarily composed of P'urehpecha women weavers from Turícuaro, Michoacán. It seeks to challenge the notion of objectivity in the research process and the idea that such a process has a defined beginning and end. Drawing from ethnographic experience, it demonstrates how collaboration extends beyond the formal frameworks of academia, woven together by affective ties and ethical commitments that endure over time.

The narrative I navigate begins with my epistemological positioning and familial-community bonds; proceeds to an analysis of feminist ethnography as a practice intertwined with affective and political networks; and concludes with my experience of the overflowing of the boundaries of traditional objectivity in ethnographic processes.

Keywords: Feminist ethnography; collaboration; affect; care; Purépecha weavers; situated knowledge.

Introducción

Tras la defensa de mi tesis de grado, me pregunté si el proceso de colaboración había comenzado y terminado realmente con aquella investigación. Me di cuenta de que no fue así y surgieron nuevas interrogantes: ¿Cómo y por qué la colaboración hacia y con otras mujeres se desborda hacia con otras mujeres? ¿Por qué sigo colaborando con las integrantes de la Cooperativa Tatsuni? ¿Qué hilos afectivos se tejieron durante y después de mi proceso de investigación? Frente a estas preguntas, decidí entonces redactar este artículo para sentir el tema.

El objetivo de este trabajo es reflexionar sobre el papel de las emociones y los límites metodológicos en el proceso etnográfico. En concreto, me baso en la experiencia de investigación doctoral (2017-2022) con mujeres tejedoras purépechas de la comunidad de Turícuaro, Michoacán, y retomo el trabajo de colaboración desarrollado fuera de los marcos “formales” de investigación entre 2022-2025 con la Cooperativa Artesanal Tatsuni.

Para el tejido analítico, se recuperan los aportes de las *epistemologías feministas* sobre cómo las *subjetividades* determinadas por la intersección entre el género, la raza, la clase y la etnia atraviesan la *producción del conocimiento*. Este abordaje permite analizar cómo se entrelazan las relaciones entre quien investiga, con quién se investiga, lo que se investiga y el contexto social (Blazquez Graf, 2010; Castañeda Salgado, 2008). Esta perspectiva me ayuda a articular cómo no es posible ni deseable prescindir de la subjetividad y la afectividad en nuestras investigaciones, y que las emociones, al igual que los cuerpos, son zonas de opresión, de saber y también de desobediencia (Despret, 2015). También habilito lo planteado por Ahmed (2015), donde las emociones son prácticas sociales y culturales que circulan entre los cuerpos, y cómo a partir de dejarse afectar no sólo podemos conocer (Despret, 2015), también podemos estar encarnadas y entramadas en una red de cuidados, dependencias y afectos (Najmanovich, 2019).

Posicionamientos epistemológicos para pensar con otras mujeres (distintas)

Pensar distinto, significa salir del margen, de lo común, de lo que consideramos como “lo establecido”. En el ámbito de la investigación, la creciente presencia feminista en las distintas disciplinas y áreas del conocimiento, ha traído miradas críticas, deconstructivas y propositivas para evidenciar el carácter androcéntrico, patriarcal, dicotómico y positivista de la ciencia (Castañeda Salgado, 2008). En particular, la epistemología feminista se ha hecho cargo de enunciar la crítica a los ideales de objetividad, racionalidad, neutralidad y universalidad (Blazquez Graf, 2010) y de habilitar propuestas más allá de los márgenes de las ciencias positivistas tradicionales. Para mi trabajo, decidí que la enunciación y mi posicionamiento era vital para reconocer y visibilizar cómo las experiencias de las otras mujeres pueden generar una conciencia común de oposición, transformando a los sujetos de estudio en sujetos colectivos de conocimiento, activos en el proceso de investigación, y no sólo en objetos de observación (Harding, 2004).

Mi acercamiento al pueblo p'urehpecha de Turicuaró fue en 2013 cuando Juan, mi compañero, me invitó al domingo de Ramos a conocer a su familia. Llegué como una mujer de la ciudad, con disposición y curiosidad para abrirme a un mundo muy desconocido para mí. Tiempo después de mi llegada, Gloria mi suegra, me enseñó sus rebozos, me regaló uno y a partir de ese momento, generamos una complicidad que nació de la confianza y el diálogo para abrir espacios de venta fuera del pueblo y canales de comunicación sobre la elaboración de los textiles. Durante un par de años, asistimos juntas a bazares y ferias, iniciamos un proyecto que hacía visibles los rebozos del pueblo, su proceso de confección y a las tejedoras que les elaboraban. Dialogamos con otras experiencias que buscaban espacios para el comercio justo y hablar del tema, lo cual nos llevó vincularnos con otras mujeres del pueblo y de la ciudad.

Tejer con cuidado el pensamiento y el trabajo colectivo

La llegada de Alicia T. al pueblo fue crucial. Su amistad, compromiso y arduo trabajo en colaboración con las artesanas del pueblo rindió frutos importantes: un diagnóstico y planeación que fueron parte de su investigación de maestría (Tapia, 2019). Durante este proceso, se cohesionó el grupo, ya que fungió como un espacio de escucha activa y diálogo entre las mujeres tejedoras, un reconocimiento a sus problemáticas y la puesta en marcha de soluciones, en el que todas participamos. Desde el 2017 y hasta principios del 2019 se había mantenido la colectividad con vínculos y relaciones con mujeres artesanas y gestoras de otras comunidades. Sin embargo, los desacuerdos de trabajo con algunas de ellas, así como las rupturas afectivas, nos llevaron a replantear el trabajo a una relación exclusivamente dentro de la comunidad, manteniendo a una familia de Cherán como único vínculo externo de amistad y colaboración. Esta reorganización y reacomodo de la cooperativa funcionó para la formación de un grupo más consolidado, con una mejor distribución de roles y responsabilidades y, sobre todo, con una red de afectos entrelazada desde la crisis (Manrique, 2022).

Para el año 2020, las tareas de la cooperativa las habíamos distribuido en producción, gestión y comercialización, siendo esta última la tarea que realizamos con Alicia T., Yurixhi O. y Sofía G.¹ y más recientemente Cecilia DS. (2023). Una reflexión importante en el transcurso de las actividades fue que la cooperativa, no solo estaba pensada para la gestión de la vida de las artesanas, sino también de quienes estábamos trabajando en la gestión y comercialización. Durante la pandemia por SARS-COV 2020 tanto las artesanas como algunas de nosotras parimos y atravesamos dificultades económicas. Entre todas, nos sostuvimos, acompañamos y cuidamos durante el proceso de embarazo, la crianza y la precariedad. Llevamos a cabo tandas, ventas colectivas en línea y espacios de diálogo por medio de redes sociales, para acuerpar y apoyarnos en ese momento de confinamiento e incertidumbre. Este despliegue de esfuerzo colectivo nos ayudó a comprender cómo el cuidar pertenece a la generación, reproducción, mantenimiento y conservación de la vida y, por lo tanto, de

¹ Ellas se sumaron a partir de la transición en el 2019.

los encuentros y los vínculos (Najmanovich, 2019). En nuestra experiencia el cuidado y la procuración de las otras estaba atravesado por el vínculo afectivo y por la responsabilidad de unas con las otras.

En el trayecto, colaboramos en proyectos de difusión, de aprendizaje colectivo, foros, exposiciones, ventas, y otros espacios que nos permitieron imaginar cómo nos gustaría hacer y aprender cosas nuevas. La asamblea se volvió un espacio de alegría, esperanza y el sentido de colectividad, nos emocionaba profundamente reunirnos, encontrarnos, compartir la palabra y las tortillas. Para nosotras, esto implicó construir desde el cuidado y el amor, lo cual apela a pensar con y para lo que nos importa (Puig de Bellacasa, 2012).

Pensar en la etnografía feminista

Según Castañeda Salgado (2008) la antropología feminista se ha especializado en el estudio profundo, crítico y propositivo de una forma particular de la experiencia humana: la de ser mujer. Por lo tanto, las etnografías feministas buscan dar vida a lo que significa ese ser mujer en diferentes contextos, explorando las dimensiones del trabajo, el matrimonio, la maternidad, la sexualidad y la vida cotidiana —entre otras— desde las voces de las propias mujeres (Gómez y Ojeda, 2019, p. 41).

En este proceso de investigación-colaboración, me di cuenta que muchas de mis interacciones no eran imparciales, ni mucho menos objetivas. Me encontré implicada con la familia y mis amigas generando estrategias de comercialización, conversando con las primas y vecinas, viéndome afectada por las violencias por las experiencias de violencia, injusticia y desigualdad de otras. La amalgama de emociones que experimentamos en la cooperativa nos hizo pensar en el planteamiento de Ahmed (2004) sobre que éstas no son simples expresiones del mundo, sino que pueden construirlo. La autora enfatiza que las emociones son cruciales para la configuración de los cuerpos individuales y colectivos, a partir de su circulación entre cuerpos y signos.

Durante el proceso de investigación, realicé tres historias de vida para hablar de la socialización de género y comunitaria en los trayectos de vida a través del trabajo textil. Este enfoque fue indispensable para estudiar procesos de socialización, identidad y cambio. Se focalizó en casos ejemplares o singulares, configurándose como un estudio de caso que devela contextos de vida específicos (Bolívar, 2002).

Las categorías de análisis para las historias de vida fueron:

- a. La socialización de género y comunitaria vinculada al trabajo textil;
- b. La construcción de la identidad étnica femenina desde la normatividad P'urhepecha;
- c. Las rupturas al continuo de la socialización femenina (educación formal, migración, trabajo asalariado externo, maternidad fuera del matrimonio).

Analizar estas categorías, significó escuchar momentos de tensión, rupturas familiares, injusticias comunitarias, traiciones y violencias psicológicas, económicas, patrimoniales y físicas. Las emociones se hicieron presentes durante la escucha activa, así como en la participación en actividades, donde reconocí mi indignación frente a esas situaciones. Estas

circunstancias removieron el límite y objetividad metodológica que tradicionalmente se busca en el proceso etnográfico. Me cuestioné si debería continuar escribiendo sobre estas historias que explicitaban mucha desigualdad, frustración y dolor, que sin duda estaban muy lejos del objetivo de mi investigación. Para Ahmed (2004) las emociones actúan disciplinariamente, fijando sujetos y objetos, y estableciendo relaciones de poder y es a través de la performatividad y la reiteración, los afectos se intensifican y se sedimentan con el tiempo a través del poder, moldeando nuestras subjetividades y los límites entre los cuerpos y los mundos como lo es el miedo o la ira.

La antropología feminista, como señala Gregorio (2011, 2014) lleva décadas interrogándose sobre las implicaciones del investigador o investigadora como un sujeto generizado. A partir de ello, traza un camino dialógico e intersubjetivo que rompe la dicotomía sujeto-conocedor/objeto-de-conocimiento, integrando lo emocional y lo personal con lo conceptual, desde posiciones políticas situadas. Esta aproximación convierte la tarea antropológica en una “experiencia antiexótica” (Bartolomé, 2003 en Gregorio, 2011), donde la convivencia compromete la cotidianidad del investigador y lo involucra en redes personales, políticas, simbólicas, afectivas y culturales que lo transforman irrevocablemente.

Hacer etnografía feminista, entonces, no es sólo escribir desde un posicionamiento, sino reconocer los privilegios que conlleva el espacio académico y actuar como interlocutora, dando espacio a las voces que necesitan ser escuchadas y construyendo conocimiento de manera colectiva y ética (Gregorio, 2014).

Metodologías desbordadas hacia la colaboración

Actualmente, algunas de las compañeras se han enfocado en los cuidados de hijas e hijos, y en el trabajo lejos de la cooperativa. A pesar de esto, de manera lenta pero constante la comercialización continua. El tiempo y las necesidades colectivas llevaron mi trabajo hacia el ámbito de la gestión. Una de las acciones que llevamos a cabo con la Cooperativa artesanal *Tatsuni* fue buscar financiamientos externos para poder impulsar proyectos que faciliten la compra de hilo, la enseñanza del tejido y, de alguna manera, impulsen la independencia económica de las integrantes. No tuvimos éxito si no hasta el 2024, cuando fue aprobado un proyecto en el marco del Programa Culturas Populares y Comunitarias, el cual consistía en la enseñanza de las técnicas de teñido de hilo con tintes naturales locales y de tejido en el telar de cintura. Gloria, quien lideró la idea y la ejecución del proyecto, me compartió que para ellas era importante que Cecilia y yo nos enfocáramos en la gestión. Esto implicaba la compra de materiales, la organización de informes de trabajo y administrativos, el recordatorio del cronograma, el registro fotográfico y la gestión de las actividades de cierre y de las redes sociales. Por su parte, ella junto con otro grupo de tejedoras coordinarían y desarrollarían los talleres de enseñanza con las niñas.

Durante un año se desarrollaron 13 sesiones de trabajo y dos eventos de cierre. Las compañeras tejedoras junto con otras 20 niñas y adolescentes, caminaron el bosque y tiñeron hilos, tejieron, anudaron y conversaron sobre la importancia del tejido; mientras, yo fui y vine

al pueblo acompañada de mis hijos, junto con material, la cámara fotográfica, documentos y avisos por parte de la institución financiadora. El trabajo de gestión también nos puso en otro lugar: en el del cuidado. Nos permitió reconocer las habilidades y las desigualdades entre nosotras. Por ejemplo, mi posibilidad y privilegio de escritura en contraste con la poca instrucción formal de las compañeras que les impedía leer documentos y/o descifrar los códigos y formas de las instituciones. Como sugiere Najmanovich (2019), el cuidado está en todas las actividades de la vida, no se puede separar del vivir, su presencia es ubicua e indisociable. Reconocer las necesidades de cuidado, de colaboración y procuración son indispensables.

El cierre del proyecto no solo evidenció las desigualdades si no también las urgencias por parte de las artesanas, como la lectoescritura y la incorporación de las niñas y jóvenes a las actividades de la cooperativa. El pensar juntas también requiere que reconozcamos cómo la comodidad reproduce la opresión y nos lleva a ignorar las condiciones de violencia en la que viven las compañeras y niñas, las limitaciones de lectoescritura y los problemas de salud y bienestar que experimentan. Considero que una tarea fundamental ahora, es enunciar desde la potencia de lo colectivo para repensar las prácticas de cuidado.

Conclusiones y miradas hacia lo posible

En este artículo, la discusión sobre los principios de la ciencia tradicional positivista –objetividad, racionalidad y neutralidad– la problematicé a partir de los argumentos de la epistemología feminista y de mi experiencia en el trabajo etnográfico. Analizo cómo la posicionalidad influye en el abordaje metodológico y, por lo tanto, en la construcción de una relación basada en un principio ético-político.

Las emociones y subjetividades son parte del proceso de investigación. Darles cabida nos da la posibilidad de enriquecer la experiencia etnográfica y abrir la conversación hacia la justicia epistémica de los grupos subalternos.

Confirmando que la investigación es un proceso vivo, encarnado y susceptible a los vaivenes del contexto, y que la flexibilidad y el compromiso son cualidades esenciales. Este trabajo afirma que una antropología feminista, comprometida y situada no solo es válida, sino necesaria para producir conocimientos relevantes, éticos y profundos sobre las realidades de las mujeres. Es una apuesta por una ciencia social que no tema a la subjetividad, que abrace el compromiso y que trabaje, siempre, con y para las comunidades con las que investiga.

El involucramiento de las personas que investigamos es ineludible y valioso. Permitir que el mundo que estudiamos nos habite implica una transformación recíproca. Considero que somos participantes cuyas propias prácticas y subjetividades son modificadas y reconfiguradas en el encuentro con las otras personas. En ese proceso de afectación y transformación mutua, hay un intercambio paralelo que genera diálogos a través de los cuerpos de quienes habitamos la investigación.

Pensar fuera de los márgenes me llevó a un lugar de muchos aprendizajes y emociones, de los cuales sigo pensando y haciendo. Considero que, si bien las colaboraciones no son eternas –y no deben serlo–, su principio y fin deben implicar un momento de intercambio y reconocimiento mutuos, así como un horizonte de transformación compartido.

Referencias Bibliográficas

- AHMED, S.
2004) "Affective Economies. *Social Text*, 22 (2), pp. 117-139.
https://doi.org/10.1215/01642472-22-2_79-117
- AHMED, S.
2015 *La política cultural de las emociones* (1era Edición Español). México. Programa Universitario de Estudios de Género.
- BLAZQUEZ, N.
2010 "Epistemología feminista: temas centrales", en M. V. Aguiluz, N. Blazquez, A. M. Cetto, D. M. Favela, J. G. Gandarilla, E. Koppen, R. López, M. Sánchez y I. Uribe (EDS.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. México. Universidad Nacional Autónoma de México. pp. 11-20.
- BOLÍVAR, A.
2002 *El estudio de caso como informe biográfico-narrativo*. *Arbor*, 171 (675), pp. 559-578.
<https://doi.org/10.3989/arbor.2002.i675.1046>
- CASTAÑEDA, M. P.
2008 *Metodología de la Investigación Feminista*. Fundación Guatemala. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Guatemala; Universidad Nacional Autónoma de México.
- DENISSE NAJMANOVICH.
27 de diciembre de 2019 *Ciudadanía. Ecología de saberes y cuidados*. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=u9YSSmGTmEQ>
- DESPRET, V.
2015 *Cuerpos, emociones, experimentación y psicología*. Madrid. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- GÓMEZ, D. Y OJEDA, D.
2019 "Feminismo y Antropología en Colombia: Aportes Epistemológicos, diálogos difíciles y tareas pendientes", en A. Caicedo (ED.), *Antropología y Feminismo*. Colombia. Asociación Colombiana de Antropología. pp. 101-137.
- GREGORIO, C.
2011 "Trabajo y género a la luz de la crítica feminista en antropología social: acercamientos etnográficos", en C. Villalba y N. Álvarez (EDS.), *Cuerpo Políticos y Agencia. Reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad*. España. Universidad de Granada. pp. 105-129.
- GREGORIO, C.
2014 "Traspasando las fronteras dentro-fuera: Reflexiones desde una etnografía feminista", en *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 9 (3), pp. 297-322.
<https://doi.org/10.11156/aibr.090305>
- HARDING, S.
2004 "Stand point Theory a site political, Philosophie, and scientific debate", en S. Harding (ED.), *The feminist standpoint theory reader: intellectual and political controversies*. New York. Routledge. pp. 1-15.

MANRIQUE, D. A.

2022 *La socialización de género y comunitaria a través del trabajo textil artesanal: una etnografía con mujeres p'urhepecha de Turícuaro, Michoacán*. (Tesis de doctorado). Universidad Nacional Autónoma de México.

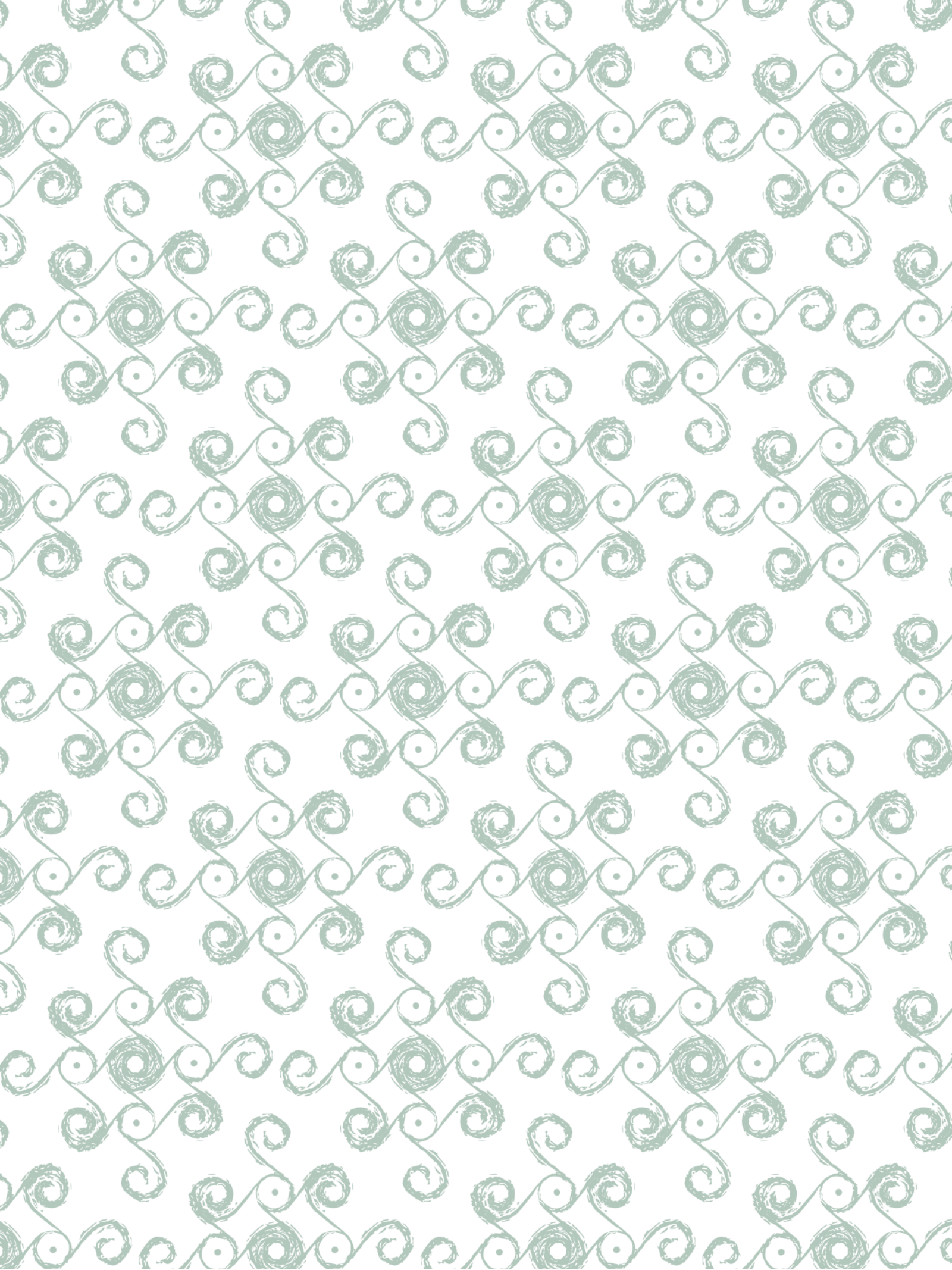
PUIG DE BELLACASA, M.

2012 “‘Nothing comes without its world’: thinking with care”, en *The Sociological Review*, 60(2), pp. 197-216. <https://doi.org/DOI: 10.1111/j.1467-954X.2012.02070.x>

TAPIA, A.

2019 *Estrategias para la sostenibilidad de la artesanía textil: una investigación acción participativa con mujeres artesanas de Turícuaro Michoacán* (Tesis de maestría). Universidad Nacional Autónoma de México.





Ruta Antropológica, Año 12, No. 19, enero-junio 2025.

Posgrado en Antropología, UNAM

revista-antropologia@posgrado.unam.mx

Fotografía Portada

Diana Alejandra Manrique Ascencio

Foto | grafías Portadillas (en orden de aparición):

Citlali Quecha Reyna, Berenice Vargas García, Itzel Vargas
García, Erika María Méndez Martínez, Janeth Rojas Contreras,
Léo Tounsi-Moreno, Marie Nicole Thouvard y
Diana Alejandra Manrique Ascencio.

Diseño y Formación

Anery Acevedo Domínguez

Cynthia Hernandez Palomino

Fuentes Adobe Calson Pro, Century Gothic, Times New Roman

Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivar 4.0
Internacional

