

Revista Euroamericana de

Antropología

e-ISSN: 2387-1555

<https://doi.org/10.14201/rea202415>

N.º 15 / diciembre 2024



Ediciones Universidad
Salamanca

Antropología

N.º 15 | diciembre 2024

e-ISSN: 2387-1555 – DOI: <https://doi.org/10.14201/rea202415> – CDU: 39 – IBIC: Antropología (JHM); Europa (1D); Latinoamérica (IKL) – BIC: Anthropology (JHM); Europe (1D); Latin America (IKL) – BISAC: Social Science / Anthropology / General (SOC002000)

EDICIONES UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

- Director:** Ángel Baldomero Espina Barrio (Universidad de Salamanca)
- Editores:** Ángel Baldomero Espina Barrio (Universidad de Salamanca)
Carlos Montes Pérez (Universidad de Salamanca)
Iñigo González de la Fuente (Universidad de Cantabria)
Víctor del Carmen Avendaño Porras (Universidad Pedagógica Nacional)
- Consejo Científico:** Ángel B. Espina Barrio (Universidad de Salamanca); Silvio Ángel Aguirre Baztán (Real Academia Europea de Doctores); Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer (Universidade de São Paulo); Carlos Montes Pérez (Universidad de Salamanca); Eloy Gómez Pellón (Universidad de Cantabria); Jaime Roberto Montes Miranda (Universidad de La Serena de Chile) Joanne Rappaport (Georgetown University); José Carlos Gaspar Venâncio (Universidade da Beira Interior); José Antonio González Alcantud (Universidad de Granada); Levi Marques Pereira (Universidade Federal da Grande Dourados); Rafael Pérez Taylor (Universidad Nacional Autónoma de México); Luis Álvarez Munarriz (Universidad de Murcia); Mário Moutinho (Universidade Lusófona de Lisboa); Rodrigo Luiz Simas de Aguiar (Universidade Federal da Grande Dourados); Inge Schjellerup (Museo Nacional de Dinamarca)
- Secretaría de redacción:** IIACYL – Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León
C/ Horno Primera, 15-19, 3.º B 37008 Salamanca (España)

Foto de la portada.

Casa de «reza» kaiowá. Rodrigo Simas de Aguiar

REA – Revista Euroamericana de Antropología es una publicación anual que recoge artículos de antropología social. Pueden participar como autores de artículos de la *Revista Euroamericana de Antropología* profesores, estudiantes y profesionales de la antropología y demás disciplinas o áreas afines, de cualquier nacionalidad. La revisión de los textos enviados es hecha a través del sistema doble-ciego (double-blind).

La revista figura indexada en: Latindex, CIRC, Qualis, Dialnet plus, MIAR
Los trabajos publicados pueden consultarse en:
«eUSAL Revistas» <<http://revistas.usal.es/index.php/2387-1555>>

Ni la totalidad ni parte de esta revista puede reproducirse con fines comerciales sin permiso escrito de Ediciones Universidad de Salamanca.
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es_ES
A tenor de lo dispuesto en las calificaciones Creative Commons CC BY-NC-SA y CC BY, se puede compartir (copiar, distribuir o crear obras derivadas) el contenido de esta revista, según lo que se haya establecido para cada una de sus partes, siempre y cuando se reconozca y cite correctamente la autoría (BY), siempre con fines no comerciales (NC) y si remezcla, transforma o crea a partir del material, deberá difundir sus contribuciones bajo la misma licencia que el original (SA).



CC BY-NC-SA

Realiza: INTERGRAF

Antropología

N.º 15 | diciembre 2024

e-ISSN: 2387-1555 – DOI: <https://doi.org/10.14201/rea202415> – CDU: 39 – IBIC: Antropología (JHM); Europa (1D); Latinoamérica (1KL) – BIC: Anthropology (JHM); Europe (1D); Latin America (1KL) – BISAC: Social Science / Anthropology / General (SOC002000)

ÍNDICE

Víctor del Carmen AVENDAÑO PORRAS, <i>Presentación</i>	7-10
Raul MACUIL MARTÍNEZ, <i>Las sabias y la vida ritual en las comunidades Nabuas del estado de Hidalgo y Tlaxcala, México</i>	11-32
Cristina ZURDO SERRANO, <i>Voces de la tierra: la identidad rural salmantina en la fotografía del siglo XX</i>	33-56
Moisés MAYÁN-FERNANDEZ, <i>Eclesiografía: propuesta de recuperación metodológica para el estudio de las iglesias evangélicas en España</i>	57-68
Luiz Gustavo SANTOS DA SILVA, Adalaete SOUZA DE FREITAS y Ana Cláudia LEMOS PACHECO, <i>Empoderamiento rizado: representaciones y discursos sobre el cuerpo/estética de mujeres negras</i>	69-84
Oris Jesús DONOSO-AGUDO, <i>Imágenes de la esclavitud y la exploración: representaciones visuales en América colonial y África decimonónica</i>	85-100
Francisco GÓMEZ CARPINTERO y María Cristina MANZANO-MUNGUÍA, <i>Sujeto y lucha. La no identidad (indígena) en la democracia mexicana</i>	101-116
José Humberto TREJO CATALÁN y Emma Yolanda ESCOBAR FLORES, <i>La educación inclusiva en América Latina: un análisis desde la política pública y los derechos humanos</i>	117-139
Victor del Carmen AVENDAÑO PORRAS y Ángel Baldomero ESPINA BARRIO, <i>Intersecciones culturales y tecnológicas: la experiencia de las comunidades indígenas con la IA en los Altos de Chiapas</i>	141-166
Julio MEJÍA NAVARRETE y Pamela Fabiola MENÉNDEZ CÓNDOR, <i>Violencia contra la mujer, redes sociales y debate público. El caso de Katherine Gómez</i>	167-186
Fernando GONZÁLEZ GALÁN, <i>Sentimiento de pertenencia, patrimonio y paisaje cultural: un análisis del caso de Santa María de fe, Paraguay</i>	187-210

Antropología

N.º 15 | December 2024

e-ISSN: 2387-1555 – DOI: <https://doi.org/10.14201/rea202415> – CDU: 39 – IBIC: Antropología (JHM); Europa (1D); Latinoamérica (IKL) – BIC: Anthropology (JHM); Europe (1D); Latin America (IKL) – BISAC: Social Science / Anthropology / General (SOC002000)

TABLE OF CONTENTS

Victor del Carmen AVENDAÑO PORRAS, <i>Presentation</i>	7-10
Raul MACUIL MARTÍNEZ, <i>The Wise Women and Ritual Life in the Nabua Communities of the State of Hidalgo and Tlaxcala, Mexico</i>	11-32
Cristina ZURDO SERRANO, <i>Voices of the Land: Salmantin's Rural Identity in 20th Century Photography</i>	33-56
Moisés MAYÁN-FERNANDEZ, <i>Ecclesiography: A Proposal of Methodological Recovery for the Study of the Evangelical Churches in Spain</i>	57-68
Luiz Gustavo SANTOS DA SILVA, Adalaete SOUZA DE FREITAS y Ana Cláudia LEMOS PACHECO, <i>Curly Hair Empowerment: Representations and Discourses about the Body/Aesthetics of Black Women</i>	69-84
Oris Jesús DONOSO-AGUDO, <i>Images of Slavery and Exploration: Visual Representations in Colonial America and Nineteenth Century Africa</i>	85-100
Francisco GÓMEZ CARPINTEYRO y María Cristina MANZANO-MUNGUÍA, <i>Subject and Fight. Non-Identity (Indigenous) in Mexican Democracy</i>	101-116
José Humberto TREJO CATALÁN y Emma Yolanda ESCOBAR FLORES, <i>Inclusive Education in Latin America: an Analysis from the Perspective of Public Policy and Human Rights</i>	117-139
Victor del Carmen AVENDAÑO PORRAS y Ángel Baldomero ESPINA BARRIO, <i>Cultural and Technological Intersections: The Experience of Indigenous Communities with AI in the Highlands of Chiapas</i>	141-166
Julio MEJÍA NAVARRETE y Pamela Fabiola MENÉNDEZ CÓNDOR, <i>Violence Against Women, Social Networks and Public Debate. The Case of Katherine Gómez</i>	167-186
Fernando GONZÁLEZ GALÁN, <i>Feeling of Belonging, Heritage and Cultural Landscape: an Analysis of the Case of Santa María de Fe, Paraguay</i>	187-210

Antropología

N.º 15 | dezembro 2024

e-ISSN: 2387-1555 – DOI: <https://doi.org/10.14201/rea202415> – CDU: 39 – IBIC: Antropología (JHM); Europa (1D); Latinoamérica (1KL) – BIC: Anthropology (JHM); Europe (1D); Latin America (1KL) – BISAC: Social Science / Anthropology / General (SOC002000)

ÍNDICE

VICTOR del Carmen AVENDAÑO PORRAS, <i>Apresentação</i>	7-10
RAUL MACUIL MARTÍNEZ, <i>Os sábios e a vida ritual nas comunidades Nabua do estado de Hidalgo e Tlaxcala, México</i>	11-32
CRISTINA ZURDO SERRANO, <i>Vozes da terra: a identidade rural de Salamanca na fotografia do século XX</i>	33-56
MOISÉS MAYÁN-FERNANDEZ, <i>Eclesiografia: Proposta de recuperação metodológica para o estudo das igrejas evangélicas em Espanha</i>	57-68
LUIZ GUSTAVO SANTOS DA SILVA, ADALAETE SOUZA DE FREITAS y ANA CLÁUDIA LEMOS PACHECO, <i>Empoderamento crespo: representações e discursos acerca do corpo/estética de mulheres negras</i>	69-84
ORIS JESÚS DONOSO-AGUDO, <i>Imagens da escravidão e da exploração: representações visuais na américa colonial e na áfrica do século XIX</i>	85-100
FRANCISCO GÓMEZ CARPINTERO y MARÍA CRISTINA MANZANO-MUNGUÍA, <i>Sujeito e luta. Não-identidade (indígena) na democracia mexicana</i>	101-116
JOSÉ HUMBERTO TREJO CATALÁN y Emma Yolanda ESCOBAR FLORES, <i>Educação inclusiva na América Latina: uma análise a partir de políticas públicas e direitos humanos</i>	117-139
VICTOR DEL CARMEN AVENDAÑO PORRAS y ÁNGEL BALDOMERO ESPINA BARRIO, <i>Interseções culturais e tecnológicas: a experiência de comunidades indígenas com IA nas terras altas de Chiapas</i>	141-166
JULIO MEJÍA NAVARRETE y PAMELA FABIOLA MENÉNDEZ CÓNDOR, <i>Violência contra as mulheres, redes sociais e debate público: o caso de Katherine Gómez</i>	167-186
FERNANDO GONZÁLEZ GALÁN, <i>Sentimento de pertencimento, patrimônio e paisagem cultural: uma análise do caso de Santa María de Fe, Paraguai</i>	187-210

PRESENTACIÓN

El volumen 15 de la *Revista Euroamericana de Antropología* emerge en un tiempo en el que los bordes de lo social se han vuelto inestables, cuando las identidades, las memorias y los modos de habitar el mundo se ven constantemente interpelados por fuerzas que provienen tanto de la historia como de la tecnología, tanto de la persistencia de estructuras coloniales como de las promesas de inclusión que circulan en el discurso contemporáneo. Este número reúne diez artículos que, leídos en conjunto, trazan una cartografía de tensiones y resistencias: la ritualidad indígena, la memoria rural, los imaginarios coloniales, los cuerpos afrodescendientes, las políticas de inclusión, la inteligencia artificial en contextos interculturales, la violencia de género en el espacio público digital y el sentimiento de pertenencia vinculado al patrimonio cultural latinoamericano.

No se trata de un inventario de temas diversos, sino de una constelación de objetos que, mirados con atención, permiten advertir un mismo campo problemático: cómo se produce lo humano bajo condiciones históricas y culturales específicas, cómo se delimitan las fronteras de la identidad, quién queda dentro y quién es expulsado de las narrativas dominantes. En este sentido, el volumen puede leerse como un ejercicio de arqueología de lo contemporáneo: cada artículo abre un pliegue en el que se revelan las formas en que el poder se ejerce, se reproduce y también se resiste.

Los textos de Raúl Macuil Martínez, Cristina Zurdo Serrano y Moisés Mayán-Fernández colocan la mirada en la ritualidad, la memoria y los espacios religiosos como lugares donde se organiza lo social. El estudio de las sabias nahuas de Hidalgo y Tlaxcala no se limita a describir prácticas rituales: muestra cómo estas prácticas constituyen un saber encarnado en cuerpos femeninos que resisten el borramiento histórico. La fotografía rural salmantina, en el análisis de Zurdo, deja de ser un simple documento visual para convertirse en archivo vivo de identidades en disputa. Y la «eclesiografía» propuesta por Mayán-Fernández abre un terreno metodológico para pensar lo religioso no como algo externo a la vida social, sino como parte de los dispositivos que organizan y norman el espacio comunitario.

A estos enfoques se suma el trabajo de Fernando González Galán, quien, en su artículo «*Sentimiento de pertenencia, patrimonio y paisaje cultural: un análisis del caso de Santa María de Fe, Paraguay*», examina la relación entre identidad, memoria y territorio en una comunidad marcada por la herencia jesuítica y el mestizaje cultural. Su estudio revela cómo el patrimonio tangible e intangible –la iglesia, la fuente Ykua Teja, los museos, las festividades y la lengua guaraní– configuran

un paisaje cultural que sostiene el sentimiento de pertenencia. Este texto amplía la mirada antropológica hacia una dimensión afectiva del habitar, donde el sentido de comunidad se teje entre la conservación del pasado y la imaginación del futuro. Con ello, González Galán ofrece una lectura situada del vínculo entre paisaje, memoria e identidad, invitando a reconsiderar la noción de patrimonio no solo como herencia material, sino como proceso vital de creación colectiva.

El segundo bloque de artículos interroga las huellas de la colonialidad en la producción de imágenes, categorías y cuerpos. Oris Jesús Donoso-Agudo, al analizar las representaciones visuales de la esclavitud en América colonial y la explotación africana decimonónica, muestra cómo las imágenes no son meros reflejos, sino tecnologías de poder que configuran formas de ver y de dominar. Luiz Gustavo Santos da Silva, Adalaete Souza de Freitas y Ana Cláudia Lemos Pacheco, al estudiar los discursos sobre la estética afrodescendiente, evidencian cómo el cuerpo de las mujeres negras sigue siendo un terreno de disputa simbólica. Francisco Gómez Carpiñeyro y María Cristina Manzano-Munguía, por su parte, examinan la «no identidad» indígena en la democracia mexicana, revelando cómo las promesas de ciudadanía pueden operar como mecanismos de invisibilización.

El tercer eje se concentra en los dispositivos contemporáneos de inclusión, particularmente en el ámbito educativo y tecnológico. José Humberto Trejo Catalán y Emma Yolanda Escobar Flores examinan las políticas de educación inclusiva en América Latina, mientras que Víctor del Carmen Avendaño Porras y Ángel Baldomero Espina Barrio analizan la introducción de la inteligencia artificial en contextos interculturales de Chiapas, abriendo un debate crucial sobre las formas de apropiación tecnológica. Ambos artículos dialogan indirectamente con el trabajo de González Galán al situar la inclusión –ya sea tecnológica o patrimonial– como un campo de disputa simbólica donde se negocian los sentidos de pertenencia y de futuro.

El volumen también incluye un artículo de Julio Mejía Navarrete y Pamela Fabiola Menéndez Cóndor sobre el feminicidio de Katherine Gómez en Perú y su circulación en redes sociales, revelando la violencia patriarcal inscrita en los discursos digitales.

Si algo une a estos nueve artículos es la insistencia en mostrar que lo que llamamos sociedad no es un espacio armónico ni transparente, sino un terreno de disputa. La ritualidad indígena, la fotografía rural, las imágenes coloniales, los cuerpos afrodescendientes, las políticas de inclusión, los algoritmos educativos, los patrimonios jesuíticos y la violencia de género son piezas de un mismo mosaico: cada una revela cómo se producen sujetos, cómo se regulan las diferencias y cómo se gestiona la vida en condiciones históricas determinadas.

El volumen 15 de la *Revista Euroamericana de Antropología* no ofrece respuestas cerradas; más bien, abre preguntas: ¿qué formas de saber y de memoria son reconocidas como legítimas?, ¿cómo operan las imágenes y los discursos como tecnologías de poder?, ¿de qué manera las promesas de inclusión y de innovación

tecnológica pueden transformarse en nuevas formas de exclusión?, ¿cómo se reinscribe la violencia en un mundo digital que se presenta como espacio de libertad?

Con este conjunto de trabajos, la revista invita a los lectores a ejercitar una mirada crítica, capaz de ver más allá de la superficie de los fenómenos y de advertir las condiciones históricas que los hacen posibles. Como todo proyecto editorial, este volumen es también una apuesta: la de mantener viva la vocación crítica de la antropología, entendida no como disciplina cerrada en sí misma, sino como práctica de interrogación constante de lo humano.

Víctor del Carmen AVENDAÑO PORRAS

LAS SABIAS Y LA VIDA RITUAL EN LAS COMUNIDADES NAHUAS DEL ESTADO DE HIDALGO Y TLAXCALA, MÉXICO

The Wise Women and Ritual Life in the Nahua Communities of the State of Hidalgo and Tlaxcala, Mexico

Os sábios e a vida ritual nas comunidades Nahua do estado de Hidalgo e Tlaxcala, México

Raul MACUIL MARTÍNEZ 

Universidad Pedagógica Nacional, Unidad 131-Hidalgo

raulmacuilmartinez@upnhidalgo.edu.mx

Recibido: 13 de noviembre de 2024

Revisado: 10 de abril de 2025

Aceptado: 22 de agosto de 2025

RESUMEN: En el presente trabajo se estudiarán a las protagonistas de la vida ritual en varias comunidades indígenas de los actuales estados mexicanos de Hidalgo y Tlaxcala. Las mujeres, las que han recibido el «don» de curar, y el poder de comunicarse con las fuerzas sagradas que cuidan a las comunidades, ruegan por el bienestar de los vecinos, y a cambio ofrecerán alimentos y bebidas a las fuerzas sagradas.

En la vida ritual comunitaria se ponen de manifiesto las capacidades que han tenido las sabias de aprender, guardar y transmitir el conocimiento que les fue legado por sus ancestros, y por los mismos dioses; a ellas se les transmitió la palabra sagrada, la *xochitlaxtolli* (palabra florida), estas se pronuncian en los actos rituales. Las sabias son las conocedoras de la tradición ritual comunitaria.

Palabras clave: Sabias; rituales; ofrendas; náhuatl; fuerzas sagradas.

ABSTRACT: In the present work, the protagonists of ritual life in several indigenous communities of the current Mexican states of Hidalgo and Tlaxcala will be studied. The women, those who have received the «gift» of healing, and the power to communicate with the sacred forces that care for the communities, they pray for the well-being of the neighbors, and in exchange they will offer food and drinks to the sacred forces.

In community ritual life, the abilities that the wise women have had to learn, preserve and transmit the knowledge that was bequeathed to them by their ancestors, and by the gods themselves, are revealed; The sacred word was transmitted to them, the *xochitlahtolli* (flowery word), these are pronounced in ritual acts. The wise ones are those who know the community ritual tradition.

Keywords: Wise women; rituals; offerings; náhuatl; sacred forces.

RESUMO: Neste trabalho serão estudados os protagonistas da vida ritual em diversas comunidades indígenas dos atuais estados mexicanos de Hidalgo e Tlaxcala. As mulheres, aquelas que receberam o «dom» da cura e o poder de comunicar com as forças sagradas que cuidam das comunidades, rezam pelo bem-estar dos seus vizinhos e em troca oferecerão comida e bebida aos forças sagradas. Na vida ritual comunitária, revelam-se as capacidades que as mulheres sábias tiveram para aprender, preservar e transmitir os conhecimentos que lhes foram legados pelos seus antepassados, e pelos próprios deuses; A palavra sagrada foi transmitida a eles, o *xochitlahtolli* (palavra florida), estas são pronunciadas em atos rituais. Os sábios são aqueles que conhecem a tradição ritual comunitária.

Palavras-chave: Sábio; rituais; ofertas; Náuatle forças sagradas.

1. INTRODUCCIÓN

Aquí se presentarán los resultados de más de diez años de recorridos en varias comunidades de los estados de Hidalgo y Tlaxcala, México; el primero es donde vivo, y el segundo es el estado de donde soy originario. Esto me ha permitido conocer tanto a mujeres como a hombres sabios, quienes han recibido el don de curar¹.

Para este trabajo haré referencia a las comunidades nahuas de Santa Catarina y la cabecera municipal San Felipe Orizatlan, en donde se llevó a cabo en el año de 2021 un encuentro de sabias y sabios, estos lugares se encuentran en el estado de Hidalgo. Acerca del estado de Tlaxcala haré referencia a la comunidad de San Pedro Tlacotepec que forma parte de la municipalidad de Xaloztoc, y al municipio de Apizaco.

1 Agradezco los comentarios de Elena Mazzetto y Carol Dávila a este texto, *tlazocamati miec*.

Centraré la atención en las mujeres, y en especial en las abuelas, porque ellas además de haber recibido el don de curar, son las de mayor experiencia y en sus respectivas comunidades son respetadas, también, se hará referencia a mujeres jóvenes, quienes también han recibido el don de curar.

La mayoría de la información que me compartieron las mujeres sabias, fue en la lengua náhuatl o mexicana, de la cual soy hablante, esto ha permitido develar varias capas de conocimiento, y tener acceso a las denominaciones que en la propia lengua existen para hacer referencia a las sabias y sabios, en lugar de continuar con las acepciones que se les han dado desde el español, y que han sido perpetuadas por la literatura científica, como: brujas, chamanas, médicos tradicionales, curanderas². La palabra en la lengua mexicana o náhuatl que se usa para designar a las sabias, o sabios es *tlamatque*, ésta no tiene nada que ver con el mal, o cosas oscuras, como pudiera llegar a pensarse.

Un punto importante es que no existe el género, ya que *tlamatque* se usa tanto para las mujeres como para los hombres, y cuando se habla de una especialización entonces se hace la distinción correspondiente, ya que algunos títulos o actividades solamente la realizan las mujeres, y otras tantas los hombres, por ejemplo, –hasta donde tengo noticia– no hay hombres que sean parteros, o que se dediquen a la labor de hilar y bordar para actos rituales³, o bien, que realicen la lectura del maíz, hasta ahora solamente he conocido a un hombre de origen *tutunaku*⁴, que lee el maíz.

Hay algunas labores que comparten tanto mujeres como hombres, como las de sobar, realizar limpias o barridas con hierbas, huevo o cigarros, o bien los que sienten el pulso. Cabe hacer la mención que tanto a mujeres como a los hombres que se dedican a cuidar, y procurar el bien tanto físico como psíquico de sus comunidades, han sufrido desde hace cientos de años una incesante y aplastante discriminación, ya que continuamente son llamados como «indios», «ignorantes», además, se considera que la tradición, la religión y la sabiduría de la cual son depositarias y custodias es «charlatanería» y carente de toda validéz científica.

Lo que se aquí se presenta son algunos rituales familiares como comunitarios, que he presenciado y documentado; estos tienen como papel destacado a las mujeres, a las abuelas, ya que ellas son las que tienen mayor práctica y experiencia, es así, que aquí se une la tradición oral y la vida ritual, como vínculos indisolubles.

De esto se desprenden las siguientes preguntas de investigación ¿Qué es el don? ¿Quién lo otorga? ¿Cómo las mujeres se vuelven sabias? ¿Por qué a pesar de

2 Existe una abundante producción científica entorno al uso que se le ha dado a estos términos entre los pueblos indígenas, además hay discusiones que proponen otras soluciones, véase el caso de Martínez González, (2009), por ejemplo.

3 Hay hombres que se dedican al bordado comercial de tenangos en el estado de Hidalgo, México.

4 Es una de las 68 lenguas indígenas que se hablan en México. La lengua Tutunaku se habla principalmente en los estados mexicanos de Veracruz de Ignacio de la Llave, el estado de Puebla e Hidalgo.

sufrir discriminación, continúan con las labores que les han sido encomendadas por las fuerzas sagradas?

Este trabajo es un modesto homenaje a una mujer sabia, que era una gran contadora de historias; historias que ella había soñado, o bien, que su mamá le había contado. La abuela, mamá Paz⁵.

2. IN TLAMATQUE (LAS SABIAS)

En la lengua mexicana o náhuatl⁶, la palabra para designar a las mujeres y hombres de conocimiento es *tlamatque*, esto se traduce como (las/los que saben cosas), (Stresser-Péan, 2011), menciona que los *tlamatque* son «*los que saben*» (en náhuatl clásico *tlamatinime*). (Stresser-Péan p. 336), la palabra se refiere a las personas que poseen conocimientos, que bien pueden ser mujeres y hombres, y, por lo tanto no hay distinción de género el conocimiento no tiene género; se sabe de quién o quienes se habla por el contexto de la oración, como por ejemplo: *temachtiani*, *cuicani*, *tepatiani* o *tepabtiketl*, *tlamatqui* o *tlamabtiketl*⁷, (maestra, cantante, médica/médico, sabia/sabio), estas son denominaciones que bien se podrían llamar como genéricas de un cargo u actividad, por otro lado los títulos y designaciones que las propias comunidades dan a las actividades específicas sí distinguen entre mujeres y hombres como por ejemplo: *texiltejketl* (la que corta el cordón umbilical)⁸, *tzaubqui* (tejedora) o *tlaxinepalobua*, *tlatzonquetl* (costurera).

Las mujeres y hombres de conocimiento han sido estigmatizados y sumamente discriminados, muchas veces dentro de la misma comunidad y fuera de ella. Cuando alguien se encuentra en la búsqueda de una sabia o sabio para que cure los males, y hablan solamente el español, entonces se refieren a ellas y a ellos, como la bruja o brujo, o bien, para no «querer» discriminar a las personas entonces

5 La abuela, mamá Paz, es mi abuela, ella recibió el don de curar desde muy pequeña, y desde muy joven fui testigo de las curaciones y los rituales que ella realizaba, tanto a los miembros de toda mi familia, como a las personas que iban en búsqueda de su ayuda. Mi abuela, era originaria de la comunidad de San Matías Tepetomatitlan, perteneciente al municipio de Apetatitlán de Antonio Carvajal, en el estado de Tlaxcala, México. He escrito muy poco sobre las actividades que realizaba, porque a todos los miembros de la familia, nos enseñaron, que lo que mi mamá Paz hacía no debería de saberse, y así se mantuvo por muchos años. Hace relativamente poco tiempo, me dediqué a platicar con mayor profundidad con mi abuela, y comencé a documentar los rituales, los discursos que ella decía, toda la información que me proporcionó se convirtió en una de las piezas clave para escribir mi tesis doctoral, y que finalmente fue defendida en el año 2017 en la Universidad de Leiden, en los Países Bajos. Mi mamá Paz, dejó el plano terrenal a los 95 años de edad, para reunirse con sus ancestros, con mis ancestros, y ahora juntos caminan en el lugar verde, en el lugar oscuro.

6 El náhuatl tiene 30 variantes dialectales, véase https://www.inali.gob.mx/clin-inali/html/1_nahuatl.html

7 Según la zona geográfica y la variante dialectal las palabras se escriben de diferente forma.

8 Agradezco a Antonia Hernández Hernández la información proporcionada.

preguntan por la o él chamán⁹, estas palabras se han normalizado tanto que los miembros de las propias comunidades usan estas expresiones cuando se pregunta en español, pero todo cambia cuando alguien pregunta en la lengua que habla la comunidad entonces la palabra que se utiliza es *tlamatqui* (la/él que sabe cosas), las connotaciones del mal desaparecen, se diluyen ya que los sistemas de comunicación son diferentes. Lo mismo ocurre cuando se hace referencia a los sitios sagrados, véase la discusión en: Macuil Martínez, 2017.

Además de ello, las mujeres que viven en las comunidades y que, por alguna cuestión ya sea laboral o por motivos de ir a curar a alguien a los centros urbanos, sufren más discriminación, por el hecho de ser mujeres indígenas, sabias, y además por no hablar «bien» el español¹⁰. Uno de los términos que se usa para llamar a alguna persona que pertenece a una comunidad y que no «domina» el español es «cuatrear» es decir:

«se refiere precisamente a la mezcla de lenguas –o a lo que podríamos llamar “nabuañol”– [...] Así los nabuas se definen como “cuatrerros”, su español está “cuatrapeado”. Esto se vincula a un náhuatl estigmatizado, concibiendo negativo el hablar la lengua indígena, al punto de favorecer el monolingüismo español». (Flores Farfán, p. 63).

Por otro lado, a las comunidades indígenas se les aleccionó desde la época colonial para qué a la vida ritual se le denominara como cosas del diablo, ello es producto de las imposiciones de coloniales, ya que al conocimiento precolonial fue denominado como brujería *«Los antiguos ídolos indios estaban considerados por los religiosos españoles como representaciones del diablo, y cualquier superstición, magia o curación llevadas a cabo por los nativos, obras del Maligno eran»* (Blázquez Miguel, p. 72).

En el territorio conocido como Nueva España se impuso una sola visión del mundo en el ámbito religioso y, por su puesto político, baste recordar las persecuciones y ejecuciones que sufrieron las mujeres y hombres sabios por el orden colonial:

«Brujos, y brujas también decían que los había, y que pensaban se volvían en animales, que [...] el demonio les representaba. Decían aparecer en los montes como lumbre de presto la veían en otra parte muy lejos de donde primero se había visto [...] El primero y santo obispo de México [...], tuvo preso á uno de estos brujos ó hechiceros que se decía Ocelotl, y lo desterró para España». (Mendieta 1993, Libro II, cap. XIX, p. 109).

9 Véase la discusión sobre la categoría chamán en (Martínez González, 2009).

10 Véase los *datos e indicadores sobre violencia contra las mujeres indígenas* (2017). En <https://www.gob.mx/inpi/articulos/datos-e-indicadores-sobre-violencia-contra-las-mujeres-indigenas#:~:text=Asimismo%2C%20el%2034%25%20de%20las,29%20y%2026%25%20respectivamente.en%20diversos%20aspectos%20contra%20de%20las%20mujeres%20indígenas.> Así como el estudio sobre *Violencia contra las Mujeres en Zonas Indígenas en México* (2017). En https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/348121/Violencia_de_G_nero_Contra_Mujeres_en_Zonas_Ind_genas_en_M_xico.pdf.

Las ejecuciones quedaron documentadas (Acuña, 1984), se muestra la muerte de una *cibhuapilli* (mujer noble) y cinco principales quienes fueron colgados, y dos más se les quemó vivos. La ejecución de la nobleza, de las sabias y sabios causó gran impacto en las comunidades del centro de México, esto lo podemos leer en la producción documental que estas mismas realizaron, tal es el caso de los *Xiuhpobualli* (Cuenta de los años) que escribiera (Zapata y Mendoza, 1995) en el siglo XVI, o bien en los *xiuhpobualli* de *Tepeteopan* (Celestino y Pérez, 2009), entre otros.

A las mujeres se les acusó de ser hechiceras, y de brujas, así como tener pacto con el diablo, esto por el hecho de que ellas sabían curar mediante diversas formas ya sea con hierbas, con discursos, o bien con ofrendas que dedicaban a las diosas y dioses en las comunidades por lo tanto:

«La vida de los tlamatque –tanto dentro como fuera de la comunidad– no es fácil porque desde que los castellanos invadieron las tierras mesoamericanas se les estigmatizó: fueron perseguidos y acusados de brujería, de idolatría, de hechicería, lo que pervive hasta nuestros días. Cuando un miembro de la comunidad hace referencia a algún tlamatqui se le señala como “el brujo” o “el brujito” cosa contraria sucede cuando se habla la misma lengua: el término negativo desaparece y son señalados como tlamatque, “los que saben cosas”, y por extensión, “los sabios”» (Macuil Martínez, p. 22).

La palabra que se usa para denominar a una persona como «bruja» en la lengua náhuatl o mexicana es *tlabuelpochtli* o *tlabuelpoche* esto depende del área geográfica y la variante dialectal de la lengua, esta palabra se puede traducir como (luz-humo), (López Austin, 1967) traduce la palabra como:

«el sabumador luminoso. Fray Juan Bautista lo define como brujo que andaba de noche por las montañas echando fuego por la boca para espantar a sus enemigos, que enloquecían o morían a consecuencia del susto. Torquemada lo incluye entre los nabuales, que tenían la propiedad de convertirse no sólo en animales, sino en fuegos. Por su parte, el autor del Códice Carolino, más racional, no cree en su existencia y estima que tales brujos no eran sino luciérnagas» (López Austin, p. 93).

En la comunidad nahua de Los Reyes Iztacoatlán en el municipio de Acaxochitlán, en el estado de Hidalgo, hay un cerro sagrado al cual se le llama *Tlabuelpochtepec* (Cerro de la luz-humo), «en ese cerro se reúnen las tlahuelpochtli, porque ahí se ven bolas de fuego»¹¹. Además, en la comunidad nahua de Xolotla municipio de Pahuatlán, estado de Puebla «el término *tlabuepoche* no solo se refiere a mujeres sino también a hombres que tienen el poder de metamorfosearse en guajolote mediante una operación mágica; no obstante, el aspecto femenino es el que predomina» (Echeverría García, p. 128).

La palabra en sí no hace referencia a alguna bruja, o a un ser oscuro y del mal, sino todo lo contrario aunque ésta acepción se ha utilizado para hacer

11 F. Cruz Tlaxcantintla, entrevista personal, 1 de noviembre de 2017.

referencia a las «bruja» las que se convierten en bolas de fuego y que vuelan en búsqueda de un recién nacido para succionarle la sangre, véase (Nutini y Roberts, 1993; Martínez González, 2011; Netzahualcoyotzin Méndez, 2015; Echeverría García, 2020; Cupul-Magaña, 2022). Lo mismo sucede con la palabra *tetlachibubque*, que se puede traducir como (los que hacen cosas a las personas), en la palabra no hay connotación de maldad, y se ha entendido como «brujo» o bien *tetlachibuwani* «el que embruja a la gente» (López Austin, p. 89), el que hace cosas, pero no hay referencia de lo que se realiza tenga que ver con algún mal físico o psíquico.

La palabra que se ha usado para «embrujar» a alguien es *xochibua* que se puede traducir como (enflorar). El difunto maestro Luis Reyes García (q.e.p.d) se refería a esta palabra como «llenar o poner flores a alguien»¹², a esta también se traducido como «el dueño de embrujos» (López-Austin, p. 89). La palabra en náhuatl que los religiosos utilizaron durante la época colonial para denominar al diablo fue *tlacatecolotl* (hombre-búho) «*Tecolote humano*», *nombre dado a ciertos magos poderosos; en el contexto cristiano comúnmente se usó para introducir la idea de diablo, ajena a la tradición religiosa mesoamericana*» (Pastrana Flores, p. 240), véase también la traducción que ofrece (López Austin, p. 88).

A las denominaciones de *tlahuelpuchtli*, *tetlachibubque*, *xochibua* y *tlacatecolotl*, los religiosos católicos se encargaron de que las poblaciones locales las entendieran como referentes al mal, o a lo maligno, la mayoría de estas palabras han permanecido en la oralidad y hay llegado hasta nuestros días, y siguen vigentes. En castellano, la palabra que más se utiliza para referirse las mujeres y hombres de conocimiento es «bruja», «brujo», «chaman», «médico tradicional», véase (Graulich, 1992); Semboloni, 2003; Canuto Castillo y Serrano, 2018), como ya se comentó líneas arriba. Esta palabra tiene una carga enorme de discriminación, ya que se ha considerado que el conocimiento comunitario, desde la época colonial y hasta hoy en día es producto del mal, y carente de todo valor.

En las comunidades indígenas se encuentran personas que se dedican a curar diversos malestares ya sea corporales como psíquicos, las denominaciones que reciben son diversas y van de acuerdo al tipo de enfermedad que curan tal es el caso de:

«De acuerdo con las preferencias para utilizar determinados métodos curativos a partir de la clasificación de las enfermedades, [...] encontramos los siguientes especialistas que se encuentran en la vasta clasificación presentada por Aguirre Beltrán: el tepatiani, curandero o yerbatero, el que más conoce las propiedades curativas de las hierbas; el tetlacuicuiliiani, chupador (que puede ser mujer), que mediante la succión extrae el mal; el tetonalmacani, curandero que regresa el alma al cuerpo de quienes lo han perdido; el teixpetiani, el que cura problemas oculares; la temixibuitiani, la comadrona; el teomiquetzani, buesero, que armoniza los huesos dislocados o fracturados; los adivinadores de males, mediante la lectura del huevo utilizado en la limpia, o la baraja española, para saber quién puso el mal; los brujos negros

12 Comunicación personal de Luis Reyes García.

que tienen pacto con el demonio y provocan males; los nabualli, brujos-nabuales, identificados con el mal; los curanderos especializados en curar la locura individual y colectiva, los culebreros, que poseen el don de dominar a las serpientes y de curar sus mordeduras». (Vargas Montero, p. 136).

En las comunidades nahuas hoy en día todas y todos son llamados como *tlamatque*, pero acá cabe preguntarnos ¿Y cómo se obtienen las capacidades para curar las enfermedades? ¿Cómo se adquiere el don? Las fuerzas sagradas otorgan el «don» de curar por diversas formas, por ejemplo:

«Un chamán se inicia en la práctica después de tener una experiencia de alguna manera trágica, [...] ser alcanzado por un rayo, soñar con espíritus, sufrir ataques que conlleven un estado de inconciencia del alma, convulsiones, enfermedades nerviosas, ataques epilépticos, tener una marcada preferencia por la soledad que lo lleva a mostrar cierto retraimiento. El elemento decisivo en la iniciación chamánica es el rito de la muerte y la resurrección del futuro chamán [...]» (Pelcastre Villafuerte, p. 224)

Cuando las *tlamatque* relatan las formas en que adquirieron el «don» de curar hacen referencia que en sus sueños se les presenta una mujer con una gran cabellera, y que porta un vestido muy blanco:

«En una ocasión en sueños una mujer me dijo que planta usar, la flor del plátano o checheyotl le llamamos en náhuatl, me dijo úntale la resina en las heridas que tiene en el pie y santo remedio [...] era una mujer blanca, cabello largo, nunca le vi el rostro por lo blanco que se veía todo, y ya de ahí ya empecé a soñar que como me empezaban a [...] tilizarla»¹³

El proceso de soñar es muy importante, ya que «Los sueños [se hace referencia de los *ixtlamatque*¹⁴] son fundamentales en su actividad, pues a través de ellos aprendieron, recibieron el don de manos de la Virgen o los santos, incluso del papa, recuperan el tonal, diagnostican y siguen aprendiendo» (Romero López, p. 100).

También viven procesos de enfermedades que las han llevado al borde de la muerte, ya que ésta es una de las formas de «obligar» a la persona de aceptar el «don»: «doña Isabel estuvo enferma por mucho tiempo hasta la tuvieron que llevar al hospital estaba a punto de morir; pero finalmente aceptó el don, y poco a poco se fue curando y ahora ella puede curar; sabe decir discursos, estos son como invocaciones»¹⁵.

En este mismo orden de ideas cuando le pregunté a mi abuela mamá Paz, que quién le había enseñado a curar ella me refirió que «cuando estaba en el vientre de mi mamá, ella escuchó que lloré»¹⁶, (De la Garza, 2012) menciona «Otros *chamanes*

13 D. Juárez Hernández, entrevista personal, 31 agosto de 2021.

14 *Ixtlmatki*. Una traducción aproximada sería «El que sabe con los ojos», por correspondencia «El que sabe ver» o «El que conoce la superficie [de las cosas]» (Romero López, p. 94). La palabra se puede descomponer de la siguiente forma: *ix*: rostro, frente, *tl*a: cosa, *matqui* proviene de la raíz, *mat*i: saber.

15 A. Flores García, entrevista personal, 2 de abril de 2014.

16 Comunicación personal con Pascuala Silva Muñoz.

revelan el carácter innato del “don” que le permite ser curandero, por ejemplo. Don Rito Flores, de Emiliano Zapata, Morelos» (De la Garza, p. 119), además retoma un fragmento de entrevista que realizara Baytelman en el año de 1986, la cual transcribo:

«el señor es “saurino” porque lloró en el vientre de su madre. Aunque estos individuos son sagrados él se “devaloró” porque su mamá le platicó el secreto a una comadre y ésta lo divulgó, perdiendo él así gran parte de su futura efectividad. El señor... trabajó hasta los 40 años en el campo (1952) y desde entonces empezó a ejercer el don que Dios le había dado». (Baytelman, p. 79. En De la Garza, p. 120).

Mi abuela mamá Paz había recibido el «don» de curar desde el vientre de su mamá, ella inició a los 13 años de edad aproximadamente, mi abuela me platicaba que ella sabía que enfermedad aquejaba a la persona que la iba a visitar, y por lo tanto conocía las hierbas que utilizaría en la cura. Cabe hacer mención que mi abuela además de curar, sobar, de hacer limpias curativas, era partera cuando era más joven, ella sabía cómo acomodar a los bebés que se encontraban en el vientre de sus madres, cuando una mujer de mi familia anunciaba que estaba embarazada mi abuela iniciaba un proceso de cuidados del bebé, iba a las sus casas a visitar a la «embarazada»¹⁷, la sobaba y le hacía recomendaciones para el cuidado de ambos, cuando crecía el bebé y se movía mucho, mi abuela lo acomodaba. Cuando se acercaba el tiempo del nacimiento la presencia de mi abuela era más constante, una vez escuche decir a mi abuela que en el momento me sorprendió mucho, pero al paso del tiempo mi sorpresa se convirtió en reafirmación de los profundos conocimientos de los cuales era depositaria:

*«Mamá Paz vino [...], y me tocó el vientre, me dijo que estaba chueco mi hijo, le pidió a tú mamá alcohol para acomodarme a mi hijo, entonces, mamá Paz me dijo –tu hijo está muy grande, y el parto va a hacer seco–, cuando llegó el momento de que el bebé naciera la ginecóloga en el hospital me digo –el producto viene muy grande y no hay tanta agua, el parto va a hacer seco»*¹⁸.

Cuando nació el bebé, mi abuela fue a la casa de mi mamá fue a darle la bienvenida a las dos a Valeria y a la nena que recién había nacido; Valeria le comentó a mi abuela lo que la ginecóloga le había dicho en el hospital, estas fueron casi las mismas palabras que una semana antes le había dicho. Mi abuela, mamá Paz era la que cuidaba a toda la familia desde el más grande de sus hijos, y hasta la más pequeña de sus nietas, nietos, ella rezaba y pedía por el bien de todas las familias.

Por otra parte una sabia de San Pedro Tlacotepec en el estado de Tlaxcala, me manifestó que ella aprendió a curar porque durante varias noches, iban por ella unos seres, y la llevaban a la entrada de una gran cueva, el lugar que refiere se encuentra en un cerro más o menos cercano a su casa, ella al principio no sabía

17 Cada vez que llegaba a una casa, anunciaba «vengo ver a la embarazada».

18 V. Ramírez Corona, entrevista personal, 28 de diciembre de 2022.

que es lo que sucedía pero través de los días, y las constantes visitas a la cueva, ella adquirió el don de curar, ahí se lo dieron, ahí le enseñaron.

3. LOS RITUALES FAMILIARES Y LAS TLAMATQUE

En los rostros y corazones de las mujeres se guardó la sabiduría, y el entorno del hogar se constituyó como un espacio para resguardar y conservar el conocimiento heredado por generaciones enteras. Las *tlamatque* transmiten a sus hijas e hijos el conocimiento que a ellas les fue legado alrededor del *tlecuil*¹⁹. En la época precolonial, el fuego y el fogón eran elementos centrales en los hogares:

«el fogón de la casa representó el centro y reunió en torno a él a la familia, por lo que fue considerado como el símbolo aglutinante de la sociedad. Esto se confirma por la gran cantidad de braseros encendidos en los patios de los templos, sitios de reunión de todos los grupos sociales en las ceremonias comunitarias promovidas por el grupo gobernante mexicana». (Limón Olvera, p. 69).

La tradición de reunirse frente o a un lado del *tlecuil* para compartir los alimentos, se ha conservado hasta nuestros días ya que cuando la familia se congrega para tomar los alimentos se también se comenta lo que ha sucedido durante el día. Cuando uno de los miembros de la familia se siente mal no puede dormir, o tiene preocupaciones, las hijas, y los hijos le piden a la mamá o a la abuela, que los limpie para que estas sensaciones se vayan y regrese la tranquilidad a la familia. Cuando hay hijos pequeños, los cuidados son mayores porque las madres se preocupan y se ocupan tanto del desarrollo de la pequeña o pequeño y ponen mayor atención al comportamiento de ellos, si duermen poco si lloran mucho, si no comen bien, etc., cuando la mamá detecta que a su pequeña o pequeño le ocurre algo le pide a la abuela que lo cure, que lo limpie:

«el ámbito familiar constituye no sólo el espacio donde se brinda el primer diagnóstico y se emprenden tratamientos, sino en el que toman forma ciertas afecciones y padecimientos: allí surgen, se definen y se curan, pasando inadvertidos muchas veces en la vida comunitaria. El espacio doméstico es el reducto privilegiado y exclusivo para la emergencia de ciertas dolencias infantiles que se ocultan, que no existen ante los ojos extraños, adquiriendo allí visibilidad y existencia plenas [...]» (Lorente Fernández, p. 103).

Las comunidades indígenas conocen muy bien los males que afectan a los miembros de su núcleo familiar, y en especial las dolencias o enfermedades que

19 Esta palabra se puede traducir como «fuego-tomar o agarrar», entonces se entendería como (tomar el fuego). El *tlecuil* es uno de los espacios más importantes dentro de los hogares de los pueblos originarios, ya que este es el centro de reunión de la familia, es un lugar donde se preparan los alimentos y las madres, procurarán que el fuego no se apague, ya que este además de calentar la casa se le considera como el corazón de la misma.

aquejan a los más pequeños y, si bien estos rituales no trascienden –salvo contadas ocasiones– al ámbito comunitario, el resto de la familia trata de proporcionar la ayuda necesaria para que la o el enfermo se cure, en mi experiencia personal cuando mi abuela realizaba una limpia, o curación y dependiendo del mal que aquejaba a una niña o niño, ella solicitaba a varios miembros de la familia (tías, tíos, primas, primos, sobrinas, sobrinos) que ayudaran tanto en la adquisición de los elementos necesarios para la limpia, como en la ayuda física si es que era necesario al momento de realizar los rituales.

«Cuando mamá Paz terminó de curar a mi hijo, solicitó que se recolectara agua bendita de siete iglesias, yo no podía colectar toda el agua así es que ella –mamá Paz– pidió a los presentes que ayudaran para conseguir el agua»²⁰.

Un caso similar se vivió en mi familia, mi hermana fue a visitar a una sabia²¹, a San Pedro Tlacotepec, Tlaxcala, y cuando terminó de realizar a limpia entonces solicitó una serie de elementos para continuar con la curación, en aquel tiempo nos comunicó mi hermana que era necesario adquirir lo que la sabia había solicitado en la colecta participaron las familias de mis hermanos, mis tías, tíos, primas, y primos, todo se reunió y quedó listo para la continuación del ritual. En estos casos si bien, no participa toda la comunidad como tal, pero sí lo hace parte de ella, ya que una gran cantidad de comunidades indígenas se encuentran formadas por grandes familias esto se puede observar bien en los apellidos que se comparten:

«[...] en Tlaxcala, se conservaron una gran diversidad de apellidos en lengua náhuatl y que se pueden ubicar perfectamente los pueblos donde provienen, por ejemplo, el apellido Zempoaltecatl se ubica en el actual municipio de Panotla, Atonal, Acoltzin son de Santa Ana Chiauhempan, el Tecuapacho del pueblo de San Luis Teolocholco, el Ilhuicatzin del pueblo de Belén Atzitzimitlan». (Macuil Martínez, p. 79)²².

Las familias son coparticipes de los rituales que se llevan al interior de los hogares, las abuelas tienen un papel destacado ya que son las mujeres con mayor experiencia, ellas saben cómo curar a su familia además de haber recibido el «don» de curar y, veían a sus madres como curaban, esto implica que hay una constante transmisión de conocimientos que pasan a la siguiente generación mediante las ofrendas y rituales familiares que se realizan.

Las madres así aprenden, observan lo que las abuelas hacen dicen y utilizan al momento de que algún miembro de la familia se enferme, ya sea de empacho, aire, mal de ojo, o cuando a sus hijas e hijos les salen granos grandes en las manos a esto se le llama *xoxal* «que se manifiesta como forúnculos o “bolas” que afloran

20 O. Martínez Silva, entrevista personal, 20 de diciembre de 2022.

21 Para entonces, mi abuela, mamá Paz ya había trascendido de este plano terrestre, ya se había reunido con mis ancestros.

22 Además, véase el estudio de Zacapantzi Quintero, (2021 y 2022) sobre los apellidos tlaxcaltecas.

en la cabeza o las manos del afectado (xoxa se traduce como “embrujar para que salga tumor”) (Lorente Fernández, p. 114).

En mi experiencia personal conozco dos casos muy cercanos a quienes les salió una bola en una de sus manos a mi hermana y a mi esposa en diferentes momentos. «*Cuando mi abuela se enteró que mi hermana tenía una bola nos dijo que le habían puesto un xoxal y que era necesario que alguien que tuviera un gemelo la sobara*»²³ a «mi esposa le dolía mucho la mano y uno de mis hermanos la sobó, le dijo que tenía un xoxal y que un gemelo ya sea mujer u hombre la debería de sobar. Cuando encontramos a una gemela, mi esposa le pidió que la sobara y ella lejos de tener una reacción negativa, la gemela accedió con gusto y comentó que el xoxal ya tenía tiempo de estar creciendo y para que desapareciera –el xoxal– la gemela le untó un poco de saliva para la bola se fuera, entonces así lo hizo y unos días más tarde la bola había desaparecido»²⁴.

Las abuelas enseñan a sus hijas como curar el empacho, cómo subir la mollera de los bebés, ellas están atentas a las instrucciones, acciones que se realizan al momento de realizar las curas:

«las madres curan de empacho, susto, pérdida de la guía, diarrea, aire, caída de mollera, chincual, tiricia, y mal de ojo en casos leves. Las mujeres recuerdan los tratamientos de sus madres y “escuchan a Dios”, es decir, se ponen a pensar y espontáneamente surgen en sus mentes los remedios; reproducen las prácticas observadas y extraen otras de su razonamiento». (Lorente Fernández, p. 121).

Algo similar ocurre cuando alguien le ha hecho mal de ojo, o bien cuando no pueden dormir se siente cansado, triste, entonces la abuela toma un huevo, véase los trabajos de López (2020) y Aparicio (2009), y comienza a pasarlo por todo el cuerpo de la enferma o enfermo y al mismo tiempo la abuela inicia un discurso ritual, se encomienda a los santos católicos y a las fuerzas sagradas que cuidan a la comunidad pide para que protejan al enfermo, y que el mal que pueda tener se vaya. La voz de la abuela es fuerte al principio, pero a medida que va recorriendo el cuerpo el tono de las rogativas baja hasta tal grado que el discurso se convierte en una plática entre la abuela y las fuerzas sagradas a las que está pidiendo que sanen el cuerpo, y para ello ofrece incienso, velas, aguardiente y, tabaco. Cuando la abuela termina de pasar el huevo por todo el cuerpo del enfermo – y esto depende de cada hogar y comunidad– la abuela tira el huevo en las brasas para que se queme, y se consuma el mal que se pudiera tener.

En otras áreas geográficas en lugar de entregar el huevo a las brasas, la abuela lee el contenido de este en un vaso con agua, las abuelas interpretan el huevo, y descifran los males que este recibió. (Véase figura 1).

23 S. Macuil Martínez, entrevista personal, 1 de enero de 2023.

24 V. Ramírez Corona, entrevista personal, 1 de enero de 2023.

FIGURA. 1. MAMÁ PAZ INTERPRETA LOS MALES QUE AQUEJAN A SUS HIJAS A SUS HIJOS



Foto: Raul Macuil Martínez.

Las abuelas asumen el papel de guardianas y protectoras de la familia, muchas de ellas son parteras, sobadoras, expertas en la herbolaria y, profundas conocedoras de la tradición oral; esto se pudo apreciar en el municipio de San Felipe Orizatlán en el actual estado de Hidalgo, ya que en el año de 2021 se realizó el *Encuentro Regional de Herbolaria y Medicina Tradicional*, evento organizado por la Secretaría de Cultura del gobierno del Estado de Hidalgo a través de la Dirección General de Patrimonio Cultural y la presidencia municipal, en este evento se reunieron 23 mujeres y hombres sabios quienes han dedicado gran parte de sus vidas a curar las enfermedades físicas como psíquicas de sus propias comunidades.

Las sabias y sabios son originarios de «9 de San Felipe Orizatlán, 4 de Huejutla de Reyes, 3 de Jaltocán, 3 de Xochiatipan, 3 de Atlapexco y 1 de Huauhtla, entre las especialidades médicas que curan son: parteras, hueseros, sobadores, levanta sobras y médicos tradicionales, en este evento se entregó un reconocimiento Patrimonio Cultural Vivo a la sabia Magdalena Hernández, quien tiene 36 años de experiencia como partera, y lo más importante es que no ha tenido registro de defunciones»²⁵. La sabia María Magdalena es quizá una de las últimas que realizan

25 V. Ramírez, entrevista personal, 20 febrero de 2022.

el ritual del *Pilmatiliztli* o *Maltiaconetzin* (Baño de la niña o niño) en Huitzitzilingo, Orizantlan, Hidalgo, en este ritual una partera baña a un recién nacido con hierbas en la comunidad nahua de Santa Catarina, en el municipio hidalguense de Acaxochitlan a este ritual se le denomina *pilmatiliztli*:

«En algunas comunidades del municipio de Huejutla (Hidalgo) se lleva acabo el maltiaconetzin («baño del niño»). Cuando una pareja se entera de que hay procreado una nueva vida, el esposo busca de inmediato a una partera²⁶. [...] A los ocho días de haber nacido el bebé, la partera realiza un ritual [...] del pilmatiliztli en santa Catarina [Acaxochitlan, Hidalgo] se lleva acabo simbólicamente cuando una pareja se va a casar, los padrinos entregan a la futura pareja un «bebé» de pan para que lo bañen, la habilidad que muestren ambos se replicará cuando tengan a su primer hijo. Simbólicamente la pareja «baña» a su hijo, lo limpia y cuida [...]. (Macuil Martínez, pp. 102, 104-106)²⁷.

En el encuentro Regional de Herbolaria y Medicina Tradicional, se congregaron mujeres y hombres de diversos municipios que conforman la huasteca hidalguense, quienes mostraron las formas de curar el alma como el cuerpo tal es el caso de la sabia Angelina Bautista Hernández ella realizó limpias con ramos de hierbas, estas contienen romero, pirúl, ruda, albaca²⁸, además de ello, doña Angelina realizó varias lecturas del maíz²⁹, y explica a los asistentes los mensajes de las semillas sagradas en el código Tudela comentado por (Wilkerson, 1971; Batalla Rosado, 1993, 1999 y 2001; de la Rubia 2019) entre otros, tenemos un paralelismo de este acto ritual en la fs. 49r.

Las abuelas rezan con voz firme ruegan, y conforme frotan los cuerpos el sonido del rezo baja hasta convertirse en un diálogo entre la sabia y las fuerzas sagradas como se mencionó con anterioridad, al terminar la limpia se rocía un poco de alcohol o aguardiente en el rostro, en la nuca, y en la espalda de la persona que solicitó ayuda, esto es para que el alma despierte y se reintegre al cuerpo que le pertenece. Doña Angelina Bautista, realiza el acto de adivinación tal y como lo

26 En las comunidades mesoamericanas la figura de la partera es de respeto.

27 Hay un paralelismo muy interesante en el código Mendoza, véase (Macuil 2019:95-119).

28 En la región oaxaqueña que se encuentra en el Sur Sureste mexicano, las hierbas que contienen los ramos para las limpias curativas se clasifican en: hierbas dulces, amargas, e insípidas. (Méndez Hernández, Hernández Hernández, López Santiago, Morales López, p. 119). En el Valle de México las hierbas que se usan para curar el susto son: *Azomiatl*, Muicle, Manrubio, Guayaba o *Xalxócotl*, Romero, Sauco, Pirúl, Toronjil, Pericón o *Yaubtli*, Anicillo. (Fonseca Chávez, Rivera Levario y Vázquez García, p. 41, 135, 165, 205, 217, 229, 235, 249, 253, 257), algunas de estas de dan en infusiones o junto con otras hierbas para formar un ramo.

29 María Lourdes Medellín Hernández se encuentra preparando un texto sobre la lectura del maíz, ella es hablante de la lengua náhuatl de la variante dialectal de la huasteca hidalguense, originaria de Santa Catarina, municipio de Huejutla de Reyes; en su investigación, recopila información sobre la larga tradición de las lectoras del maíz que existe en las comunidades que conforman el municipio hidalguense.

realizaba *Oxomoco*³⁰, este es un acto ritual al que solo las personas que tienen el «don» pueden leer y, interpretar los designios de las fuerzas sagradas:

«El método más usado en la adivinación es a través de granos de maíz, llamado en náhuatl tlachixcabuilli.[...] Después de que el tlachixquetl ha rezado, suelta los granos contenidos en su puño y los deja caer sobre una cajita llamada cuartillo donde están colocados otros objetos como cuarzos, monedas y figurillas arqueológicas. La lectura se hace conforme la posición que adquieren las semillas en la caída y la asociación con los objetos mencionado». (González Torres, p. 223).

Las divinidades mediante el maíz se manifiestan y señalan los males y, las bienaventuranzas de las personas que recurren a doña Angelina Bautista, mujer grande, mujer de conocimiento. (Véase figura 2).

FIGURA. 2. DOÑA ANGELINA BAUTISTA LEE EL MAÍZ



Fotografía. Valeria Ramírez Corona.

30 Véanse los comentarios sobre *Oxomoco* y *Cipactonal*, (Thouvenot, 2019; Mikulska y Hermann Lejarazu, 2020; Anders, Jansen y Reyes García, 1991) entre otros.

Por otro lado, la literatura académica a las prácticas ancestrales como la medicina y el conocimiento de la herbolaria se les han llamado *etnomedicina*, véase (Aparicio Mena, 2009; Tabakián, 2017; Chávez Mejía, White Olascoaga, Moctezuma Pérez, Herrera Tapia, 2017; Salinas, García, Velásquez 2015; Esquivel García, Pérez Calix, Ochoa Zarzosa, García Pérez, 2018; Lara, Fernández, Zepeda del Valle, Lara, Aguilar, Van Damme, 2019) entre otros. La «medicina» es aquella que proviene de países europeos colonizadores y por lo tanto este es el «único» conocimiento que tiene validez y, por lo contrario los métodos y por su puesto las medicinas mesoamericanas quedaron bajo la sospecha de brujería, superstición, carentes de todo asertividad.

El término *etno* se usa casi exclusivamente para lo que producen los pueblos y comunidades indígenas como la música, la vestimenta, los documentos de la época colonial, a la gastronomía, a ésta también se le ha llamado como «*cocina étnica mexicana*» (Cota Guzmán, p. 30) o bien exótica (Ávila Hernández, Bastarrachea Manzano, Díaz Cardosa, Flechsig Grant, Moedano Navarro *et. al.*, 1988; Fleta Zaragoza, 2007) entre otros; en los guisados se encuentran animales e insectos que por siglos enteros han permanecido en las cocinas de los pueblos mesoamericanos, tales como los chinicuiles, escamoles, los xā'ue o gusano de mezquite, ardillas, tejones, armadillos, etcétera.

4. LOS RITUALES COMUNITARIOS Y LAS TLAMATQUE

En las comunidades indígenas de habla náhuatl del actual estado de Hidalgo, se realizan varios rituales a los que las comunidades en general participan unos dedicados al maíz o también llamado *elotlamanaliztli* («ofrenda de los elotes») estudiado por (Nava Vite, 2009; Argüelles Santiago, 2008, 2012; González Sotelo, 2019).

«la ritualidad se realiza usualmente de mediados del mes de septiembre a mediados del mes de octubre [...] Esta actividad social se desenvuelve en el ámbito del ciclo agrícola y levantamiento de la cosecha del maíz anual [...] Para el caso de la comunidad de Acatepec, municipio de Huauhtla [...] los pobladores que participan en el costumbre, hombre, mujeres, niños de ambos sexos, entran a la casa comunitaria o el xochikalli, para iniciar la petición o agradecimiento a las imágenes religiosas sincréticas y sobre todo a Chikomexochitl [...]. Los hombres se van a la milpa a traer en chiquibuites las mazorcas y las matas de maíz que serán utilizadas en la danza del elote [...]». (González Sotelo, p. 85-86).

Las sabias danzan los sones sagrados en las comunidades de la Huasteca hidalguense, allá es donde el ritual del *elotlamanaliztli* ha sobrevivido, las mujeres cargan las matas del maíz y piden porque la cosecha sea próspera y abundante; las sabias dejan las ofrendas que han preparado en los espacios sagrados, depositan los alimentos, riegan aguardiente, y queman copal con el *popoxcomitl*, o sahumero:

«El Elotlamanalistli es un ritual que se convierte en fiesta al compartir la alegría de la primera cosecha entre la comunidad. Una ofrenda para todo el año significa una participación familiar y comunitaria comprometida [...]». (Argüelles Santiago, p. 158).

Por otro lado, en la comunidad de nahua de Santa Catarina municipio de Acaxochitlan, se mantienen vivas a las fuerzas sagradas mediante un ciclo ritual, y que ha estado presente por generaciones enteras, estos rituales, se realizan conforme cambia la intensidad de la luz y cuando los fríos llegan. Los rituales se realizan en los espacios sagrados a los que los *tlamatque* desde hace cientos de años han visitado cada vez que es momento de realizar algún ritual, estos lugares se encuentran distribuidos alrededor de la comunidad y algunos de ellos forman la parte central de está por ejemplo, los *tlalticpactli* (sobre la tierra), los cerros, las caídas de agua, los *amayelle* (nacimiento de agua), el *xantocalli* (casa santa) y la iglesia católica misma.

En estos espacios viven las fuerzas sagradas, y la comunidad las mantienen vivas mediante los rituales que se llevan a cabo en cada uno de estos lugares. Uno de los rituales que se comparten entre Santa Catarina y la comunidad de Tochtlá es el Sacamisa, este se lleva a cabo cuando las niñas y niños han crecido y están a punto de cumplir 3 años las sabias preparan un ritual del *Sacamisa*, ellas junto con los padres eligen a los padrinos, ellos tendrán el deber de llevar a las niñas, a los niños a escuchar misa el 2 de febrero día de la Candelaria ahí el sacerdote católico les rociará agua bendita al igual que a las semillas que se han dispuesto, se espera que las semillas crezcan fuertes y sanas ellas son las niñas y niños de las comunidades, ellas son el presente y futuro de la misma.

Por otro lado, los *tlamatque*, anuncian a la comunidad que hay que realizar un ritual, algunas veces el lugar indicado es en el cerro sagrado llamando *Cualtepetzintle* (Cerro bueno), o en el lugar llamado *Tlabuatzaloyan* (En la tierra seca), este espacio es donde vive la señora de la tierra, localmente llamada *Macebuatenancantzintli* (Venerable madre de la gente), aunque hay que apuntar que la comunidad misma traduce esta palabra como (La anciana indígena)³¹. En sueños se presentan las fuerzas sagradas de estos dos espacios a los *tlamatque*, y ellos expresan la necesidad de que la comunidad les vayan a dejar alimentos ya sea al espacio sagrado que se encuentra en el cerro o bien en donde vive la señora de la tierra. *Macebuatenancantzintli*, también mora en el *tlalticpactli*. La comunidad hace algunas décadas atrás acostumbraba a entregar ofrendas a las orillas de las milpas cuando se sembraban las semillas, estos se han diluido a lo largo del tiempo, «a mí me tocó ver algunas ofrendas que hacían, se ponían a un lado de las milpas»³².

La Venerable madre de la gente, la *Macebuatenancantzintli*, también se encuentra en el paraje conocido como *Tlabuatzaloyan* como se ha mencionado con

31 A. Flores, entrevista personal, 15 de noviembre de 2017.

32 R. Valentín, entrevista personal, 15 de noviembre de 2017.

anterioridad, el *tlamatqui* don Francisco Aparicio (q.e.p.d) sonó a la señora de la tierra, y ella quería que le hicieran una ofrenda; el último ritual que se había realizado fue 27 años atrás³³, don Francisco habla de su sueño con la sabia doña Isabel, y entre ambos deciden comunicarle a la comunidad sobre la necesidad de llevar a cabo el ritual.

Ambos *tlamatque*, organizan a la comunidad para que se lleve a cabo el ritual en este las mujeres tienen un rol destacado en diversos momentos; doña Isabel es la encargada de llevar en su reboso una figura de papel recortado³⁴, este es la representación simbólica de la señora de la tierra *Macehuatenancatzintli*, quién la colocará en la superficie en el *tlaticpactli* allá en *Tlahuatzaloyan* (En la tierra seca), este es un espacio donde se encuentran dos grandes rocas juntas, y en medio de éstas forma una pequeña cavidad.

Además de la sabia dos mujeres grandes (ancianas) asisten al ritual, y ellas asumen el título de *tzitquime* (las que saben hilar)³⁵. Hilar, bordar son labores que se han transmitido por generaciones enteras y las encargadas de asegurar que el conocimiento pase a la siguiente generación son las madres, las abuelas, las tías, las suegras. Ellas bordan, y las niñas ven lo que las más grandes hacen:

«Las cestas, las bolas de hilos de algodón, hilos de lana, malacates y cajetes son los compañeros eternos de las mujeres; con estos elementos son capaces de mostrarnos una parte del mundo [...] La experiencia y gran parte de la vida dedicada a la creación, a materializar y sintetizar el mundo es una de las labores que las abuelas enseñan a sus hijas». (Macuil Martínez y Arriaga Chiapa p. 126).

Las madres, las abuelas conservan durante gran parte de su vida los instrumentos para bordar, para hilar, y cuando fallecen estos instrumentos se colocan al interior de la caja mortuoria:

«[...] cuando una mujer que se dedica a los bordados fallece, se le colocan dentro de su ataúd los utensilios que utilizaba en vida –aguja e hilos), una o dos blusas bordadas, también se le viste con su mejor atavío para que sea reconocida en el otro mundo, se le ponen los instrumentos que se utilizaban en vida por que los indígenas creen que en el más allá seguirá bordando». (Cortés Rodríguez, p. 82-84).

Por otro lado, junto con las *tzitquime* se encuentra una niña quién va a ser la encargada de llevar en su *ayate*³⁶, a la *Cibhuapilli* (Mujer noble) esté es el nombre

33 Véase la descripción del ritual en Macuil Martínez (2017).

34 Este recorte es muy similar a los que se elaboran en la comunidad otomí de San Pablito en Pahuatlan, Puebla.

35 En la huasteca hidalguense la labor de hilar se le llama *tlajtsonketl*. *«[...] este término está compuesto por dos palabras tlaj que se traduce a tlalli o tlaltepacilli (tierra o lugar de procedencia), mientras que tsonketl lo entendemos como tsonkiska (lo que sobresale o está en la cima), creemos que la palabra hace referencia a lo siguiente «los que nos representa como pueblo o lugar [...]»* (Cortés Rodríguez, p. 80).

36 Es un lienzo hecho de fibra de maguey conocido como *ixtle*.

que los *tlamatque* asignan a una olla sagrada, porque ella es una mujer. Al ritual asisten también las niñas y los niños y varios de ellos van en las espaldas de sus madres, ellas los cargan con sus rebosos y, el resto de las mujeres, serán las encargadas de cocinar los guajolotes que se van a sacrificar, y la carne de estos se colocará en la ofrenda.

Por otro lado, los hombres asumen otros roles, dos de ellos son sabios quienes junto con doña Isabel son los encargados de llevar acabo el ritual, los tres sahúman el espacio sagrado los sabios sacrificarán a una docena de guajolotes y la sangre preciosa de estos la rociarán en la ofrenda, durante todo el ritual acompaña un trío de músicos ellos tocarán los sonos sagrados también llamados *xochisones*. Hay que hacer la mención que los instrumentos musicales del trío—violines y guitarra—, así como los guajolotes, y los animales que ayudarán a transportar lo que se necesita para la ofrenda se les colocarán collares de flores también llamados *xochicozcatl*, ya que «ellos también participan en el ritual»³⁷.

En el día designado por los *tlamatque*, la comunidad se reúne en el *xantocalli* (casa santa) este es un espacio de concentración de parte de la vida ritual de santa Catarina, los sabios, los músicos y la comunidad en general salen en procesión hacia la morada de *Macehuatenancantzintli*, a la cabeza del recorrido van las mujeres grandes las ancianas, las *tzitquime* (las que saben hilar), cuando llegan al sitio sagrado se colocan a la sombra de unos árboles y de sus rebosos toman bolsas de algodón, ellas, durante todo el ritual se dedicarán a hilar con el *malacate*³⁸, para formar pequeñas bolitas cuando terminan las colocan al interior de la *Cihuapilli* (Mujer noble) que es una olla sagrada.

Doña Isabel sahúma todo el espacio, y cuando considera que ya es tiempo, saca de su rebose a la representación de la tierra, la viste, le pone sus aretes y collares además que le cubre el pecho con un recorte de papel rosa, este es el *quechquemitl*.

La sabia pide a la Venerable madre de la gente que cuide al pueblo y a la humanidad a lo largo del ritual, la comunidad en diferentes momentos se acerca a dejar comida, bebidas alcohólicas, ceras, collares de flores esto forma parte de la ofrenda. El ritual dura todo el día, ya que inicia cuando los primeros rayos solares de asoman y finaliza hasta la tarde noche.

5. A MANERA DE CONCLUSIÓN

Las *tlamatque* son las sabias, son las protectoras de sus familias y de la comunidad, ellas curan y sanan de los males físicos como psíquicos de los vecinos. Ellas han recibido el don de curar, el dónde saber cosas, de ser *tlamatque* ya que

37 N. García, entrevista personal, 23 de mayo de 2014.

38 Este es un instrumento de origen precolonial que ha sobrevivido al tiempo, hoy en día sigue en uso.

las fuerzas sagradas las han elegido para que sean las portadoras del conocimiento, ellas sueñan, se enferman, y hasta ven a las fuerzas sagradas, ven a las diosas y dioses.

De ellas aprenden y con forme pasa el tiempo, las mujeres que han recibido el don se convierten en sabias, y extraordinarias conocedoras de la herbolaria de la región. Ellas toman un papel destacado en el ciclo ritual comunitario y son las que mantienen a las divinidades vivas; cuando es tiempo de realizar un ritual ya sea en la intimidad del hogar, o bien comunitario las mujeres solicitan la intervención del panteón mesoamericano como del católico, ambos mundos religiosos ayudan a los enfermos, ayudan a la comunidad y como medio de reciprocidad se entregan alimentos, bebidas, flores, velas, se quema copal o incienso y en algunas ocasiones de ofrecer la sangre de algunos guajolotes la cual se rocía en la ofrenda.

Las sabias son maestras, porque enseñan a las generaciones que es lo que se debe hacer y sobre todo como se debe de realizar un ritual ellas refrescan la memoria de los más jóvenes y mediante los discursos sagrados, y, las invocaciones mantienen viva la palabra sagrada, la palabra florida, las *xochitlaltolli*. Las sabias son parteras, ellas ayudan a las mujeres a traer a sus hijas, a sus hijos al mundo, les dan la bienvenida, y para ello se realiza un ritual llamado *Pilmatiliztli* o *Maltiaconetzin*.

Ellas por generaciones enteras han sido depositarias y han transmitido los conocimientos que les fueron legados por sus madres, y abuelas, y cuando la señora de la tierra, la *Macehuatenancatzintli* se manifiesta en los sueños de los *tlamatque* es para que lleven a cabo un ritual, allá en donde es su hogar en donde tiene su casa; en este acto ritual se ponen de manifiesto los *mecates* que enlazan a la comunidad de Santa Catarina con su pasado ancestral. Las mujeres en la vida ritual familiar y comunitaria tienen un rol destacado, ellas son madres, son abuelas, son las de mayor experiencia, son las que enseñan de diversas formas a sus hijas para el conocimiento se asegure y pase a la siguiente generación, para que los discursos las rogativas, y las fuerzas sagradas que cuidan a la comunidad sigan vivas, sigan vigentes en el cosmos comunitarios y familiar.

Las mujeres son las encargadas de cuidar, curar, sanar e invocar a las fuerzas sagradas, para que acompañen y cuiden a sus hijas a sus hijos a lo largo de sus vidas.
Tlazocamati nochi

6. LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Mamá Paz interpreta los males que aquejan a sus hijas, a sus hijos.
Figura 2. Doña Angelina Bautista lee el maíz

7. ENTREVISTAS

Cruz Tlaxcantitla, Francisco (1 de noviembre de 2017). Entrevista personal.

Flores García, Alejandro (2 de abril de 2014) Entrevista personal.
García Escocia, Nicolasa (2014, mayo 23).
Juárez Hernández, Dorisbel (31 de agosto de 2021) Entrevista personal.
Macuil Martínez, Sandra (1 de enero de 2023) Entrevista personal.
Martínez Silva, Olimpia (20 de diciembre de 2022) Entrevista personal.
Ramírez Corona, Valeria (20 de febrero de 2022; 1 de enero de 2023) Entrevista personal.

8. BIBLIOGRAFÍA

- Acuña, R. (1984). *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala* (T. 1). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Argüelles Santiago, J. N. (2008). *El maíz en la identidad cultural de la Huasteca veracruzana* [Tesis de maestría, Universidad Mayor de San Simón].
- Barón Larios, J. (Comp.). (1994). *Tradiciones, cuentos, ritos y creencias nahuas*. Gobierno del Estado de Hidalgo.
- Blázquez Miguel, J. (1994). Brujas e inquisidores en la América colonial (1569-1820). *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, 1, 71-97.
- Cota Guzmán, H. I. (2016). Cocina mexicana y cocina étnica mexicana: Etnicidad y bebidas tradicionales. *Culinaria. Revista Virtual Especializada en Gastronomía*, 11, 20-60. Universidad Autónoma del Estado de México. http://web.uaemex.mx/Culinaria/once_ne/pdf_culinaria_once/cocina_etnica_mexicana_culinaria_uaemex.pdf
- Cortés Rodríguez, E. (2019). *Cosmovisión e interpretación de los bordados nahuas de la Huasteca hidalguense*. Tlajtsonketl, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo.
- Echeverría García, J. (2020). El mito y las entidades sobrenaturales entre los nahuas de Xolotla, Sierra Norte de Puebla. *Revista Trace*, 78, 123-153.
- Farfán Morales, M. O. (1992). *El tlamatqui. Un estudio sobre el chamanismo en la Sierra de Puebla* [Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia].
- Flores Farfán, J. A. (2010). *Cuatrerros somos y toindíoma hablamos. Contactos y conflictos entre el náhuatl y el español en el sur de México*. Centro de Investigaciones en Antropología Social.
- Fonseca Chávez, R. E., Rivera Levario, L. A., & Vázquez García, L. (2020). *Guía ilustrada de plantas medicinales en el Valle de México*. Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas.
- Garza, M. de la. (2012). *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y mayas*. Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica.
- González Sotelo, B. (2019). *Ritual a Chicomexochitl: Deidad del maíz, Col. Kuextecatli*. Secretaría de Cultura de Hidalgo, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo.
- González Torres, Y. (2014). La adivinación por medio del maíz. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 48, 213-233. Universidad Nacional Autónoma de México.
- León-Portilla, M. (2006). Miguel León-Portilla y la interpretación del mito en *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes (1956-2006)* (A. C. González, Ed.). Universidad de Colima.
- Limón Olvera, S. (2012). *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas* (2.^a ed. rev. y aum., Col. Historia de América Latina y el Caribe, 10). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lorente y Fernández, D. (2015). Medicina indígena y males infantiles entre los nahuas de Texcoco: pérdida de la guía, caída de mollera, tiricia y mal de ojo. *Anales de Antropología*, 49(2), 101-148. <https://doi.org/10.1016/j.anthro.2015.01.005>

- Lorente y Fernández, D. (2017). Tesifteros, los graniceros de la Sierra de Texcoco: Repensando el don, la experiencia onírica y el parentesco espiritual. *Dimensión Antropológica*, 24(70), 101-150.
- López-Austin, A. (1967). Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 7, 87-117. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Macuil Martínez, R. (2012). La nobleza indígena de Almoloya (Hidalgo) y su ascendencia tlaxcalteca en el siglo XVIII. En C. A. Bertoni Unda, J. G. Mendoza, J. L. Sánchez Gavi, & M. N. Méndez (Eds.), *Memorias del II Congreso Nacional de Estudios Regionales y la Multidiscipliniedad en la Historia* (pp. 71-95). Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Macuil Martínez, R. (2017). Los tlamatque, guardianes del patrimonio: Dinámicas interculturales en la sociedad Naua (México). *Archeological Studies Leiden University*, 36. Leiden University Press.
- Macuil Martínez, R. (2019). The Tlamatque and Codex Mendoza. En *Mesoamerican Manuscripts. New Scientific Approaches and Interpretations*. Brill.
- Macuil Martínez, R., & Arriaga Chiapa, K. A. (2021). *El arte popular en Hidalgo: Ancestralidad y continuidad cultural*. Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo.
- Mendieta, G. de. (1971). *Historia eclesiástica indiana*. Porrúa.
- Méndez Hernández, Á., Hernández Hernández, A. A., López Santiago, M. del C., & Morales López, J. (2009). *Herbolario oaxaqueño para la salud*. Instituto Nacional de las Mujeres.
- Pastrana Flores, M. (2014). La idea de tetzahuitl en la historiografía novohispana. De la tradición náhuatl a la Ilustración. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 47, 237-252.
- Pelcastre-Villafuerte, B. (1999). La cura chamánica: Una interpretación psicosocial. *Salud Pública de México*, 41(3), 221-229.
- Romero López, L. E. (2020). *Saber ver, saber soñar. El proceso de iniciación y aprendizaje de los curanderos nahuas de San Sebastián Tlacotepec, Puebla* (Col. Sapientia). Universidad de las Américas Puebla.
- Stresser-Péan, G. (2011). *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*. Fondo de Cultura Económica, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Vargas Montero, G. (2004). De brujos y curanderos. *Úlua. Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, 4, 127-147. Universidad Veracruzana.

e-ISSN: 2387-1555

DOI: <https://doi.org/10.14201/rea2024153355>

VOCES DE LA TIERRA: LA IDENTIDAD RURAL SALMANTINA EN LA FOTOGRAFÍA DEL SIGLO XX

*Voices of the Land: Salmantin's Rural Identity in 20th
Century Photography*

*Vozes da terra: a identidade rural de Salamanca
na fotografia do século XX*

Cristina ZURDO SERRANO 

Universidad de Salamanca

cristinazurdo@usal.es

Recibido: 5 de noviembre de 2024

Revisado: 20 de febrero de 2025

Aceptado: 15 de agosto de 2025

RESUMEN: El siguiente artículo analiza la documentación de la vida cotidiana en los pueblos de la Sierra de Francia durante el siglo XX a través de la obra de cuatro fotógrafos clave: Hielscher, Anderson, Boubat y Müller. Cada uno capturó desde su óptica personal, diferentes facetas de la vida rural, reflejando la autenticidad y los valores de una comunidad en contacto directo con su entorno. Hielscher aportó una mirada técnica y rigurosa, mostrando la arquitectura y los paisajes desde un enfoque casi científico. Anderson destacó las interacciones humanas, con una sensibilidad que revela los lazos entre los habitantes y su tierra. Boubat, en su estilo poético y humanista, capturó la esencia de las festividades y el ritmo de la vida diaria, mientras que Müller se centró en la etnografía visual, con una composición cuidadosa que resalta los elementos culturales.

El estudio pone en relieve la importancia de la fotografía etnográfica de estos artistas como testimonio de una forma de vida en proceso de cambio, preservando tanto los momentos cotidianos como las celebraciones locales. Además, se aborda la

técnica y composición empleada por cada fotógrafo, mostrando cómo sus visiones particulares contribuyen a crear un retrato integral de la vida rural en la Sierra de Francia, destacando la importancia de la fotografía como medio para documentar y valorizar el patrimonio cultural.

Palabras clave: Fotografía; Sierra de Francia; vida rural; costumbrismo; etnografía.

ABSTRACT: The following article analyzes the documentation of daily life in the towns of the Sierra de Francia during the 20th century through the work of four key photographers: Hielscher, Anderson, Boubat and Müller. Each one captured different facets of rural life, reflecting the authenticity and values of a community in direct contact with its environment. Hielscher provided a technical and rigorous look, showing architecture and landscapes from an almost scientific approach. Anderson highlighted human interactions, with a sensitivity that reveals the ties between inhabitants and their land. Boubat, in his poetic and humanistic style, captured the essence of the festivities and the rhythm of daily life, while Müller focused on visual ethnography, with careful composition that highlights cultural elements.

The study highlights the importance of the ethnographic photography of these artists as testimony of a way of life in a process of change., preserving both everyday moments and local celebrations. In addition, the technique and composition used by each photographer is addressed, showing how their particular visions contribute to creating a comprehensive portrait of rural life in the Sierra de Francia, highlighting the importance of photography as a means to document and enhance cultural heritage.

Keywords: Photograph; Sierra de Francia; rural life; customs; ethnography.

RESUMO: O presente artigo analisa a documentação do cotidiano das cidades da Serra de França durante o século XX através do trabalho de quatro fotógrafos importantes: Hielscher, Anderson, Boubat e Müller. Cada um capturou diferentes facetas da vida rural, refletindo a autenticidade e os valores de uma comunidade em contacto direto com o seu ambiente. Hielscher apresentou um olhar técnico e rigoroso, mostrando arquitetura e paisagens a partir de uma abordagem quase científica. Anderson destacou as interações humanas, com uma sensibilidade que revela os laços entre os moradores e suas terras. Boubat, no seu estilo poético e humanista, captou a essência das festividades e o ritmo da vida quotidiana, enquanto Müller apostou na etnografia visual, com uma composição cuidada que destaca elementos culturais.

O estudo realça a importância da fotografia etnográfica destes artistas como testemunho de um modo de vida em processo de mudança, preservando tanto os momentos do quotidiano como as celebrações locais. Além disso, é abordada a técnica e a composição utilizadas por cada fotógrafo, mostrando como as suas visões particulares contribuem para a criação de um retrato abrangente da vida rural na Serra de Francia, destacando a importância da fotografia como meio de documentar e valorizar o património cultural.

Palabras-chave: Fotografia; Serra de França; vida rural; alfândega; etnografia.

1. INTRODUCCIÓN

Existen entidades y momentos que, a lo largo del tiempo, parecen haber quedado relegados al olvido, como si hubieran desaparecido de la memoria colectiva a pesar del valor intrínseco que albergan. Sin embargo, en ocasiones, un buen día, emergen en la web innumerables fotografías que desvelan el día a día de la vida de todo un país. Estas imágenes capturan en un solo instante la cotidianidad de un municipio a través de la mirada del fotógrafo que nos conduce de manera sutil a explorar los recovecos de la vida diaria de nuestros antepasados.

Son muchos los fotógrafos que han recorrido vastos campos y extensas tierras de Castilla, se han entrelazado con las personas, sus costumbres, sus hábitos y sus cultos ancestrales, logrando plasmar en un segundo y para siempre, el alma de un pueblo. Queremos recordar en este artículo instantes diversos de la vida serrana cotidiana a los que nuestros antepasados otorgaban un valor especial y que distintos fotógrafos fueron capaces de comprender, de tal manera que una escena familiar, una jornada de trabajo en el campo, un paisaje o unas fiestas patronales, eran dignos de ser immortalizados en sus fotografías. No obstante, aquello que para nuestros predecesores constituyó una vivencia única merecedora de ser preservada como testimonio invaluable de su existencia y de su época, se ha transformado, en pocos años, en algo efímero, cuyo valor se desvanece en cuestión de horas. Y, aun así, al margen de la inmediatez y la fugacidad de las actuales imágenes, en ese hecho tan simple, se refleja fielmente cómo es nuestra vida y cuáles son nuestros valores en este primer cuarto del siglo XXI. Y es por ella, por la fotografía, que llegó para quedarse, por la que el tesoro de los recuerdos siempre está al alcance de nuestras manos. Las imágenes se han convertido en una presencia constante en nuestras vidas, tan cercana que hoy viaja con nosotros como una parte inseparable de nuestra identidad.

El 4 de septiembre de 1888, George Eastman patentó la primera cámara portátil, la Kodak número uno. A partir de ese momento, la fotografía se transformó para siempre en nuestra manera de relacionarnos con el mundo. Las imágenes capturadas revelan no solo lo que somos, sino también lo que aspiramos a ser y lo que alguna vez fuimos. En tiempos pasados, la representación visual de la realidad dependía de la pericia de artistas: pintores, grabadores y otros creadores, capaces de generar documentos perdurables. En ese contexto, el arte constituía el único medio para producir imágenes imborrables, y estaba únicamente al servicio de los poderosos. Para el pueblo, el único reflejo accesible de sí mismo era el que veían en la superficie del agua o, más tarde, en los espejos que la tecnología les proporcionó (Reynolds, 2022).

La representación visual de la vida cotidiana fue la que eminentes fotógrafos han ido plasmando a lo largo de la historia moderna. Hemos seleccionado cuatro de estos artistas caracterizados por poseer una sensibilidad común a la hora de captar la identidad de los pueblos del sur de Salamanca en momentos correlativos del siglo XX: Kurt Hielscher entre 1914 y 1919, Ruth Matilda Anderson entre 1923

y 1930, Edouard Boubat entre 1942 y 1945 y Nicolás Müller entre 1950 y 1970. Son muchos más los que han documentado de manera exquisita la vida cotidiana de nuestros pueblos: Otto Wunderlich, Inge Morath, Josip Ciganovic, Éli Lotar, Adolfo Mas Ginestá, Venancio Gombau, Cándido Ansele, Ortiz Echagüe o Pando Barrero, por mencionar a algunos de ellos.

A lo largo de toda España, estos fotógrafos capturaron innumerables escenas que reflejan la vida y el paisaje del país. Aquí, nos centraremos en su particular visión de las imponentes montañas de la Sierra de Francia, donde sobreviven, en un constante renacer, pequeños pueblos de calles empinadas y tortuosas, con casas de altos entramados típicos cuyos aleros parecen querer abrazarse. Los habitantes de estas localidades, en la época que nos ocupa, mantenían el mismo atuendo y las mismas costumbres ancestrales, luchando durante años por preservar su belleza natural, evitando la artificialidad y lo moderno. (Barcala, 1940) Los autores vivieron estos pueblos como museos palpitantes y vivos, que, incluso hoy en día, siguen transmitiendo una inmutable autenticidad al turista que pasea por sus calles que, en ocasiones, parecen hallarse al margen del paso del tiempo.

El objetivo de este estudio consiste en profundizar en la identidad rural salmantina del siglo XX a través de la cámara de cuatro destacados fotógrafos, con el propósito de rescatar la memoria de nuestros antepasados a través de su vida cotidiana, una realidad que puede extrapolarse de manera significativa a la mayor parte del territorio español.

2. CONTEXTO HISTÓRICO

El contexto histórico de las zonas rurales de Castilla en la primera mitad del siglo XX está marcado por profundas transformaciones sociales, económicas y políticas que influyeron de manera decisiva en la vida de sus habitantes. La economía agraria predominante se sustentaba en métodos tradicionales y estuvo acompañada por un fuerte fenómeno migratorio hacia regiones donde el trabajo agrícola en grandes fincas era mejor remunerado. A nivel político, la inestabilidad que caracterizó el período de la Restauración, seguida por la Segunda República y la Guerra Civil, agravó las desigualdades sociales y la pobreza en el medio rural. Con la llegada del franquismo, el país experimentó una ruralización forzada debido a las secuelas de la posguerra, la represión y la política de autarquía, que impuso un aislamiento económico. En este contexto, el costumbrismo adquirió un protagonismo renovado, alentado por el regeneracionismo, que promovía un retorno al campo y una revalorización de la vida rural. (Santos, 1955).

En resumen, durante gran parte del siglo XX, las zonas rurales de Castilla, y en particular, los pueblos serranos del sur de Salamanca, experimentaron una compleja combinación de continuidad y cambio. A pesar de los avances en otras partes del país, la vida rural permaneció anclada en una agricultura tradicional, marcada por la pobreza y el aislamiento. Los intentos de reforma política para

transformar el campo se vieron interrumpidos por la Guerra Civil y la dictadura franquista, que ralentizaron estos procesos. Durante este período, el mundo rural se convirtió en símbolo tanto de resistencia frente a la modernidad como de lucha por la supervivencia.

3. HIELSCHER, ANDERSON, BOUBAT Y MÜLLER: RETAZOS BIOGRÁFICOS

Kurt Hielscher recorrió la Sierra de Francia entre 1914 y 1919, mientras que Ruth Matilda Anderson lo hizo entre 1923 y 1930; ambos trabajaron para la Hispanic Society of New York. Eduard Boubat visitó la sierra entre 1942 y 1945, y Nicolás Müller la exploró entre 1950 y 1970.

Kurt Hielscher (1881-1948) fue un fotógrafo alemán, hijo de un ingeniero forestal, nacido en Striegau, Silesia. Educado en Bunzlau y dedicado a la enseñanza; en 1911 realizó su primer viaje a España. Durante un viaje de estudios en 1914, quedó atrapado en España por el estallido de la Primera Guerra Mundial. A lo largo de cinco años, trabajó como profesor en Madrid y recorrió el país con su cámara Ikon, capturando paisajes y localidades emblemáticas como Ávila, Zamora y varios pueblos de Salamanca, como La Alberca y Ciudad Rodrigo.

Hielscher publicó más de 100 fotografías en la revista ilustrada «La Esfera» y muchas de sus imágenes terminaron en la Hispanic Society of America, adquiridas por Berthold Hemme. Su obra fue expuesta en Salamanca en 2003 y contó con el reconocimiento de artistas como Joaquín Sorolla encargado de decorar la Hispanic Society of America. Luis Buñuel también se interesó por su trabajo para el documental *Las Hurdes, tierra sin pan*. Hielscher falleció en 1948 en Lichtenstein mientras preparaba un libro sobre su tierra natal. (Hernández, 2020).

Ruth Matilda Anderson (1893-1983) fue una destacada fotógrafa y documentalista estadounidense nacida en Nebraska. Se graduó en 1919 en la Escuela de Fotografía de Clarence Hudson White, la primera en enseñar fotografía como arte. En 1921, fue contratada por la Hispanic Society of America, donde posteriormente se convirtió en conservadora del Departamento de Fotografía.

Entre 1923 y 1930, Anderson realizó cinco viajes a España, donde documentó la vida rural, capturando costumbres, arquitectura y la vida cotidiana, especialmente de las mujeres trabajadoras. Su primer viaje en 1923 le permitió planificar sus expediciones futuras. En 1924, acompañada de su padre, Alfred T. Anderson, centró su trabajo en Galicia y Asturias. En los años posteriores, exploró otras regiones como León y Extremadura, enfocándose en trajes típicos y tradiciones locales.

El archivo de su obra, que consta de unas 10.000 fotografías, se conserva en la Hispanic Society of America, donde trabajó durante toda su vida. Anderson falleció en 1983, a los 89 años (Larrea, 2022).

Edouard Boubat nació en París en 1923 y se formó en la École Estienne, donde estudió impresión, diseño y tipografía. Entre 1942 y 1945 trabajó como impresor de fotograbado. Durante este tiempo, conoció a Pablo Picasso, quien lo animó a

dedicarse a la fotografía. En 1951, sus obras fueron presentadas en una exposición colectiva en París junto a reconocidos fotógrafos como Brassai, Izis y Doisneau. Boubat colaboró con la revista *Réalités* hasta 1968, lo que le permitió viajar por el mundo como fotoperiodista. En 1978, visitó México para exponer en el Museo Carrillo Gil. A lo largo de su carrera, se enfocó en capturar la vida cotidiana de personas de diversas culturas. Falleció en julio de 1999 en su ciudad natal, París (Colorado, 2022).

Nicolás Muller Grossmann (Orosháza, Hungría, 1913-Llanes, Asturias, 2000) fue un fotógrafo social y documental. Licenciado en Derecho y Doctor en Ciencias Políticas, abandonó la carrera legal para retratar la vida rural en Hungría durante los años 30. Huyendo del nazismo, se instaló en París y trabajó para revistas como *Match* y *Regards*. En 1947 se estableció en Madrid, donde abrió un estudio fotográfico y continuó documentando la vida cotidiana de los trabajadores. Amigo de importantes intelectuales como Ortega y Gasset y Pío Baroja, en 1981 se retiró a la aldea asturiana de Andrín, donde vivió hasta su muerte (Girón, 2005).

Las temáticas abordadas por los cuatro fotógrafos son similares entre sí, e incluyen la vida cotidiana, la vida en la calle, la agricultura, los oficios, el paisanaje y el paisaje, la indumentaria, los entretenimientos y las fiestas patronales, así como las particularidades más profundas de los pueblos serranos. Todo esto constituye la verdadera esencia de España, y sus imágenes poseen un atractivo y un valor histórico incuestionables.

4. VIDA COTIDIANA

El reflejo de la vida cotidiana se manifestaba a través de las rutinas diarias, en las que el papel de la mujer, así como las relaciones familiares y comunitarias, son esenciales para comprender cómo vivían nuestros antepasados en un entorno considerado periférico e incluso marginal, en relación con las urbes en formación y expansión a lo largo y ancho del país.

En la Sierra de Francia, la figura de la mujer se desarrollaba en dos espacios: el doméstico y el agrícola, dentro de un ámbito privado o semipúblico. Su papel se consideraba natural en la sociedad del pueblo que habitaban, transformando el hábito en costumbre. Siempre estaban ocupadas con diversas tareas, ya que a las labores domésticas se sumaban los trabajos agrícolas, generalmente en los huertos, que incluían actividades como la siembra, la siega, la recolección y la era. Además, se encargaban de llevar la comida caliente a los hombres que trabajaban a cierta distancia. (Cea, 1985).

Este trabajo variaba según el pueblo y su clima; por ejemplo, el período agrícola no era el mismo en La Alberca o Sequeros que en Mogarraz, Miranda o Villanueva del Conde. La siembra de patatas, hortalizas o cereales era común en toda la Sierra, aunque las condiciones climáticas influían en los cultivos. En los pueblos con temperaturas más cálidas, la recolección de fresas, cerezas, uvas y aceitunas era habitual, mientras que en las áreas de clima más frío se llevaba a cabo la

recolección de nueces y castañas. Actividades comunes a todos los municipios incluían el escardado de malas hierbas, el riego de los cultivos y la recolección de frutales para consumo familiar, como el manzano o el peral, y en menor medida el melocotón. Todas estas labores fueron documentadas por los cuatro fotógrafos.

La actividad más ampliamente fotografiada fue la trilla, y todo el proceso previo y posterior, que abarcaba desde la siega hasta el aventado del grano. Otra acción frecuentemente recogida por los cuatro fotógrafos fue el desgranado de judías secas a la puerta de casa. Edouard Boubat se destacó en la fotografía de tipos serranos con caballerías, donde se pueden encontrar mujeres, niños y hombres posando o no, ante la cámara. Nicolás Müller nos ha dejado imágenes de hombres acompañados de caballerías, cargados con sacos de castañas y con las típicas cestas de recogida atadas a los sacos. (Colorado,2022).

Las tareas domésticas eran diversas y han sido documentadas gráficamente igual que la vida agrícola. Encender el fuego del hogar y preparar la comida al calor de la lumbre, ya fuera en pucheros de barro o en porcelana de Tamames, así como en calderos de cobre o latón, barrer las cocinas, escaleras y calle con escobas de palma, fregado de los suelos en verano con cepillos de raíz y arrodilladas en bancas¹ de madera, eran actividades cotidianas. La recolección de agua en la fuente era una tarea compartida con los niños, al igual que el cuidado de los animales domésticos, como cabras, cerdos y gallinas, que durante el día deambulaban libremente por las calles, incluso en días de festividades, tal como se refleja en las fotografías de Ruth Matilda Anderson. (Larrea, 2022).

FOTOGRAFÍA 1. NIÑA EN LA FUENTE. LA ALBERCA (SALAMANCA) 1951



Fuente: Edouard Boubat.

Disponible en <https://www.mutualart.com/Artwork/Alberca--Espagne/43DB1220E843D40E> Consultada el 13/09/2024

¹ Especie de banqueta sin patas en forma de escuadra donde las mujeres se arrodillaban para fregar el suelo sin mojarse el mandil.

El lavado de ropa se realizaba en el río cercano, utilizando jabón casero elaborado previamente con los restos de la matanza y las grasas generadas en la vida cotidiana. Asimismo, el hilado de lino, cultivado en las huertas aledañas tras un meticuloso proceso de producción, y el hilado de lana, eran actividades esenciales. El hilo de lino se llevaba a los telares, donde se confeccionaban lien-zos y paños de calidad superior. Estos tejidos eran utilizados en la confección de prendas de uso cotidiano, tales como camisas para hombres y mujeres, sábanas y los delicados paños destinados a exquisitas labores de bordado, que inicialmente formaban parte del ajuar de las novias. En cada pueblo había dos o tres telares familiares para el servicio comunitario.

Otros trabajos habituales comprendían la elaboración de pan casero en hornos traídos desde Zamora y que tenía cada familia; su capacidad media era de seis panes de un kilogramo. En las localidades con viñedos, era común la producción de vino y aguardiente, mientras que la fabricación de queso y la matanza anual del cerdo constituían costumbres generalizadas en prácticamente todas las zonas rurales castellanas. Algunas familias se dedicaban a la apicultura, utilizando colmenas construidas con corcho de Batuecas; el proceso incluía la depuración de la miel y el polen, así como la producción de cera de abeja que se distribuía en distintos lagares de la Sierra y Ciudad Rodrigo para la elaboración de cirios y velas. Un derivado de la miel es el turrón, que hoy en día sigue comercializándose durante todo el año. Ya a mediados del siglo XX, este turrón se distribuía en diversas ferias, como las de Peñaranda, Ciudad Rodrigo o Salamanca, gracias a las turroneras, cuya llegada era esperada y celebrada por los habitantes. Además de este turrón, existía un dulce similar elaborado en Navidad para el consumo familiar, conocido como alajú, cuyos ingredientes eran miel, nueces y obleas. La elaboración de las obleas recaía en una mujer que recorría las casas con sus planchas de hierro; al calor del hogar, pasaba la mañana dedicada a su tarea, deleitando a los niños con los recortes sobrantes. Las obleas recién hechas se depositaban en una cesta cilíndrica, hecha de castaño, de aproximadamente 70 centímetros de altura, provista de su tapadera. Dos o tres veces al año, las mujeres de cada hogar acudían a la panadería para elaborar dulces que pudieran conservarse durante largas temporadas. En torno a la Pascua, cada una preparaba los hornazos y roscas necesarias para su familia, mientras que, para otras festividades, como las fiestas patronales, confeccionaban mantecados y perronillas. Una vez horneados, estos dulces se almacenaban en grandes latas o recipientes de barro, asegurando su preservación.

Asimismo, una vez al año, se realizaba en la calle la elaboración de los colchones. Esta labor consistía en golpear la lana en pequeños montones hasta dejarla limpia, esponjosa y preparada para su uso durante el año siguiente. La duración de esta tarea variaba según el número de camas en cada hogar, exigiendo más o menos tiempo conforme a las necesidades familiares.

Es pertinente señalar el peinado femenino, que, aunque podía considerarse una de las primeras tareas del día, solía realizarse en cualquier momento en que las diversas labores lo permitieran. Este peinado, tal como se aprecia en las

fotografías de la época, era realizado frecuentemente de mujer a mujer o de madre a hija. Existían dos estilos predominantes: el moño de picaporte, característico y ampliamente adoptado por la mayoría de las mujeres en los primeros años del siglo XX, y el rodete, que ha logrado perdurar en el siglo XXI.

Por otro lado, las comunidades serranas contaban con escuelas en las que impartían clase varios maestros, aunque la instrucción primaria, destinada a niños de entre 9 y 12 años, presentaba serias deficiencias. Estas carencias se debían tanto a la limitada formación del profesorado como al escaso interés de las familias, que valoraban más la capacidad laboral de sus hijos que su educación intelectual. Así, las niñas eran requeridas para las labores domésticas, mientras que los varones colaboraban en las faenas agrícolas. La enseñanza elemental se reduce, en la mayoría de los casos, al aprendizaje de las llamadas «cuatro reglas» (lectura, escritura, aritmética básica y religión), y la disciplina solía imponerse mediante castigos corporales. Fue hacia mediados de siglo cuando muchas familias comenzaron a plantearse enviar a sus hijos a internados cercanos o a la propia capital, Salamanca. Estos internados, de carácter religioso, incluían seminarios y colegios como los de Zarzoso o Armenteros.

5. VIDA EN LA CALLE

La vida en la calle se producía en diversos espacios de encuentro: en la propia calle, en la plaza o en el mercado. A diario, se producía una constante interacción entre vecinos que fortalecía la vida comunal. A veces, simplemente se encontraban las vecinas cuando barrían la calle, otras veces en la fuente, en el río o incluso en la ayuda entre vecinos o parientes en determinadas tareas. Durante el invierno, por las noches, los vecinos se reunían para pasar el «serano» junto a la lumbre o el brasero de cisco. En verano, solían sentarse a la puerta de las casas, en los poyos, al fresco. En días de lluvia, las vecinas se congregaban en la cuadra más espaciosa, mientras que, en días soleados de verano, se reunían en las puertas del vecindario para bordar o hacer calceta. (Cea, 1985).

Con frecuencia, un vendedor ambulante, procedente de pueblos más cálidos, recorría las calles con sus caballerías y banastos, ofreciendo uvas, tomates e incluso peces del río de Sotoserrano. Durante el último cuarto del siglo XX la venta ambulante con caballerías iría dando paso a las furgonetas de vendedores que casi siempre procedían de pueblos cercanos. Con el transcurso de los años, los ayuntamientos comenzaron a permitir la venta en pequeños mercados junto a las iglesias, donde las vecinas se mezclaban con el vendedor de pucheros, el anticuario, el hojalatero o el silletero. Gradualmente, este mercadeo, que conservaba el encanto de tiempos pasados, fue transformándose en mercadillos más organizados, similares a los que hoy conocemos. (Fotografías 1, 4 y 6).

Los domingos por la mañana, tras la misa mayor, los hombres se reunían en la plaza y, después de degustar un chato de vino en la taberna correspondiente, se

congregaban bajo los soportales, disfrutando del cálido sol invernal. Ruth Matilda Anderson se destacó como la fotógrafa más prolífica en capturar la vida cotidiana y comunitaria. Por su parte, Edouard Boubat se enfocaba más en los posados tanto grupales como individuales y Kurt Hielscher en pequeños grupos de tres o cuatro personas. Esas fotografías de estos dos últimos fotógrafos no representaban escenas cotidianas en sí, sin embargo, los posados de los tipos serranos se presentaban con una naturalidad gestual que merece la pena tener en cuenta a la hora de analizar las fisonomías y las distintas indumentarias.

6. VIDA AGRÍCOLA

La vida agrícola estaba determinada por los ciclos de cultivo y su influencia en la vida rural. Como se ha mencionado anteriormente, uno de los trabajos más fotografiados estaba relacionado con los cereales, abarcando desde su siega hasta la recolección del grano y la paja una vez separados; dicho cereal comenzaba con la cosecha de cebada, después el trigo y por último el centeno. Las imágenes del sur de Salamanca sobre la trilla evidencian el uso de caballerías en lugar de los bueyes más característicos de otras comarcas. Los hombres eran quienes asumían el mayor peso de la faena, aunque frecuentemente niños y mujeres colaboraban con el trillo en la monotonía de dar vueltas y más vueltas a la parva, mientras el hombre giraba las gavillas para que el sol y el constante roce de los dientes de afiladas piedras transformaran el grano en montones dorados, listos para ser aventados y convertirse en alimento para el ganado o para el hombre. En La Alberca existía un molino que, al desaparecer, obligaba a los hombres a desplazarse hasta Las Mestas y, más frecuentemente, hasta El Maíllo para moler el grano anual destinado tanto al consumo doméstico como al de los animales.

Anderson se sintió fascinada por las tareas agrícolas, y su interés por ellas se manifestó no sólo a través de su magnífica técnica, sino también en su capacidad para transmitir la personalidad de los retratados mediante una sutil observación psicológica.

Entre los momentos capturados en el tiempo, destacan aquellos relacionados con la recolección del heno para el invierno y las inmensas cargas que se transportaban a lomos de burros o mulos en los pueblos de la sierra. También se documentaron escenas del almacenamiento de los haces en aquellas casas que contaban con una polea en el alero, a través de la cual, mediante un gancho, se elevaban los haces por una ventana.

Hielscher, por su parte, nos legó una serie de fotografías menos conocidas, quizás porque conoció la vida serrana antes de los años veinte. Esta temporalidad se manifiesta en las faenas del campo y en las imágenes de los serranos que capturó, las cuales muestran notables diferencias con las fotografías posteriores. Los posados son más rígidos, las vestimentas más humildes y los caminos por los que transitaban los serranos con sus caballerías, al igual que los sacos de esparto y los banastos, resultan notablemente más rudimentarios.

FOTOGRAFÍA 2. NIÑO TRILLANDO EN LA ERA. 1928



Fuente: Ruth Matilda Anderson. Hispanic Society of America.
Disponible en: <https://salamancartvaldia.es/noticia/2015-07-07-las-palvas-en-la-alberca-212211> Consultado 16/09/2024

7. LOS OFICIOS

Los oficios tradicionales de la sierra combinaban su carácter artesanal con una clara funcionalidad que se ha perpetuado a lo largo del tiempo. Algunos de estos oficios, como los de carpintero, herrero, orive, choricero o tamborilero, aún persisten en la actualidad, quedando registrados en diversas colecciones fotográficas que capturan la esencia de su labor cotidiana. Por otra parte, encontramos ocupaciones más antiguas que han desaparecido, como la del pastor, platero, tejedor, alfarero o banastero, así como roles específicos desempeñados por las mujeres, tales como el de hilandera o hacedora de rodillas². Entre estos, el oficio de bordadora sigue vigente, simbolizando la continuidad de un saber hacer ancestral

2 Se trata de unos ruedos a modo de corona, fabricados con paja de centeno. Servían para colocar los calderos de cobre al sacarlos de la lumbre. Posteriormente se han utilizado como decoración para colocar platos de cerámica en las paredes de las viviendas.

que ha resistido el paso del tiempo. De los cuatro fotógrafos que nos ocupan, es Anderson sin duda, la que más oficios ha captado con su cámara, y todos ellos en plena ejecución de la tarea. Por su parte, Boubat o Hielscher apostaron más por el posado que por el trabajo en sí. Müller, por su parte se ha centrado más en el marco que en el individuo. Aparentemente se dispone a fotografiar a un paisano trabajando a la puerta de su casa y, se desplaza, encuadrando perfectamente las viviendas y la perspectiva de las calles.

La inmensa mayoría de estos oficios han desaparecido, y las perspectivas de futuro de los que persisten en el tiempo, no son más halagüeñas. Afortunadamente, gracias al auge del folclore, las bordadoras o bordadores y los tamborileros sí parecen contar con un relevo generacional.

De todos estos oficios, los más fotografiados fueron el de tamborilero, pastor, bordadoras y tejedores. Como fotografía peculiar, por su significado, elegimos una de Ruth Matilda Anderson en la que vemos a un albercano fabricando adobes para la construcción de una vivienda. No olvidemos que las casas de la sierra y las de La Alberca en particular, no sólo estaban edificadas con piedra o tramones de castaño, sino también con adobes de barro intercalados en las tramoneras.

FOTOGRAFÍA 3. HOMBRE HACIENDO ADOBES. LA ALBERCA (SALAMANCA) 1928



Fuente: Ruth Matilda Anderson. Hispanic Society of America.

8. PAISANAJE Y PAISAJE URBANO

Los fotógrafos que nos ocupan, no solo se limitaban a documentar, observar, registrar y dialogar con sus informantes, sino que también mostraban una marcada preferencia por retratar lo rural y lo humilde en su trabajo. Capturaban imágenes de iglesias y viviendas, personas en plena faena o realizando oficios artesanales, y escenas cotidianas como fiestas y romerías, con un enfoque que podríamos considerar casi holístico. Un ejemplo de esta exhaustividad es el trabajo de Anderson, quien detalló meticulosamente los aspectos del abastecimiento en la vida rural a través del proceso de elaboración del pan. En su análisis fotográfico, podemos desglosar todo el ciclo, desde los campos de cereal y las labores agrícolas, hasta los diferentes tipos de molinos empleados para la harina, el amasado, la cocción y el uso de los hornos, junto con la leña requerida para su funcionamiento. (Fotografía 5).

Por otro lado, Hielscher combina lo artístico con lo documental, creando imágenes que destacan tanto por el uso de escenarios naturales como por sus retratos. Estos no parecen simples poses, sino más bien momentos vitales capturados en su esencia. Ambos fotógrafos demuestran una inclinación por mostrar las condiciones de trabajo y vida de las personas comunes, además de un especial interés en retratar a mujeres y niños, figuras que consideraban particularmente vulnerables (Hernández, 2020). Boubat, a su vez, manifiesta una visión documental y respetuosa, capaz de transmitir una gran ternura hacia sus retratados, especialmente mujeres y niños, quienes, aunque posen para la cámara, muestran un grado de naturalidad tal que el espectador percibe la comodidad y la cercanía entre ellos y el fotógrafo. (Colorado, 2022).

Müller, por su parte, es célebre por su fotografía del paisaje urbano. Sus colecciones destacan por imágenes de ermitas, casas señoriales, viviendas campesinas, calles y plazas, donde capta los juegos de luces y sombras, así como los contrastes que definen la singular fisonomía de los pueblos de la Sierra. (Fotografía 6).

9. INDUMENTARIA, COSTUMBRISMO Y ENTRETENIMIENTOS

En otro orden de cosas, estos fotógrafos se volcaron en la búsqueda de la singularidad y especificidad de la vida española, enfocándose en capturar su esencia más auténtica. Este interés se materializa en el registro de las festividades, rituales, bailes y cantos tradicionales. La fascinación por el tipismo y la originalidad se refleja de manera especial en la documentación de la indumentaria, donde la fotografía en color, entonces un recurso novedoso, permite captar con mayor precisión los matices, tonalidades y texturas de las prendas. Sin embargo, su enfoque va más allá de retratar el vestido en sí; se centra en plasmar el modo de vida, incluyendo los accesorios y objetos que forman parte de lo cotidiano. La fotografía en color solamente la hemos encontrado en algunas imágenes de Müller y de Ruth M. Anderson; esta última revelaba sus fotografías en la pensión o habitación donde se hospedaba, aunque las películas fotográficas en color, tenía que enviarlas a los Estados Unidos para ser procesadas. (Girón, 2005).

Con una clara vocación etnográfica, los distintos elementos de la cultura material se emplean no solo como meros objetos artísticos, sino como herramientas de conocimiento que expresan una forma de vida. Estos objetos, especialmente en el contexto festivo y ritual, adquieren una dimensión dinámica, y su uso está vinculado a la preservación de las tradiciones frente al avance imparable de la modernidad en la vida diaria. Así, la vestimenta y los accesorios se convierten en símbolos de resistencia cultural, representando un puente entre el pasado y el presente.

A excepción de Müller, más centrado en la arquitectura de las casas típicas, los otros tres compañeros de profesión, fueron plasmando en las diferentes épocas que vivieron en la sierra, el costumbrismo característico que partía de las vivencias cotidianas capturadas en el tiempo hasta las indumentarias características del día a día o de los días festivos. En las fotografías vamos viendo la evolución de la vestimenta con el paso de las décadas del siglo XX. Hallamos frecuentemente instantáneas de hombres vestidos con calzón, polainas, chaleco con botones de plata y sombreros de ala ancha, en el primer tercio de siglo. Las mujeres vestidas de sayas, mandil y chambra, de colores claros en verano. En invierno pañuelo cruzado al pecho, pañuelos a la cabeza y en verano, la cabeza descubierta o el pañuelo atado a la montañesa³. Si bien algunos hombres llegaron casi a final de siglo vistiendo calzón, ya se había sustituido el chaleco por la blusa de hombre, quedando el primero relegado a los trajes de fiestas. Las mujeres llevaban siempre la cabeza cubierta para acudir a la iglesia. Durante la primera mitad de siglo llevarían mantilla castellana encima del pañuelo, aunque poco a poco, se iría relajando dicha costumbre y también se perdería el uso diario de la mantilla. (Larrea, 2022).

Relacionado directamente con la vestimenta femenina, se halla el tipo de peinado. El más cotidiano durante la primera mitad de siglo, era el moño de picaporte que consistía en un moño dividido en dos partes, a modo de picaporte y entrelazado por dos rizos elaborados hacia la parte interna de la cabeza y con raya en medio. Con posterioridad es el moño utilizado para el traje de manteo bajo el pañuelo y la mantilla, propio de las mujeres casadas y utilizado en ceremonias como la mayordomía de la Virgen o de Corpus, o el madrinazgo de las bodas; se usa también para el traje de zagalejo, adornándolo con una cinta bordada en colores; es propio de las mozas o niñas, y se usaba y se usa en celebraciones festivas.

El otro peinado, de uso cotidiano a partir de la segunda mitad de siglo, es el denominado rodete. Se debe su nombre a la forma de rueda del moño, elaborado con dos trenzas y al que se unen dos rizos, que, al contrario del moño de picaporte, se elaboran girándolos hacia fuera; la raya va a un lado de la cabeza (Fotografía 4). Es el moño, como decíamos antes, de diario y, en las festividades, para el traje de sayas con adornos de horquillas de plata dorada que pueden ser de bollagras, de palomas o de palmeros. Sobre el modo de peinar, todas las mujeres solían utilizar una palangana con agua, una peina con dos tipos de abertura

3 Al estilo de Galicia o Asturias, anudada sobre la cabeza.

de las púas, una más gruesa y otra más fina para alisar bien, y una cuerda de tipo hiladillo para atar los moños. En verano solía hacerse en la puerta de las casas.

FOTOGRAFÍA 4. ESCENA DOMÉSTICA. LA ALBERCA 1956



Fuente: Edouard Boubat.
Colección de la familia Serrano Becerro.

Los trajes típicos de hombre son de dos tipos, el de calzoninos o el de bombachos. Este último es el considerado más elegante y propio de las ceremonias. El calzón no se ajusta a la pierna, sino que va acampanado por debajo de la rodilla. El material suele ser un tipo de terciopelo grueso brillante en color negro o azul denominado «tripe», con el chaleco a juego. El traje de calzoninos suele ser negro y va ajustado a la pierna. Pueden llevar calcetas y zapatos o botas de cuero con filigranas de marroquinería. Se complementa el traje con dos tipos de capa y las anguarinas.

Las capas son de dos tipos, la capa de golilla cuya esclavina tiene forma de alas de murciélago, y la capa serrana, que se diferencia de la capa charra o castellana, por el ancho de la esclavina. La capa serrana dobla el ancho de la capa charra. Para llevar capa en las ceremonias, el hombre que lleva calcetas debe llevar polainas, nunca debe verse el color blanco bajo la capa. La anguarina es un tipo de sobretodo, de uso especial para el invierno debido a la tosquedad de su paño. Este está tejido con lana de merina de Béjar y complementada con sombrero de ala ancha, ambos de color pardo oscuro. El pañuelo de la cabeza suele ser de seda; si el hombre es soltero, se anuda a la izquierda y si es casado a la derecha. La colocación de la banda de la cintura es similar al pañuelo de la cabeza, a la izquierda se colocan los flecos de los solteros y a la derecha los de los casados. (Fotografía 5).

Los trajes típicos femeninos son de diversa índole dependiendo del estado civil o de la ceremonia en que se lleven. El traje de zagalejo y las sayas de color, son utilizados por mozas y niñas. Son trajes coloridos y alegres, complementados con collares denominados hilos de oro o plata y horquillas de plata. El traje de manteo, muy bonito, más sobrio que los anteriores, es de color oscuro bordado con apliques o sobrepuestos de terciopelo negro y abalorios. El mantón de Manila puede ser de cualquier color. El pañuelo de la cabeza en tonos rojos y verdes y la mantilla en satén, seda, terciopelo y abalorios. El traje de ventioseno o de luto es todo negro con adornos de terciopelo negro y puede llevar algunos detalles en azul oscuro. La mujer se envuelve en una manta rectangular también de paño negro y terciopelo con una borla negra que cae sobre la frente⁴.

El traje de hilandera se compone de un manteo negro, pañuelo negro de lana de «fleco atortado», al pecho, mandil de tres listas y moño de picaporte. (Barcala, 1940).

El traje de novia o vistas tiene dos modelos similares. El de La alberca, lleva su manteo y vernio en color negro (que con el tiempo se ha ido convirtiendo en pardo), con cinta de seda color coral y puntilla de plata. El jubón o jugón es de terciopelo negro, puntilla de plata y botones de plata. Lleva una M a la espalda con cinta de seda de color coral y pañuelo de llamas cruzado. La cabeza se cubre con toca de encaje blanca o marfil, adornada con sedas de colores. El complemento son los collares, cargados de simbología, todos ellos de plata y coral. Tres vueltas de bollagras y torreones, manojitos de unas cinco vueltas de coral, dos brazaleras a los lados repletas de accesorios de plata, y el corazón de novia de plata, del tamaño de la palma de la mano, regalo del novio. El traje de vistas de Mogarraz, es similar. La única variante es la sustitución de la M y el pañuelo por una mantita rectangular con los broches de plata. Es de resaltar la similitud de costumbres de estos dos pueblos que, con sus variantes, demuestran un pasado común. Y así lo recogieron ampliamente, Boubat, Hielscher y Anderson. Esta última, además, añadió una nota de color a sus fotografías de posado de

⁴ Todas las aportaciones sobre los trajes y peinados se deben a la entrevista realizada a la Señora María Serrano Becerro de La Alberca. Entrevista realizada el 12 de septiembre de 2024.

tipos con trajes típicos característicos en los que podemos hallar niñas, niños, hombres, mujeres y ancianos.

Los entretenimientos comúnmente reflejados en las fotografías de esta época, eran los juegos de grupos de hombres, bien a las cartas, la petanca, el marro, la pelota de frontón. Por otra parte, los bailes típicos en la plaza, que se celebraban los domingos por la tarde, a excepción del invierno y la cuaresma, han sido ampliamente retratados. (Reynolds, 2022).

10. PARTICULARIDADES Y FIESTAS

A día de hoy son muy conocidas las celebraciones festivas de los pueblos de la sierra, algunas de las cuales han sido declaradas de Interés Turístico Internacional. Ya, a principio de siglo Hielscher retrató a los danzarines que bailaban delante de la Virgen correspondiente. Todos mozos varones vestidos de calzón, con pañuelo de manila cruzado al hombro y ramito de albahaca en el pañuelo de la cabeza. Posteriormente, a partir de 1925, se iría sustituyendo por el baile en grupo de niñas y, a mediados de siglo, se irían introduciendo los grupos de mozas. En la actualidad son grupos mixtos.

Entre todas las comarcas de Salamanca es la Sierra de Francia la que destaca de un modo especial por su particular manifestación de recuerdo a los difuntos y así se han reflejado en las fotografías de Müller por ejemplo los cruceros de las entradas de pueblos como Mogarraz, Casas del Conde, San Martín, etc. con elementos ornamentales alegóricos de la muerte como son las calaveras (Cea, 1985). Hielscher, Anderson y Boubat fotografiaron hombres con sus capas tras celebraciones religiosas pertenecientes a esa ordenación de la vida cotidiana de pertenencia a una cofradía a la que se pertenecía por herencia o devoción y cuyos propósitos consistían en asistir a los hermanos a velar y amortajar, transportar el féretro, alumbrar delante de él, honrarle en el cabo de año, rezar ante su puerta, etc. A todo ello se unían los trajes de luto femeninos, los paños oscuros de pulir las casas y el toque de la «Esquila de las Ánimas». La esquila de las Ánimas sigue llevándose a cabo en Mogarraz y La Alberca. En este último pueblo, se tocan dos tipos de esquila, una esquila a diario, al atardecer, que va recorriendo todas las esquinas del pueblo repitiendo la salmodia: «Fieles cristianos, acordémonos de la muerte y de las Benditas Ánimas del Purgatorio con un Padrenuestro y un Avemaría, por amor de Dios. Otro Padrenuestro y otra Avemaría por los que están en pecado mortal; que su Divina Majestad los saque de tal miserable estado». La otra esquila, con sonido más lúgubre, se toca a las 12 de la noche del primer viernes de mes y en su recorrido no se canta, solamente se reza por las Ánimas Benditas.

No hemos hallado fotografías de estos autores relacionados con la «esquila de las ánimas», aunque sí hemos encontrado algunas fotografías del rincón denominado «farol de las ánimas» de La Alberca, pertenecientes a otros fotógrafos. Ocurre igual con el conocido «marrano de San Antón».

No hemos hallado fotografías de estos autores sobre otros ritos relacionados con los diferentes protocolos de vida y muerte, a excepción de una fotografía sobre una madre con su niño de Bautizo y la indumentaria del bebé, apropiada para la ceremonia. Fue realizada por R.M. Anderson al igual que algunas fotografías de niñas vestidas de blanco para la Comunión.

Sin embargo, Hielscher fotografió ampliamente la representación del Auto Sacramental la «Loa» de La Alberca de donde se resalta el retrato del señor Pablo⁵ en su papel de «Demonio».

FOTOGRAFÍA 5. GRUPO DE DANZARINES EN LA ERMITA DE SAN MARCOS. LA ALBERCA 1930



Fuente: Hielscher. Hispanic Society of America.

Disponible en <https://salamancartvaldia.es/noticia/2018-02-01-danzantes-de-la-alberca-en-la-ermita-de-san-marcos-120442> Consultado: 12/09/2024

5 La representación teatral en La Alberca y Sequeros ha sido una constante a lo largo de los tiempos; se desconoce incluso de cuándo data la afición. El señor Pablo era un albercano como los demás, pero gran actor dramático, cuya fisonomía y timbre de voz, fueron clave para desempeñar papeles atronadores como el de «Demonio» en la Loa a la Asunción, o el de Judas en la Pasión de Cristo.

Muy interesante resulta una imagen de Hielscher, de 1915 aproximadamente, en la que fotografió a un grupo de danzarines en la festividad de San Marcos. La fotografía está tomada a la entrada de la ermita de San Marcos junto a la laguna del mismo nombre, en el término municipal de La Alberca. Lo singular de la fotografía no sólo se halla en el grupo humano retratado, sino también en que dicha festividad se ha extinguido completamente, y sólo quedan de ella las ruinas de la ermita y su nombre.

11. EL ARTE DE LA FOTOGRAFÍA COMO HERRAMIENTA ETNOGRÁFICA: COSTUMBRISMO Y SU RELACIÓN CON EL REGENERACIONISMO

Kurt Hielscher, conocido por sus imágenes de España, capturó con maestría la vida rural, prestando especial atención a los detalles arquitectónicos y las tradiciones campesinas. En sus composiciones, predominan las líneas claras y las sombras profundas, destacando los paisajes y las figuras humanas marcadas por una naturaleza indómita. Su técnica se centraba en la creación de imágenes que transmitían serenidad y permanencia, cualidades fundamentales de la vida rural. La Sierra de Francia, con su belleza agreste y sus costumbres inalteradas, es un escenario ideal para este tipo de fotografía. Hielscher, con su enfoque documental, supo representar escenas cotidianas en las que las figuras humanas parecen formar parte del paisaje, integradas en un ciclo vital que trasciende el tiempo.

Ruth Matilda Anderson por su parte, fusionó la fotografía documental con una fuerte carga artística, transformando escenas cotidianas en auténticas obras de arte. Su habilidad para jugar con la luz y la sombra, así como su enfoque en las figuras humanas como protagonistas silenciosas de su entorno, ofreció una visión íntima de la vida rural. Sus imágenes muestran a los habitantes de los pueblos no como sujetos pasivos, sino como actores vivos dentro de un ecosistema cultural y natural. Anderson por otro lado, en sus fotografías rurales, capturaba la fuerza y la dignidad de los campesinos, otorgándoles una presencia monumental en sus imágenes.

Edouard Boubat, uno de los fotógrafos más sensibles de su época, aportó una visión poética de la vida rural. Sus imágenes, lejos de la crudeza de otros fotógrafos, se caracterizan por una suavidad emocional que reflejaba la belleza de lo ordinario, los momentos sencillos y tranquilos de la vida, logrando que lo cotidiano se volviera extraordinario.

Boubat, a través de su sensibilidad, se concentró en lo efímero de la vida rural: un niño jugando en una calle empedrada o un campesino descansando tras una jornada de trabajo, momentos que reflejaban la simpleza de la existencia. Su técnica era cuidadosa pero no intrusiva; Boubat sabía cómo hacer que sus modelos se sintieran cómodos, lo que le permitiría capturar emociones genuinas. El uso de la luz natural y las composiciones abiertas le permitieron dar a sus fotografías una sensación de libertad y espontaneidad, algo que lo hizo particularmente exitoso con sus imágenes.

Finalmente, Nicolás Müller, con su enfoque sistemático, retrataba no solo la vida rural como un conjunto de acciones diarias, sino también como un conjunto de prácticas culturales que forman parte de la identidad colectiva.

Las fotografías de Müller de los pueblos de la Sierra de Francia reflejan una profunda conexión entre las comunidades rurales y su entorno natural y cultural. Su enfoque etnográfico y documental permite capturar la esencia de estos pueblos, mostrando no solo la vida cotidiana, sino también los elementos tradicionales y únicos que definen esta región.

Todos ellos se caracterizan por una técnica propia y complementaria, a la hora de captar la arquitectura y el paisaje rural, las escenas de la vida cotidiana, las festividades y los ritos, los retratos etnográficos, la preservación de la tradición y la relación entre hombre y naturaleza.

Müller retrata con precisión la arquitectura característica de los pueblos de la Sierra de Francia, como La Alberca y Mogarraz. Sus imágenes muestran las casas de piedra y madera, con balcones adornados con flores y detalles artesanales, reflejando un estilo constructivo profundamente vinculado a la geografía montañosa de la región. Las calles empedradas, las plazas y las fuentes comunales también son elementos recurrentes, que plasman la cohesión de estas comunidades en su enclave inmediato y cotidiano.

Las fotografías de Müller capturan la simplicidad de la vida diaria en estos pueblos, mostrando a los habitantes en actividades tradicionales como la agricultura, la ganadería o las tareas domésticas. Son escenas que transmiten el ritmo pausado de la vida rural, en contraposición a la acelerada vida urbana. A través de sus imágenes, los pueblos de la Sierra de Francia aparecen como lugares donde el tiempo parece detenerse, preservando prácticas y costumbres que se han transmitido de generación en generación.

Müller se interesó por las festividades tradicionales que aún perduran en la Sierra de Francia, como las procesiones religiosas o las fiestas populares. Estas celebraciones están profundamente ligadas al ciclo agrícola o al calendario religioso, y Müller las documentó prestando especial atención a los detalles simbólicos. Las vestimentas tradicionales, los rituales y las procesiones por las calles del pueblo se convirtieron en momentos clave en su trabajo, retratando el sentido de comunidad y pertenencia de los habitantes.

Los retratos de Müller son una parte esencial de su trabajo en la Sierra de Francia. A menudo, sus imágenes se centran en los rostros de los habitantes, especialmente de los ancianos, cuya experiencia y sabiduría están reflejadas en sus expresiones y en sus gestos. Estos retratos no son solo documentales, sino que revelan la dignidad y el orgullo de las personas que viven en estas zonas rurales, muchas veces en condiciones difíciles, pero con una dignidad intachable.

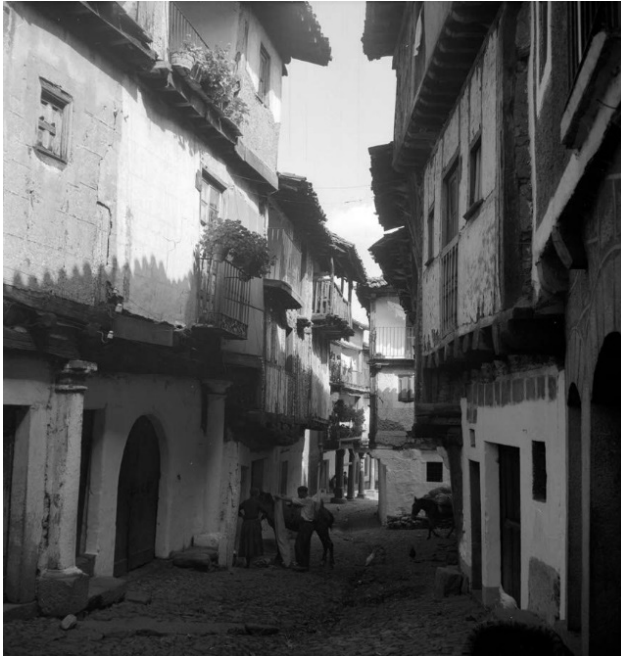
La utilización del blanco y negro en sus fotografías resalta los contrastes entre la luz y la sombra en los pueblos de la Sierra de Francia. Müller aprovecha la luz natural de la zona, que varía según las estaciones, para enfatizar la austeridad y la dureza del paisaje, así como la simplicidad de las construcciones y de los

elementos arquitectónicos. Las sombras profundas y las texturas rugosas de las fachadas de las casas de piedra crean un ambiente visual que resalta la conexión de los pueblos con su entorno natural.

Las imágenes de estos cuatro fotógrafos, no sólo documentan una realidad puntual, sino que también capturan una materialidad que está en peligro de desaparecer debido a la modernización y la despoblación de estas zonas rurales. Su obra actúa como un archivo visual que preserva las costumbres, la vestimenta y los modos de vida tradicionales de la Sierra de Francia, lo que les otorga un valor patrimonial invaluable.

En sus imágenes, subrayan la relación simbiótica entre los habitantes y la naturaleza circundante. Los campos de cultivo, las montañas y los bosques son elementos omnipresentes, en los cuales la vida rural se desarrolla en armonía con el medio ambiente. La Sierra de Francia, con su geografía accidentada y sus paisajes impresionantes, es retratada como un lugar donde las actividades humanas y el paisaje natural están estrechamente entrelazados.

FOTOGRAFÍA 6. ESCENA DE LA VIDA COTIDIANA
EN UNA CALLE DE LA ALBERCA 1955



Fuente: Nicolás Müller,
Archivos de la Comunidad de Madrid.

12. CONCLUSIÓN

Las fotografías tomadas por personas cercanas o por fotógrafos de antaño adquieren un valor incalculable, en especial las que nos muestran un pasado al que ya no podemos acceder. Para quien mira esas imágenes, estas constituyen ventanas hacia una realidad distinta que, aunque desconocida, ofrece un reflejo de nuestra propia identidad y de los cambios experimentados en el entorno y la cultura a lo largo del tiempo. Es aquí donde entra en juego el papel del fotógrafo como conservador de un legado visual que, a través de los años, ha permitido apreciar matices de épocas que no llegamos a conocer. Las obras de fotógrafos del siglo pasado, por ejemplo, nos muestran un mundo menos influenciado por la globalización, en el que aún pervivían prácticas de respeto hacia el patrimonio natural y cultural, siendo hoy un recordatorio de aquellas buenas prácticas de conservación de costumbres.

La fotografía, en este sentido, no es solo una forma de observación o archivo, sino una manifestación artística y antropológica que permite reconstruir el modo de vida de un grupo humano. En el caso de los pueblos de Salamanca y su provincia, especialmente en la Sierra de Francia, las fotografías de principios del siglo XX ofrecen una perspectiva única sobre el carácter de sus habitantes. La imagen fija en un lugareño o en momentos de socialización, refleja un carácter plural y cambiante, que se adapta a las características geográficas y culturales de la región: el salmantino de la Armuña, el del Abadengo, del Campo Charro o de las Sierras, o de cualquiera otra comarca, muestran, en sus expresiones y gestos, la diversidad de una comunidad superior, amplia y rica en rasgos que la constituyen como única y singular.

Los cuatro fotógrafos que hemos señalado, han plasmado, además, la identidad intrínseca del salmantino en su entorno, y concretamente del salmantino de la Sierra. Rafael Santos Torroella describe al salmantino como una persona sociable, pero no lo describe en el sentido de sociable como cordialidad efímera, sino como alguien que concibe la amistad de una forma equilibrada y noble. Este tipo de amistad no exige ni impone, sino que honra y consuela, dejando espacio a la libertad y a la individualidad. Esta singularidad del carácter salmantino, que a veces es interpretada como individualista, puede confundirse con una expresión de respeto y serenidad hacia el vínculo afectivo. Las imágenes del pasado refuerzan esta visión al mostrar la presencia de momentos de convivencia, tanto en festividades como en encuentros cotidianos, siendo testimonio de la vida social y del espíritu comunitario. (Maluquer, 2004).

Es indudable que la fotografía se convierte así, en una forma de memoria colectiva, una ventana al interior de nuestra cultura. Nos permite analizar con detenimiento los detalles de un pasado que se mantiene vivo en nuestras raíces y que, aunque transformado, sigue resonando en la identidad contemporánea. Las opiniones acerca del carácter de los pueblos y de sus habitantes, si bien suelen basarse en generalizaciones, se encuentran en las fotografías un medio para

cuestionarse y repensarse. Estas imágenes invitan a ir más allá de los estereotipos, ayudándonos a comprender y valorar la riqueza cultural y la diversidad de las gentes de Salamanca, que se expresa tanto en sus tradiciones como en sus vínculos humanos y en la herencia visual que ha quedado como testimonio que trasciende la forma y el color. Son fotografías que guardan tesoros de incalculable valor no siempre apreciadas por una sociedad que, a veces, se olvida de su esencia. Y esa esencia del alma salmantina fue la que muchos fotógrafos a lo largo del siglo XX quisieron documentar y de los que hemos seleccionado a Kurt Hilscher, Ruth Matilda Anderson, Edouard Boubat y Nicolás Müller.

REFERENCIAS

- Barcala Moro, L. (1940). La Alberca y el pintor Ismael. En M. J. Ruiz *et. al.* (2006), *Ismael Blat. El pintor y La Alberca*. Salamanca: Gráficas Varona S.A.
- Cea Gutiérrez, A. (1985). Los ciclos de la vida: ritos y costumbres en torno a los difuntos en Salamanca. *Revista de Tradiciones Populares*, XL. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Colorado, O. (2022, marzo 23). Galería: Edouard Boubat. *Óscar en fotos*. <https://oscarenfotos.com/2013/03/23/galeria-edouard-boubat/>
- Girón Garrote, J. (2005). Nicolás Müller Grossman. *Real Academia de la Historia*. <https://dbe.rah.es/biografias/31001/nicolas-muller-grossmann>
- Hernández Pérez, J. M. (2020). Kurt Hielscher. *Salamanca en el ayer*. <https://www.salamancaenelayer.com/2021/08/kurt-hielscher.html>
- Larrea, D. (2022). Ruth Matilda Anderson (1893-1983). *Tal día como hoy*. *Una artista para cada día*. <https://www.taldiacomohoy.es/post/ruth-matilda-anderson-1893-1983>
- Maluquer Sostres, E. (2004). Rafael Santos Torroella: En los márgenes de la poesía y el arte [Catálogo de exposición]. Fundación Salamanca Ciudad de Cultura. <https://dbe.rah.es/biografias/7601/rafael-santos-torroella>
- Reynolds, J. (2022). George Eastman, Kodak y el nacimiento de la fotografía de consumo. Un hito histórico nacional de la química. *Chemistry for Life: Students and Educators*. American Chemical Society. <https://www.acs.org/education/whatischemistry/landmarks/historia-quimica/eastman-kodak.html#top>
- Santos Torroella, R. (1955). Etopeya salmantina. *Monterrey*, 2. Imprenta Provincial de la Diputación de Salamanca.

ECLESIOGRAFÍA: PROPUESTA DE RECUPERACIÓN METODOLÓGICA PARA EL ESTUDIO DE LAS IGLESIAS EVANGÉLICAS EN ESPAÑA

*Ecclesiography: A Proposal of Methodological Recovery
for the Study of the Evangelical Churches in Spain*

*Eclesiografia: Proposta de recuperação metodológica
para o estudo das igrejas evangélicas em Espanha*

Moisés MAYÁN-FERNANDEZ 

Universidad de Salamanca

moisesmayan@usal.es

Recibido: 9 de noviembre de 2024

Revisado: 28 de febrero de 2025

Aceptado: 18 de agosto de 2025

RESUMEN: El análisis de las emergentes congregaciones evangélicas que se incorporan al campo religioso español como resultado de las recientes olas migratorias, requiere la recuperación y actualización de métodos que permitan su abordaje eficaz. El presente artículo revela cómo las etnografías precisan para su completamiento de herramientas metodológicas, que permitan el examen efectivo de las dinámicas en el interior de los movimientos religiosos de nuevo tipo. Por lo tanto, se sugiere el rescate, redimensionamiento y adopción del instrumento conocido como eclesiografía. Este estudio explora las ventajas teóricas y prácticas que podrían derivarse de la aplicación de este método en el afán de proyectar investigaciones integrales que contribuyan al completamiento del mapa religioso de España, permitiendo incluso su replicación en otros contextos geográficos.

Palabras clave: iglesias evangélicas; cristianos; etnografía; eclesiografía; España.

ABSTRACT: The analysis of the emerging evangelical congregations that are incorporated into the Spanish religious field as a result of the recent migratory waves requires the recovery and updating of methods that allow their effective approach. This article reveals how ethnographies need methodological tools for their completion, which allow the effective examination of the dynamics within the new type of religious movements. Therefore, it suggests the rescue, resizing and adoption of the instrument known as ecclesiology. This study explores the theoretical and practical advantages that could be derived from the application of this method in an effort to project integral investigations that contribute to the completion of the religious map of Spain, even allowing its replication in other geographical contexts.

Keywords: evangelical churches; Christians; ethnography; ecclesiology; Spain.

RESUMO: A análise das congregações evangélicas emergentes que se incorporaram no campo religioso espanhol como resultado das recentes vagas de migração exige a recuperação e atualização de métodos que permitam abordá-las eficazmente. Este artigo revela como as etnografias precisam de ferramentas metodológicas para serem completadas de forma a examinar eficazmente as dinâmicas dentro de novos tipos de movimentos religiosos. Sugere-se, assim, que o instrumento conhecido como eclesiografia seja resgatado, redimensionado e adotado. Este estudo explora as vantagens teóricas e práticas que podem advir da aplicação deste método na procura de uma investigação exaustiva que contribua para completar o mapa religioso de Espanha, permitindo mesmo a sua replicação noutros contextos geográficos.

Palavras chave: igrejas evangélicas; cristãos; etnografia; eclesiografia; Espanha.

1. INTRODUCCIÓN

Debido a las tensiones sociopolíticas y culturales que se desprenden del flujo migratorio mundial, en ocasiones es necesario replantearse abordajes metodológicos para el estudio eficaz de los distintos grupos humanos. Los profundos cambios que entrañan los desplazamientos masivos y la inserción de colectividades de inmigrantes en contextos muy distintos a sus naciones de origen, conllevan un desafío no solo para la gestión pública, sino para los investigadores que se dedican a las pesquisas antropológicas. Una oleada migratoria puede alterar determinadamente el paisaje de una comunidad bajo observación y, por lo tanto, requerir la modificación de un proyecto de investigación, así como el desarrollo de nuevas estrategias durante el trabajo de campo.

Aunque el líder de la inmigración en Europa continúa siendo Alemania, lo cierto es que después del estancamiento de la movilidad asociado al Covid-19, España se ha convertido en uno de los receptores de población extranjera más significativos del continente. (Cuadrado, Gómez y Sastre, 2024). Según datos socializados por el Instituto Nacional de Estadísticas (INE), el número total de habitantes de España había aumentado en 82 346 individuos solo en el trimestre inicial

de 2024, el valor más alto de su historia. Si bien, el mayor porcentaje migratorio proviene de Latinoamérica, zona con quien se posee una vecindad cultural e idiomática manifiesta, en los primeros meses de 2024 ingresaron al país más de 26 000 marroquíes, 9700 italianos, 6100 ucranianos y 6000 rumanos. Esta propensión preocupa a analistas y políticos que temen que España se convierta en los «Estados Unidos de Europa», atendiendo a la disposición *cuasi* ilimitada de sumar inmigrantes a su actual estructura socioeconómica.

Este artículo analiza la incidencia de la inmigración en España, pero específicamente en la transformación del tejido religioso local, y la ampliación de los instrumentos metodológicos para posibilitar un develamiento efectivo de las dinámicas de las congregaciones evangélicas en un entorno donde la Iglesia Católica constituye la institución hegemónica. El objetivo general está, por lo tanto, enfocado en recuperar la eclesiografía como instrumento de observación dependiente de un espacio físico, que entraña la descripción e interpretación de datos, de modo que, en el actual escenario español y asociado a estos movimientos evangélicos, pueda tributar de manera efectiva a la etnografía, constituyendo una herramienta actualizada a los vaivenes internos de estas comunidades de fe.

El estudio propuesto, se ha subdividido en varias partes: en un primer momento será examinada la influencia que en el plano religioso está provocando la inmigración en España. En segundo lugar, se planteará un análisis del término etnografía para enunciar las evidencias epistemológicas que justificarían su ampliación en el marco específico de estos grupos evangélicos emergentes. En un tercer orden, serán examinadas las escasas referencias existentes sobre la variante eclesiográfica, se propondrá una conceptualización acorde al objeto de estudio, y de este modo, quedará franqueado el derrotero teórico hacia la discusión y las conclusiones.

2. LA INMIGRACIÓN EN ESPAÑA: SUS EFECTOS EN EL CAMPO RELIGIOSO

En un trabajo que resulta particularmente esclarecedor Briones Gómez (2019), advierte sobre la presencia de tres problemáticas básicas que se derivan del auge del fenómeno migratorio en el que se ha visto inmersa España durante el siglo XXI. De acuerdo con este autor, las olas migratorias que han irrigado el tejido religioso español, contribuyen al proceso de «descatolización» que desde la década del ochenta del siglo pasado comenzó a mostrarse en varios estratos sociales, pero fundamentalmente en los jóvenes. Se señala también la creciente diversificación del campo religioso a través de la introducción de grupos no católicos, (protestantes, budistas, musulmanes y judíos) como sugieren López Rodrigo y Pérez Carretero (2010), quienes sin embargo omiten una de las expresiones más interesantes en este variopinto mosaico de espiritualidades: las religiones no cristianas de origen africano. El tercer punto sobre el que hace énfasis Briones Gómez (ob. cit.) registra un despertar del catolicismo popular que puede desarrollar sus prácticas de forma paralela o en abierta oposición al catolicismo oficial.

Lo cierto es que los conocidos como «nuevos movimientos religiosos» (NMR) no solo son un problema del Caribe o de las Américas como señalaban Borges et al (2008), sino que mediante las migraciones han hecho acto de presencia en el panorama español y apoyados en la libertad de cultos (Artículo 16 de la Constitución) reclaman espacios de actuación no solo físicos (lugares de reunión), sino también de influencia social. Un fenómeno que pese a percibirse en el campo religioso español desde mediados del siglo XX, ha sido insuficientemente abordado, es la introducción de las religiones de matriz africana provenientes de América, como por ejemplo el candomblé (Brasil) y la santería (Cuba). El 23 de septiembre de 2018 bajo el nombre de Ilê Asê Osum Ati Ayrá fue inaugurada en Seseña Vieja (Toledo) una casa/templo de candomblé. La representación de la santería está mucho más extendida en la geografía española, no solo en ciudades como Madrid y Barcelona donde es común encontrar tiendas de artículos esotéricos, sino también en la España insular, que ha absorbido parte considerable de la inmigración cubana portadora de dichas prácticas. Las violaciones al orden ciudadano en las que han incurrido durante sus rituales, la elaboración de bebedizos tóxicos, así como los sacrificios de animales y el tráfico de especies exóticas, han encontrado una contraparte en la Asociación de Víctimas de la Santería. (Mena Cañadas, 2018).

En cuanto a las iglesias evangélicas, Briones Gómez (ob. cit.) afirma que los pastores que ha entrevistado durante su trabajo de campo informan que los proyectos de evangelización, de algún modo, actúan como muro de contención de la marea de secularización que amenazaba con arrojar a los españoles a los dominios del ateísmo. Desde el respeto y la admiración que suscita una investigación referencial como la de Briones Gómez (ob. cit.), nuestras experiencias en el terreno revelan un paisaje espiritual divergente al socializado por estos pastores, al parecer demasiado impacientes por mostrar el repliegue del catolicismo ante las penetraciones de movimientos cristianos de tipo protestante. Las congregaciones evangélicas correspondientes a la comunidad autónoma de Castilla y León, donde he desarrollado observación participante por espacio de un año, entre septiembre de 2022 y octubre de 2023, comparten una serie de patrones que podrían generalizarse a otros ámbitos de España, y que discrepan con lo expuesto por los ministros consultados por Briones Gómez (ob. cit.).

Después de haber realizado pesquisas en comunidades evangélicas de Cuba, Guatemala, Puerto Rico, Colombia, y Jamaica (el país con el mayor índice de iglesias por metro cuadrado), se cuenta con los antecedentes necesarios para establecer paralelismos con la condición actual de congregaciones semejantes en el contexto español. Las iglesias evangélicas alejadas de las grandes ciudades (Madrid y Barcelona) se caracterizan por poseer membresías reducidas que en muy pocos casos superan el centenar de fieles, los inmigrantes constituyen más del 80 % por ciento del total de afiliados y, por ejemplo, en un periodo de trece meses en la Iglesia Cristiana Adventista del Séptimo Día de Salamanca, he presenciado un solo bautizo que además era de un ex miembro, que tampoco era español. Cabría preguntarse ¿cómo crecen entonces estas comunidades de fe? Lo primero

es que su incremento numérico es prácticamente imperceptible, si se compara con Hispanoamérica, donde la costumbre de programar bautizos masivos de centenares de candidatos en piscinas públicas, ríos o playas, es relativamente común. Lo segundo, el crecimiento apreciado en estas congregaciones se produce en un 90 % debido al traslado de miembros, a veces familias numerosas, que proceden en su mayoría de Hispanoamérica.

Al interrogar a los pastores han exteriorizado su preocupación por los bajos índices en la ampliación de los grupos que lideran, e incluso muchos han solicitado el auxilio metodológico de las organizaciones rectoras en los Estados Unidos. Mientras durante mis jornadas de trabajo de campo en Cuba asistía prácticamente cada semana a la inauguración de un nuevo sitio de reunión, que podía tratarse de una precaria construcción de madera con techo de planchas de fibrocemento, en muchos casos carente de paredes, aseos, o cualquier otro tipo de comodidad, en Castilla y León he presenciado el cierre de locales de cultos por falta de congregantes. En la investigación doctoral de Ken B. Albright (2013), llevada a cabo también en la mencionada comunidad autónoma refiere que en las 28 iglesias evangélicas que existían en ese momento en Salamanca, la media de asistentes era de 46,5 de los cuales 28,6 corresponderían a españoles, 12 a latinos y 4,8 a inmigrantes procedentes o de África o de Europa Oriental. Una década después estas estadísticas han sufrido modificaciones severas, aunque el porcentaje de asistencia se mantiene ligeramente por debajo del aportado por Albright (op. cit), la correlación de asistentes entre españoles e hispanoamericanos se ha desproporcionado ostensiblemente a favor de los últimos. Las nacionalidades más representadas en el seno de estas congregaciones están directamente asociadas a las políticas migratorias promovidas por el gobierno.

¿Por qué entonces Albright (ob cit) concluye que las comunidades protestantes de Castilla y León están en auge? Este autor parte de la inmigración iberoamericana como revulsivo religioso, y si se ha demostrado estadísticamente que cada vez más población procedente de estas latitudes geográficas arriba a España, es lógico que las iglesias evangélicas absorban miembros e incluso que su liderazgo se potencie con el alistamiento de familias de una sólida formación doctrinal. También se da el caso de inmigrantes que no practicaban ninguna religión y que se aproximan a las iglesias evangélicas en busca de aplicar a los programas de ayuda que estas administran, de tal manera que favorecen la formación de una burbuja numérica que muchas veces no es sostenible.

Una de las limitaciones de estos estudios está vinculada a la omisión de los factores socioeconómicos y culturales que provocan que muchos de los feligreses emigrados terminen abandonando sus denominaciones tradicionales, así como que los jóvenes nacidos en España, hijos de padres evangélicos hispanoamericanos decidan engrosar las filas del secularismo o de las clasificadas como espiritualidades no religiosas (SBNR, por sus siglas en inglés). En el mismo año de la lectura de la tesis doctoral de Albright, se dio a conocer un estudio que también incluyó sus valoraciones, *Hablando de lo religioso. Minorías religiosas en Castilla y León*, financiado por

la Fundación Pluralismo y Convivencia (FPYC) y dirigido por Jesús A. Valero Matas (2013). Uno de los aportes más trascendentes de este volumen, es la aseveración de que estas minorías, dentro de las cuales como se puede esperar están también los evangélicos, no surgen solo como resultado de la inmigración, sino debido a la expansión natural de instituciones asentadas en el territorio desde hace décadas.

3. ETNOGRAFÍA: (RE)VISITACIÓN DEL TÉRMINO

Después que Bronislaw Malinowski concluyera sus observaciones en las Islas Trobriand, antropólogos como Clifford (1996), Geertz (2009) y Ho (2009) contribuyeron a extender el concepto de etnografía a otros ámbitos culturales, sin reducirlo a la descripción del estilo de vida indígena con el investigador apostado en la propia comunidad. En el proceso de ensanchamiento de sus márgenes teóricos, la etnografía no se redujo al espacio tribal, sino que se despojó de la clásica interpretación que remitía a los términos griegos *ethnos* (pueblo) y *grapho* (escritura), para plantearse como un estudio sistemático de las culturas. Con el tránsito hacia nuevas definiciones y significantes, la etnografía dejó de pertenecer al dominio exclusivo de los antropólogos y se transformó en un método interdisciplinar, menos ortodoxo, que además de rendir cuotas de información de primera mano a cualquier estudio, alentaba el espíritu aventurero de sus defensores.

Históricamente las iglesias evangélicas han estado poco representadas en la aplicación de este método investigativo, que tan cuantiosos dividendos suele aportar a los etnógrafos competentes y responsables con su trabajo. El hecho podría apuntar, sin embargo, a una falta de interés en los investigadores españoles, y no tanto a inconsistencias metodológicas. Los derroteros antropológicos advertidos en los estudios sobre religiones cristianas se resumen esencialmente en dos tendencias: la interpretación hermenéutica de las fuentes y las entrevistas a informantes claves, casi siempre, con una marcada proyección historicista. O sea, concebir una etnografía dentro de un grupo cristiano tradicional, es algo que no atrae la atención del gremio de científicos sociales que se decanta por las pesquisas socio-religiosas. En realidad, la razón de ese proceder no entraña complicadas disquisiciones filosóficas, ni lineamientos metodológicos o académicos.

Aunque desde la perspectiva de las Ciencias Sociales, toda comunidad de fe posee en principio un interés e importancia equiparables para su estudio, se percibe una tendencia lógica a optar por lo menos difundido científicamente. Lo que sucede tras los muros de una casa de candomblé, de un templo espírita, de una logia masónica o de la buhardilla de consultas de una curandera, ha sido mucho menos socializado que las interioridades de la liturgia cristiana. Mientras los oficios del cristianismo se enmarcan en una suerte de esfera de dominio público y su libro sagrado, la Biblia, se exhibe al alcance de cualquier lector, las religiones de origen africano, las asociaciones fraternales y hasta el neopaganismo están irradiados de hipótesis que vale la pena constatar.

Presenciar actos de profundo contenido ritual (toques de tambores, cantos en otras lenguas, danzas, sacrificios de animales, vestiduras llamativas), que además comprenden la posesión o el trance de los oficiantes, suele ser sugerente para un investigador. Como si no fuera suficiente, en estas ceremonias que nada envidian a las presenciadas por Clifford Geertz en Bali, la comunicación con lo sobrenatural no solo es instantánea, sino que está animada por un repertorio de manifestaciones visuales y auditivas *cuasi* mágico, que en el plano de lo simbólico podrían compararse a la eucaristía o el bautismo de las denominaciones cristianas. A modo de ejemplo, los antropólogos más reconocidos de Cuba, Fernando Ortiz, Rómulo Lachatañeré, Lydia Cabrera y Natalia Bolívar, enfocaron su quehacer en el dominio de las religiones de origen africano, aunque se desarrollaban en un contexto de predominio católico. En resumen, no se necesita ser un devoto a tiempo completo, ni un antropólogo profesional para referir los postulados esenciales del cristianismo, descifrar sus simbologías más célebres, y confeccionar un esquema de su año litúrgico.

El cristianismo es por lo tanto una de las columnas, quizás la más sólida, sobre la que reposa el gran edificio de la cultura occidental; construcción alegórica que ha hecho las veces de torre de babel, santuario, palacio, fortaleza militar e inclusive anfiteatro, según fluctúen los itinerarios de la historia. En no pocos países de Hispanoamérica, en los estratos más coloquiales del idioma, los calificativos «cristiano» y «ciudadano» se adjudican indistintamente al *homo civicus*. Indagar en lo que se pretende conocido de antemano, sobre todo si estas expresiones religiosas no se muestran en dinámico intercambio con otros componentes de la sociedad, puede no resultar un tema que implique ciertas urgencias investigativas y, por lo tanto, ser relegado a zonas menos reflejadas de la producción científica.

Las reflexiones del antropólogo madrileño Caro Baroja (1984), apuntan al proceso de «achicamiento» del campo de interés en lo religioso por parte de historiadores, sociólogos y antropólogos. Además del auge creciente de la banalización, este autor retoma el anuncio de la muerte de Dios proclamado por Nietzsche (1984) en *La gaya ciencia*, y la reafirmación por parte de Heidegger (1993) de que, si bien el cristianismo es una presencia cotidiana en las sociedades occidentales, Dios no es ya una divinidad viviente, hecho que sin embargo no justificaría la ausencia de interés por estos temas en sectores significativos de la comunidad académica. Para culminar esta apreciación y asumir el riesgo de la ortodoxia en tiempos de liberalismo, tendríamos que cuestionarnos junto con Albright (ob. cit.) el hecho de que los grupos objeto de estudio no sean en sí mismos etnias, aunque es bastante conocido que las etnografías no se circunscriben al abordaje étnico. Por supuesto que se podría forcejear metodológicamente y documentar que algunas congregaciones evangélicas sí coinciden palmo a palmo con etnias, como por ejemplo las iglesias presbiterianas que han surgido en las comunidades tzeltales en Chiapas, México. O que otras iglesias, si bien no encajarían en un trasfondo socio-histórico étnico, si se podría demostrar

que efectivamente personifican desde la adopción de una cultura común, una determinada modalidad de pueblo (*ethnos*).

Una iglesia evangélica es un colectivo donde sus individuos se han mantenido conectados por un sistema doctrinal, por los rituales y las simbologías emanados de su convicción religiosa, como hechos que le otorgan cierta homogeneidad. No obstante, no todas las congregaciones reproducen los patrones antes enunciados; algunas desde su propia concepción disienten de los mismos y los niegan. Las iglesias evangélicas asentadas en España producto de la inmigración, soliviantan estas clasificaciones, conformando comunidades de nuevo tipo, que como tal requieren la reelaboración de conceptualizaciones metodológicas para garantizar la precisión de su estudio. De cualquier modo, no vendría mal al desarrollo de las ciencias interrogarse sobre cómo sería la pretendida etnografía ideal en el entorno de una de estas instituciones evangélicas no tradicionales o nuevos movimientos religiosos.

Sin dudas, los antecedentes y referencias etnográficas en los territorios de lo estrictamente evangélico, provendrían de los diarios de campo que han redactado algunos misioneros cristianos mientras efectuaban proselitismo en entornos tribales. En tal orden estarían por ejemplo los documentos de Jim Elliot en los Archivos del Centro Billy Graham, que narran las incursiones de este misionero norteamericano entre los huaorani ecuatorianos, donde finalmente encontró la muerte en 1956. Textos reveladores en este sentido serían los éxitos de ventas *Child Peace* (traducido al español como *Hijo de paz*) y *Eternity in Their Hearts*, donde el misionero y antropólogo canadiense Don Richardson (1997 y 2014) revela sus experiencias con las tribus sawi de Indonesia. Incluso se podría afirmar sin incitar debates estériles que un cronista de Indias como fray Ramón Pané (1988) con su *Relación acerca de las antigüedades de los indios* sería un pionero en los ejercicios descriptivos que posteriormente incluirían la interpretación y el análisis de los datos colectados, definiéndose como etnografías.

Es cierto que, en los casos antes referenciados, la etnografía se produciría como efecto secundario de la evangelización, cuyo fin *a posteriori* no sería enriquecer el palimpsesto de las ciencias, sino emplear el conocimiento adquirido y el aprendizaje de la lengua como herramientas para acometer un proceso aculturador y etnocéntrico. En los perímetros de acción de las autoetnografías podrían insertarse varios libros testimoniales y autobiográficos donde los miembros de determinada institución religiosa asumen por fuerza de la necesidad el rol de antropólogos y exteriorizan sus propias vivencias como parte del grupo social al que pertenecen, que no tiene forzosamente que estar relacionado con un entorno tribal o étnico específico. (Guasch, 2019). Por supuesto, que se trataría de reproducciones menguadas y poco científicas del quehacer antropológico, pero que en muchos casos han sido las únicas disponibles. Atendiendo a estos desafíos, se puede avizorar que el método etnográfico demanda de revitalización y actualización para su empleo certero en las congregaciones evangélicas que han proliferado en España desde finales del siglo XX.

4. RECUPERACIÓN METODOLÓGICA DE LA ECLESIOGRAFÍA

Las iglesias evangélicas que han comenzado a aflorar en el paisaje religioso español en los últimos 30 años, se tornan elusivas a la aplicación de las etnografías convencionales, e inclusive de algunas versiones modificadas de este método antropológico. ¿Porqué? Salvo algunas denominaciones como la Iglesia Cristiana Redimida de Dios integrada mayoritariamente por africanos residentes en Málaga, o agrupaciones como la Comunidad de Iglesias Bautistas Rumanas de España, el resto no podría clasificarse propiamente como «étnicas», tal como señalaba Albright (ob. cit.). El dilema más arduo en el plano teórico se muestra cuando estas congregaciones tampoco responden a la denominación «pueblo», pues conforman colectivos multiculturales compuestos por hispanoamericanos, africanos, europeos orientales y españoles.

Dichos grupos difícilmente puedan ser considerados idóneos para el despliegue exitoso de una etnografía convencional, al advertirse la inestabilidad o ausencia de variables como identidad cultural definida, permanencia temporal duradera, e interacción social significativa. ¿Pero acaso no están interconectados por un cuerpo doctrinal único, una misma estructura ceremonial y un estilo de vida común? Solo aparentemente; la observación participante rigurosa a la que no se debe renunciar en ningún caso, revela una heterogeneidad insalvable que lejos de fomentar el espíritu colectivo, segmenta una misma congregación en diminutas islas culturales. En las reuniones visitadas se han observado oficiantes que ni siquiera dominan el idioma castellano, lo que constituye una barrera infranqueable en la conformación de una identidad cultural sólida.

Además, he podido percatarme que, a pesar de pertenecer a una misma denominación, al llegar al ámbito español no se produce una fusión litúrgica para crear un espacio cultural estandarizado, sino que la junta directiva, el consejo, o los cuerpos gobernantes de estas instituciones hacen en muchos casos prevalecer las formas de adoración que poseían en sus países de origen. Otro punto de quiebre equipararía a estas iglesias con las conocidas como «ciudades dormitorio» donde la dinámica vital de sus habitantes está signada por sus desplazamientos laborales. Algo muy similar acontece en estas comunidades pues su membresía fluctúa o aumenta en consonancia con las ubicaciones profesionales o estudiantiles de quienes las integran. No es de extrañar que, con las dificultades para localizar fuentes de empleo estables, los inmigrantes una vez llegados a la península protagonicen un particular reconocimiento de la geografía ibérica en busca de garantías económicas. Este nomadismo laboral repercute notablemente en la morfología de las congregaciones, no solo renovando su composición social, sino muchas veces poniendo en peligro su estabilidad cuando se agotan las fuentes de empleo de una zona concreta.

Tales factores atentan contra la pretendida noción de «pueblo» o comunidad, y crean una entidad diversa y compleja cuya estructura puede variar drásticamente en el transcurso de lapsos temporales relativamente breves. O sea, una iglesia de las

Asambleas de Dios en Valladolid puede ser tan disímil de sus homólogas en Cataluña, que produzca la impresión de que no se trata de unidades de la misma organización. La renovación constante del grupo, restringiría notablemente la realización de una etnografía, pues porcentajes importantes de la comunidad podrían ser reemplazados por nuevos colectivos de inmigrantes alterando su identidad cultural. Aunque el término eclesiografía parece suprimido de la literatura científica, quizás por haber caído en desuso, su significado inmediato estaría determinado por la conjunción de los vocablos *ecclesia* (asamblea, iglesia) y *grapho* (descripción). Antes de proseguir con la conceptualización de este instrumento, es menester aislarlo de la eclesiología, acuñada por Philipp Heinrich Friedlieb (1643) y que se encarga del estudio de la iglesia bajo las directrices teológicas. (Ramis Barceló, 2020).

La eclesiografía comprendía en sus comienzos no solo una mirada a la evolución de la iglesia, difícil de deslindar de la historia eclesiástica, sino la posibilidad de programar un abordaje interdisciplinar que arrojaría una visión holística del objeto de estudio, como también propone la etnografía. Aunque una aplicación reduccionista de la eclesiografía se terminó inclinando hacia la descripción arquitectónica del edificio que hospedaba a la comunidad de fe, lo cierto es que su alcance metodológico rebasaba lo estrictamente constructivo o artístico, adentrándose en cuestiones inherentes a su organización interna, la naturaleza de sus prácticas litúrgicas, y sobre todo la proyección social y cultural de una determinada institución religiosa. Como se ha podido comprobar en el contexto español, la eclesiografía completa el alcance metodológico de la etnografía, pues no estaría limitada a un grupo étnico, ni a un «pueblo» cohesionado por un *corpus* de prácticas comunes, ni a una identidad cultural definida, ni a una duración determinada de la comunidad bajo investigación, y ni siquiera a la interacción social de sus miembros.

El eclesiógrafo con las competencias esenciales sería capaz de describir el tránsito de una colectividad voluble y heterogénea por un lugar de reunión común. En este singular caso, el mecanismo de enlace no emanaría del origen étnico o nacional, de las creencias o rituales compartidos, ni siquiera de la adopción de un estilo de vida equivalente, sino de la concomitancia en el espacio físico del templo. En síntesis, sería ese el aporte de la eclesiografía al método etnográfico, la restricción del objeto de estudio a una espacialidad signada por la presencia de un edificio de culto. En un escenario donde la mayoría de las variables se comportan como tipos móviles, se precisa de un elemento inalterado y cohesionador que facilite el estudio, en este caso, el templo. Resulta significativo, que esta experiencia podría ser replicable a congregaciones multiculturales de inmigrantes en otros países de Europa y en los Estados Unidos.

5. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

El presente estudio expuso las alteraciones que experimenta el campo religioso español debido a la sucesión de olas migratorias que se ha incrementado desde

finales del siglo XX. Los reajustes que tienen lugar con la incorporación al tejido social de nuevos movimientos religiosos en un entorno donde el catolicismo ejercía un control hegemónico, y el surgimiento de congregaciones evangélicas de nuevo tipo, ha demandado la actualización de herramientas metodológicas que contribuyan a un abordaje más eficaz de estos fenómenos. A pesar de la probada efectividad de la etnografía como estrategia descriptiva e interpretativa, que deviene casi siempre en un monográfico donde se socializan los resultados de investigación, rara vez ha sido empleada en el estudio a profundidad de iglesias evangélicas y cristianas en general. Esta falta de aplicación del método en relación a las atractivas dinámicas que se están produciendo en el interior de estas colectividades, condujo a la recuperación de una variante empírica. La eclesiografía no constituye en sí misma un nuevo procedimiento, sino solamente una propuesta de ubicación espacial en un contexto de variables volubles que dificulta el despliegue de una etnografía convencional.

Este artículo revela, además, que de los trasiegos humanos que se generan en torno a un edificio identificado como lugar de culto, se desprenden una serie de variables interesantes para el investigador social, que tradicionalmente no han sido del todo percibidas, ni amplificadas en los entornos académicos. La recuperación de un término como eclesiografía, su resignificación e inclusión en el aparataje teórico-metodológico de la antropología de la religión podría conllevar en un futuro a la asunción exitosa de observaciones en el marco de estas instituciones evangélicas, y a conclusiones mucho más completas. Sin el afán de avivar discusiones poco provechosas a las ciencias, la eclesiografía deberá entenderse como un recurso etnográfico para emplear en el examen de iglesias cristianas, cuyas cambiantes particularidades las distancien de los colectivos religiosos tradicionales, de grupos étnicos, e incluso, del recurrido apelativo de «pueblo».

Los años acumulados formalizando jornadas de trabajo de campo en el interior de estos sistemas religiosos, condujeron a la actualización de un método ya existente, dotándolo de nuevos alcances instrumentales mediante el rescate de la eclesiografía. Este concepto reubicado en su justa dimensión, podría tributar decididamente al conocimiento de una zona del campo religioso español, que no solo es de aparición reciente, además manifiesta una versatilidad que complejiza la implementación de estudios de larga duración. Como toda investigación en estado germinal, la validación de la eclesiografía estará sustentada por todos aquellos estudiosos de la religión que resuelvan integrarla a su «caja de herramientas», quienes además desde sus experiencias personales serán capaces de enriquecer el término, redimensionarlo, ajustarlo a la congregación donde ejerzan como observadores y reivindicarlo concluyentemente al espacio de las ciencias, de donde nunca debió salir.

REFERENCIAS

- Albright, K. B. (2013). *El impacto cultural de la inmigración iberoamericana en las iglesias evangélicas de Castilla y León: Análisis de la encrucijada de nuevas culturas cristianas* [Tesis doctoral, Universidad de Salamanca].
- Borge, J., Platero, S., Ramírez, J., & Triana, P. (2008). *Los llamados nuevos movimientos religiosos en el Gran Caribe*. Editorial de Ciencias Sociales.
- Briones, R. (Dir.), Tarrés, S., Salguero, O., Macías, C., & Suárez, V. (2010). *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*. Icaria Editorial. <https://www.pluralismoyconvivencia.es/publicaciones/fichas/y-tu-de-quien-eres-minorías-religiosas-en-andalucia/>
- Briones, R. (2019). Religiones e inmigración en la España actual: Análisis de los cambios en el campo religioso. *Gazeta de Antropología*, 34(2). <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=5082>
- Caro Baroja, J. (1984). La religión. Un tema de etnografía española. *Gazeta de Antropología*, 3. <https://digibug.ugr.es/handle/10481/13792>
- Clifford, J. (1996). Sobre la autoridad etnográfica. En C. Reinoso (Comp.), *El surgimiento de la antropología postmoderna* (pp. 39-77). Gedisa.
- Cuadrado, P., Gómez, Á. L., & Sastre, T. (2024). Una caracterización de los flujos migratorios hacia España y otros países de la Unión Europea. *Boletín Económico-Banco de España*, 06(T3), 2-12. <https://doi.org/10.53479/37372>
- Friedlieb, P. H. (1643). *Christologia y Ecclesiologia seu Florilegium Theologicum*. Stralsund.
- Geertz, C. (2009). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Guasch, O. (2019). Prólogo: Autoetnografías, corrección política y subversión. En Alegre-Agís & Fernández-Garrido (Eds.), *Autoetnografías, cuerpos y emociones (I): Perspectivas metodológicas de la investigación en salud* (pp. 7-14). Publicacions URV.
- Heidegger, M. (1993). *Introducción a la metafísica*. Gedisa.
- Ho, K. Z. (2009). *Liquidated: An ethnography on Wall Street*. Duke University Press.
- López Rodrigo, J. M., & Pérez Carretero, D. (2010). Presentación institucional. En R. Briones (Dir.), *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía* (pp. 19-22). Icaria Editorial.
- Mena Cañadas, M. J. (2018). *Los orishas en Madrid: Práctica y funcionamiento de la Regla de Osha e Ifá* [Tesis doctoral, Universidad Complutense]. <https://hdl.handle.net/20.500.14352/16962>
- Nietzsche, F. (1984). *La gaya ciencia*. Editorial Sarpe.
- Pané, R. (1988). *Relación acerca de las antigüedades de los indios: El primer tratado escrito en América*. Siglo XXI.
- Ramis Barceló, R. (2020). El surgimiento del concepto de «eclesiología». *Gregorianum*, 101(2), 273. <https://ixtheo.de/Record/1726123332/Description#tabnav>
- Richardson, D. (1997). *Hijo de paz*. Spanish House.
- Richardson, D. (2014). *Eternity in their hearts*. Bethany House Publisher.
- Valero Matas, J. A. (Dir.), Miranda Castañeda, S. (Coord.), Albright, K. B., Martín Arranz, M. V., Romay Coca, J., & Moreno Mínguez, A. (2013). *Hablando de lo religioso. Minorías religiosas en Castilla y León*. Icaria Editorial.

e-ISSN: 2387-1555

DOI: <https://doi.org/10.14201/rea2024156983>

EMPODERAMENTO CRESPO: REPRESENTAÇÕES E DISCURSOS ACERCA DO CORPO/ESTÉTICA DE MULHERES NEGRAS

*Empoderamiento rizado: representaciones y discursos
sobre el cuerpo/estética de mujeres negras*

*Curly Hair Empowerment: Representations and Discourses
About the Body/Aesthetics of Black Women*

Luiz Gustavo SANTOS DA SILVA 
Universidade Federal de Pernambuco
gustavofirmina@gmail.com

Adalaete SOUZA DE FREITAS 
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB)
souzadefreitas2@gmail.com

Ana Cláudia LEMOS PACHECO 
Universidade do Estado da Bahia (UNEB)
lemospachecoanaclaudia039@gmail.com

Recibido: 9 de septiembre de 2024

Revisado: 20 de noviembre de 2024

Aceptado: 15 de febrero de 2025

RESUMO: O presente texto é fruto da releitura de duas dissertações: «Formação continuada de professores(as) e relações étnico-raciais/AfroUneb: “experiências” narradas em Santo Antonio de Jesus-Ba», defendida no Programa de Pós-graduação em Educação e Contemporaneidade, na Universidade do Estado da Bahia, campus Salvador e «Empoderamento crespo: um estudo sobre corpo e estética de mulheres

negras que participaram do grupo Cresp@s e Cachead@s em Jequié-Ba, defendida no Programa de Pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade, na Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, campus Jequié. Suscita questões relacionadas ao empoderamento do corpo/estética de mulheres negras e objetiva promover uma discussão teórica a partir das epistemologias feministas negras, envolvendo a interseccionalidade, experiência, diferença e amefricanidades, tomando por base alguns estudos de González, 1988; Pacheco, 2012; Brah, 2006; Scott, 1999; Bairros, 1995; Collins, 2018. Buscando entender como estas categorias podem potencializar a construção do empoderamento de mulheres negras, especificamente o empoderamento crespo a partir do fortalecimento e afirmação estética e corporal, este debate endossa a ideia de que apesar da discriminação e hipersexualização de seus corpos, podemos observar que o sentimento de pertencimento e fortalecimento identitário têm reverberado em experiências positivas para muitas mulheres negras, pois, é notório observar uma ênfase positivada na forma como assumem as suas subjetividades em seu vestuário, nos modos de falar e mesmo como se posicionam ao assumirem o cabelo crespo. Todas esse ambiente performático se apresenta em seus diferentes contextos sociais a partir do que elas vivenciam em uma sociedade excludente.

Palavras-chave: Mulher negra; Empoderamento Cresp@; identidade; estética negra.

RESUMEN: Este texto es el resultado de la relectura de dos disertaciones: «Formación continua de profesores(as) y relaciones étnico-raciales/AfroUneb: “experiencias” narradas en Santo Antonio de Jesus-BA», defendida en el Programa de Posgrado en Educación y Contemporaneidad, en la Universidad del Estado de Bahía, campus Salvador y «Empoderamiento rizado: un estudio sobre el cuerpo y la estética de mujeres negras que participaron del grupo Cresp@s y Cachead@s en Jequié-BA», defendida en el Programa de Posgrado en Relaciones Étnicas y Contemporaneidad, en la Universidad Estatal del Sudoeste de Bahía, campus Jequié. Plantea cuestiones relacionadas con el empoderamiento del cuerpo/estética de mujeres negras y tiene como objetivo promover una discusión teórica basada en las epistemologías feministas negras, que involucra la interseccionalidad, la experiencia, la diferencia y la afroamericanidad, tomando como referencia algunos estudios de González (1988), Pacheco (2012), Brah (2006), Scott (1999), Bairros (1995) y Collins (2018). Buscando entender cómo estas categorías pueden potencializar la construcción del empoderamiento de mujeres negras, específicamente el empoderamiento rizado a partir del fortalecimiento y afirmación estética y corporal, este debate respalda la idea de que, a pesar de la discriminación e hipersexualización de sus cuerpos, podemos observar que el sentimiento de pertenencia y el fortalecimiento de la identidad ha reverberado en experiencias positivas para muchas mujeres negras, ya que es notable observar un énfasis positivo en la forma en que asumen sus subjetividades en su vestimenta, en sus formas de hablar e incluso en su forma de asumir el cabello encrespado. Todo este entorno de desempeño se presenta en sus diferentes contextos sociales en función de lo que viven en una sociedad excluyente.

Palabras clave: Mujer negra; Empoderamiento Rizado; Identidad; Estética negra.

ABSTRACT: This text is the result of the rereading of two dissertations: «Continuous training of teachers and ethnic-racial relations/AfroUneb: “experiences” narrated in Santo Antonio de Jesus-Ba,» defended in the Graduate Program in Education and Contemporaneity at the State University of Bahia, Salvador campus, and «Curly hair empowerment: a study on the body and aesthetics of black women who participated in the Cresp@s e Cachead@s group in Jequié-Ba,» defended in the Graduate Program in Ethnic Relations and Contemporaneity at the State University of Southwest Bahia, Jequié campus. It raises questions related to the empowerment of the body/aesthetics of black women and aims to promote a theoretical discussion based on black feminist epistemologies, involving intersectionality, experience, difference, and Afrocentricity, drawing on studies by González (1988), Pacheco (2012), Brah (2006), Scott (1999), Bairos (1995), and Collins (2018). Seeking to understand how these categories can enhance the construction of black women’s empowerment, specifically curly hair empowerment through the strengthening and affirmation of aesthetics and the body, this debate endorses the idea that despite the discrimination and hypersexualization of their bodies, we can observe that the feeling of belonging and identity strengthening has reverberated in positive experiences for many black women, as it is notable to observe a positive emphasis in the way they assume their subjectivities in their clothing, in their ways of speaking and even in how they position themselves when assuming frizzy hair. All this performance environment presents itself in its different social contexts based on what they experience in an exclusionary society.

Keywords: Black woman; Curly Hair Empowerment; Identity; Black aesthetics.

1. INTRODUÇÃO

É notório que as representações e discursos negativos sobre as mulheres negras, sobre seus corpos, impactam profundamente na constituição de suas subjetividades em variados aspectos porque estas representações não ficam circunscritas apenas no campo discursivo, mas estruturam ativamente suas experiências cotidianas ou mesmo a constituição de seus pertencimentos/identidades a partir de um processo histórico de contínua desvalorização. Tomemos como exemplo as imagens estereotipadas da feminilidade negra – mulheres vistas como selvagens sexualmente, não-humanas – resultado da sua exploração durante o processo de escravização (hooks, 1995). O significado da violência sexual contra a mulher escravizada não foi simplesmente um deliberado aniquilamento de sua integridade sexual para fins econômicos, nem apenas um crime institucionalizado no contexto histórico da escravização; foi um processo que conduziu à desvalorização da feminilidade negra, envolvendo a psique de todos os americanos e definindo o status social da mulher negra mesmo quando a escravização terminou (hooks, 1995). Segundo a autora (1995, p. 469)

[...] mais do que qualquer grupo de mulheres nesta sociedade, as negras têm sido consideradas «só corpo, sem mente», fato que corrobora para o fortalecimento do

estigma da incapacidade de ser e estar na sociedade ocupando lugares de destaque, mesmo quando existem todas as condições necessárias para tal. (Grifos da autora)

Diante do exposto, este trabalho traz reflexões acerca das categorias interseccionalidade, «experiência», diferença e mesmo amefricanidades, questões que compõem parte do arcabouço das epistemologias feministas negras e potencializam a construção do empoderamento de mulheres negras, especificamente o empoderamento crespo a partir do fortalecimento e afirmação da estética e do corpo destas mesmas mulheres. Estamos falando, especificamente, do «Empoderamento Crespo», movimento composto por mulheres negras que tem como objetivo (re) elaborar discursos que possibilitam a valorização pela liberdade de usar os cabelos crespos e cacheados. (Freitas, 2018) A relevância da discussão se dá pela necessidade de atualizar e ampliar estas questões, tendo em vista uma sociedade que ainda estigmatiza corpos negros, tentando de qualquer forma a «domesticação» de uma estética subversiva e resistente.

Para o desenvolvimento do trabalho, fizemos um levantamento bibliográfico que pudesse dialogar com o tema do «Empoderamento Crespo», propondo questões sobre representações do corpo e estética de mulheres negras, nos valendo dos estudos de González, 1988; Pacheco, 2018; Brah, 2006; Scott, 1999; Bairos, 1995; Collins, 1991. Segundo Sardenberg,

empoderamento é, simultaneamente, processo e o resultado desse processo, sendo que, no caso das mulheres, esse processo tem como objetivos: (1) questionar a ideologia patriarcal; (2) transformar as estruturas e instituições que reforçam e perpetuam a discriminação de gênero, as desigualdades sociais; e (3) criar as condições para que as mulheres pobres possam ter acesso – e controle sobre – recursos materiais e informacionais (Sardenberg, 2009, p. 06).

Faz-se necessário compreender que representações sociais sobre o corpo e a sexualidade das mulheres negras estão presentes no imaginário cultural brasileiro de forma sexista e pejorativa, relegando às mulheres negras um lugar hipersexualizado em toda a sociedade. Para Lélia González (1988), as imagens das negras estão vinculadas, quase sempre, aos estereótipos de servilismo profissional e sexual.

Isto posto, é preciso pensar a mulher negra a partir dos possíveis trânsitos sociais estabelecidos, pautando as intersecções de raça, classe, gênero e sexualidade, marcadores que posicionam estas mulheres em uma sociedade atravessada pelo racismo e sexismo. É preciso entender que estes lugares, muitas vezes, tentam naturalizar discursos acerca dos corpos negros como sujos, desorganizados ou até inumanos. Fatos que influenciam na autoestima de pessoas negras.

2. INTERSECCIONALIZANDO O «SER MULHER NEGRA»

Podemos dizer que é a partir da década de 1980, com a expansão do feminismo negro norte-americano e do movimento negro que as mulheres negras

passaram a situar-se de forma insurgente, destacando-se enquanto protagonistas das suas próprias histórias e lutas, fato que reverberou no empoderamento do corpo e da estética negras. Afirmaram, politicamente, a necessidade de pensar as diferentes experiências históricas de mulheres, inclusive o próprio feminismo branco, de classe média e heterossexual que sustentava a tese de uma experiência universal feminina. Tal perspectiva não permitia avaliar o impacto e nem a articulação das categorias de gênero, raça e classe e outras, como opção sexual, na constituição histórica das mulheres em contextos específicos e diferenciados (Pacheco, 2012). Segundo Caldwell (2000), as últimas três décadas foram marcadas por um aumento significativo nas produções feministas americanas, inglesas e canadenses no sentido da dessencialização da identidade feminina. (Caldwell, 2000).

As atuais tendências dos estudos de gênero devem vários de seus *insights* às críticas feitas por mulheres não brancas americanas, negras inglesas e feministas do chamado «terceiro mundo». Nos Estados Unidos, intelectuais feministas negras, asiáticas e latinas deram contribuições importantes para a compreensão dos múltiplos eixos da opressão feminina que afetam as experiências de vida de mulheres não brancas naquele país. Do mesmo modo, as contribuições teóricas de ativistas e intelectuais feministas de origem caribenha, asiática e africana na Inglaterra e no Canadá permitiram uma reconceituação do «ser mulher» que destaca o impacto de fatores históricos e culturais na constituição dos pertencimentos e das experiências sociais das mulheres (Anzaldúa, 1987; hooks, 1995; Wallace, 1979 apud Caldwell, 2000). Esta perspectiva, ao enfatizar a relação entre raça, gênero e classe contribui para a compreensão do papel de «raça» na construção social de gênero na sociedade brasileira, trazendo uma análise conjugada das múltiplas variáveis sociais que se interseccionam com o marcador social gênero – tais como raça, etnia, classe, nação, orientação sexual – as quais condicionam diferentes formas de opressão e de consciência das mulheres. Raça, gênero, classe social, orientação sexual, reconfigurando-se mutuamente, formam um verdadeiro «mosaico» que só pode ser entendido em sua multidimensionalidade. Para Sardenberg, essa multiplicidade de marcadores sociais não é estanque.

Nas sociedades contemporâneas, capitalismo, sexismo, racismo, etarismo, e lesbo/homofobia, dentre outras matrizes de opressão, não agem independentemente. Ao contrário, estão por assim dizer, imbricadas, ou em «simbiose», constituindo-se como matrizes de opressão que se entrelaçam e se reforçam (Collins, 1989), forjando sistemas de estratificação e opressão interseccionados (Crenshaw, 2002). (2015, p. 59).

Já que as opressões não se somam, se interseccionam, podemos concordar com o ponto de vista feminista de que não existe uma única forma de experienciar o «ser mulher». Para Bairos, «ela se dá de forma social e historicamente determinadas» (1995, p. 461). Essas diferentes “estruturas” (ou se preferirmos dizer, esses vários “marcadores” ou categorias) classe, raça, gênero, sexualidade «não podem ser tratados como “variáveis independentes”, porque a opressão de cada uma está inscrita no interior da outra – é constituída pela outra e constituinte da outra»

(Brah apud Louro, 2008, p. 54). Bairros (1995), a partir do ponto de vista feminista – *feminist standpoint* – afirma que:

a experiência da opressão sexista é dada pela posição que ocupamos numa matriz de dominação onde raça, gênero e classe social interceptam-se em diferentes pontas. Uma mulher negra trabalhadora não é triplamente oprimida ou mais oprimida do que uma mulher branca na mesma classe social, mas experimenta a opressão a partir de um lugar, que proporciona um ponto de vista diferente sobre o que é ser mulher numa sociedade desigual, racista e sexista (Bairros, 1995, p. 461).

Collins (2018), sistematizando o pensamento feminista negro nos EUA vai nos dizer que a opressão da mulher negra é estruturada dentro de três dimensões que se interrelacionam: primeiro, a dimensão econômica que é traduzida por meio da exploração do trabalho dessas mulheres; segundo, a dimensão política que nega às mulheres negras os direitos e privilégios rotineiramente delegados aos cidadãos brancos e, terceira, a dimensão ideológica que insiste em qualificar as mulheres negras dentro de determinados papéis e que muito contribuem para justificar o sistema de opressão a que estão inseridas (Collins apud Silva, 1998, p. 5).

A população negra foi posta às margens da sociedade brasileira na condição de subalternizados, ou seja, aquela que não tem voz, não dispõe dos serviços e instrumentos, os quais possibilitem acesso a recurso, principalmente, mobilidade social. Nota-se que esse processo excludente, racista e sexista na verdade foi uma maneira de um grupo tirar proveito em detrimento do outro se justificando no discurso biológico que tornou o racismo uma poderosa arma para controle político, econômico, social e cultural dos corpos negros femininos (Freitas; Pacheco 2018, p. 24).

Essas reflexões nos levam à seguinte questão: como as categorias interseccionalidade, experiência, diferença e amefricanidades podem potencializar a construção do empoderamento da mulher negra, especificamente o empoderamento crespo a partir do fortalecimento e afirmação estética e corporal de mulheres negras?

A partir dessa problemática, reiteramos que os estudos feministas negros legitimam o conhecimento que emerge das experiências de mulheres negras sob a égide de uma epistemologia feminista negra, buscando política e esteticamente emponderá-las ao acessarem tais estudos.

A nosso ver, o padrão estético de beleza culturalmente aceito na sociedade brasileira é aquele que se enquadra nos parâmetros eurocêntricos que hipervalorizam traços étnico-raciais das mulheres brancas e, ao mesmo tempo, desqualificam ou estigmatizam os corpos negros femininos em decorrência do racismo e do sexismo, que são cotidianamente expressos em imagens e representações negativas que colocam a mulher negra no lugar de sub- representação, diante do contexto de invisibilidade, o qual a mulher negra vivenciou ao longo de séculos na sociedade brasileira. (Freitas; Pacheco 2018, p. 14)

Logo, reafirmamos a importância de pensarmos uma epistemologia feminista negra como viés de empoderamento político que reverbere no corpo e na estética

dessas mulheres até então estigmatizadas, fortalecendo o discurso contra as práticas de opressão e subordinação impostas. Assim, é preciso localizar mulheres negras histórica, geográfica e politicamente, para assim, compreendermos os lugares sociais deste grupo por meio de vivências específicas da comunidade negra.

3. VIVENDO AS AMEFRICANIDADES

As perspectivas postas pelo feminismo negro apresentam grandes contribuições ao pensarmos as mulheres negras como protagonistas de novos movimentos políticos. Isso faz com que elas assumam, a partir do lugar em que estão inseridas, olhares diversos desencadeando processos particulares na luta de cada grupo particular. Grupos de mulheres negras e indígenas, mesmo que possuam experiências comuns relacionadas à raça, apresentam demandas que não podem ser tratadas, exclusivamente, sob a rubrica do gênero se esta não levar em conta as especificidades que definem o ser mulher racializada neste e naquele caso.

Esta unidade específica ou esse lugar comum de experiências, ao contrário das categorias essencializadoras, se origina da contingência e edifica uma potência criadora nascida da própria agência dos sujeitos racializados. (Alcântara, 2017). Nesse quesito, trazemos a contribuição potencializadora de Lélia González (1988) ao formular o conceito de Amefricanidade, uma proposta epistemológica surgida não apenas no contexto diaspórico das populações negras, também das populações indígenas, recuperando as histórias de resistência e luta dos povos colonizados contra as violências geradas pela colonialidade do poder. Segundo Cardoso (2014, pp. 969-970), a Amefricanidade «tem por objetivo pensar “desde dentro” as culturas indígenas e africanas e, assim, afastar-se cada vez mais de interpretações centradas na visão de mundo do pensamento moderno europeu». O seu vigor metodológico pode ser expresso no florescimento e estruturação «que marcaram a nossa presença no continente, designando toda uma descendência, não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo» (González, 1988, p. 79)

A amefricanidade desenvolve a concepção de que a historicidade deve ser parte constitutiva das experiências, sendo assim, permite pensarmos e produzirmos conhecimentos a partir de diferentes locais de enunciação, «desloca mulheres e homens negras/os e indígenas da margem para o centro da investigação, fazendo-as/os sujeitos do conhecimento ao resgatar suas experiências no enfrentamento do racismo e do sexismo». (Cardoso, 2014, p. 972), possibilitando que grupos racializados desafiem lugares sociais e estruturas de poder próprias da colonialidade. O que nos faz refletir no que a pesquisadora Nubia Moreira afirma

O que nós, brasileiros, simbolicamente representamos e comunicamos sobre mulher negra obedece a um padrão de sexualidade de um corpo que em nossas múltiplas formas de comunicar, refere-se a um tipo de mulher desenhada como uma pessoa que, além de inspirar sexualidade, é «condicionada» às práticas servis e manuais,

herança de sua conformação identitária no cenário brasileiro. Existe um símbolo mulher negra que é o padrão acionado nas mentes dos membros da sociedade brasileira todas as vezes que mencionamos essa categoria (Moreira, 2011, p. 22).

Essas óticas particulares vêm exigindo, paulatinamente, práticas igualmente diversas que ampliem a concepção e o protagonismo feminista na sociedade brasileira, salvaguardando as especificidades. Isso é o que determina o fato de o combate ao racismo ser uma prioridade política para as mulheres negras, assertiva já enfatizada pela própria Lélia González (Carneiro, 2003). Uma mulher negra, em posse da sua amefricanidade, andarà na contra mão do colonialismo, reafirmando a sua estética negra e possibilitando que o transito social do seu corpo empodere politicamente outras mulheres amefricanas.

4. PONTUANDO A DIFERENÇA NA ESTÉTICA NEGRA

Acreditamos que a análise empreendida sobre o conceito de diferença seja primordial nas discussões propostas neste texto, pois, em qualquer espaço onde ocorram reflexões sobre como as mulheres ressignificam os estereótipos negativos, socialmente construídos, em relação ao seu corpo e estética nos possibilitam entender como o racismo se constitui no plano estético, por meio do corpo, e sua articulação com os marcadores sociais de gênero, etnia, raça, classe e sexualidade (Freitas; Pacheco; 2018). O conceito de diferença está associado a uma variedade de significados, em diferentes discursos e contextos e devemos considerá-lo sempre mobilizando e/ou mesmo constituindo várias relações de poder que envolvem raça e gênero, geração, classe, identidades, culturas, sexualidade, etc.

O conceito de diferença não deve ser tratado como uma entidade fixa e homogeneizadora, dado que sua visibilidade ocorre somente nas lacunas de sentido entre as fronteiras culturais, em contraposição às construções identitárias essencializadoras que buscam localizar e mesmo aprisionar a cultura. Diferença, na argumentação proposta aqui não tem o sentido de herança biológica ou cultural, nem de reprodução de uma pertença simbólica conferida pelo local de nascimento, de moradia ou pela inserção social, cultural, etc. A diferença é construída no processo mesmo de sua manifestação, não é uma entidade ou expressão de um estoque cultural acumulado, é um fluxo de representações, articuladas *ad hoc*, nas entrelinhas das identidades externas totalizantes e essencialistas – a nação, a classe operária, os negros, os migrantes, etc. (Costa, 2006).

No cerne das discussões que envolvem a diferença, conforme as acepções de Derrida, a crítica é direcionada aos pares binários que representam o modo ocidental, logocêntrico de significar/apreender o mundo e constituem a base das estruturas de dominação modernas (Derrida apud Costa, 2006). A dicotomia é um dos meios pelos quais o significado é fixado e por meio dela há a garantia da permanência das relações assimétricas de poder.

Derrida questionou as visões estruturalistas, sugerindo que o significado está presente como um «traço»; a relação entre significado e significante não fixa, pois, o que parece seguro e fixo está sempre sujeito ao deslizamento. O significado é produzido por meio de um processo de diferimento ou adiamento, o qual Derrida chama de *différance* (Derrida apud Woodward, 2005).

Hall (2005), recorrendo a Laclau, afirma que «as sociedades da modernidade tardia, são caracterizadas pela diferença; elas são atravessadas por diferentes divisões e antagonismos sociais que produzem uma variedade de diferentes posições de sujeito (identidades)» (Laclau apud Hall, 1992, p. 17, grifo nosso). Dimensão importante das análises pós-estruturalistas da linguagem, a diferença tem a ver com a própria noção de que o significado é constituído através do contraste, implícito ou explícito (seguindo a linguística de Saussure), com a ideia de que uma definição positiva se apoia na negação ou repressão de algo que se representa como antitético a ela. (Scott 1999)

Segundo a historiadora Joan Scott (1999, p. 207), «qualquer conceito unitário contém material reprimido ou negado e é estabelecido em oposição explícita a outro termo». Toda e qualquer análise de significado implica esmiuçar tais negações e oposições, descobrindo como estão operando em contextos específicos. Esses processos, naturalmente, acontecem no interior de relações de poder, dentro dos grupos de mulheres negras, pelas trocas e jogos que constituem o seu exercício, envolvendo-as. Espaços que não problematizam essas questões acabam desconsiderando aspectos importantes da formação subjetiva destas mulheres, por não atribuírem um caráter relevante a essas dimensões – que são discursivas – e que as posicionam.

Perguntas formuladas por Brah (2006) nos ajudam a compreender melhor esses processos e serem usadas como ferramentas que nos auxiliem na problematização dos discursos que reforçam representações estereotipadas acerca das mulheres negras quando nos referimos a uma estética que foge aos padrões determinados por uma sociedade patriarcal e sexista. Por exemplo: «Como a diferença designa o “outro”? Quem define a diferença? Quais são as normas presumidas a partir das quais um grupo é marcado como diferente? Como as fronteiras da diferença são constituídas, mantidas ou dissipadas?» (Brah, 2006, p. 359). Aqui podemos entender como as fronteiras da diferença são reiteradas ou dissipadas, dependendo dos contextos. Obviamente esse poder – de dissipá-las ou reiterá-las – não pode ser separado das relações mais amplas de poder. A diferença ou mesmo o pertencimento racial não são nunca, inocentes (Silva, 2000). Toda formação discursiva é um lugar de poder, e não há nenhum lugar de poder onde a dominação, subordinação, solidariedade e filiação baseadas em princípios igualitários, ou as condições de afinidade, convivialidade e sociabilidade sejam produzidas e asseguradas de uma vez por todas. Antes, o poder é constituído performativamente em práticas econômicas, políticas e culturais, e através delas (Brah, 2006, p. 373).

O conceito de diferença opera através de uma variedade de maneiras como discursos específicos relacionados ao próprio termo são constituídos, contestados,

reproduzidos e ressignificados. Construções da diferença, como o racismo e o sexismo, postulam fronteiras fixas e imutáveis entre grupos tidos como inerentemente diferentes, porém, outras construções podem apresentar a diferença como relacional, contingente e variável (Brah, 2006). Utilizamos como ferramenta interpretativa o conceito de diferença enquanto relação social, que diz respeito às trajetórias históricas e contemporâneas das circunstâncias materiais e práticas culturais que produzem as condições para a construção dos pertencimentos étnico-raciais compartilhados dentro de sentimentos de comunidade, no caso as mulheres negras. Importante compreendermos, por exemplo, como as epistemologias feministas negras auxiliam na desconstrução dos discursos racistas e sexistas que são veiculados e retroalimentados nas mídias acerca do cabelo crespo e cacheado, uma forma simbólica de empoderamento. Essas ferramentas podem auxiliar na análise de como os discursos, atravessados pela diferença, resultam em desigualdades. «Os efeitos do racismo, machismo e do sexismo são imperativos na vida das mulheres negras, por meio desses marcadores produziu-se muitos estereótipos negativos, o estigma mais acentuado para a mulher negra foi o da “boa aparência”» (Freitas; Pacheco, 2018, p. 23)

Para Brah (2006, p. 363),
é o eco da “diferença como relação social” que reverbera quando legados da escravidão, do colonialismo ou do imperialismo são invocados; ou quando a atenção se volta para a “nova” divisão internacional do trabalho e o posicionamento diferencial de diferentes grupos dentro de seus sistemas de produção, troca e consumo, em contínua evolução, que resultam em desigualdades massivas dentro e entre várias partes do globo.

Convém dizer que isso não significa que o conceito de relação social opera em algum «nível mais alto de abstração» quando faz referência ao contexto «macro» por oposição ao «micro». Os efeitos das relações sociais não estão confinados às operações aparentemente distantes das economias, da política ou das instituições culturais nacionais ou globais, mas também estão presentes nas arenas altamente localizadas do local de trabalho, da casa (que, em alguns casos, como os trabalhadores domésticos ou executivos muito bem pagos, «trabalhando em casa», se torna tanto uma unidade de trabalho – ainda que com remunerações diferentes – quanto residência), tanto quanto nos interstícios da mente onde a intersubjetividade é produzida e contestada. Lar, local de trabalho, mercado, arena pública, escola, o próprio corpo – localizações históricas das mulheres nas sociedades industriais avançadas podem ser dispersas e interligadas de maneiras quase infinitas, polimorfias, com amplas consequências (Haraway apud Brah, 2006).

Para Haraway, essas posições foram reestruturadas, em parte, por meio das relações sociais da ciência e da tecnologia, porém, «não há como ler essa lista a partir de uma perspectiva identitária, a partir da perspectiva de um eu unitário. O importante é a dispersão. A tarefa consiste em sobreviver na diáspora» (Haraway, 2009, p. 77). A proposta de Donna Haraway possui uma crítica direcionada ao

tentar desestabilizar as políticas de identidade, interrogando como as feministas universais podem, simultaneamente, dar conta das circunstâncias históricas de todos os sujeitos cognoscentes e conhecimentos produzidos e ter compromisso com um conhecimento fiel ao mundo «real» (Haraway apud Santos, 1995). Haraway pretende conciliar a questão da objetividade com a perspectiva ou posição do sujeito cognoscente. Daí a sua proposta de uma «doutrina feminista da objetividade», alternativa ao positivismo e ao relativismo, baseada na busca de «conhecimentos situados». De acordo com sua proposta, o conhecimento científico e feminista será sempre parcial e incompleto. E deve resultar da tradução de uma conversa «não inocente» entre pesquisador (a) e pesquisados. «Não inocente significa que o sujeito cognoscente está sensível às relações de poder, explicitando-as e tornando o conhecimento aberto a contestações (Santos, 1995, p. 46).

Segundo Donna Haraway, a posição ou situação do sujeito cognoscente não se define por seu pertencimento racial, pois «a identidade, incluindo a identidade pessoal, não gera ciência, mas o posicionamento crítico, sim, isso é objetividade» (Haraway apud Sudbury, 2003). Haraway (2009) não é totalmente contra as políticas de pertencimento, ou mesmo identidade ou diferença, nem mesmo ignora que identidade não tem de referir-se necessariamente a um consistente e imutável padrão de identificação e que diferenças podem originar-se tanto entre como dentro de entidades. Porém, em nome da parcialidade, da posição crítica e da diferença, a «doutrina feminista da objetividade», tal formulada por Donna Haraway em «Situated Knowledges», não fornece uma redefinição explícita e satisfatória da política de identidade e acaba concebendo esta política como necessariamente um «sistema visual ruim» (Santos, 1995).

A diferença não é sempre um marcador de hierarquia e opressão, portanto, é uma questão contextualmente contingente saber se a diferença resulta em desigualdade, exploração e opressão ou em igualitarismo, diversidade e formas democráticas de agência política. Seguindo as pistas deixadas por Brah (2007), a grande questão é saber como a diferença é definida. Atuam as percepções da diferença como meio de afirmar a diversidade das mulheres negras ou como mecanismo de práticas excludentes?

Para exemplificarmos o momento em que a diferença opera enquanto marcador de desigualdade, recorremos a Freitas e Pacheco para localizarmos a representação estética destas mulheres:

a mulher negra sofre o estigma de ter o cabelo visto como «ruim», por ser crespo e posto como problema, assim, tanto o cabelo como o corpo negro carregam o estigma da cor/raça; portanto, a cor da pele e a textura do cabelo são usados como marcadores nos critérios para discriminação racial brasileira. (2018, p. 25)

Essas diferenças que envolvem o corpo e a estética de mulheres negras, as colocam em uma condição excludente impedindo o seu avanço social, dificultando ainda mais os processos causados pelo racismo e sexismo vivenciados por este grupo, que segue explorado e marginalizado.

5. VIVENCIANDO A «EXPERIÊNCIA» DE ASSUMIR UMA ESTÉTICA NEGRA

Experiência é uma das principais categorias na discussão proposta neste texto porque a concebemos constituindo pessoas e seus próprios pertencimentos e identidades. Essas são, por sua vez, atravessadas por marcadores de sociais – «raça», gênero, classe, religião etc. Tudo isso expõe a complexidade e contingência de tais processos. «Experiência, efetivamente, é aquilo que nos toca» (Larossa, 2002, p. 21). Contudo, para Haraway, esta não está simplesmente lá fora esperando ser fielmente transmitida pelo objeto (de estudo), mas é elaborada e mobilizada sempre pelo discurso (Haraway apud Sudbury, 2003). O sujeito da experiência é o espaço onde tem lugar os acontecimentos, porém, é útil lembrar que se está contra a ideia de alguém já plenamente constituído, a quem as experiências acontecem. A experiência é o lugar da formação subjetiva e, dessa forma, precisamos dar conta dos processos históricos que, através do discurso, produzem e posicionam suas experiências. Para Joan Scott,

não são os indivíduos que têm experiência, mas são constituídos através da experiência. A experiência, de acordo com essa definição, torna-se, não a origem de nossa explicação, não a evidência autorizada (porque vista ou sentida) que fundamenta o conhecimento, mas sim aquilo que buscamos explicar, aquilo sobre o qual se produz conhecimento. (1999, p. 27).

Pensar a experiência dessa forma é historicizá-la, assim como os pertencimentos e subjetividades produzidos por ela. Rejeitando as exigências das autoridades, essas convocações talvez não reconheçam os complexos processos de validação que possibilitam àqueles que estão atuando na ortodoxia científica se pronunciar (Collins apud Sudbury, 2003). Grupos oprimidos procuram a todo instante tal validação. A grande questão é como podemos manter um discernimento profundo da necessidade política de validação do conhecimento de grupos oprimidos e uma compreensão de que experiência não é, na realidade, a «autoridade empírica final» (Collins apud Sudbury, 2003).

A categoria de experiência precisa ser analisada de maneira que o conjunto de relações históricas, no qual toda experiência está registrada, seja trazido à tona, ou seja, questionar quando e onde a experiência é mobilizada e com que finalidade» (Lewis apud Sudbury, 2003, p. 63). Tal perspectiva nos permite refletir melhor sobre as experiências das mulheres negras dos grupos em questão, no caso particular aqui, mulheres negras que posicionadas através de diversos marcadores sociais (raça, classe, sexualidade, etc) definem o meio pelo qual se apresentam como pessoas e como grupo. Essa «política de posicionamento» difere da política de identidade, uma vez que insiste em determinados limites «históricos, geográficos, culturais, físicos e imaginativos» que determinam as definições do tanto do «eu» quanto do «outro» (Mohanty apud Sudbury, 2003).

Pensar a experiência e a formação das identidades de mulheres negras é reformular a questão da agência. O «eu» e o «nós» que agem não desaparecem, o que desaparece é a noção de que essas categorias são entidades unificadas e não modalidades a partir de múltiplas localidades, continuamente marcadas por práticas

culturais e políticas cotidianas (Brah, 2006, p. 361). O «eu» é uma economia representacional, uma reificação continuamente vencida por entrelaçamentos mutáveis com as histórias, as experiências, as autorrepresentações de outros sujeitos; com seus textos, condutas, gestos, objetificações. Tendo por base essas definições, é importante indagarmos o que significa, para as mulheres negras que afirmam um pertencimento racial a partir de uma estética que foge aos padrões hegemônicos, vivenciar experiências de racismo em uma sociedade racista e sexista. Sabendo que a formação de raça e gênero varia de acordo com a localização geográfica e histórica, ressaltamos que estamos aqui longe de tentarmos alcançar uma perspectiva que tome a categoria «mulher negra» como algo natural ou mesmo um fato dado, conhecido. Tais noções fortalecedoras do «eu» não são dadas, nem facilmente construídas. São conquistadas mediante muita luta contra os discursos desumanos e hostis sobre as mulheres negras (Sudbury, 2003). A afirmação do pertencimento racial pode ter sido recorrente em algumas narrativas e visto como uma forma de luta no processo de desconstrução da grande quantidade de imagens e discursos negativos sobre as mulheres negras. O trato das questões raciais no decorrer do processo da construção das suas subjetividades contextos históricos, geográficos, políticos, nos momentos mais corriqueiros – talvez reverberem na própria noção de conscientização.

Freitas e Pacheco (2018), em seus estudos, refletindo sobre a experiência de corpos negros que seguem estigmatizados postula que tanto Neuza Santos (1983) como Fanon (2008) propõem debates a respeito do ser negro e do processo de exclusão social pelo qual a população negra foi posta. As marcas desse processo perverso estão nos corpos de homens, mulheres e crianças negras que hoje reelaboram discursos, também por meio de seus corpos como forma de resistência político-cultural à dominação hegemônica. Já segundo Haraway (1994), os corpos adquirem significados diferentes a depender do contexto sociocultural, histórico e político que os produzem.

Assim, reiteramos este estudo como significativo para refletirmos sobre corpos negros dissidentes, corpos negros que estão em busca de seu lugar social, em busca do respeito por suas origens, apresentando suas experiências singulares e as únicas que apresentam a possibilidade de empoderar mulheres negras que seguem avançando em busca do fortalecimento político-ideológico a partir de um posicionamento estético.

6. E PARA NÃO CONCLUIR

Nossas reflexões nos levam a reafirmar o lugar de mulheres negras como «sujeitos políticos». Estes estudos se tornam relevantes por darem segmento aos estudos relacionados ao corpo e estética de mulheres negras, que seguem estigmatizadas socialmente, invisibilizadas e estigmatizadas. Para o movimento de mulheres negras é muito importante a continuidade de estudos que respaldam

questões identitárias, étnicas, de raça, gênero, classe, sexualidade e incluir os estudos sobre corpo e estética negra. Mulheres negras seguem avante, apesar de todas as mazelas causadas pelo racismo e sexismo, em busca do seu lugar na sociedade e promovendo o fortalecimento de políticas e epistemologias que respaldam o bem viver de mulheres negras. Já entendemos que as questões que envolvem o feminismo tradicional não abarcam questões específicas de mulheres negras, então, é preciso que este grupo fale por si e não basta só falar, é preciso ter muita atenção no que dizem mulheres negras, pessoas negras, a comunidade negra. Pois, continuaremos na luta para que as mulheres negras se empoderem, potentes e presentes em todos os espaços sociais.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alcântara, D. M. (2017). A categoria política quilombola na encruzilhada: Um olhar possível do encontro das vertentes epistêmicas decolonial e das autoras amefricanas Beatriz do Nascimento e Lélia Gonzalez. En *Anais do 15.º Congresso Internacional Fomerco* (pp. 1-13). UFBA. http://www.congresso2017.fomerco.com.br/resources/anais/8/1505962597_arquivo_deboramalcantaraomerco2017.pdf
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La frontera: The new mestiza* (2.ª ed.). Aunt Lute Books.
- Bairros, L. (1995). Nossos feminismos revisitados. *Revista Estudos Feministas*, 3(2), 458-463.
- Brah, A. (2006). Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, 26, 329-376. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332006000100015>
- Caldwell, K. L. (2000). Fronteiras da diferença: Raça e mulher no Brasil. *Revista Estudos Feministas*, 8(2), 91-108. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2000000200005>
- Cardoso, C. P. (2014). Amefricanizando o feminismo: O pensamento de Lélia Gonzalez. *Revista Estudos Feministas*, 22(3), 965-986. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300014>
- Carneiro, A. S. (2005). *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. Universidade de São Paulo.
- Collins, P. H. (2018). Epistemologia feminista negra. En J. Bernardino-Costa, N. Maldonado-Torres, & R. Grosfoguel (Orgs.), *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico* (ed. Kindle). Autêntica Editora.
- Costa, S. (2006). *Dois Atlânticos: Teoria social, antirracismo, cosmopolitismo*. Editora UFMG.
- Crenshaw, K. (2002). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, 10(1), 171-189. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100011>
- Fanon, F. (1988). *Pele negra, máscaras brancas* (M. A. Ribeiro, Trad.). EDUFBA. (Obra original publicada em 1952).
- Gonzalez, L. (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, 92/93, 69-82.
- Hall, S. (2005). *A identidade cultural na pós-modernidade* (10.ª ed., T. T. da Silva & G. L. Louro, Trans.). DP&A.
- Haraway, D. (2009). Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. En T. T. da Silva (Org.), *Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano* (pp. 33-118). Autêntica.
- hooks, b. (1995). Intelectuais negras. *Revista Estudos Feministas*, 3(2), 464-478.

- Larrosa, J. (2002). Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Revista Brasileira de Educação*, 19, 20-28.
- Moreira, A. F. B., & Candau, V. M. F. (2003). Educação escolar e cultura(s): Construindo caminhos. *Revista Brasileira de Educação*, 23, 156-168. <https://doi.org/10.1590/S1413-24782003000200012>
- Pacheco Lemos, A. C. (2008). «Branca para casar, mulata para f... e negra para trabalhar»: Escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia [Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas]. Universidade Estadual de Campinas.
- Santos Mac Dowell, M. C. (1995). Quem pode falar, onde e como? Uma conversa «não inocente» com Donna Haraway. *Cadernos Pagu*, 5, 42-72.
- Sardenberg, C. M. B. (2015). *Caleidoscópios de gênero: Gênero e interseccionalidades na dinâmica das relações sociais*. EDUFBA.
- Scott, J. W. (1999). Experiência. En A. L. L. Silva, M. C. S. Lago, & T. R. O. Ramos (Orgs.), *Falas de gênero: Teorias, análises, leituras* (pp. 21-56). Editora Mulheres.
- Silva, T. T. da. (2000). A produção social da identidade e da diferença. En T. T. da Silva (Org.), *Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais* (pp. 101-134). Vozes.
- Souza, N. (1983). *Tornar-se negro*. Edições Graal.
- Sudbury, J. (2003). *Outros tipos de sonhos: Organizações de mulheres negras e políticas de transformação*. Summus.
- Woodward, K. (2000). A identidade e diferença: Uma introdução teórica e conceitual. En T. T. da Silva (Org.), *Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais* (pp. 7-72). Vozes.

IMÁGENES DE LA ESCLAVITUD Y LA EXPLORACIÓN: REPRESENTACIONES VISUALES EN AMÉRICA COLONIAL Y ÁFRICA DECIMONÓNICA

*Images of Slavery and Exploration: Visual Representations
in Colonial America and Nineteenth Century Africa*

*Imagens da escravidão e da exploração: representações
visuais na américa colonial e na áfrica do século XIX*

Oris Jesús DONOSO-AGUDO 

Universidad de Salamanca

idu044519@usal.es

Recibido: 29 de julio de 2025

Revisado: 5 de septiembre de 2025

Aceptado: 20 de septiembre de 2025

RESUMEN: Este artículo analiza el papel que jugaron las representaciones visuales en la construcción de discursos coloniales sobre la esclavitud en América y la exploración de África durante el siglo XIX. A través de un enfoque interdisciplinario que combina historia cultural y análisis iconográfico, se examinan grabados, ilustraciones y mapas que documentaron la vida de los esclavizados en las colonias españolas y las expediciones europeas en el continente africano. En América, estas imágenes no solo retrataban la cotidianidad de las personas esclavizadas, sino también sus expresiones culturales, a menudo filtradas por estereotipos raciales promovidos desde la metrópoli. En África, las ilustraciones y cartografías realizadas por exploradores europeos contribuyeron a consolidar una imagen del continente como «primitivo» e incivilizado, necesitado de intervención y civilización occidental. Más allá de servir como acompañamiento visual de textos coloniales, estas representaciones funcionaron como herramientas activas de poder, legitimando la dominación y naturalizando las desigualdades estructurales. El análisis iconográfico permite comprender

el impacto profundo del colonialismo en las dimensiones cultural y social, revelando cómo estos imaginarios visuales han perdurado en la memoria histórica y siguen influyendo en la construcción de identidades afrodescendientes en la actualidad.

Palabras clave: Esclavitud; Iconografía colonial; Exploradores europeos; Afrodescendientes; Cartografía colonial.

ABSTRACT: This article examines the role of visual representations in shaping colonial discourses on slavery in America and the exploration of Africa during the nineteenth century. Using an interdisciplinary approach that combines cultural history and iconographic analysis, it explores engravings, illustrations, and maps that documented the lives of enslaved people in the Spanish colonies and European expeditions across the African continent. In the Americas, these images depicted not only the daily lives of enslaved populations but also their cultural expressions, often filtered through racial stereotypes promoted by the colonial metropolis. In Africa, illustrations and maps produced by European explorers helped construct and reinforce the idea of a «primitive» and uncivilized continent in need of Western intervention and enlightenment. Far from being mere visual supplements to colonial texts, these representations functioned as active instruments of power, legitimizing domination and normalizing structural inequalities. Iconographic analysis reveals the deep cultural and social impact of colonialism in both contexts, highlighting the persistence of these visual imaginaries in historical memory and their enduring influence on the construction of Afro-descendant identities today.

Keywords: Slavery; Colonial iconography; European explorers; Afrodescendants; Colonial cartography.

RESUMO: Este artigo analisa o papel das representações visuais na construção de discursos coloniais sobre a escravidão na América e a exploração da África durante o século XIX. Através de uma abordagem interdisciplinar que combina história cultural e análise iconográfica, examinam-se gravuras, ilustrações e mapas que documentaram a vida dos escravizados nas colônias espanholas e as expedições europeias no continente africano. Na América, essas imagens retratavam não apenas o cotidiano das pessoas escravizadas, mas também suas expressões culturais, muitas vezes filtradas por estereótipos raciais promovidos pela metrópole colonial. Na África, ilustrações e mapas elaborados por exploradores europeus contribuíram para consolidar a imagem de um continente «primitivo» e incivilizado, necessitado de intervenção e civilização ocidental. Longe de serem meros complementos visuais de textos coloniais, essas representações funcionaram como instrumentos ativos de poder, legitimando a dominação e naturalizando desigualdades estruturais. A análise iconográfica permite compreender o profundo impacto cultural e social do colonialismo em ambos os contextos, revelando a persistência desses imaginários na memória histórica e sua influência duradoura na construção das identidades afrodescendentes contemporâneas.

Palavras-chave: Escravidão; Iconografia colonial; Exploradores europeus; Afrodescendentes; Cartografia colonial.

1. INTRODUCCIÓN

Las experiencias de los afrodescendientes en América colonial y las exploraciones europeas en África durante el siglo XIX dieron origen a numerosos documentos visuales, como ilustraciones y mapas, que complementaban los relatos de viajes. Estas representaciones también reflejaban las visiones e ideologías de sus creadores, las cuales contribuían a justificar el dominio colonial al presentar a los afrodescendientes y a los pueblos africanos desde una perspectiva de inferioridad y exotismo, reforzando la narrativa de la «misión civilizadora» europea. En las colonias de América, las imágenes de la vida cotidiana de los esclavizados fueran escenas de trabajo forzado, castigos o expresiones culturales, moldearon la percepción que en Europa se tenía sobre los afrodescendientes y su rol en la sociedad colonial.

Al mismo tiempo, algunos exploradores europeos se internaron en el continente africano y presentaron en sus relatos ilustraciones de paisajes, habitantes y diversas manifestaciones culturales de los pueblos africanos que observaron. También se elaboraron mapas en los que se trazaron rutas e itinerarios explorados, lo que influyó en la imaginación europea y moldeó, de cierta forma, la percepción que se tenía del llamado «continente negro».

Este artículo presenta un análisis comparativo entre dos conjuntos de representaciones: las que ilustran la esclavitud en América y las elaboradas por exploradores europeos sobre sus viajes a África. Se examinan imágenes específicas y se desarrolla una discusión sobre el papel fundamental de dichas representaciones en la construcción de los estereotipos presentes en los discursos coloniales y de las potencias coloniales.

El estudio tiene un carácter interdisciplinario, combinando historia cultural y análisis visual con citas y referencias bibliográficas según las normas APA. Como resultado, se presenta un recorrido por diversas fuentes visuales históricas, destacando su importancia como documentos que permiten interpretar la historia a partir de las imágenes.

2. REPRESENTACIONES VISUALES DE LA ESCLAVITUD EN AMÉRICA COLONIAL

Los hechos vividos por los afrodescendientes en América fueron evidenciados no sólo por cronistas en diversos textos, sino también en imágenes dibujadas por los colonizadores, viajeros y, en raras ocasiones, por los propios esclavizados. En el contexto de las colonias españolas en América, las representaciones visuales de los africanos esclavizados son escasas o inexistentes, aunque se conservan algunos dibujos o grabados de la época, realizados por exploradores de distintos países o reinos durante este período. Estos se encuentran en documentos escritos a partir del siglo XVI.

Las ilustraciones del libro de Stedman permiten comprender, por analogía, la situación de los esclavizados africanos en las colonias españolas, donde también

se dio el fenómeno del cimarronaje que él menciona. Estas imágenes muestran la vida cotidiana de los esclavizados y sus expresiones culturales, al tiempo que reflejan los prejuicios de la mentalidad colonial.

John Gabriel Stedman, militar y cronista del siglo XVIII, escribió *Narrative of a Five Years' Expedition Against the Revolted Negroes of Surinam* (1796), donde incluyó grabados sobre la esclavitud en la Guayana Neerlandesa. Su obra fue ampliamente leída, y las ilustraciones que la acompañaban influyeron en la percepción de la época. Estos grabados muestran la brutalidad del sistema esclavista, con castigos extremos e incluso mutilaciones, pero también aspectos de la vida cultural de los africanos esclavizados. Su relato ofrecía a los lectores europeos una doble perspectiva: una denuncia visual de la esclavitud y, a la vez, la fascinación por las costumbres de los oprimidos.

En la figura N.º 1, *Musical Instruments of the African Negroes* (*Instrumentos musicales de los negros africanos*), se observa una colección de tambores, flautas, instrumentos de cuerda y otros usados por los esclavizados en Surinam, reflejando la riqueza de su cultura musical a pesar de la opresión.

FIGURA 1. MUSICAL INSTRUMENTS OF THE AFRICAN NEGROES



Fuente: Stedman, J. G. (1796). *Narrative of a Five Years' Expedition Against the Revolted Negroes of Surinam*. London: J. Johnson, p. 297.

Aunque Surinam no era una colonia española, esta imagen representa una realidad común en toda la América colonial: la resistencia cultural de los africanos esclavizados, quienes lograron preservar sus tradiciones, entre ellas la música. La ilustración muestra tambores de membrana, banjos (llamados *bania* en el documento) y marimbas, todos detalladamente dibujados, numerados y descritos.

Incluso bajo el yugo esclavista, los africanos mantuvieron prácticas musicales y de danza como forma de resistencia. Algunos historiadores sostienen que la

conservación de ritos y cantos fue un medio de oposición al proceso de aculturación, homogenización e invisibilización (Stedman, 1796; Price & Price, 1988).

Esta imagen respalda esa interpretación, ya que exhibe objetos culturales de los africanos esclavizados, desmontando el prejuicio de que carecían de «civilización». Por el contrario, confirma la continuidad cultural de sus costumbres en América y ofrece evidencia visual del sincretismo religioso, la música y la vida comunitaria de los afrodescendientes (Restall, 2009).

Otras representaciones visuales de la esclavitud en la América colonial enfatizaban la subordinación y el trabajo forzado al que eran sometidos los esclavizados. Algunos grabados que ilustraban las crónicas de viajeros de los siglos XVIII y XIX mostraban cuadrillas de esclavos en las plantaciones de caña de azúcar del Caribe o en las minas de oro de la región conocida como Nueva Granada, casi siempre supervisados por un capataz europeo. Estas imágenes eran interpretadas en Europa como una representación del «orden natural» de las cosas, donde el africano aparecía como un trabajador sometido.

En el caso de las colonias españolas, se elaboraron las llamadas pinturas de castas, representaciones de escenas de la vida cotidiana y del mestizaje cultural. En la Nueva España y otras regiones de Hispanoamérica, las pinturas de castas del siglo XVIII (Figura 2) constituyen una fuente iconográfica clave para comprender las representaciones raciales de la época. También ilustraban las relaciones interraciales que dieron lugar a diversas categorías dentro del mestizaje. Aunque no se enfocaban directamente en la esclavitud, ofrecían una representación de los afrodescendientes, incluidos los esclavos libertos y sus descendientes, en contextos laborales y domésticos, lo que alimentaba el debate sobre raza y estatus social (Katzew, 2004).

FIGURA 2. DE MESTIZO E INDIA: COYOTE



Fuente: Katzew, I. (2004). *Casta Painting: Images of Race in Eighteenth-Century Mexico*. New Haven: Yale University Press, p. 120.

En realidad, las pinturas de castas estaban destinadas a un público europeo ilustrado y reflejaban una perspectiva racista, donde negros y mulatos aparecían estereotipados como sirvientes o retratados a través de sus costumbres. Este escenario visual de la esclavitud colonial oscilaba entre representaciones de violencia y sometimiento y la exhibición de las prácticas culturales de los esclavizados. Estas imágenes sirvieron como argumentos visuales en dos corrientes opuestas: por un lado, justificaban la dominación al presentar a los afrodescendientes como seres necesitados de tutela por parte de un grupo supuestamente más avanzado culturalmente; por otro, los humanizaban al evidenciar su sufrimiento y destacar su acervo cultural. En ambos casos, estas representaciones fueron utilizadas en los debates sobre el carácter moral de la esclavitud.

Se puede sintetizar que las imágenes, o representaciones visuales de la esclavitud, desempeñaron un papel crucial en la construcción de las narrativas históricas. Las ilustraciones del libro de Stedman refuerzan el argumento de que los afrodescendientes no fueron sujetos pasivos, sino que poseían una cultura e identidad propias, reconocibles incluso para los europeos.

Asimismo, estas representaciones evidencian cómo los artistas, al elaborar grabados y pinturas, difundieron –ya sea de manera inconsciente o intencionada– estereotipos que retrataban al africano como un sujeto exótico, bárbaro o inmerso en prácticas folclóricas y escenas festivas. Este hecho proporcionó material visual tanto para discursos reivindicativos como para posturas discriminatorias, cuyos ecos aún resuenan en la actualidad.

Además de las escenas de trabajo forzado y prácticas culturales representadas en grabados y pinturas coloniales, existieron otras formas visuales que revelaban las experiencias espirituales y religiosas de los afrodescendientes esclavizados. Uno de los espacios más significativos fue el de la iconografía religiosa, especialmente en relación con los llamados *santos negros*, figuras que representaban una forma de identificación espiritual y resistencia cultural frente al mundo colonial.

3. ILUSTRACIONES Y MAPAS EN LOS RELATOS DE EXPLORADORES EUROPEOS SOBRE ÁFRICA

Durante el siglo XIX, a medida que las potencias europeas enviaban expediciones al interior de África, los exploradores publicaban el relato de sus viajes en periódicos o en forma de diarios ilustrados con grabados y mapas. Entre los exploradores que recorrieron el continente africano destacan David Livingstone, Richard F. Burton, John H. Speke, Heinrich Barth y Henry M. Stanley, entre otros. Sus relatos describían con gran detalle sus experiencias, acompañadas de representaciones visuales que complementaban sus textos. Estas obras forman parte de la literatura de viajes coloniales y contribuyeron a fijar en la imaginación europea la imagen de un África exótica, considerada necesitada de la intervención «civilizadora» de los europeos (McClintock, 1995).

Los mapas e ilustraciones no eran simples accesorios en los relatos, sino elementos centrales, pues conferían vivacidad, credibilidad y autoridad científica a las narraciones, dotándolas de un carácter antropológico y etnográfico. Se pueden identificar dos tipos principales de representaciones visuales: ilustraciones etnográficas y paisajísticas, que retrataban la vida y los entornos africanos, y representaciones cartográficas, como los mapas de las rutas seguidas en las distintas exploraciones.

4. ILUSTRACIONES ETNOGRÁFICAS Y PAISAJES AFRICANOS

Muchos exploradores incluyeron en sus publicaciones grabados que representaban escenas cotidianas de pueblos y aldeas, retratos de personas y ceremonias observadas durante sus viajes. Estas imágenes eran realizadas por artistas europeos a partir de los bocetos o descripciones proporcionadas por los viajeros. Aunque aportaban información valiosa sobre la apariencia de los lugares y sus habitantes, estaban elaboradas desde una perspectiva eurocéntrica.

Por ejemplo, Henry M. Stanley, en *Through the Dark Continent* (1878), describió aldeas fortificadas, selvas impenetrables y mercados concurridos, mostrándose asombrado por estos elementos, pero enfatizando lo «rudo» y «misterioso» del entorno (Stanley, 1878).

Por su parte, Richard F. Burton, en *The Lake Regions of Central Africa* (1863), mostró admiración por las representaciones culturales que observó en el interior del continente, pero desde la óptica de la superioridad europea. En sus escritos, afirmó que muchas sociedades africanas carecían de progreso hasta la llegada de la influencia europea (Burton, 1863). Estas ideas se reflejan en las ilustraciones, donde los africanos aparecen representados como figuras pintorescas, semidesnudas o tecnológicamente «atrasadas», en contraste con los europeos vestidos a la usanza victoriana.

Sin embargo, algunos grabados muestran la complejidad de las sociedades africanas, con mercados activos, ciudades amuralladas y jefes tribales con atuendos elaborados, lo que indica que los exploradores reconocían la existencia de estructuras sociales y comerciales bien organizadas.

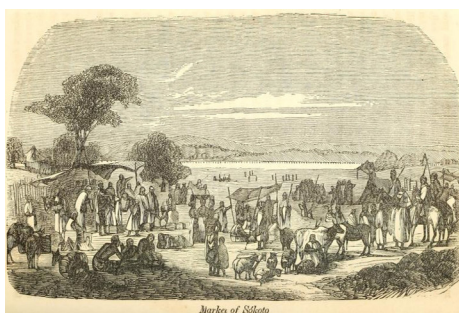
En la figura 3: *Mercado de Sókoto*, dibujo del explorador Heinrich Barth durante su expedición por África Occidental en la década de 1850, publicado en *Travels and Discoveries in Central Africa* (1857), se observa una escena de un concurrido mercado al aire libre en la ciudad de Sókoto, en la actual Nigeria. Esta imagen es evidencia de la actividad económica y la vida comunitaria en esta sociedad africana antes de la colonización formal por parte de los europeos.

En la figura 3 se muestra un ejemplo de ilustración etnográfica: un grabado del mercado de Sokoto, que Heinrich Barth incluyó en el relato de su viaje (Barth, 1859). En primer plano se observan grupos de personas de la región, como hombres con túnicas típicas del Sahel, mujeres y niños; algunos vendiendo productos

locales, otros comprando o socializando. También aparecen animales de carga, como burros y ganado, además de estructuras sencillas, como puestos de venta y toldos. Al fondo, se distingue una empalizada y algunas construcciones de la ciudad. Barth describió esta imagen señalando que, aunque Sókoto era una ciudad pequeña, su mercado era un espectáculo interesante que reunía a una gran diversidad de personas y mercancías.

Esta ilustración resulta relevante porque contrasta con la visión que muchos europeos tenían de África como una tierra inculta; sin embargo, aquí se presenta evidencia de una economía local y de una estructura urbana consolidada.

FIGURA 3. MERCADO DE SÓKOTO



Fuente: Barth, H. (1857). *Travel and Discoveries in North and Central Africa*. London: Longman, Brown, Green, Longmans, & Roberts, p. 370.

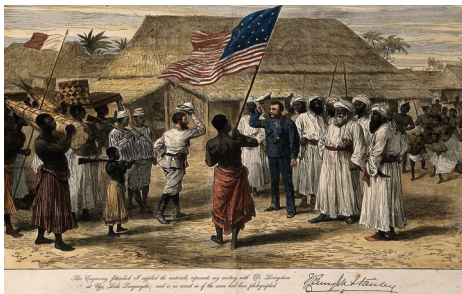
Para los europeos de la época, una escena como esta, con numerosas personas comerciando, podía revelar que África no era solo selvas y fauna salvaje, sino también el hogar de civilizaciones con redes comerciales y una cultura material propia. No obstante, la descripción de Barth y la forma en que se dibujó la escena reflejan una representación casi teatral de un momento cotidiano, diseñada para satisfacer el gusto exótico de los europeos del siglo XIX. Los africanos aparecen con vestimentas que los identificaban étnicamente, como túnicas largas, mientras que el paisaje se asemeja a un escenario teatral. Esta imagen contribuyó a construir una visión exótica de los africanos para el espectador europeo, reforzando las diferencias culturales.

Muchas otras ilustraciones (Figura 4) en los relatos de exploradores europeos transmitían un mensaje similar sobre la realidad africana, como las imágenes de David Livingstone asistiendo a una danza tribal o de Henry M. Stanley encontrándose con el Dr. Livingstone en Ujiji (Livingstone, 1857; Stanley, 1872). Estas representaciones combinaban admiración con una tolerancia condescendiente.

De esta manera, las ilustraciones etnográficas en los relatos de viajeros europeos reforzaban el discurso colonial, presentando a las sociedades africanas

IMÁGENES DE LA ESCLAVITUD Y LA EXPLORACIÓN: REPRESENTACIONES VISUALES
EN AMÉRICA COLONIAL Y ÁFRICA DECIMONÓNICA

FIGURA 4. ENCUENTRO ENTRE HENRY MORTON STANLEY Y DAVID LIVINGSTONE EN UJJI, 1871



Fuente: Wellcome Collection. (s.f.). *Dr. Livingstone, I presume?*
Recuperado de <https://wellcomecollection.org>.
Mapas de la exploración y cartografía colonial

Junto con las ilustraciones de personas y lugares, los mapas fueron representaciones visuales fundamentales en los relatos de los exploradores europeos del siglo XIX. Toda expedición importante debía ir acompañada de la producción de mapas que trazaban las rutas recorridas, además de ríos, montañas y lagos, completando los vacíos en la cartografía europea. Estos mapas, publicados en libros de viajes y presentados en sociedades geográficas, eran prueba de que los exploradores habían logrado sus objetivos, además de servir como una valiosa fuente de información para los intereses coloniales de sus respectivas naciones.

Desde la perspectiva colonial, estos mapas y narrativas transmitían una visión eurocéntrica, en la que Europa «descubría» y ordenaba un territorio desconocido, un acto simbólico que reflejaba la supuesta superioridad intelectual europea (Harley, 2001). Un ejemplo de ello es el mapa incluido por David Livingstone en *Missionary Travels and Researches in South Africa* (1857), donde destacaba su ruta por el sur de África y señalaba la ubicación del lago Ngami y el río Zambezi, que había explorado. Por su parte, Henry M. Stanley, en *Through the Dark Continent* (1878), elaboró mapas detallados del río Congo, al que, con absoluta arrogancia, denominó «río Livingstone» tras haber atravesado esa región de África de costa a costa, adjudicándose así el mérito de haber dado a conocer la geografía de la cuenca central africana.

Estos mapas no solo cumplían una función geográfica, sino que representaban una forma de dominio simbólico: al nombrar lugares que ya tenían

denominaciones en lenguas africanas, medir distancias y delimitar áreas, los europeos se apropiaban del espacio geográfico africano, al menos en este período inicial de la expansión colonial.

Este mapa traza las rutas de algunos exploradores anteriores y amplió el conocimiento de los europeos sobre el interior del continente africano. A la vez, permitió planificar la posterior ocupación del territorio por las naciones colonialistas.

En él se muestra el recorrido de Heinrich Barth desde el norte de África (Trípoli) hacia el sur y el oeste, alcanzando Tombuctú y el curso medio del río Níger entre 1850 y 1855. Las líneas, diferenciadas con flechas de distintos colores, señalan su ruta y la de otras expediciones previas, como las de Mungo Park, Denham y Clapperton.

Este mapa permitió visualizar en conjunto los logros de las exploraciones europeas de la época, enfatizando los avances alcanzados. Publicado en Londres, refleja el grado de precisión alcanzado por la cartografía británica, un adelanto tecnológico que incorporaba coordenadas geográficas, accidentes naturales y nombres locales transcritos.

5. EL USO DE LA CARTOGRAFÍA COMO HERRAMIENTA COLONIAL

Desde una perspectiva crítica, los mapas pueden analizarse como herramientas de propaganda colonialista. Al revelar vastas extensiones de territorio al público europeo, transmitían la idea de que África dejaba de ser una «tierra oscura» o desconocida para Occidente. En este sentido, al cartografiar el continente, se facilitaba su dominio.

Estos mapas fueron posteriormente utilizados para planificar la expansión colonial, controlar y gobernar territorios. La cartografía producida por exploradores y civiles se convirtió en una herramienta estratégica para los administradores de los imperios coloniales.

Los mapas intercalados en los textos de los exploradores reforzaban sus narrativas. Un ejemplo de ello es que cuando Burton (1863) o Speke (1864) dibujaron los lagos africanos, hicieron énfasis en la riqueza de aquellos valles fértiles, alimentando la ambición colonial de explotar esos recursos naturales. Livingstone, en sus últimos diarios, denunció las rutas de caravanas de esclavos en África Central, utilizando su cartografía como argumento para justificar la intervención cristiana con el fin de erradicar ese trato inhumano (Livingstone, 1874).

En todos estos casos (Figura 5), el lenguaje visual de los mapas –con sus nombres, líneas y leyendas– complementaba las narrativas utilizadas para persuadir al público europeo de una idea determinada: la grandeza de las hazañas de los exploradores, la urgencia de evangelizar y abolir la esclavitud, y la promesa de una «nueva tierra» por colonizar y civilizar.

FIGURA 5. MAPA DE LOS VIAJES DE HEINRICH BARTH, 1850



Fuente: Barth, H. (1857). *Travel and Discoveries in North and Central Africa*. London: Longman, Brown, Green, Longmans, & Roberts, p. vi.

6. ANÁLISIS COMPARATIVO Y DISCUSIÓN

Tanto las ilustraciones de África como las imágenes de la esclavitud americana sirvieron, cada una en su contexto, para justificar proyectos coloniales. En América, las representaciones de esclavos sometidos podían ser utilizadas por los defensores del régimen esclavista para mostrar un orden aparente (esclavos trabajando dócilmente en campos, por ejemplo), mientras que los abolicionistas utilizaban las imágenes de los horrores (como los castigos crueles) para condenar la institución. De igual modo, en África, las ilustraciones de exploradores mostrando aldeas «primitivas» o vastos espacios vacíos de presencia europea reforzaban la noción de un continente esperando la civilización foránea. Los mapas llenos de blancos o con la etiqueta «desconocido» en el interior de África eran casi una invitación a las potencias a entrar y reclamar esos lugares. Paradójicamente, las mismas imágenes a veces revelaban la falsedad de ciertos estereotipos: los dibujos de mercados, reinos o complejos sistemas de riego en sociedades africanas contradecían la idea de un continente sin estructuras. Esto demuestra que las fuentes visuales históricas no tienen un significado único; su interpretación depende del contexto y del discurso que las acompañe. Un grabado de esclavos bailando en una hacienda podía ser presentado por unos como evidencia del «temperamento alegre» y justificativo de la esclavitud, o por otros como muestra de resiliencia cultural frente a la opresión. De igual forma, un mapa podía leerse inocentemente como conocimiento geográfico o críticamente como plan de conquista.

En el caso de Panamá y la historiografía latinoamericana, el estudio de estas imágenes resulta esclarecedor para comprender nuestras propias narrativas

nacionales. Las poblaciones afrodescendientes en América Latina han sido a veces marginadas en la memoria oficial; rescatar las representaciones visuales coloniales permite visibilizar su presencia e influencia. Por otro lado, el discurso eurocéntrico sobre África que se difundió en el siglo XIX tuvo eco en la educación y cultura latinoamericanas durante mucho tiempo, heredando prejuicios. Analizar críticamente las ilustraciones y mapas de los exploradores nos ayuda a desmontar visiones simplistas y apreciar la profundidad histórica de las civilizaciones africanas. En síntesis, poner en el centro del análisis las imágenes históricas –como se ha hecho en este artículo– enriquece la argumentación académica al aportar una dimensión visual que complementa a los textos. Siguiendo las normas APA en la citación, hemos integrado estas fuentes de manera rigurosa, evidenciando cómo las imágenes y los mapas pueden ser tan elocuentes como los documentos escritos tradicionales.

7. EL PODER DE LA IMAGEN EN LA COLONIZACIÓN: UNA REFLEXIÓN TEÓRICA

Las imágenes que representaron la esclavitud en América y la exploración de África no solo fueron documentos visuales del pasado: también fueron dispositivos activos de poder. Lejos de ser neutrales, estas ilustraciones, mapas, grabados y fotografías construyeron realidades, legitimaron jerarquías y fijaron sentidos en el imaginario colectivo occidental. Esta operación de visualidad al servicio del dominio fue señalada por diversos pensadores contemporáneos que han reflexionado sobre la relación entre representación, colonialismo y saber.

8. COLONIALIDAD VISUAL Y RÉGIMEN DE REPRESENTACIÓN

Desde la teoría de la colonialidad del saber, Walter Mignolo (2005) argumenta que la modernidad occidental impuso una estructura epistémica que subordinó los saberes de los pueblos colonizados. Esta colonialidad no se expresó únicamente en textos escritos, sino también en imágenes, cartografías y retratos, que naturalizaron las relaciones de poder mediante una estética organizada desde Europa. El mapa europeo, por ejemplo, no era solo una herramienta de navegación, sino un instrumento de control epistémico sobre el territorio africano o americano. Al nombrar y representar desde su propia lógica, el colonizador desplazaba las cosmologías nativas, fijando su mirada como la única legítima.

En este sentido, Achille Mbembe (2001), desde el pensamiento africano, sostiene que el régimen colonial creó un «archivo visual» de dominación, donde los cuerpos negros eran registrados como objetos, no como sujetos. Este archivo incluía imágenes de castigo, trabajo forzado, desnudez racializada y exotismo. Para Mbembe, la imagen colonizadora tenía un doble efecto: servía para vigilar y controlar, pero también para producir deseo, consumo y entretenimiento. De ahí que muchas de las ilustraciones del siglo XIX circularan no solo en libros científicos, sino también en novelas, postales y exposiciones universales.

Este régimen de representación funcionaba en paralelo a la geopolítica: el trazo del mapa, la pose fotográfica del «nativo» o el grabado del esclavo castigado no eran simples registros, sino formas de discurso visual, donde el colonizador hablaba por el colonizado. En palabras de Edward Said (1978), este sistema de representación permitía al Occidente «conocer» y «dominar» al Otro mediante una narrativa visual coherente, que convertía la diferencia en inferioridad. Así como Oriente fue representado como sensual, despótico y estático, África fue imaginada como primitiva, irracional y tribal. América, por su parte, osciló entre el paraíso tropical y el espacio salvaje, habitado por cuerpos para trabajar o evangelizar.

9. LA IMAGEN COMO CAMPO DE DISPUTA

Sin embargo, las imágenes también pueden ser leídas como territorios de conflicto simbólico. Aún en los contextos más opresivos, la representación visual abre márgenes de interpretación. Un grabado de esclavos bailando puede ser visto como exotismo por el europeo, pero también como afirmación de una cultura resistente por parte de los afrodescendientes. Un mapa europeo que nombra el Zambeze no borra del todo las denominaciones locales que subsisten en la oralidad o en el recuerdo.

Hoy, el análisis crítico de estas imágenes –desde la historia, la antropología o los estudios poscoloniales– nos permite desmontar las lógicas de invisibilización, exotización y subalternización que operaron en la construcción de estos discursos visuales. También abre la posibilidad de reinterpretar esos documentos desde los ojos de los propios pueblos representados.

Como señala Ariella Azoulay (2012), toda imagen contiene una relación política entre quien mira y quien es mirado, y el gesto de observar archivos visuales coloniales implica una responsabilidad ética: no sólo reproducir su contenido, sino preguntarnos por lo que ocultan, por las voces silenciadas y por las condiciones bajo las cuales fueron creadas.

9.1. Hacia una descolonización del archivo visual

La descolonización del saber histórico no pasa únicamente por reescribir los textos, sino por releer las imágenes. Implica crear espacios donde las comunidades afrodescendientes y africanas puedan reinterpretar, resignificar o incluso rechazar las representaciones que se hicieron de ellas en el pasado. En muchos museos europeos, esta discusión ya ha comenzado, con exposiciones que incluyen los contextos coloniales de producción de las obras y con propuestas para devolver o compartir los archivos visuales con sus pueblos de origen (Sarr & Savoy, 2018).

En América Latina, urge aplicar esta mirada crítica a los manuales escolares, libros ilustrados y archivos fotográficos que aún reproducen visiones coloniales sin cuestionamiento. Incorporar el análisis visual en la enseñanza de la historia y

en las investigaciones académicas es una forma de dar voz a los ausentes, de hacer visible lo invisibilizado y de devolver agencia a quienes fueron reducidos a figuras mudas en grabados y retratos.

10. CONCLUSIONES

Las representaciones visuales, ya sean dibujos o mapas, de las personas esclavizadas en la América colonial y las narraciones de los exploradores europeos en África constituyen fuentes primarias fundamentales para el conocimiento histórico. Estas imágenes no solo permiten entender las mentalidades de toda una época, sino que también fueron clave para la propagación de ideas y la consolidación de narrativas colonialistas. En el continente americano, desempeñaron un papel esencial en la construcción de percepciones sobre la población afrodescendiente y en el registro de su legado cultural. En el caso de las exploraciones en África, estas representaciones ayudaron a forjar un imaginario del continente que sirvió como justificación para las empresas colonizadoras, bajo el argumento de llevar la civilización a sociedades supuestamente sumidas en el salvajismo y la barbarie.

Este artículo ha buscado equilibrar la discusión entre el contexto americano y el africano, destacando tanto similitudes como diferencias. Por un lado, las representaciones de la esclavitud colonial enfatizan la mezcla de culturas y los procesos de resistencia a través de prácticas culturales como la música, la religión, la danza y la creación de comunidades, a pesar de la opresión que sufrían los africanos esclavizados. Por otro lado, las imágenes del África del siglo XIX reflejan una alteridad geográfica y humana, en la que los pueblos africanos son representados unas veces como «buenos salvajes» y otras como sociedades incivilizadas que necesitaban ser rescatadas por naciones culturalmente más avanzadas, consideradas designadas por el creador para cumplir esa misión. En ambos casos, el colonialismo situaba al europeo en una posición de superioridad: el amo que controla a sus esclavos o el explorador que traza mapas de tierras lejanas desde su perspectiva dominante.

El análisis y organización de estas imágenes permiten argumentar que lo visual también construye la historia. Las imágenes no solo ilustran hechos ocurridos siglos atrás, sino que también sirven para consolidar ideologías. Un grabado de 1796 en el que aparece un esclavo tocando instrumentos musicales puede interpretarse como una expresión de creatividad obligada, pero en Europa fue percibido como un ejemplo de «domesticación» o aculturación a través de la música cristiana. Este caso muestra cómo se construyen ideologías desde una perspectiva eurocentrista, en la que el europeo blanco es representado como el civilizador de criaturas consideradas salvajes. Este racismo inherente se refleja en la llegada del europeo a tierras americanas y su contacto con los pueblos originarios. De manera similar, un mapa de 1858 que traza la ruta de un explorador europeo por el desierto del Sahara puede analizarse como una representación del encuentro

entre culturas, pero también como la expansión del «mundo conocido» desde la perspectiva occidental. Reconocer estas múltiples interpretaciones de una imagen visual es uno de los objetivos centrales de este trabajo.

Este análisis comparativo de imágenes y fuentes visuales de América y África permite reflexionar sobre el poder de las imágenes en la construcción histórica. Las imágenes de la esclavitud y las exploraciones discutidas aquí siguen generando interrogantes en la actualidad, pues nos recuerdan las injusticias del pasado y la necesidad imperiosa de examinar críticamente el legado colonial, comprendiendo cómo las imágenes dan voz a los silenciados e invisibilizados de la historia.

REFERENCIAS

- Azoulay, A. (2012). *The Civil Contract of Photography*. Zone Books.
- Barth, H. (1859). *Travels and Discoveries in North and Central Africa: Being a Journal of an Expedition Undertaken Under the Auspices of H.B.M.'s Government in the Years 1849-1855*. London: Longman, Brown, Green, Longmans, & Roberts. <https://archive.org/details/travelsdiscoveri02bart/page/n5/mode/2up?view=theater>
- Batchen, G. (2001). *Each Wild Idea: Writing, Photography, History*. The MIT Press.
- Burton, R. F. (1863). *The Lake Regions of Central Africa: A Picture of Exploration*. London: Longman, Green, Longman, & Roberts. <https://archive.org/details/lakeregionsofcen11860burt/page/n9/mode/2up>
- Cámara, M. (2009). Imágenes del cuerpo: fotografía y ciencias sociales en América Latina. *Revista de Crítica Cultural*, (39), 66-75.
- Helg, A. (1995). *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912*. University of North Carolina Press.
- Katzew, I. (2004). *Casta Painting: Images of Race in Eighteenth-Century Mexico*. Yale University Press. <https://archive.org/details/castapaintingima0000katz/page/n255/mode/2up>
- Livingstone, D. (1857). *Missionary Travels and Researches in South Africa*. London: John Murray. <https://archive.org/details/missionarytravel21857livi/page/n7/mode/2up>
- Livingstone, D. (1874). *The Last Journals of David Livingstone in Central Africa*. London: John Murray. <https://library.si.edu/digital-library/book/lastjournalsofda01livi>
- Mbembe, A. (2001). *On the Postcolony*. University of California Press.
- McClintock, A. (1995). *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*. Routledge. <https://www-jstor-org.usal.idm.oclc.org/stable/4629641>
- Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina*. Gedisa.
- Pérez, L. A. Jr. (2000). *On Becoming Cuban: Identity, Nationality, and Culture*. University of North Carolina Press.
- Pratt, M. L. (1992). *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Routledge.
- Restall, M. (2009). *Black Mexico: Race and Society from Colonial to Modern Times*. University of New Mexico Press.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books.
- Sarr, F., & Savoy, B. (2018). *The Restitution of African Cultural Heritage: Toward a New Relational Ethics*. Report for the President of the French Republic.
- Stanley, H. M. (1872). *How I Found Livingstone*. London: Sampson Low, Marston, Searle & Rivington. <https://www.loc.gov/item/13004635/>

- Stanley, H. M. (1878). *Through the Dark Continent, or, The Sources of the Nile Across Central Africa to the Atlantic Ocean*. New York: Harper & Brothers. <https://archive.org/details/throughdarkconti1878stan2>
- Stedman, J. G. (1796). *Narrative of a Five Years' Expedition against the Revolted Negroes of Surinam in Guiana on the Wild Coast of South America, from the Year 1772 to 1777* (2 vols.). London: J. Johnson & J. Edwards. <https://archive.org/details/narrativeoffivey02sted/page/296/mode/2up?view=theater>
- Wellcome Collection. (s.f.). *Dr. Livingstone, I presume?* [Grabado coloreado]. Recuperado de <https://wellcomecollection.org/search/images?query=hsww2unh#>
- Young, R. (1995). *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge. <https://www-jstor-org.usal.idm.oclc.org/stable/41389450>

e-ISSN: 2387-1555

DOI: <https://doi.org/10.14201/rea202415101116>

SUJETO Y LUCHA. LA NO IDENTIDAD (INDÍGENA) EN LA DEMOCRACIA MEXICANA

*Subject and Fight. Non-Identity (Indigenous) in Mexican
Democracy*

*Sujeito e luta. Não-identidade (indígena) na democracia
mexicana*

Francisco GÓMEZ CARPINTEYRO 

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
panchog39@hotmail.com

María Cristina MANZANO-MUNGUÍA 

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
cristina.manzanom@correo.buap.mx

Recibido: 27 de enero de 2025

Revisado: 15 de abril de 2025

Aceptado: 22 de agosto de 2025

RESUMEN: El objetivo principal del artículo es discutir el significado de los «derechos indígenas» en un contexto globalizado, específicamente en el caso de México. Es fundamental analizar la etnicidad indígena a través de la gubernamentalidad del Estado, como estrategia para identificar a las poblaciones indígenas y objetivarlos como grupos legibles para su sujeción.

Asimismo, retomamos lo sucedido con algunas movilizaciones indígenas, para dar cuenta de algunas herramientas utilizadas para negar la objetivización de las poblaciones indígenas. Un ejemplo de ello es el zapatismo, movimiento en el cual se vislumbra una lucha política para la defensa de sus territorios, naturaleza y vidas

sociales y culturales, fungiendo como resistencia para la reproducción de las desigualdades que han permeado en las zonas indígenas.

Palabras clave: Sujeto; Identidad étnica; Poblaciones indígenas; Lucha; EZLN.

ABSTRACT: The main objective of this article is to discuss the meaning of «indigenous rights» within a globalized context, specifically in the case of Mexico. It is essential to analyze indigenous ethnicity through the lens of state governmentality, as a strategy to identify indigenous populations and objectify them as legible groups for their subjection.

Furthermore, we examine certain indigenous mobilizations in order to highlight some tools used to resist the objectification of indigenous peoples. One such example is Zapatismo, a movement in which a political struggle for the defense of their territories, nature, and social and cultural lives becomes evident, functioning as resistance against the reproduction of inequalities that have permeated indigenous regions.

Keywords: Subject; Ethnic identity; Indigenous populations; Struggle; EZLN.

RESUMO: O objetivo principal do artigo é discutir o significado dos «direitos indígenas» em um contexto globalizado, especificamente no caso do México. É fundamental analisar a etnicidade indígena através da governamentalidade do Estado, como estratégia para identificar populações indígenas e objetivá-las como grupos legíveis para sua subjetivação.

ALÉM disso, retomamos alguns eventos de mobilizações indígenas, com o intuito de mostrar algumas ferramentas utilizadas para negar a objetivação das populações indígenas. Um exemplo disso é o zapatismo, movimento no qual se percebe uma luta política pela defesa de seus territórios, natureza e formas de vida sociais e culturais, atuando como resistência à reprodução das desigualdades que permearam as regiões indígenas.

Palavras-chave: Sujeito; Identidade étnica; Populações indígenas; Luta; EZLN.

1. INTRODUCCIÓN

De unas décadas para acá la construcción del mando en México se basa en la idealización de un régimen con un marco jurídico que fortalezca su economía en un contexto globalizante. Para cumplir tal ideal, una a una se llevan a cabo reformas constitucionales que implican fundamentalmente la privatización de lo que en términos de soberanía nacional deberían ser asuntos públicos, en favor de generar condiciones para la emergencia de subjetividades más individualizadas que cumplan los preceptos liberales para hacer prescindir a la sociedad del Estado.

En el recuento de esas reformas –de la modificación de la Ley Agraria de 1992 hasta las transformaciones para permitir a empresas privadas, no exclusivamente nacionales, la inversión en la extracción de petróleo y gas entre 2013-2014 y la cuestión indígena se encuentra en el centro de la discusión sobre poblaciones que carecen de derechos para participar en una comunidad política universal, pero las cuales ambiguamente son objetivadas como fuerza de trabajo formal e informal de la comunidad del capital para el incremento de la tasa de ganancia. En otros términos, aquí discutimos lo que tiene como significado abstracto en México «derechos indígenas» en un contexto globalizado, dentro del cual la dominación intenta ejercerse bajo prácticas de representación liberales. En tanto, el sentido fundamental de esa idealización es la de una soberanía estatal que se encuentra entre dicho al estar permeada, como se dice a modo de consigna académica, por la ilegalidad, ilegibilidad e ilegitimidad en diferentes espacios públicos (Das y Poole 2004). Esta imagen de un estado sitiado, amenazado y fragmentado es alimentada por retóricas, consignas y miedos que justifican el uso de la violencia cotidiana principalmente contra quienes rompen sus límites y destruyen las ficciones que esconden relaciones de sojuzgamiento y explotación.

En el centro de este planteamiento colocamos la crisis del capital, básicamente desatada por sujetos que se niegan a ser identificados y objetivados como grupos empíricamente legibles para su control. Al afirmar lo anterior, sostenemos también que la lucha es una dimensión fundamental para explorar los despliegues irascibles de capitales transnacionales contra otras lógicas de organizar la vida, que con sus propias contradicciones niegan la reproducción de desigualdades y la recreación de órdenes jerárquicos. En este sentido, la lucha por la no cosificación o clasificación es una lucha por la defensa de territorios, naturaleza y vidas, lo cual desliza una noción de democracia en la que queremos y podemos intervenir todos y todas, sustentada ésta en recrear relaciones sociales horizontales.

El trabajo se compone de tres partes. En la primera ubicamos, en el contexto de articulación de poderes locales y globales, la emergencia de derechos indígenas, o étnicos, como una forma de replantear aquello que puede ser gobernable desde la celebración de lo diverso. Se trata de la redefinición de una otredad que ensalza la particularidad con un mundo globalizado cuya tendencia en realidad es la generación de seres estandarizados para su administración. En este proceso, el uso de concepto de identidad indígena encierra una poderosa ficción para ocultar lo que en verdad es la lucha entre la racionalidad del capital frente a otras formas de hacer política.

En la segunda desarrollamos una discusión analítica para comprender lo que una noción hegemónica de democracia encierra. En tal visión, las tensiones entre los derechos que pueden admitirse en la democracia ideal se definen por una manera de concebir a los sujetos. Para contrastar nuestro argumento, vamos a referirnos a la manera en que se definen conceptualmente subjetividades abyectas, bajo el principio de la vida desnuda. Asimismo, discutiremos los planteamientos que señalan la necesaria iluminación científica que devele las falsedades ideológicas

de los dominantes. La idea central es oponer un punto de vista distinto sobre la existencia de un sujeto rebelde e históricamente situado, formado en la lucha contra la estandarización y la objetivación políticas.

En la tercera, discutimos las propias abstracciones desdibujadas aquí con relación al delineamiento del caso mexicano y el pretendido resurgimiento de lo étnico durante los ochenta. Hacemos esto introduciendo un viraje que replantea la idea de revolución para crear un mundo de iguales en donde encuentren acomodados distintas dignidades y esperanzas. Este giro está dado por la experiencia zapatista de Chiapas y su confluencia con diversas gentes que desafían el esquema general del mando configurado en los últimos años.

La discusión última que daremos en este mismo lugar no aspira a ninguna conclusión. Sencillamente es un intento de repensar lo que el conocimiento como memoria tiene como potencial en un proyecto emancipador. Al final de cuentas, la disyuntiva está en establecer qué es realmente lo que deseamos: una comunidad de «libres», una ficción para esconder desigualdades o, contrariamente –utópicamente, tal vez–, una comunidad de iguales. No nos queda duda que el renovado mando liberal y sus saberes apuestan por lo primero. Ante esto, los conocimientos que se han forjado y se forjan para romper con esa lógica de dominación nos ilustran tentadoramente que lo segundo se puede alcanzar: constituirnos como sujetos no estatales y no definidos por la abstracción del capital.

2. AUTONOMÍA Y LA NO IDENTIDAD CONTRA EL CONTROL

En general, en el seno de la filosofía política contemporánea se establece casi fijamente esquemas para la creación de sujetos según dos acepciones reconocidas: quien es sujetado y quien resiste esa sujeción. Inclinar a uno u otro lado, crea epistemologías dentro o más allá de un postulado teórico de totalidad. De hecho, en un afán crítico al pensamiento modernista y teleológico, reparar en la des-centralización del poder y reflexionar sobre su dispersión alimentó una idea de sujeto más atado al enlazamiento de saberes –dominantes y/o marginales– con formas de soberanía que pudieran ayudar a comprender el surgimiento no sólo de focos de dominación sino también de resistencia, evidentemente un supuesto inspirado por las obras de Michael Foucault (1999a, 1999b), no sólo referidas a sus trabajos sobre la disciplina sino también al conjunto de dispositivos, conocimientos y prácticas de dominación llamadas por él gubernamentalidad.

En los círculos académicos anglosajones es común señalar esa articulación de poderes dentro de los cuales formas de soberanía, afincadas en el Estado-nación, son constantemente desafiadas y prácticamente diluidas. El espectro de esas interpretaciones es amplio. Para fines de este trabajo, nos limitamos a referirnos solo a las interpretaciones sobre la constitución de estos sujetos relacionados a una lógica inmanente de los mercados capitalistas globalizantes. De este modo, la cuestión apunta a dos direcciones:

- 1) la existencia de sujetos flexibles, cuyas identidades son modulables a las racionalidades de dominación y constituyen las fuentes de las movilizaciones políticas;
- 2) la emergencia de un sujeto anti-capitalista, sin ninguna especificidad histórica y específica, pero cuyas demandas están alimentadas por los innumerables nodos y conexiones del poder global que no tiene un centro fijo. No obstante, si el capital tiende a su expansión autónoma, de manera inmanente existe un sujeto, polimorfo, heterogéneo, que le hace frente. El término «multitud», de Hardt y Negri (2002), posiblemente sea la ilustración más acabada de este sujeto.

En su conjunto, estas apreciaciones nacieron en el marco de los desmoronamientos de los Estados de bienestar y los del bloque soviético en Europa. Entre muchas de las derivaciones de estos eventos, llamó altamente la atención la reverberación de identidades étnicas que buscaban la creación de Estados autónomos, con consecuencias trágicas, como la de la Guerra de los Balcanes de 1991. En América Latina, con la Revolución Sandinista entre 1979-1990, poblaciones de la costa del Atlántico reclamaron el ejercicio de su propia autonomía, lo que propició una confrontación entre el ejército revolucionario y las llamadas «contra», un grupo de paramilitares que con apoyo de Estados Unidos miraron en esos deseos autónomos la oportunidad de desestabilizar el naciente régimen sandinista.

¿Qué ocultaba este lenguaje que tenía como palabras clave las nociones de identidad y autonomía? En 1968 los levantamientos y las proclamas que cuestionaron el autoritarismo y las faltas de libertades civiles en distintas sociedades, dentro y fuera de Europa, revelaron no otra cosa que una aguda crisis del capital. La explicación más generalizada de tal crisis señala que la baja en la tasa de ganancia llevó a los capitalistas a renovadas formas de expansión, lo que incluía la construcción de nuevas geografías que brindarían un campo adecuado para estabilizar esa tasa de ganancia (Harvey, 2004). Desde esta perspectiva, el capital ciertamente parece un sujeto autónomo que al crear su espacialidad y tiempo condiciona la reproducción social de la vida. Sin embargo, el punto es otro. La crisis era consecuencia de la lucha de la gente ordinaria contra lo autoritario y centralizado desprendido de la lógica del capital y representado en las diversas formas de Estado –lo que también incluyó Estados liberales, aún con tintes populistas o nacionalistas, o Estados con economías estatales planificadas cuya existencia fue funcional ideológicamente a la economía capitalista–.

Esta es una apreciación radical, porque supone ir en contra de las dos orientaciones enunciadas arriba sobre la emergencia de demandas autonómicas. En primer lugar, una cuestión significativa era que la agitación social, que comenzó a finales de los sesenta, anunciaba la emergencia de un sujeto plural cuyas demandas diversas, por ejemplo, derechos civiles, igualdad de género, defensa del medio ambiente, reconocimiento de etnicidades, podrían cumplirse en el liberalismo y construir así una sociedad democrática. En efecto, se trataba de la explicación de

que la sociedad civil tendría que hacer su tarea, lo que significaba abrir literalmente un campo autónomo para hacer política y construir ciudadanías más participativas. Sin duda esto embonaba en el modelo explicativo de la teoría de los nuevos movimientos sociales (Laclau, 1985; Laclau y Mouffe, 1985), que sustentó la idea de una sociedad civil más fuerte frente al Estado, por lo que ésta representaba identidades definidas por sus demandas y derechos particulares.

La caída de Estados autoritarios socialistas, cuyos paradigmas al respecto fueron los de los países europeos bajo la órbita soviética, sustentó los argumentos de procesos de construcción de la sociedad civil (Cohen y Arato, 2000). Pensar entonces en sociedades pos-autoritarias brindó los bríos para que fuera de Europa también en otros países se diera pie a una teoría sobre la democracia apoyada en las propias revisiones críticas de su pasado, largo o reciente. México es un caso interesante al respecto, nos detendremos un poco en ello más adelante.

Con este marco de referencia, pensar en un sujeto ideal de gobierno se tradujo en un sujeto ideal al capital, pero bajo el ocultamiento de relaciones de explotación a través de las ficciones contenidas en la idea de sociedad civil y los derechos liberales de la ciudadanía. Los estudiosos de las «sociedades gobernándose a sí mismas» (Dean, 2007; Rose, 2006), básicamente aquellas con liberalismos avanzados, sostienen en general que lo que está presente en esta connotación, influida por conocimientos de expertos, es la racionalidad de la construcción de individualidades acordes con el mercado capitalista globalizado. Esto refiere a una nueva soberanía. Tal interpretación tiene fundamento histórico, si la pensamos en términos de la historia de la soberanía moderna que comienza después de su crisis en el siglo XVII como la era de la gubernamentalización del Estado. Foucault (1999b) definió esto como un proceso asociado al nacimiento de la economía política, que retoma de la sociedad saberes, dispositivos y técnicas para incorporarlas al gobierno, ahora no de las familias sino de la población, como objeto de biopoder.

Si tomamos en serio esas interpretaciones, las transformaciones que se viven actualmente son guiadas ciertamente por la premisa básica del liberalismo de mayor autonomía del individuo y menor dependencia del Estado, lo que implicaría la «gubernamentalización de la sociedad». Esto es, la dimensión del gobierno de sí mismo, donde cada persona se vuelve responsable de sus necesidades y futuro. La competitividad y auto-responsabilidad se tornan centrales para tomar ventajas en una sociedad de libre mercado. Por lo tanto, la individualidad se socializa en una noción de ciudadanía restringida a derechos constituidos por cada persona o un grupo de individuos asociados entre sí por su libre voluntad. Aquí la idea de autonomía adquiere tanto dimensiones extensas como variadas, puede en las sociedades democráticas ser la constitución de órganos ciudadanos que llevan a cabo elecciones políticas o dan transparencia a las acciones públicas; o bien constituirse como comunidades de auto-afirmación indígena o aquellas en espera de la donación de un riñón, clubes filantrópicos, etcétera.

El sujeto de la sociedad pos-autoritaria es uno que se define por la multiplicidad de sus derechos, lo que le da particularidad en un mundo globalizado. En

esta noción de sujeto, el antagonismo de clase es borrado. La clase es objetivada, se convierte en un hecho positivizado. En virtud de que se ve conceptualmente como un tropo de la modernidad, el proletariado, estrictamente hablando, es partícipe de una teleología que terminaría en la concreción del comunismo. En otras palabras, la clase, o más exactamente, el sujeto como clase se entiende como la manifestación de una conciencia que reconoce lo objetivo de su explotación, reconocimiento que es logrado a través de una vanguardia, la «conciencia en sí», que básicamente adquiere la forma del partido obrero. Por supuesto, esta visión leninista es cuestionada por interpretaciones post-estructurales y posmodernas con una visión crítica del marxismo como una totalidad, reducida generalmente esta interpretación a la experiencia del Estado soviético que institucionalizó la idea de revolución de masas.

En este derrotero los conceptos de autonomía e identidad adquieren una carga renovada para la narrativa liberal, por un lado, y para un pensamiento anticapitalista centrado en la idea de un sujeto immanente a la lógica del capital o necesitado de la iluminación racional de la ciencia para su emancipación, por otro. Sobre esta base los derechos indígenas alcanzan un significado importante para la construcción de formas de mando globalizantes. Asimismo, la cuestión de la lucha anticapitalista se reduce a las posibilidades de la gestación de un sujeto no homogéneo y vinculado a una organización, centralizada o descentralizada. En la siguiente sección desplegaremos con mayor detalle estos asuntos.

3. DEMOCRACIA Y SUJETO-SUJECCIÓN

Las desigualdades en la sociedad liberales se entienden en términos de derechos o la falta de ellos, por lo que pueden adquirir una expresión cualitativa: ciudadanos de primera, segunda, etcétera. Ante la narrativa del tiempo homogéneo del Estado moderno y nacional, debe imperar la diversidad. Así, la diversidad resulta una buena palabra para sentar paradójicamente las bases de procesos de inclusión/exclusión en el mundo globalizado. No hay una democracia completa si no hay una ciudadanía con derechos para todos. Esta es una máxima ética replanteada por Hanna Arendt (1970) para advertir los peligros del apuntalamiento de un orden autoritario que desprovee de derechos a quienes a sus designios no los merecen. Tal es el principio que advierte la existencia de la *nuda vida*, que define a seres inferiores, despojados de su ciudadanía y humanidad y, por lo tanto, objeto de administración de la violencia y la muerte.

El filósofo Giorgio Agamben (2006) resitúa el problema de gente sin derechos. Al recordar la existencia en el antiguo derecho romano de la figura jurídica del *homo sacer*, asignada a sujetos que pueden ser sacrificables –o asesinados– sin que quien lo haga reciba castigo. Tal figura correspondía generalmente a esclavos, presas divinas para el trabajo pero que estaban desposeídas de todos los derechos del ciudadano romano. Con la vista puesta en las particularidades de regímenes

de muerte, Agamben (2006) plantea que el campo de concentración nazi, que despoja a los judíos de su ciudadanía y humanidad, constituye el paradigma moderno para reconocer la constitución de una comunidad política que tanto requiere del «otro» para su incorporación a la generación de riqueza, al tiempo que ambiguamente no posee ningún derecho que asumir en ella, lo cual lo convierte en su ser vulnerable, prescindible, desechable.

En el meollo de esta argumentación se encuentra el lugar que tiene en el universo simbólico de la dominación la definición del otro para su control. Ya sabemos, conforme a las circunstancias ideológicas y éticas, que el otro puede ser el salvaje, bárbaro, sabio, terrorista, migrante ilegal que es una amenaza, real o potencial, para la estabilidad de una comunidad política (Trouillot, 2003: 23). En las retóricas usadas para definir al otro se esconde la racionalidad que lo reduce a un objeto de evangelización, aculturación, modernización, progreso, peligro y muerte. El otro existe porque es identificable. Su historia y su futuro tiene únicamente sentido en la lógica del orden. Su legibilidad otorga control a su vida y territorio. Es un sujeto al que se niega su propia capacidad de hacer su historia, porque se reduce a un objeto clasificable.

Es muy difícil librarse del lugar común. Nos enteramos que vivimos en un mundo multicultural, lo cual brinda espacio para la expresión de lenguajes diversos que afirmen las identidades. En este contexto, lo indígena como una identidad es ponderada enormemente porque presenta la visión de cómo adecuarse a la racionalidad del capital y la expresión de sus crisis. La identidad es vista entonces como un enunciado de auto-afirmación. En el concierto de una sociedad liberal, el respeto por los derechos de los indígenas le proporciona una consistencia esperada, si lo étnico adquieren una dirección previsible. De tal modo, si se trata de una identidad que implica los derechos a hablar una lengua propia, preservar su cultura y abrir su territorio a inversiones privadas, eso es aceptable. Esto mismo es bien visto, a manera de ejemplo, si se trata de una identidad que promueve educación intercultural, adecuada a la formación de recursos humanos para que se aprenda a preservar la naturaleza y fortalecer valores culturales para gestionar las oportunidades turísticas que se abran.

En este sentido la identidad (étnica) es un sinónimo de buen gobierno, un gobierno administrado por la ciudadanía misma y con un carácter descentralizado. No es casualidad que instrumentos jurídicos como la cláusula 169 de la Organización Internacional del Trabajo confieren reconocimiento a los «pueblos» indígenas para tener su territorio propio –entre otros derechos–, justo en el comienzo de esa nueva era de gubernamentalidad. La crisis del capital que adquirió proporciones enormes en los momentos candentes de la Guerra Fría que estuvo ligada a la rabia y creatividad políticas de poblaciones de trabajadores, rurales o urbanos, desplazados de sus territorios y violentadas en su dignidad. El intento administrativo para ocultar o negar esa rebeldía fue el reconocimiento de que un mundo globalizado, lo diverso podría caber, siempre y cuando estuviera bajo la sombra de la administración de una población contable y sumisa.

Como en muchos lugares, en México la declaratoria en 1989 tal convenio de la OIT se incorporó al lenguaje político de grupos rurales o indígenas en busca de restituir derechos perdidos o jamás tenidos. Es precisamente en esta configuración de poder, una economía más globalizada y un Estado más abierto a ella, que en el país diversas iniciativas y políticas se despliegan para fomentar la emergencia de organizaciones civiles o sociales con el propósito de constituirse en receptoras de apoyos financieros del Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional a través de la mediación de ONGs, nacionales o extranjeras, o de las propias instancias de la burocracia estatal mexicana.

Cuando el presidente Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) crea su programa de «Solidaridad» para el combate de la pobreza extrema, el vínculo más fuerte entre esa población definida como pobre y el Estado se constituye por organismos de esta naturaleza. Es así que en el marco de puesta en práctica de dicho programa surgen numerosas organizaciones cuyas demandas referidas al respeto a los derechos universales, los derechos de género, la protección al medio ambiente, estaban cruzadas con frecuencia por el reconocimiento de lo étnico, como un lenguaje de movilización política.

Algunos datos para el periodo revelan que tan solo en Oaxaca existieron alrededor de 1839 organizaciones de diferentes tipos (Hernández-Díaz 2001: 56). Asimismo, diversos organismos, como el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB), constituyen alianzas estratégicas de carácter transnacional que le confieren una fortaleza inusitada, pues si bien sus integrantes se encuentran envueltos en mercados laborales globales (muchos de ellos yendo a laborar a los Estados Unidos) y por ende objeto de políticas racistas y de clase, sus mecanismos de defensa implican vínculos con agencias de financiamiento y con intelectuales que otorgan a esta clase de movimientos sociales un carácter también globalizado para la defensa de sus miembros y el ejercicio de la política en las comunidades oaxaqueñas (Hernández-Díaz, 2001: 272).

De hecho, investigadores sociales sobre México destacaron que en la aparición de estas organizaciones existía una especie de renacimiento de lo étnico (Kearney 1996). Como si hubiera un interregno entre las políticas indigenistas de integración que caracterizaron al Estado posrevolucionario y las reformas tanto económicas y políticas que empezó a experimentar el régimen desde principios de los ochenta, el hecho de que moradores rurales y urbanos, con frecuencia morando en espacios transnacionales, comenzaran a llamarse a sí mismos indígenas e identificados por agencias de Estado y no formalmente del Estado como tales, indicaba que la construcción del sujeto tenía fundamentalmente una dimensión cultural, la cual se expresaba en contención y ajuste con los órdenes de dominación imperantes y, al mismo tiempo, esa construcción, en términos de organizaciones, movimientos o comunidades, fue vista también con inherentes contradicciones internas.

En toda esta caracterización compleja, dicho con elegancia sociológica, la lucha de clases como concepto antagónico fue generalmente obviado. La indignación, la esperanza contenida en memorias cortas y largas para establecer sentidos

de justicia distintos, la recuperación de tierras perdidas o la obtención de las requeridas para las nuevas generaciones, la creación de formas de participación más horizontales y menos atrapadas por oligarquías locales y regionales fueron facetas negadas en estas apreciaciones. El flujo de la lucha contra la homogenización y la imposición de la racionalidad del capital fue negado.

La clase fue reducida a un entendimiento objetivista, en donde las vías proletaria o campesinista se encontraban desgastada, por lo que el abrazo de una identidad cualquiera adquiriría relevancia política para ganar espacios de autoafirmación y autonomía. Políticas de este tipo, ciertamente coincidían muy bien con las connotaciones otorgadas por la mencionada nueva teoría de los movimientos sociales. Además, resultaban para cierto pensamiento una concreción de la sociedad civil en la manera de ofrecer expresión a un sujeto más plural y diverso. En términos de la expresión de un connotado antropólogo norteamericano la identidad étnica adquirió en escenarios de corte transnacional el papel de un «pasaporte» para presentarse en las luchas políticas, tanto dentro como fuera del país (Kearney, 1996).

Aquí ocurre también una ruptura entre el indigenismo posrevolucionario, que busca incorporar al indio al progreso de la comunidad nacional y un neo-indigenismo que establece el potencial individual que los indígenas tendrían para que con sus «culturas» o «tradiciones» a cuestas se insertaran exitosamente al mercado.

A manera de ejemplo, en este escenario no sólo es importante formar estudiantes indígenas que profesionalmente puedan integrarse a nichos laborales de la economía globalizada, definida por cadenas de producción de alimentos, maquiladoras demandantes de técnicos y supervisores, administradores del sector turístico, cuidadores del entorno ecológico, dentro de los cuales patentes de innumerables especies pertenecen o pertenecerán a empresas transnacionales. También es apropiado construir un paisaje que en sí mismo se defina por el carácter aparentemente vernáculo de ciertas regiones cuyos «pueblos mágicos» están determinados por el peso de lo indígena y su mezcla con la «occidental».

En este re-encantamiento la idea de un sujeto multicultural, corresponde a una noción de sujeto no histórico y despolitizado. El sujeto no puede ser reducido a una ontología que se ajuste a una nueva narrativa de progreso en la cual se presenta ante el mundo como un objeto de exotividad, tal como pudieran ser sus productos artesanales o agrícolas encaminados a nichos de consumo ya estructurados. En este intento conceptual y político de presentar una subjetividad propicia para el mercado globalizado, la historia y memorias de la lucha por la defensa del territorio se niegan. En los paisajes ideales proyectados por la geografía del capitalismo no es difícil concebir la existencia de lugares cuyas montañas o montes son desmoronados por mineras a cielo abierto, villas reconstruidas con aceras, frontispicios y artesanías casi iguales, todo de acuerdo a una noción preconcebida de lo que es tradicional pero que necesita reajustarse a una idea renovada de progreso. Sin embargo, en esas geografías, lo que se niega es lo que constantemente pone en crisis la lógica de ganancia del capital.

La lucha es fundamentalmente un concepto crítico que establece lo que no se quiere ser. En esta negatividad, el sujeto se opone a una clasificación que determine cuáles pueden ser sus derechos en la sociedad democrática, y lo condene simultáneamente a la cárcel conceptual de víctima o dependiente necesaria para agudizar sus contradicciones dentro de las relaciones de dominación capitalista. Esta afirmación se apoya en la construcción de una narrativa distinta a la de la teoría liberal democrática. Se trata de un relato que no simplifica la constitución de la subjetividad a las interacciones con el Estado, al revelar que éste es una relación social de dominación, no es un instrumento de las clases dominantes, representa el ocultamiento de las relaciones de explotación, la negación de la sociedad de clases.

4. SUJETO REBELDE Y LUCHA CONTRA LA CLASIFICACIÓN

En México esta narrativa sobre un sujeto en lucha refiere fundamentalmente a una manera de criticar la simplificación de la historia al reducirla al cambio de una forma de mando, primero basada en el Estado nacional, a otra propia de las racionalidades económicas y políticas del llamado neoliberalismo. En esta narrativa inacabada, la memoria es el componente activo de construcción de historias basadas en un significado del nos-otros, que implica la autocrítica para la reconstitución del sujeto en colectividad y la generación de un conocimiento distinto que se oponga a los saberes dominantes que nutren conceptualizaciones intelectuales que dan contenido a políticas para la población.

Existe una interpretación que establece que la historia del México moderno puede comprenderse en dos etapas (Gómez, 2013). La primera es de carácter autoritario y populista. Surge de la derrota del viejo orden porfirista y se apunta a la dispersión de múltiples soberanías, con esencia patriarcal, en las cuales oligarquías económicas y políticas controlan los espacios locales y regionales. Tienen en común su vinculación con las autoridades centrales del país, esto implica que con ello se construye un régimen centralizado y verticalista. Aunque hay una dependencia con el poder centralizador del Estado, estas soberanías logran relativa autonomía para establecer las condiciones de dominación, actuando como intermediarios y con la legitimidad construida en sus relaciones hacia abajo con diversos sectores subalternos y hacia arriba con gobernantes, industriales y políticos.

La etapa pos-autoritaria corresponde en esta narrativa a un proceso de emergencia de la sociedad civil como expresión de una ciudadanía más plena. El comienzo de su surgimiento es datado con los visos de crisis de ese sistema autoritario, cuyo modelo económico apuntalado en la sustitución de las exportaciones comenzó a descomponerse. Las fechas de 1968, del movimiento y masacre estudiantil de 1985, con las formas de organización civil surgidas después del terremoto, las reformas a la ley electoral y el ascenso a la presidencia del país, en 2000, del candidato de centro-derecha delinean la trama fundamental de esta parte del

relato. El tejido se completó con el reconocimiento de diversas fuerzas partidistas, que incluyó partidos de izquierda, la creación de una institución electoral ciudadana y un tribunal para avalar o impugnar los resultados electorales.

En esta narrativa no cabe una historia distinta. El contenido popular de los ánimos revolucionarios de zapatistas de Morelos y otros sitios por un reconocimiento al manejo autónomo de sus tierras, territorios y políticas, simplemente fue derrotado y negado. Instituciones, prácticas y rituales dieron concreción a una revolución institucionalizada que creó y apuntaló carreras políticas de líderes locales y regionales. Sin embargo, esta negación constituyó la potencialidad de la formación de un sujeto rebelde, caracterizado por sus experiencias de lucha para negar su objetivación. Una aproximación crítica a la historia de las relaciones entre poblaciones reducidas a clasificaciones en las que caben maneras variadas de describir a la gente de abajo –pobre, indígenas, campesinos, marginados, excluidos, etcétera– justificó distintas políticas de sumisión del gobierno.

En el flujo de la ideología posrevolucionaria, con su carga de mestizaje cultural, la integración fue el factor fundamental para la definición de poblaciones legibles para su administración. La política indigenista por varias épocas se sustentó en la integración como postulado para cimentar las bases de una comunidad nacional, que pudiera garantizar condiciones democráticas de participación a través de las instituciones oficiales. Bajo esta consideración, el problema indígena se definía por su subordinación y estancamiento relacionado a poderes regionales tanto El asunto de integrarlos a instituciones modernas y políticas de Estado se vio como un problema cultural, sin reconocer que esa dominación se cimentaba en las contradicciones y los antagonismos de clase.

En el marco de reformas jurídicas que se desencadenaron con las crisis del Estado posrevolucionario, el acento de las políticas gubernamentales recayó en favorecer las condiciones para el surgimiento de organismos civiles, que expresaron demandas frecuentemente bajo la denominación de ser grupos indígenas vulnerables. Como esas reformas continuaron y los cambios se hicieron más patentes con los gobiernos conservadores, ahora la retórica de la integración, el «neo-indigenismo», adquirió una dimensión que ponderó las capacidades individuales de un ser, cuya ontología, no distaba de la de los discursos que sustentan la gubernamentalidad neoliberal referidos a favorecer la inserción de ellos y ellas ahora al mundo globalizante, pero con su especificidad indígena. En el discurso, lo indígena sería eventualmente el aporte diferente para su inserción en una sociedad multicultural. Paradójicamente el reconocimiento a la diversidad que supone la multiculturalidad, redujo la identidad a la cualidad de presentar ese exotismo como una mercancía, vendible en términos de imágenes bucólicas montada en una relación ficticia entre hombre y naturaleza. La simplificación de lo étnico entonces en una cosa escondió la historia de sojuzgamiento y lucha del sujeto, la negación de su historia.

La historia negada de la lucha es el desbordamiento de lo que fue negado e institucionalizado como flujo de la rebeldía a través del Estado posrevolucionario

que puso en crisis la lógica y representaciones del capital. Durante los años cincuenta y de manera más acuciosa en las dos décadas que siguieron la disputa por tierra y mayor autonomía respecto a las estructuras jerárquicas constitutivas del régimen posrevolucionario ofrecen algunos rasgos de esa historia diferente. A pesar de las fuertes cuotas de violencia contra esas luchas, las acciones de cooptación de sus liderazgos y su reinstitucionalización con repartos agrarios populistas, esa lucha no logró ocultarse y, contrariamente, se potencializó, justo cuando en los preceptos hegemónicos del mando estatal se pregonaba el fortalecimiento de subjetividades ciudadanas, con frecuencia subrayando al mismo tiempo de la diversidad étnica.

Fuertes levantamientos por recuperar tierras perdidas en algún momento en diversas partes de México –Puebla, La Huasteca, La Comarca Lagunera, etcétera, junto contra el combate de estructuras caciquiles que acaparaban de recursos materiales y políticos en lugares como los nombrados o en la Sierra Norte de Puebla, el Istmo oaxaqueño, entre otros, rompieron esa interpretación de estabilidad. Los resultados de esas luchas devinieron en coerción, ejecuciones, desmantelamiento de movimientos, y, en algunos casos, el surgimiento de movimientos armados, tanto en el campo como en las ciudades, que buscaron, inspirados en las teorías políticas del foquismo guerrillero, destruir acorde a sus ideologías el Estado burgués.

¿Qué pasó con ese flujo rebelde que negó, a su modo, una clasificación de ese tipo y por medios válidos o no, respondió a esa violencia tanto simbólica como física? Aparentemente nada. Sin embargo, permaneció como memoria de lucha.

Cuando el levantamiento zapatista de Chiapas apareció en la madrugada del 1.º de enero de 1994 una parte de esa memoria se concretizó. El optimismo de la tecnocracia neoliberal que sostenía el advenimiento de una nueva ola de modernización con la integración de un mercado regional con la operación del TLCAN rápido se desvaneció, y dio paso a un tipo diferente de entendimiento de la historia.

Frente a la recurrencia explicativa de la lucha política a través de los usos de la identidad, la cual aparecía aparentemente con la fortaleza para la movilización y la incorporación a una sociedad democrática en construcción el antagonismo de clase dio paso a un relato uniformador donde las diferencias, que lo constituían, se entendían como resultado de interacciones entre el Estado y las personas, o como un proceso hegemónico que ponía a debate el carácter de las organizaciones, así como símbolos y recursos para la sobrevivencia. Luego del levantamiento zapatista de Chiapas, llegar a ser indígena representó más que una connotación cultural. Si bosquejamos brevemente los avatares del zapatismo durante los últimos 20 años podemos tener una mejor idea de lo que indígena significa como un sujeto negado, la negación de la sociedad de clases.

Cuando los zapatistas comenzaron los diálogos con el Estado lo hicieron como una respuesta a las demandas de la sociedad mexicana e internacional. La vía pacífica se abría como imperativo a lo que en la historia se ha visto como una desesperada acción de gente-que-huye-del-estado (Scott 2009) a través del uso de las armas. Sabemos que el resultado de esos diálogos redundó en la firma de los

Acuerdos de San Andrés en 1996. Sin embargo, en el 2001 las cámaras legislativas del gobierno federal rechazaron la iniciativa derivada de ellos que concedía de facto el reconocimiento constitucional de autonomía territorial de los «pueblos» indígenas. Tal revés para los zapatistas llevó a replantear los términos de su lucha y la manera de relacionarse con la sociedad en su conjunto.

Con la Sexta Declaración de la Selva Lacandona –Enlace Zapatista 2005–, ellos y ellas hicieron una revisión auto-crítica de los problemas que vivían para constituirse en un sujeto rebelde. En esa autocrítica no solamente desbordaron las clasificaciones conceptuales que redujeron lo suyo a un movimiento indígena, sino que plantearon dimensiones éticas para actualizar la idea de revolución. Reconocieron que no era sujetos puros. Como cualquiera de nosotros, están atravesados por el poder. ¿Cómo crear un mundo sin jerarquías cuando sus trabajos para crear formas de comunidad basadas en la horizontalidad conviven cotidianamente con la estructura del EZLN? ¿Cómo hablar de igualdad si aún prevalecen oprobiosas diferencias entre hombres y mujeres? ¿Cómo romper con la lógica del capital cuando se depende de su mercado y de la venta de la fuerza de trabajo que sale de las comunidades a nichos laborales dentro y fuera de Chiapas?

Los zapatistas no tenían respuestas para todo esto. Tal postura les llevó a plantear La Otra Campaña para conocer no sólo experiencias de despojo y sufrimiento de otros sujetos como ellos, sino también para saber de las cosas que hacían para resolver sus contradicciones. La Otra Campaña consistió en un acto dialógico, donde se posibilitó conocer experiencias no sólo de despojo y sufrimiento siempre de audiencias diversas –indígenas, campesinos, trabajadores urbanos, subempleados, desempleados, trabajadoras sexuales, transexuales, gays, jóvenes banda, profesores universitarios, estudiantes de diversos grados, y un largo etcétera. En ese largo etcétera se expresaba la negación de una condición que nos deshumaniza, nos vuelve seres clasificables, cuyas vidas tan variadas entre sí no podrían tener como perspectiva un horizonte común. Para los zapatistas ese conocimiento que se iba construyendo sustentaba su argumento que cambiar el mundo, con esa premisa sencilla de «preguntando caminando», sólo podría hacerse como parte de una lucha anticapitalista y desde abajo, lo que incluye en esta frase a sujetos cuyas historias simplemente son negadas cuando se determina que pueden expresarse de manera estandarizada a través del ciclo democrático, o bien constituirse en poblaciones empíricas objeto de políticas de controlar al ser social reducido a una ontología, bajo la simpleza del concepto de identidad.

5. CONCLUSIÓN

Nada más refuerza el argumento de la necesidad de crear las condiciones para derribar los obstáculos que frenen la expansión del capital, con su rostro transnacional y globalizante, que no se pueden cumplir las expectativas demandadas por una sociedad democrática de empleo, seguridad, libertad, sin realizar las reformas

que el país necesita para cumplirlas. Al formularse este imperativo, se desata simultáneamente la retórica de la existencia de buenos y malos ciudadanos; unos que acatan las normas y preceptos democráticos, otros que las rechazan. Ante estas amplias generalizaciones, dentro de los malos ciudadanos caben desde aquellos que increpan bajo la sombra del crimen organizado al Estado hasta quienes cuestionan las retóricas de su modernización mediante cuestionamientos directos a sus políticas entreguistas y autoritarias. Por consiguiente, si lo que prevalece es la idea de un Estado que necesita reconstituir su autoridad y legitimarla por medio de la violencia, tal expresión cotidiana del Estado se estructura en una relación de clases antagónica. La existencia de una sociedad clasista es una desfetichización que cotidianamente también hace la política de gente como los zapatistas.

A final de cuentas lo que podemos aprender de los zapatistas, acosados también por esa violencia, es que su lucha no es una lucha por ser reconocidos como «indígenas» en una sociedad liberal y, por lo tanto, inscribirse en la sociedad democrática como buenos ciudadanos. Es una lucha por negar la objetivación de la que en un sentido general todos somos presa, por lo tanto la lucha zapatista es la lucha de quienes hemos sido estandarizados, en nombre de clasificaciones administrativas, contra el capital y el Estado. Y entre el punto de lo que comenzó como una revuelta contra la modernidad neoliberal de 1994, cuando entró en vigencia el TLCAN, y lo que la forma de hacer política implica para nuevos sentidos de autonomía y libertad, es importante, no como punto final ni concluyente, referirnos brevemente a la experiencia de «La escuela».

Las bases de apoyo zapatista han llevado a cabo diversos eventos bajo ese nombre con el propósito de mostrar a la sociedad sus avances y dificultades en la construcción de un gobierno que rompa con cualquier tipo de jerarquía, rebase contradicciones de género y construya un conocimiento que impida la dependencia con las racionalidades del dinero y el orden estatal. Tales eventos nuevamente han desatado un conjunto de reflexiones y testimonios de lo que significa crear un mundo distinto. El lector o lectora puede obtener de diferentes sitios del internet o con su participación a esos actos elementos para hacer un juicio crítico de que lo que sucede en los procesos de construcción de un sujeto rebelde, el cual aparece como un gran desafío a los poderes globalizantes. Finalmente, al reparar en eso que pueda aprenderse de las experiencias zapatistas, podrá compartir el optimismo de que en nuestros aciagos días se puede imaginar vivir sin Estado y en una sociedad no clasista.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (2006). *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.
Arendt, H. (1970). *On violence*. Houghton Mifflin.
Cohen, J. L., & Arato, A. (2000). *Sociedad civil y teoría política*. Fondo de Cultura Económica.
Das, V., & Poole, D. (2004). The state and its margins: Comparative ethnographies. En V. Das & D. Poole (Eds.), *Anthropology in the margins of the state* (pp. 3-33). School of American Research Press.

- Dean, M. (2007). *Governing societies: Political perspectives on domestic and international rule*. Open University Press.
- Foucault, M. (1999a). Nacimiento de la biopolítica. En *Estética, ética y hermenéutica* (Obras esenciales, Vol. III, pp. 353-372). Paidós.
- Foucault, M. (1999b). La «gubernamentalidad». En *Estética, ética y hermenéutica* (Obras esenciales, Vol. III, pp. 365-389). Paidós.
- Gómez Carpinteyro, F. (2013). The subject's tracks: The Other Campaign, self-knowledge, and subjectivity in the liberal democratic cycle. *Latin American Perspectives*, 40(5), 35-50. <https://doi.org/10.1177/0094582X13499598>
- Hardt, M., & Negri, A. (2002). *Imperio*. Paidós.
- Harvey, D. (2004). *El nuevo imperialismo*. Akal.
- Hernández-Díaz, J. (2001). *Reclamos de la identidad: La formación de las organizaciones indígenas en Oaxaca*. Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca / Miguel Ángel Porrúa.
- Kearney, M. (1996). *Reconceptualizing the peasantry: Anthropology in global perspective*. Westview Press.
- Laclau, E. (1985). New social movements and the plurality of the social. En D. Slater (Ed.), *New social movements and the State in Latin America* (pp. xx-xx). CEDLA.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (1985). *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*. Verso.
- Rose, N. (2006). Governing «advanced» liberal democracies. En A. Sharma & A. Gupta (Eds.), *The anthropology of the state: A reader* (pp. 144-161). Blackwell.
- Scott, J. C. (2009). *The art of not being governed: An anarchist history of upland Southeast Asia*. Yale University Press.
- Trouillot, M.-R. (2003). *Global transformations: Anthropology and the modern world*. Palgrave Macmillan.

e-ISSN: 2387-1555

DOI: <https://doi.org/10.14201/rea202415117139>

LA EDUCACIÓN INCLUSIVA EN AMÉRICA LATINA: UN ANÁLISIS DESDE LA POLÍTICA PÚBLICA Y LOS DERECHOS HUMANOS

*Inclusive Education in Latin America: an Analysis
from the Perspective of Public Policy and Human Rights*

*Educação inclusiva na América Latina: uma análise
a partir de políticas públicas e direitos humanos*

José Humberto TREJO CATALÁN 

Red de Inclusión Educativa de Chiapas, RIECHIAPAS, A.C.

humberto.trejocatalan@icti.chiapas.gob.mx

Emma Yolanda ESCOBAR FLORES 

Red de Inclusión Educativa de Chiapas, RIECHIAPAS, A.C.

emma.escobar@suv.udg.mx

Recibido: 18 de marzo de 2025

Revisado: 25 de mayo de 2025

Aceptado: 28 de agosto de 2025

RESUMEN: El presente artículo se propone analizar las políticas de educación inclusiva en América Latina desde una perspectiva comparativa, valorando sus resultados y desafíos. Identifica barreras estructurales que limitan la implementación de una gestión inclusiva en los sistemas educativos de la región, tales como la inequidad en la distribución de recursos, la rigidez curricular, la baja inversión educativa y la pérdida de relevancia del presupuesto educativo frente a otros programas sociales. El artículo pondera el papel de la cooperación internacional en la promoción de políticas, estrategias y recomendaciones para fortalecer la educación inclusiva. Concluye que ésta es un reto pendiente, dado que su implementación efectiva requiere mayor compromiso estatal y políticas públicas de largo plazo.

Palabras clave: educación inclusiva; política educativa; desigualdad social; sistemas educativos; derechos humanos.

ABSTRACT: This article aims to analyze inclusive education policies in Latin America from a comparative perspective, assessing their results and challenges. It identifies structural barriers that limit the implementation of inclusive management in the region's education systems, such as inequity in the distribution of resources, curricular rigidity, low educational investment, and the loss of relevance of the education budget compared to other social programs. The article ponders the role of international cooperation in promoting policies, strategies and recommendations to strengthen inclusive education. It concludes that this is a pending challenge, given that its effective implementation requires greater state commitment and long-term public policies.

Keywords: inclusive education; educational policy; social inequality; education systems; human rights.

RESUMO: Este artigo tem como objetivo analisar as políticas de educação inclusiva na América Latina a partir de uma perspectiva comparada, avaliando seus resultados e desafios. Identifica barreiras estruturais que limitam a implementação da gestão inclusiva nos sistemas educacionais da região, como a desigualdade na distribuição de recursos, a rigidez curricular, o baixo investimento educacional e a perda de relevância do orçamento educacional em comparação com outros programas sociais. O artigo considera o papel da cooperação internacional na promoção de políticas, estratégias e recomendações para fortalecer a educação inclusiva. Conclui que este é um desafio pendente, dado que a sua implementação efetiva requer maior compromisso estatal e políticas públicas de longo prazo.

Palavras-chave: educação inclusiva; política educacional; desigualdade social; sistemas educacionais; direitos humanos.

1. INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo revisamos los desafíos de la Educación Inclusiva (EI) en América Latina, como una posibilidad para visibilizar la deuda educativa de los Sistemas Educativos Latinoamericanos (SEL) con sus nacionales, en la tercera década del presente siglo; constituye una aproximación que pretende ser sistemática, para visibilizar tendencias en la gestión del derecho universal a la educación en la región.

El propósito es hacer una valoración general y cualitativa de los desafíos y las oportunidades de los países latinoamericanos para transitar hacia procesos de desarrollo más equitativos, inclusivos, sostenibles y sustentables, a partir de la transformación y el robustecimiento de sus sistemas educativos.

Asimismo, busca indagar ¿Qué capacidad tienen los SEL de implementar modelos exitosos de EI que desarrollen con calidad y suficiencia las “*competencias del siglo XXI*”?; entendiendo por éstas las que pueden permitir a sus estudiantes «...*beneficiarse de las nuevas formas emergentes de socialización y contribuir activamente al desarrollo económico bajo un sistema cuya principal baza es el conocimiento*» (INSTITUTO DE TECNOLOGÍAS EDUCATIVAS, ITE, 2010, p. 3) lo cual, específicamente se refiere a: i) el uso interactivo de las herramientas digitales, ii) la capacidad para interactuar entre grupos heterogéneos, y iii) la de actuar de forma autónoma (ITE, 2010, p. 5).

2. METODOLOGÍA

El presente trabajo analiza principalmente la gestión y resultados de los SEL en la educación básica y media superior, a partir de la revisión de las leyes de educación nacionales, así como de datos proporcionados por agencias internacionales especializadas y los resultados de la Evaluación Internacional de Estudiantes conocida como Prueba PISA, por sus siglas en inglés, entre otros referentes.

El estudio se desarrolló a partir de un enfoque cualitativo con diseño documental, basado en el análisis de fuentes secundarias que incluyen normativas educativas, informes internacionales y literatura académica especializada en inclusión educativa en América Latina. Se empleó una revisión sistemática de documentos oficiales de organismos internacionales como la UNESCO, la CEPAL y la OCDE, así como legislación educativa de diversos países de la región.

El análisis de los datos se realizó mediante la técnica de análisis de contenido, permitiendo categorizar los principales desafíos y avances en la educación inclusiva en América Latina. Este enfoque facilita la identificación de patrones estructurales en la formulación y ejecución de políticas públicas educativas.

3. MARCO TEÓRICO Y REFERENCIAL

La educación inclusiva ha emergido como un paradigma fundamental en la lucha por el derecho a la educación en América Latina, particularmente para poblaciones en situación de vulnerabilidad, como las personas con discapacidad, en situación de pobreza, pertenecientes a minorías lingüísticas o étnicas, y en condición migratoria, etcétera. Para brindar atención educativa a esta población, los SEL han desarrollado diferentes estrategias que, en los años recientes, han transitado por diversos modelos, atendiendo el principio de progresividad de los derechos humanos.

Cuatro paradigmas representan principalmente los modelos de atención a la población que hemos señalado en *situación de vulnerabilidad*, los cuales se han desarrollado a partir de la identificación de las infancias con alguna discapacidad, en primer lugar; en un segundo momento de las minorías étnicas y lingüísticas;

y en una tercera etapa de aquellas que enfrentan carencias económicas, discriminación social, desafíos cognitivos o conductuales, que representan barreras para su desarrollo integral y el logro de los aprendizajes necesarios para transitar con éxito y con provecho a lo largo de los sistemas educativos. Estos paradigmas son: i) el Modelo Asistencial, ii) la Educación Especial, iii) la Educación Diferenciada, y iv) la Educación Inclusiva.

Modelo Asistencial. El modelo asistencial es la estrategia más antigua y persistente para la atención de personas con discapacidad. Se basa en el apoyo de la familia y las instituciones educativas y de salud para dar atención individualizada a los estudiantes con alguna discapacidad. Su enfoque se centra en la discapacidad, antes que en el potencial de estas personas, más allá de los límites que enfrentan. Atiende necesidades básicas y en ocasiones imprescindibles para avanzar hacia otros modelos de atención que consideran la integración de estas personas al sistema educativo en sus diferentes modalidades.

Modelo de Educación Especial. Desarrolla sistemas educativos paralelos para la gestión de la educación para personas con discapacidad fuera de las escuelas regulares en Centros de Educación Especial con currículos especializados de acuerdo al tipo de discapacidad que presentan los estudiantes y, generalmente, con salidas orientadas al aprendizaje de oficios.

Esta atención puede darse también dentro de las escuelas regulares, en «grupos integrados» formados exclusivamente por estudiantes con alguna discapacidad, desarrollando currículos específicos; también puede haber «grupos regulares» donde eventualmente «se integre» algún estudiante con discapacidad, en cuyo caso el papel del docente y los sistemas de apoyo con que cuente para realizar una integración exitosa, resultan fundamentales.

En todo caso, este modelo se centra en la discapacidad, pero tiene la orientación de contribuir a superarla a través de la intervención pedagógica especializada.

En América Latina, todos los sistemas educativos establecen Subsistemas o Servicios de Educación Especial (SEE) para atender de manera diferenciada a las personas identificadas con necesidades educativas especiales. Un ejemplo del enfoque básico de este modelo, lo aporta el Sistema Educativo de El Salvador, cuya ley define estos servicios como actores de «*un proceso de enseñanza-aprendizaje que se ofrece, a través de metodologías dosificadas y específicas, a personas con necesidades educativas especiales*» (El Salvador. Ley General de Educación, 1996, Artículo 34).

Cabe advertir que la mención de los SEE no excluye la posibilidad del EEI y la gestión de la Educación como un Derecho Humano, como se observa en la Ley de Educación Nacional de Argentina (LENA, 2006), que señala a la Educación Especial como una modalidad «...*destinada a asegurar el derecho a la educación de personas con discapacidades... en todos los niveles y modalidades del sistema educativo... [y] se rige por el principio de inclusión educativa*» (Artículo 42)

Asimismo, la Ley considera un apartado destinado a «*Políticas de promoción de la igualdad educativa*» (LENA, 2006, Título V), el cual establece que el Estado

... fijará y desarrollará políticas de promoción de la igualdad educativa destinadas a enfrentar situaciones de injusticia, marginación, estigmatización y otras formas de discriminación, derivadas de factores socioeconómicos, culturales, geográficos, étnicos, de género o de cualquier otra índole que afecten el ejercicio pleno del derecho a la educación. (LENA, 2006, Artículo 79)

Estás políticas *«deberán asegurar las condiciones necesarias para la inclusión, el reconocimiento, la integración y el logro educativo de todos/as los/as niños/as, jóvenes y adultos en todos los niveles y modalidades, principalmente los obligatorios...»* (LENA, 2006, Artículo 80).

De manera que la atención a inclusión educativa está implícita y, sobre todo asociada al compromiso de desarrollar políticas de equidad que contribuyan a «la igualdad de oportunidades y resultados educativos para los sectores más desfavorecidos de la sociedad» (LENA, 2006, Artículo 80).

Educación Diferenciada. Es la que se imparte a grupos minoritarios o en situaciones especiales, como minorías étnicas, lingüísticas y migratorias. En el caso de México, por ejemplo, existe un subsistema de Educación Indígena Intercultural Bilingüe amplio y robusto para atender a esta población con libros editados en 58 lenguas originarias, además del castellano; también se desarrolló un modelo de educación comunitaria que atiende a poblaciones aisladas en grupos muy pequeños, de diferentes edades y grados, a través de prestadores de un servicio educativo voluntario (TREJO & ESCOBAR, 2022).

En este campo, llama la atención el compromiso de la Ley General de Educación de Colombia, LGEC, (1994) para atender la educación de sus etnias con respeto a sus derechos y culturas, a través de una selección de educadores concertada con los grupos étnicos, con quienes *«seleccionarán a los educadores que laboren en sus territorios, preferentemente, entre los miembros de las comunidades en ellas radicadas»* además, *«El Ministerio de Educación Nacional, conjuntamente con las entidades territoriales y en concentración con las autoridades y organizaciones de los grupos étnicos establecerán programas especiales para la formación y profesionalización de etnoeducadores o adecuará los ya existentes»* (Artículo 62)

Educación Inclusiva. Las propuestas más recientes sugieren el tratamiento de la inclusión como un eje transversal de la educación regular en todos sus niveles y dirigida a todos los ciudadanos *«bajo una perspectiva multisectorial y una estrategia compartida de desarrollo y bienestar en la sociedad»* (Opertti, 2009, p. 13).

Desde esta perspectiva, la inclusión se presenta como un proceso dinámico y evolutivo, que visibiliza y atiende las barreras de participación y aprendizaje, a fin de superarlas priorizando el desarrollo de políticas de atención a grupos vulnerables. Una educación inclusiva implicaría la atención de factores contextuales atendiendo los derechos humanos a través de *«[políticas de] protección social, accesibilidad; tomas de decisión fundadas en procesos participativos; construcción de capacidades; [y] responsabilidad compartida (escuela y sociedad)»* (Opertti, 2009, pp. 14-15).

La educación inclusiva implica una transformación estructural y ética de los sistemas educativos para garantizar el acceso y la participación de todos los estudiantes. Se fundamenta en los derechos humanos y promueve un enfoque multisectorial para la inclusión social (UNESCO, 2009).

Llama la atención la legislación educativa de dos países Centroamericanos que enfrentan desafíos especialmente complejos pero aportan ideas interesantes que podrían considerarse para beneficio de la educación inclusiva en otros países. La Ley de Educación Nacional Decreto Legislativo No. 12-91 de Guatemala LENG (1991) establece que el financiamiento a la Educación Nacional, está constituido de la siguiente manera:

1. Recursos financieros no menores del 35 % de los ingresos ordinarios del presupuesto general del Estado incluyendo las otras asignaciones constitucionales; 2. Recursos provenientes de donaciones, aportes, subvenciones y cualquier otro tipo de transferencias corrientes y de capital, que provengan de personas individuales o jurídicas, nacionales o internacionales... [las cuales serán] deducibles del impuesto sobre la Renta...(LENG, 1991, Artículo 89)

Evidentemente procurar la solvencia y sostenibilidad del Sistema Educativo es un paso imprescindible para avanzar en una gestión educativa centrada en un enfoque de derechos y, particularmente, en el Enfoque de Educación Inclusiva (EED).

En este sentido, llama la atención el amplio desarrollo que presenta la Ley Fundamental de Educación de Honduras, LFEH (2012) en su Capítulo II «De los principios y valores de la educación nacional» donde hace explícita la relevancia de los «Instrumentos Internacionales de Derechos Humanos» como uno de los fundamentos del Sistema Nacional de Educación y se adhiere, entre otros, al principio de Equidad e Inclusión, entendiéndolo por ello «...asegurar la igualdad de oportunidades de acceso a la educación sin discriminación alguna y atender las necesidades educativas especiales, diversidad cultural, lingüística, social e individual como elementos centrales en el desarrollo» (Artículo 13)

El mismo Artículo 13 de la LFEH incluye, entre otros, principios tan interesantes como DIALOGICIDAD, que «Concibe la persona como interlocutor válido y se opone a cualquier forma de paternalismo y autoritarismo en las relaciones pedagógicas»; FLEXIBILIDAD, «... adecuar el proceso educativo a las competencias, aptitudes, intereses, expectativas y necesidades de los educandos»; MULTICULTURALIDAD E INTERCULTURALIDAD, que «...asume como riqueza esa diversidad [idiosincrática, étnica y cultural y lingüística] y promueve la integración del conocimiento mutuo y la convivencia armónica de los pueblos que conforman la sociedad hondureña...»; INTERNACIONALIDAD DE LA EDUCACIÓN, para «... establecer lazos de cooperación e integración entre las personas e instituciones educativas en diferentes lugares del mundo...»; PLURALIDAD, entendida como «... el reconocimiento a diversos enfoques epistemológicos en los procesos curriculares, didácticos y de investigación educativa...» además de su implicación como práctica de tolerancia política, religiosa, etc.; y la RESPONSABILIDAD AMBIENTAL. La

amplitud de estos principios se refleja en toda la LFEH que puede considerarse una de las más cercanas al EEI de la región.

Un caso interesante en el propósito de transitar desde el Enfoque de la Educación Especial (EEE) al EEI, pasando por la integración de estudiantes con necesidades educativas especiales a las «escuelas regulares» es el de Brasil, que en la Ley 9.394 que establece las Directrices y Bases de la Educación, DBE (1996) señala que

... se entiende por educación especial la modalidad de educación escolar, ofrecida preferentemente en el sistema escolar regular, para estudiantes con necesidades especiales [y] Habrá, cuando sea necesario, servicios de apoyo especializados, en la escuela regular, para satisfacer las peculiaridades de la clientela de educación especial (Artículo 58 y 58.1)

Para la atención de los estudiantes con necesidades especiales en las escuelas regulares, establece, entre otras, las siguientes medidas:

I. Currículos específicos, métodos, técnicas, recursos educativos y organización para atender sus necesidades; II. Periodos específicos para aquellos que no pueden alcanzar el nivel requerido para la finalización de la escuela primaria, debido a sus discapacidades, y aceleración para completar el programa escolar para superdotados en un tiempo más corto; III. Docentes con adecuada especialización en educación media o superior, para atención especializada, así como docentes de educación regular capacitados para la integración de estos; IV. Educación especial para el trabajo, con el objetivo de su integración efectiva en la vida social, incluyendo condiciones adecuadas para aquellos que no revelan la capacidad de ingresar a un trabajo competitivo, a través de la articulación con los organismos oficiales relacionados... (DBE, 1996, Artículo 59)

Como podemos observar, el EEI implica superar las barreras de ingreso derivadas de cuotas de atención fijadas por el Estado y no por la demanda social de los servicios educativos, tales como exámenes de ingreso en los niveles educativos básicos y obligatorios; así como la determinación desde la autoridad de criterios sobre «aptitudes y capacidades» que definen *ex ante* las trayectorias educativas de estudiantes.

Influencia de Acuerdos Internacionales. Como se observa en la LFEH, las políticas educativas son determinadas en una importante medida por acuerdos internacionales, como la *Declaración Mundial sobre Educación Para Todos*, EPT (UNESCO, 1990), a partir de la cual se genera un consenso de la comunidad internacional para comprometerse en la búsqueda de una educación inclusiva, equitativa y de calidad para todos.

Como parte de este proceso, «la educación inclusiva puede considerarse como un proceso de fortalecimiento de la capacidad del sistema educativo para atender a todos los educandos... es un principio general que debería guiar todas las políticas y prácticas educativas» (UNESCO, 2009, p. 12)

4. CONTEXTO DE LA EDUCACIÓN INCLUSIVA EN AMÉRICA LATINA

La educación inclusiva en América Latina enfrenta múltiples desafíos derivados de las desigualdades estructurales y la segmentación social de los sistemas educativos. La UNESCO (2017) enfatiza que la equidad educativa no solo implica aumentar la cobertura, sino garantizar que los estudiantes más desfavorecidos accedan a los recursos necesarios para su desarrollo integral.

El mensaje central es simple: todos los y las estudiantes cuentan, y cuentan por igual. Sin embargo, intentar poner en práctica este mensaje es complejo. Es probable que la implementación de este mensaje exija cambios en la teoría y la práctica en todos los niveles del sistema educativo, desde los docentes en el aula... hasta los responsables de la política nacional. (p. 12)

En este sentido, como señala OPERTTI (2009) el EEI permite *«hacer converger los principios de equidad y calidad, y de plasmar un enfoque holístico del sistema educativo... que democratiza las oportunidades de formación y se transforma en el corazón de [la] Educación Para todos»* (p. 36).

Este propósito cobra un sentido particular en América Latina: un espacio marcado por profundas y añejas desigualdades, que suelen expresarse en código de exclusión y discriminación hacia distintos grupos que, por razones diversas, se identifican socialmente como vulnerables en razón de su edad, género, etnia, lengua, color de piel o condición económica, etc.

De manera que el EEI busca el acceso equitativo y efectivo de todos los grupos vulnerables a la educación de calidad, no sólo el de personas con discapacidad; con la eficacia y calidad equiparables a la educación que recibe el resto de la población, lo que está lejos de ocurrir en la mayoría de los países de América Latina, donde las brechas educativas internas suelen ser mayores de las que se presentan entre distintos países.

Hay dos factores que contribuyen a que los SEL reproduzcan en la educación las brechas de rezago social, uno de ellos es el patrón de expansión de los servicios educativos que prevalece en la región, el cual privilegia a los sectores menos vulnerables:

... que se inicia en los sectores medios y altos urbanos, en donde las tasas [de matriculación en educación básica] son casi universales a los 4 o 5 años, y se amplía progresivamente hacia los sectores socialmente más postergados... los sectores pobres urbanos, las zonas rurales y las comunidades indígenas. Ello permite entender que las mayores brechas se encuentren en los países en los cuales las tasas globales son más bajas (POGGI, 2010, p. 7)

Otro factor, es la homogeneidad social de la matrícula de cada escuela medido a través de *«un indicador del grado en que los alumnos asisten a escuelas formadas por sus pares, socioeconómicamente hablando, lo que supondría pocas oportunidades de relacionarse con alumnos de distintas trayectorias culturales»* (TAPIA & VALENTI, 2016, P.45); dato que, para el caso de México, revela que

sólo seis de 23 entidades federativas analizadas, *«tienen sistemas educativos con escuelas diversificadas en su composición social»* (TAPIA & VALENTI, 2016, p. 45)

Igualmente, debe considerarse que las barreras para la equidad educativa en América Latina incluyen la insuficiencia de infraestructura escolar en zonas rurales, la falta de capacitación docente en modelos inclusivos y la persistente brecha digital que limita el acceso a tecnologías educativas.

De manera que los objetivos que se propuso la comunidad internacional en la EPT hace casi cuatro décadas, continúan como metas lejanas para la mayoría de los Sistemas Educativos de la región: 1) Satisfacción de las necesidades básicas de aprendizaje; 2) Universalizar el acceso a la educación y fomentar la equidad; 3) Concentrar la atención en el aprendizaje; 4) Ampliar los medios y alcance de la educación básica; 5) Mejorar las condiciones de aprendizaje; 6) Fortalecer la concertación de acciones; 7) Desarrollar políticas de apoyo; 8) Movilizar los recursos; y, 9) Fortalecer la solidaridad internacional (UNESCO, 1990).

Estos elementos serían un medio para aumentar la calidad educativa, cuyo desarrollo conceptual ha transitado hacia un entendimiento multifactorial que incluye como objetivos tanto el desarrollo cognitivo como el creativo, afectivo y emocional, así como competencias cívicas asociadas a una ética democrática, la cultura de la paz, el ejercicio de la ciudadanía y la valoración de la diversidad en general (UNESCO, 2009) de manera que *«... las escuelas sean más que almacenes de estudiantes [y] se centren en la infancia ... [para que] influyan de forma importante en su futura vida de adultos»* (UNICEF, 2009. p. 12).

5. FACTORES QUE LIMITAN LA INCLUSIÓN EDUCATIVA

5.1. Inequidad presupuestal

La equidad en el marco de las políticas públicas es un ejercicio de redistribución de recursos, principalmente económicos, pero también políticos, culturales y simbólicos. En este caso, los presupuestos educativos de la región que afirman la percepción de que el desarrollo educativo inclusivo, equitativo y de calidad, no es una prioridad para la mayor parte de los gobiernos de América Latina.

A propósito de lo anterior, de acuerdo con un informe de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), la debilidad presupuestal de los SEL no se presenta sólo con relación a países con mayor desarrollo relativo, sino también frente a algunas naciones insulares del Caribe, dado que el financiamiento a la educación alcanza un promedio de 318 dólares por persona en los países latinoamericanos (353 en los de América del Sur y 277 entre Centroamérica, México y República Dominicana); mientras que en cinco países del Caribe (Bahamas, Barbados, Guyana, Jamaica y Trinidad y Tobago) este promedio sube a 606 dólares (CEPAL, 2016)

Para dimensionar el peso de estas cifras, es útil contrastarlas con los países que conforman la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), de la que forman parte: México, Chile, Colombia y Costa Rica.

En este caso, a pesar de que el promedio del gasto público en educación en América Latina y el Caribe durante 2019 fue similar al promedio de la OCDE, las cifras absolutas revelan diferencias muy significativas que ponen en evidencia la debilidad presupuestal de los SEL, ya que los montos que destina esta organización por cada estudiante son 6 veces mayores a los que se destinan en esta región para el nivel preescolar; 5.7 veces mayores en el nivel de primaria; y 6.1 veces mayores en la educación terciaria (CEPAL, 2016).

En todo caso, la pérdida de protagonismo del gasto educativo frente al apoyo creciente a los programas sociales puede explicarse por considerar que hay una inversión acumulada suficiente en escuelas, materiales, salarios docentes, profesionalización docente, etcétera; o bien, porque en muchos países se privilegia el gasto para la formación de clientelas políticas entre los sectores sociales que demandan apoyos, aunque eventualmente se descuide la calidad de la educación. Es una hipótesis a comprobar, que por ahora queda únicamente planteada.

Por otro lado, la precariedad del gasto social y de la economía en la región, se refleja en siete de los 17 países de la muestra analizada por la CEPAL¹ que asignan apenas entre 1.67 %, República Dominicana, y el 0.58 %, Nicaragua, (CEPAL, 2016) a los programas sociales. Es claro que los programas sociales no deberían competir con el gasto educativo, sino complementarlo, fortaleciendo las condiciones de educabilidad de las poblaciones más vulnerables: alimentación, salud, vivienda y servicios comunitarios, cultura, deporte y sustentabilidad ambiental, entre otros.

Sin embargo, a partir de la segunda década del presente siglo, con la caída de los precios de los *commodities*, algunos regímenes se abocaron a formar clientelas electorales para competir en la arena democrática; no a partir de los resultados de la gestión de sus gobiernos, sino de la fidelidad de clientelas que respondían a la disponibilidad de beneficios puntuales y directos, típicamente asignaciones monetarias o rentas no contributivas.

Bajo este modelo se generaron algunas consecuencias políticas relevantes, que afectaron la dinámica de los SEL en aspectos importantes, tales como: i) la reducción de programas compensatorios que apoyaban la alimentación y la dotación de útiles, uniforme y calzado para los estudiantes más vulnerables; ii) la reducción en programas de formación docente, infraestructura, equipamiento e innovación; iii) el empobrecimiento del currículo real² en las escuelas públicas de

1 Argentina, Bolivia (Estado Plurinacional de), Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, República Dominicana y Uruguay.

2 Con relación al currículo real, a diferencia del formal o prescriptivo, cabe señalar que es el que «se plasma dentro de un sistema escolar concreto, se dirige a unos determinados profesores y

educación básica en áreas que requieren mayor inversión, como formación física y artística, la enseñanza de idiomas y competencias digitales; iv) la pérdida del protagonismo de la educación como tema de discusión social, a diferencia del pasado inmediato, cuando los resultados de la prueba PISA, así como los de otras pruebas estandarizadas, eran esperados con avidez por especialistas y comunicadores, para detonar discusiones amplias sobre el estado de los sistemas educativos nacionales y las acciones para fortalecerlos.

5.2. La universalización de la educación, una asignatura pendiente

La universalización de la educación es un desafío, aún en la Educación Básica, este dato es muy variable, incluso en países con niveles de desarrollo similar. Por ejemplo, la tasa neta de matrícula en preprimaria que registran los SEL en promedio es de 65.95 %; mientras que en cuatro, de seis países seleccionados, se observan los siguientes índices: México 83 %, Argentina 72 %, Chile 54 % y Brasil 48 %. En primaria el promedio es 94.25 % y por países: Argentina y México 99 %, Chile 94.24 % y Brasil 91 %. (UNESCO, 2004)

Sobre la repetición el promedio es de 4.83 %, mientras que Brasil arroja un 25 % y Argentina coincide con el promedio, México está por debajo con un 3 % y Chile sólo con un 1 %. La tasa de deserción en educación primaria por países es: Argentina 1 %, Chile 0.9 %, Brasil 5 % y México 16 % (UNESCO, 2025)

La deserción en América Latina registra dos causas principales: la pobreza y el trabajo infantil. Algunos factores identificados de la deserción son: el origen del educando (ingresos económicos, contexto familiar, pertenencia étnica, oposición rural-urbano, por lo que se ven disminuidas las posibilidades de movilidad social), factores intra-escolares (como la relación docente-alumno, basada en la preparación de los primeros y sus expectativas), la organización de la escuela (calendario escolar, plan curricular, evaluaciones, entre otros.) y el trabajo infantil.

Los retos para abatir el rezago educativo se relacionan fuertemente con las posibilidades de reducir desigualdad social. En América Latina «...*un niño de familia de altos ingresos tiene 10 veces más probabilidades de asistir a una escuela de mayor nivel de bienestar que un niño de bajos recursos*» (UNESCO, 2013, p. 74). Esto dificulta superar las desventajas que enfrentan los niños y adolescentes socialmente más vulnerables, por que se deben impulsar...

...programas sociales y de apoyo financiero a las familias (por ejemplo, en el marco de la erradicación del trabajo infantil), programas compensatorios hacia las escuelas que atienden a las poblaciones más desventajadas, y mejores condiciones para la enseñanza y el aprendizaje (UNESCO, 2013, p. 24)

alumnos, se sirve de unos medios, cuaja, ... en un contexto que es el que acaba por darle el significado real» (GIMENO, 1991, p. 23).

De manera que uno de los principales fines de la educación pública, representar una vía de superación y movilidad social, es cada vez más difícil de alcanzar para los SEL. La explicación de sus rendimientos decrecientes, no se encuentra en sus resultados finales, sino en su diseño. Resulta difícil que propicien igualdad, cuando no están diseñados para ello.

En todo caso, hay avances, modestos pero indispensables, por ejemplo, prácticamente en todos los países de la región *«la cobertura de la educación primaria ha dejado de constituir una limitación para expandir la educación secundaria y existe una fluida transición entre estos dos ciclos»* (UNESCO, 2013, p. 81).

Sin embargo, el acceso a la Educación Media Superior, también denominada Secundaria Alta, es un punto crítico para la región, que promediaba en 2010 un porcentaje de deserción en este tránsito de 15.48 %, con picos del 30 % en el caso de México y del 23 % en el caso de Uruguay. Llama la atención el avance de Brasil que paso de una tasa de deserción del 40 % en 2000 a una del 15 % en 2010. En todo caso, el dato prevalece: *«Tomada la región en su conjunto, en promedio alrededor de la mitad de los jóvenes de la generación más reciente no ha completado la educación secundaria»* (UNESCO, 2013, p. 88).

El dato presenta quizás el mayor desafío para los SEL de la región, cuyo objetivo en la tercera década del siglo XXI no podría ser menos que comprometerse con hacer de la educación pública un mecanismo para la construcción de una sociedad universalmente escolarizada desde los cuatro hasta los 18 años, desarrollando desde cada uno de sus espacios, y particularmente desde las escuelas públicas, una pedagogía de la democracia, la inclusión y el estado de derecho que haga *«... del respeto a la igualdad una forma de discurso normativo y de vida»* (CORTINA, 2017, p. 139)

5.3. Un magisterio carente e inconforme

Otro rasgo común a los sistemas educativos de la región es su propensión al conflicto, dado que la educación pública suele ser atendida por los gobiernos de la región como una acción necesaria, pero no prioritaria, lo que se refleja en las carencias presupuestales que limitan sensiblemente el esfuerzo de profesionalizar y pagar salarios adecuados a los docentes. De ahí que la región se caracterice por un magisterio sumamente activo y demandante en la esfera político-sindical, pero también en la política civil.

Igualmente, otro factor de disputa es la afiliación política del magisterio, entendido como el conjunto de docentes de los niveles pre-universitarios, es decir de Educación Básica y Media Superior. Un grupo necesariamente numeroso que conforma el conjunto más grande de trabajadores al servicio del Estado en cada país, con independencia del nivel de gobierno al que estén vinculados: federal, local o municipal.

De ahí que el magisterio en América Latina sea, necesariamente: i) muy numeroso, ii) omnipresente en todas las regiones y con todos los sectores de la

población, iii) generalmente mal remunerado y iv) políticamente, muy activo, lo que se traduce en una movilización y conflictividad recurrente en muchos de los países de la región. Veamos algunos casos que ilustran este argumento:

- Argentina (2003-2007), luego de un periodo prolongado de protestas magisteriales en busca de aumento salarial, se registran los siguientes resultados:

...el total del financiamiento de las políticas educativas se incrementó en un 211 %, pasando de \$239.572 millones (2003) a \$745.145 millones (2007), destacándose la prioridad hacia las políticas salariales docentes ya que representaron el 66 % del total de los programas, la expansión de la oferta por medio de la infraestructura educativa que se elevó en un 250 %, pasando de \$20.869 millones (2003) a \$80.033 millones (2007), junto con la inédita expansión del financiamiento de la Educación Técnico-Profesional que se incrementó en un 3050 %, pasando de \$1.531 millones (2003) a \$48.234 millones (2007) (CLAUS, 2024. P 5)

- Chile (1990-2019), durante el periodo se registra un promedio de 13.6 eventos de protesta por año, primero, teniendo como foco *«aspectos laborales [del magisterio] como remuneraciones y códigos de trabajo... [que culminaron con] la generación de un nuevo Estatuto Docente [1991]»* (VILLALOBOS, et. al. 2024, p. 43-44); lo que no resolvió el rechazo a la Ley General de Educación y los mecanismos de Evaluación docente, hasta culminar con la implementación de una nueva Ley de Carrera Docente en 2016.
- México (2013-2016), rechazo a la transición de la Carrera Magisterial al Servicio Profesional Docente, fundamentalmente por incluir aspectos punitivos como la pérdida del empleo como resultado de los procesos de evaluación de docentes de Educación Básica y Media Superior. No obstante que el diseño de la Reforma del 2013 fue muy bien recibido por un amplio sector de la población y que el poderoso sindicato magisterial se opuso únicamente a que los docentes fueran separados del servicio o despedidos a consecuencia de sus evaluaciones, la negativa del gobierno para modificar ese punto debilitó a la parte magisterial que aceptaba de buen grado la reforma y fortaleció a la organización que se le oponía radicalmente, de manera que terminaron por paralizar una gran parte del sistema educativo:

... educadores del Estado de México, Sonora, Zacatecas, Guanajuato, San Luis Potosí y Nuevo León destacaron que en las acciones de protesta no sólo participan militantes de la CNTE [Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación, oposición interna del SNTE], sino que son mayoritariamente profesores que reconocen al SNTE [Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación, reconocido oficialmente] (TREJO, 2017, p. 142)

- Bolivia (2018-2025), se registran constantes movilizaciones magisteriales masivas en demanda de aumento salarial y mejora de sus condiciones laborales, de manera constante desde el hace décadas hasta la actualidad, cada año –hasta este 2025– hay jornadas de intensas protestas magisteriales:

...la Confederación de Trabajadores de Educación Urbana de Bolivia (CTEUB) realizó marchas de protesta en los diferentes departamentos del país por el incumplimiento a sus demandas como la ...aprobación de un incremento salarial y la entrega de insumos de bioseguridad» (Diario Izquierda, Crisis en la educación. En Bolivia maestras y maestros continúan luchando por sus derechos. 15/marzo/2022)

- Perú (2017-2025), donde se libra actualmente una movilización que, a decir de su dirigente *«busca ...revertir los efectos de lo que calificó como un modelo económico neoliberal que ha desregulado los derechos laborales en el sector educativo»* (INFOBAE, SUTEP anuncia movilización, 29 Ene, 2025 08:05 p. m. MX); y,
- Ecuador (2022-2025) donde el movimiento magisterial se articuló con la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador para pedir mejoras a la educación, como parte de un amplio espectro de peticiones económicas, sociales y políticas:

El presidente de la CONAIE resaltó los diez reclamos del paro: la reducción y congelamiento del precio del combustible; el refinanciamiento de deudas por un año para el sector agrícola; el control en los precios de los productos para el campo; la no precarización de la jornada laboral; la revisión de los proyectos extractivistas (mineros); el respeto de los derechos colectivos, como la educación bilingüe y la justicia indígena; la no privatización de los sectores estratégicos; el control de la especulación de precios; un presupuesto digno para la salud y educación y la generación de políticas públicas de seguridad (France 24.com, 13/06/2022).

Esta conflictividad se articula con la participación del magisterio en los procesos de transición democrática que se desarrollaron en la región durante la última década del siglo pasado y la primera del presente, dado que el magisterio latinoamericano se destacó primero, como colectivo de resistencia a los gobiernos autoritarios, particularmente a las dictaduras; y luego, como colectivo identificado con proyectos políticos partidistas en los que han terminado por «correr la suerte del principal», es decir, de los partidos o coaliciones a quienes se aliaron, de manera que ganaron espacios cuando triunfaron dichos partidos y los perdieron cuando fueron derrotados.

Los colectivos magisteriales de la región resultaron tener una importancia estratégica en los procesos políticos detonados por los procesos de apertura democrática y la competencia ideológica y electoral por el poder político, dado su «... alto grado de organización política, ...intereses gremiales comunes, ...presencia

territorial amplia –incluso en las localidades más dispersas– y ...liderazgo social» (TREJO, J.H. 2020, p. 91)

De manera que mientras algunos dirigentes se mantienen en la lucha por las reivindicaciones gremiales, otros lo hacen por la mejora del sistema educativo y otros más participan lisa y llanamente en la lucha por el poder político, ya sea para alcanzarlo o mantenerlo.

5.4. Procesos de profesionalización docente

Otro rasgo que comparten los sistemas educativos de América Latina, es la dificultad de profesionalizar al magisterio de acuerdo a las necesidades educativas del siglo XXI, dado que tradicionalmente la docencia fue vista en América Latina como una profesión «de Estado», «limitada» o, en todo caso, «incompleta».

Durante mucho tiempo se ha formado a los docentes fuera de los espacios universitarios, en Escuelas Normales e Institutos Pedagógicos, mediante programas diseñados desde el interés de la autoridad «de arriba hacia abajo», sin escuchar las necesidades ni el interés de las comunidades y los actores de la educación. Esto ha cambiado en muchos países donde se han fortalecido las capacidades académicas de las instituciones formadoras de docentes o han sido sustituidas por Universidades.

Por otra parte, el esfuerzo por elevar a nivel de licenciatura la profesión docente, se ha gestionado sin promover espacios de investigación, divulgación y pensamiento crítico en las escuelas formadoras de docentes; lo mismo ocurre en la práctica de la profesión, dado que la escuela no se reconoce como un espacio de investigación e innovación, desde el que puedan incorporarse y legitimarse mejoras reconocidas y promovidas por la autoridad «de abajo hacia arriba».

Es un hecho que la profesionalización docente es una preocupación central en los SEL, al menos en los documentos normativos:

En el caso de la LEN de Argentina llama la atención la intención de promover «...la construcción de una identidad docente basada en la autonomía profesional...» (Artículo 71); la formación de los docentes se desarrolla en dos ciclos-uno general y otro especializado en los distintos niveles y modalidades educativas (Artículo 75) y es, claramente, una tarea que involucra al Estado, dado que...

El Instituto Nacional de Formación Docente contará con la asistencia y asesoramiento de un Consejo Consultivo integrado por representantes del Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología, del Consejo Federal de Educación, del Consejo de Universidades, del sector gremial, de la educación de gestión privada y del ámbito académico (LEN, 2006, Artículo 77)

En la mayoría de los países de la región, es una constante la formación de profesores con nivel de licenciatura tomemos por ejemplo el caso de Brasil donde proponen una variedad amplia de instituciones de Educación Superior –Institutos y Universidades– para realizar dicha formación.

La formación de los maestros para trabajar en la educación básica se hará en un nivel superior, en un curso de licenciatura, graduación completa, en universidades e institutos superiores de educación, admitidos, como formación mínima para el ejercicio de la docencia en la educación inicial y en los cuatro primeros grados de la enseñanza primaria, la que se ofrece en el nivel secundario, en la modalidad Normal (DBEN, 1996, Artículo 62).

Si bien en 1971 se decretó el cierre oficial de las escuelas normales, algunas de estas se convirtieron en instituciones de educación media y continuaron formando profesores de enseñanza preescolar y primaria básica; de igual forma, instituciones de enseñanza media se abocaron igualmente a esa tarea, de manera que en Brasil, para el caso de la formación de profesores *«se trasladó a la universidad, a la vez que coexisten, aún en pequeña monta, la formación en curso “normal de enseñanza media”... en la actual ley de educación»* (RÁTIVA-VELANDIA, ET. AL. 2021, p. 195)

Otro aspecto cada vez más generalizado en los SEL es el ingreso a la docencia por concurso público y el ascenso por criterios de mérito profesional, es el caso de Argentina, Brasil, Chile, México y Colombia, entre otros muchos. Tomemos como ejemplo la Ley General de Educación de Perú (2003) que, con relación a la carrera pública magisterial, establece lo siguiente:

El profesor, en las instituciones del Estado, se desarrolla profesionalmente en el marco de una carrera pública docente ... [cuyo] ingreso ... se realiza mediante concurso público. El ascenso y permanencia se da mediante un sistema de evaluación que se rige por los criterios de formación, idoneidad profesional, calidad de desempeño, reconocimiento de méritos y experiencia. La evaluación se realiza descentralizadamente y con participación de la comunidad educativa y la institución gremial... (Artículo 57)

Como en el resto de los países que siguen este criterio, la carrera docente esta normada en Leyes, Reglamentos o Estatutos específicos, donde además de la autoridad destaca la participación de las organizaciones docentes. En este último punto, el caso de México es una excepción.

En el caso de la Ley General de Educación de Colombia (1994) llama la atención la participación de la sociedad, y particularmente de los grupos étnicos, en la selección de sus profesores:

Las autoridades competentes, en concertación con los grupos étnicos, seleccionarán a los educadores que laboren en sus territorios, preferiblemente, entre los miembros de las comunidades en ellas radicados. Dichos educadores deberán acreditar formación en etnoeducación, poseer conocimientos básicos del respectivo grupo étnico, en especial de su lengua materna, además del castellano [...] y se] establecerán programas especiales para la formación y profesionalización de etnoeducadores o adecuará los ya existentes (Artículo 62)

Queda por realizarse un estudio comparativo, detallado y sistemático, de las leyes y reglamentos que norman a los SEL, para identificar afinidades, diferencias

y propuestas originales que puedan contribuir a mejorar significativamente el diseño y gestión de la educación en la región.

5.5. El logro educativo

Una valoración necesaria para ponderar el estado de los sistemas educativos de América Latina implica comparar sus resultados de aprendizaje con su nivel de desarrollo económico y social. Para avanzar en la respuesta, veamos en el Cuadro 1 los resultados de los 13 países Latinoamericanos que participaron en PISA 2022, asociados a algunos indicadores económicos y sociales, como el Producto Interno Bruto *per cápita*, el Índice de Desarrollo Humano y el Índice de Desarrollo Humano ajustado por desigualdad en el ingreso:

De acuerdo a las tendencias de las tres últimas aplicaciones de la Prueba PISA (del 2015 al 2022) hay un grupo de países de la región que ha incrementado sus resultados: Panamá, Perú y República Dominicana, los dos primeros en la Evaluación de Lectura y Ciencias, mientras que República Dominicana lo hizo en los tres ítems que comprende la Prueba, incluyendo matemáticas (UNESCO, 2024, p. 9); cabe agregar que este es el único país de la región donde las mujeres obtuvieron mayores puntajes que los hombres (UNESCO, 2024, p. 14).

A pesar de lo anterior, sólo uno de cada diez estudiantes dominicanos se ubicó por encima del nivel de competencia mínimo establecido por la OCDE para desempeñarse en contextos académicos y laborales, en promedio más de la mitad de los estudiantes de América Latina se ubicaron por debajo de este indicador (UNESCO, 2024, p. 12).

En contraste, los países que registraron una tendencia de disminución de resultados durante el periodo fueron México, Costa Rica, Colombia, Chile y Uruguay, este último sólo en la Evaluación de Matemáticas, Costa Rica en los tres ítems, México en Lectura y Matemáticas y Colombia en Lectura y Ciencias.(UNESCO, 2024, p. 11).

CUADRO 1: INDICADORES DE DESARROLLO Y PUNTAJE PROMEDIO DE PISA 2022

PAIS	PISA (1)	PIB P/C (2)	IDH (3)	IDH-D (4)
Chile	435	15355	0.860	0.704
Uruguay	425	20795	0.830	0.720
México	407	11496	0.781	0.641
Costa Rica	404	13365	0.806	0.656
Perú	402	7152	0.762	0.607
Colombia	401	6624	0.758	0.568

PAIS	PISA (1)	PIB P/C (2)	IDH (3)	IDH-D (4)
Brasil	397	8917	0.760	0.577
Argentina	395	13650	0.849	0.747
Panamá	379	17351	0.820	0.647
Guatemala	364	5473	0.629	0.453
El Salvador	360	5127	0.674	0.548
Paraguay	360	6153	0.731	0.582
R. Dominicana	350	10111	0.766	0.627

Fuente: Elaboración propia, con base en: 1) OECD (2023), PISA 2022 Results (Volume 1): The State of Learning and Equity in Education, PISA, OECD Publishing, Paris, <https://doi.org/10.1787/53f23881-en>; 2) Grupo Banco Mundial (2025) <https://datos.bancomundial.org/indicador/NY.GDP.PCAP.CD>; 3) datosmacro.expansion.com/idh; 4) IDH ajustado por la desigualdad 2022 (IDH-D) (informe de 2024 es. [wikipedia.org/wiki/Anexo:Países_por_IDH_ajustado_por_desigualdad](https://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Países_por_IDH_ajustado_por_desigualdad))

Como puede apreciarse en el cuadro anterior, con excepción de Panamá, República Dominicana y Argentina, el resto de los países lograron puntajes en PISA que corresponden con sus indicadores de desarrollo económico y social.

Panamá es el segundo país con el PIB per cápita más alto, el quinto en el IDH y en el IDH ajustado por ingreso (IDH-D); sin embargo, ocupó la novena posición por sus resultados en PISA. Argentina ocupó la segunda posición por su IDH y su IDH-D, pero la octava por sus resultados en PISA. En cuanto a la República Dominicana, que alcanzó el menor resultado entre los 13 países de la región que participaron en PISA 2022, es el séptimo por su PIB per cápita, el sexto por su IDH y el octavo por su IDH-D.

El resto de los países muestran resultados consistentes con los indicadores señalados, con variaciones poco significativas; en este grupo de 10 países, los mejores indicadores socioeconómicos, se corresponden con mayores puntajes en esta evaluación.

Sin embargo, es imprescindible matizar esta afirmación. Los indicadores de desarrollo socioeconómico no se reflejan, necesariamente, en el desarrollo educativo –al menos bajo los parámetros de PISA–, como lo observamos en los casos de Argentina, Panamá y República Dominicana, mencionados anteriormente; así como en países árabes con muy altos indicadores de desarrollo económico y social, cuyos niveles de desempeño en PISA son similares a los del grupo de América Latina (Cuadro 2), como se muestra enseguida:

CUADRO 2: PAÍSES CON RESULTADOS CERCANOS EN AL MENOS UNA VARIABLE DE PISA 2022

PAIS	PIB P/C	IDH	IDH-D	MAT	LEC	CNS	PISA
Catar	87661	0.855		414	419	432	422
Islandia	73466	0.959	0.915	459	436	447	447
Emiratos Árabes Unidos	53708	0.911		431	417	432	427
Brunei	37152	0.829		442	429	446	439
Arabia Saudita	30447	0.875		389	383	390	387
Eslovaquia	21256	0.848	0.803	464	447	462	458
Grecia	20867	0.887	0.85	430	438	441	436
Uruguay	20795	0.809	0.71	409	430	435	425
Panamá	17351	0.805	0.64	357	392	388	379
Rumania	15786	0.821	0.733	429	428	428	428
Chile	15355	0.855	0.772	412	448	444	435
Bulgaria	13974	0.795	0.701	417	404	421	414
Argentina	13650	0.842	0.72	378	401	406	395
Costa Rica	13365	0.809	0.664	385	415	411	404
Malasia	11993	0.803		409	388	416	404
México	11496	0.758	0.621	395	415	411	407
R. Dominicana	10111	0.767	0.618	339	351	360	350
Montenegro	10093	0.832	0.756	409	405	403	406
Serbia	9537	0.802	0.720	440	440	447	442
Brasil	8917	0.754	0.576	379	410	403	397
Azerbaiyán	7762	0.745	0.685	397	365	380	381
Perú	7152	0.762	0.635	391	408	408	402
Tailandia	6910	0.800	0.686	394	379	409	394
Albania	6810	0.796	0.710	368	358	376	367
Georgia	6675	0.802	0.706	390	374	384	383

JOSÉ HUMBERTO TREJO CATALÁN Y EMMA YOLANDA ESCOBAR FLORES
LA EDUCACIÓN INCLUSIVA EN AMÉRICA LATINA:
UN ANÁLISIS DESDE LA POLÍTICA PÚBLICA Y LOS DERECHOS HUMANOS

PAIS	PIB P/C	IDH	IDH-D	MAT	LEC	CNS	PISA
Colombia	6624	0.752	0.589	383	409	411	401
Macedonia del Norte	6591	0.770	0.686	389	359	380	376
Paraguay	6153	0.717	0.582	338	373	368	360
Jamaica	6047	0.709	0.591	377	410	403	397
Moldova	5714	0.767	0.711	414	411	417	414
Guatemala	5473	0.627	0.46	344	374	373	364
Kosovo	5340			355	342	357	351
El Salvador	5127	0.675	0.548	343	365	373	360
Mongolia	5045	0.739	0.644	425	378	412	405
Ucrania	4534	0.773	0.726	441	428	450	440
Jordania	4311	0.720	0.617	361	342	375	359
Filipinas	3498	0.699	0.574	355	347	356	353
Marruecos	3442	0.683	0.504	365	339	365	356
Camboya	1759	0.593	0.479	336	329	347	337
Autoridad Palestina		0.715	0.584	386	349	369	368

Fuente: Elaboración propia, con base en: 1) OECD (2023), PISA 2022 Results (Volume I): The State of Learning and Equity in Education, PISA, OECD Publishing, Paris, <https://doi.org/10.1787/53f23881-en>; 2) Grupo Banco Mundial (2025) <https://datos.bancomundial.org/indicador/NY.GDP.PCAP.CD>; 3) datosmacro.expansion.com/idh; 4) IDH ajustado por la desigualdad 2022 (IDH-D) (informe de 2024 es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Países_por_IDH_ajustado_por_desigualdad

En el cuadro anterior, se aprecia cómo países con algunos de los indicadores de PIB per cápita e IDH más altos del mundo, tuvieron resultados menores a los de Chile (el top del grupo de América Latina), en al menos uno de los indicadores de PISA y, en muchos, en el promedio: tal es el caso de Catar, Emiratos Árabes Unidos y Arabia Saudita.

Llama la atención la inclusión de Islandia en este cuadro, ya que tanto sus indicadores socioeconómicos como su promedio en PISA, se ubican entre los niveles más altos; sin embargo, Chile le supera en el promedio en comprensión lectora, lo que muestra un logro importante en su sistema educativo, que podría enriquecer el saber y las prácticas educativas en el resto de la región y afirma la convicción de que, más allá de los determinantes socioeconómicos, existen políticas públicas que pueden contribuir para modificar la correlación entre educación y desarrollo, ya sea en un sentido favorable o adverso.

6. CONCLUSIONES

A pesar de las importantes diferencias que distinguen a cada uno de los SEL de Educación Básica en la región, éstos comparten numerosos y significativos rasgos: 1) Sus resultados están debajo de lo esperado, considerando el nivel económico en general y el índice Desarrollo Humano Integral (IDH) de los países de la región; 2) Presentan una intensa conflictividad, lo que consume la mayor parte de su tiempo, esfuerzo y recursos; 3) La precariedad de sus instalaciones y servicios, de los salarios docentes y los recursos de la población para atender los gastos educativos de sus hijos; 4) La inclusión o exclusión en el currículo de determinados temas, perfilando generalmente una visión conservadora y clasista desde la educación; 5) Carencias presupuestales, dada la magnitud de los SEL en los presupuestos gubernamentales; 6) La educación suele atenderse como una acción pública necesaria, pero no prioritaria; 7) La irrupción del magisterio como colectivo estratégico –por su magnitud y función social– en los procesos político-electorales; y, 8) La dificultad de profesionalizar al magisterio de acuerdo a las necesidades educativas del siglo XXI, por limitaciones presupuestales y diferencias ideológicas.

Asimismo, logramos identificar, con diferentes grados y matices, pero como una constante en los SEL de la región lo siguiente:

- A. Inequidad en el diseño, desarrollo y distribución de los servicios, lo que se refleja en: i) sistemas diferenciados por las distintas condiciones económicas, sociales, étnicas y de capacidades, entre otras, ii) reproducción de las desigualdades sociales en la distribución de recursos materiales, tecnológicos, humanos y educativos en general, iii) políticas sociales desarticuladas, centradas en propósitos clientelares; v) asignación de presupuestos educativos magros y en competencia con otros rubros del gasto social; lo que implica vi) incumplimiento de los compromisos internacionales para expandir la cobertura, alcance y calidad de los sistemas educativos nacionales.
- B. Deficiencias de calidad en la oferta, que se reflejan en: i) planes y programas rígidos, poco pertinentes y descontextualizados, ii) escaso o nulo reconocimiento de la profesión docente, iii) modelos de gestión educativa verticales, centrados en lógicas de actuación burocráticas de las institucionales, no en los intereses de los educandos ni la comunidad, y iv) fines, objetivos, metas y perspectivas limitadas y determinadas desde la autoridad, sin la participación de otros actores sociales; y,
- C. Tensiones entre la gestión educativa de los gobiernos locales (articulada a los intereses político-electorales coyunturales de cada actor o coalición gobernante) y la participación de las instituciones estatales de cada país en los organismos internacionales para la cooperación en el campo de la educación, los cuales marcan pautas para la ampliación de la educación inclusiva, equitativa y de calidad, como parte de la progresividad de los derechos humanos y las libertades.

Podemos afirmar, por tanto que el EEI en América Latina enfrenta múltiples retos, desde promover y construir la equidad en el acceso a los sistemas educativos, hasta la ampliación de lo que podemos entender por el derecho a la educación y la calidad educativa; de manera tal que superar estas barreras requiere una reestructuración profunda de los SEL, así como una mayor inversión y compromiso gubernamental para garantizar una educación accesible, equitativa y de calidad para todos.

REFERENCIAS

- Argentina. (2006). *Ley Nacional de Educación* (Ley N.º 26.206).
- Borge, J., Platero, S., Ramírez, J., & Triana, P. (2008). *Los llamados nuevos movimientos religiosos en el Gran Caribe*. Editorial de Ciencias Sociales.
- Claus, A. (2024). El financiamiento de las políticas educativas nacionales en Argentina entre 2003 y 2023. *Educação & Sociedade*, 45, 1-23. <https://www.aacademica.org/agustin.claus/21>
- Colombia. (1994). *Ley General de Educación* (Ley 115).
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe, & Naciones Unidas. (2016). *Base de datos de inversión social en América Latina y el Caribe*. <https://observatoriosocial.cepal.org/inversion/es/indicador/gasto-social>
- Cortina, A. (2017). *Aporofobia. El rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Paidós.
- El Salvador. (1996). *Ley General de Educación*.
- France 24. (2022, 13 de junio). Archivos del lunes 13 de junio de 2022. <https://www.france24.com>
- Gimeno Sacristán, J. (1991). *El currículum: Una reflexión sobre la práctica*. Morata.
- Guatemala. (1991). *Ley de Educación Nacional*.
- Honduras. (2011). *Ley Fundamental de Educación de Honduras*.
- Infobae. (s.f.). Sutep anuncia movilización y pide derogatoria a ley de destitución automática a docentes sentenciados en primera instancia. <https://www.infobae.com>
- Instituto de Estadística de la UNESCO. (2025). *Datos para los objetivos de desarrollo sostenible*. UNESCO UIS.
- Instituto de Tecnologías Educativas (ITE). (2010). *Habilidades y competencias del siglo XXI para los aprendices del nuevo milenio en los países de la OCDE* (Cuaderno de Trabajo N.º 41). OCDE.
- La Izquierda Diario. (2022, 15 de marzo). Crisis en la educación: En Bolivia maestras y maestros continúan luchando por sus derechos. <https://www.laizquierdadiario.com>
- Opertti, R. (2009). La educación inclusiva, perspectiva internacional y retos de futuro. En *XV Coloquio de Historia de la Educación: La educación espacial y social del siglo XIX*. Sociedad Española de Historia de la Educación y Universidad Pública de Navarra.
- Perú. (2003). *Ley General de Educación* (Ley N.º 28044).
- Poggi, M. (2010). Una radiografía de los sistemas educativos en América Latina: Desafíos para las políticas educativas. *Pensamiento Iberoamericano*, 7, 3-25. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID) y Fundación Carolina.
- Rátiva-Velandia, J., Lima-Jardilino, J. R., & Soto-Arango, D. E. (2021). Formación docente en perspectiva decolonial: Narrativa de educadores normalistas. *Revista*

- Iberoamericana de Educación Superior*, 13(37), 194-211. <https://doi.org/10.22201/iisue.20072872e.2022.37.1311>
- Tapia, G. L., & Valenti, G. (2016). Desigualdad educativa y desigualdad social en México: Nuevas evidencias desde las primarias generales en los estados. *Perfiles Educativos*, 38(151), 32-54. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-26982016000100032
- Trejo, J. H. (2017). Modelos de gestión y financiamiento de la profesión de los docentes de educación básica en México (2004-2014). *Excelsium Scientia: Revista Internacional de Investigación*, 1(1), 139-201. <https://doi.org/10.31948/RevExcelsium1-1>
- Trejo, J. H. (2020). La participación de las organizaciones de profesores en los procesos de reforma educativa en América Latina (1990-2010). *Cadernos Prolam/USP: Brazilian Journal of Latin American Studies*, 19(36), 89-114. <https://doi.org/10.11606/issn.1676-6288.prolam.2020.161717>
- Trejo, J. H., & Escobar, Y. (2022). Precarización del trabajo docente en México: El desafío de sustentar la educación comunitaria. En J. C. Suzuki, R. C. M. L. de Castro, & G. Galdino (Eds.), *La precarización del trabajo y las crisis de los modelos productivos en América Latina en el siglo XXI* (pp. 395-416). Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas, Universidad de São Paulo. <https://doi.org/10.11606/9788575064337>
- UNESCO. (1990). *Declaración mundial sobre educación para todos: Marco de acción para satisfacer las necesidades básicas de aprendizaje*. UNESCO.
- UNESCO. (2004). *Compendio mundial de la educación 2004: Comparación de las estadísticas de educación en el mundo*. Instituto de Estadística de la UNESCO. <https://uis.unesco.org/sites/default/files/documents/global-education-digest-2004-comparing-education-statistics-across-the-world-sp.pdf>
- UNESCO. (2009). *La educación inclusiva: El camino hacia el futuro* (48.ª Conferencia Internacional de Educación). Oficina Internacional de Educación de la UNESCO. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000182999_spa
- UNESCO. (2013). *Situación educativa de América Latina y el Caribe: Hacia la educación de calidad para todos al 2015*. OREALC/UNESCO. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000224559>
- UNESCO. (2017). *Guía para asegurar la inclusión y la equidad en educación*. UNESCO. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000259592>
- UNESCO. (2024). *PISA 2022: El panorama de los países de América Latina y el Caribe*. UNESCO. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000390611>
- UNICEF. (2009). *Informe anual 2008*. UNICEF. <https://www.unicef.es/publicacion/informe-anual-2008>
- Villalobos, C., Pereira, S., & Lagos, T. (2022). Protesta docente en el Chile postdictadura (1990-2019): Tendencias, características y variables explicativas. *Revista Mexicana de Estudios de los Movimientos Sociales*, 6(1).

e-ISSN: 2387-1555

DOI: <https://doi.org/10.14201/rea202415141166>

INTERSECCIONES CULTURALES Y TECNOLÓGICAS: LA EXPERIENCIA DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS CON LA IA EN LOS ALTOS DE CHIAPAS*

*Cultural and Technological Intersections: The Experience
of Indigenous Communities with AI in the Highlands
of Chiapas*

*Interseções culturais e tecnológicas: a experiência de
comunidades indígenas com IA nas terras altas de Chiapas*

Victor del Carmen AVENDAÑO PORRAS 

Instituto de Estudios del Futuro

vcavendano@uniboyaca.edu.co

Ángel Baldomero ESPINA BARRIO 

Universidad de Salamanca

aespina@usal.es

Recibido: 19 de marzo de 2025

Revisado: 30 de mayo de 2025

Aceptado: 25 de agosto de 2025

RESUMEN: La investigación explora las percepciones y actitudes hacia la inteligencia artificial (IA) en los Colegios de Bachilleres (COBACH) de los Altos

* Este artículo presenta un avance de los resultados obtenidos en el marco de la tesis doctoral titulada «*Dinámicas culturales y adaptación tecnológica: Implicaciones de la IA en la educación de las comunidades de los Altos de Chiapas*». La investigación, desarrollada desde una perspectiva antropológica, busca contribuir al debate sobre la integración ética y culturalmente sensible de la inteligencia artificial en contextos educativos indígenas.

de Chiapas, con el objetivo de comprender cómo estudiantes, docentes, directivos y padres de familia interpretan su integración en el sistema educativo. Se empleó un enfoque metodológico mixto, combinando encuestas con 34 estudiantes, 17 docentes, 17 directivos y 17 padres de familia, entrevistas semiestructuradas, grupos focales y observación participante en seis planteles seleccionados. Los resultados revelaron una diversidad significativa en las actitudes hacia la IA, influenciada por factores como el acceso a internet, la etnia y la capacitación docente. La brecha digital emergió como un obstáculo clave para la equidad educativa, mientras que la resistencia cultural destacó la necesidad de adaptar la IA a los valores locales. Aunque los estudiantes muestran entusiasmo por el potencial de la IA para mejorar el aprendizaje, los docentes expresan preocupaciones sobre su impacto en la privacidad y la cultura. La discusión subraya la importancia de adoptar un enfoque participativo e inclusivo, priorizando la conectividad y la capacitación docente. Este estudio contribuye al debate académico sobre tecnología y cultura, ofreciendo recomendaciones prácticas para implementar la IA de manera ética y culturalmente sensible, asegurando que respete y fortalezca las tradiciones indígenas mientras promueve la innovación educativa en contextos desfavorecidos.

Palabras clave: Inteligencia artificial; educación intercultural; Altos de Chiapas. brecha digital y percepciones educativas.

ABSTRACT: This study explores perceptions and attitudes towards artificial intelligence (AI) in the educational context of the Colegios de Bachilleres (COBACH) in the Highlands of Chiapas, with the aim of understanding how students, teachers, administrators, and parents interpret its integration into the educational system. A mixed-methods approach was employed, combining surveys with 34 students, 17 teachers, 17 administrators, and 17 parents, along with semi-structured interviews, focus groups, and participant observation in six selected schools. The results revealed significant variability in attitudes towards AI, influenced by factors such as internet access, ethnicity, and teacher training. The digital divide emerged as a key obstacle to educational equity, while cultural resistance highlighted the need to adapt AI to local values. Although students show enthusiasm for the potential of AI to enhance learning, teachers express concerns about its impact on privacy and culture. The discussion underscores the importance of adopting a participatory and inclusive approach, prioritizing connectivity and teacher training. This study contributes to the academic debate on technology and culture, offering practical recommendations for implementing AI in an ethical and culturally sensitive manner, ensuring that it respects and strengthens indigenous traditions while promoting educational innovation in underserved contexts.

Keywords: Artificial intelligence; intercultural education; highlands of Chiapas; digital divide; educational perceptions.

RESUMO: A pesquisa investiga as percepções e atitudes em relação à inteligência artificial (IA) nos Colegios de Bachilleres (COBACH) da região dos Altos de Chiapas, com o objetivo de compreender como estudantes, docentes, gestores e famílias

interpretam sua integração no sistema educacional. Adotou-se uma abordagem metodológica mista, combinando questionários aplicados a 34 estudantes, 17 docentes, 17 gestores e 17 responsáveis familiares, além de entrevistas semiestruturadas, grupos focais e observação participante em seis unidades escolares selecionadas. Os resultados revelaram uma diversidade significativa de atitudes diante da IA, influenciadas por fatores como o acesso à internet, a etnia e a formação docente. A desigualdade digital emergiu como um obstáculo central à equidade educacional, enquanto a resistência cultural evidenciou a necessidade de adaptar a IA aos valores locais. Embora os estudantes demonstrem entusiasmo quanto ao potencial da IA para aprimorar o aprendizado, os docentes expressam preocupações com seu impacto sobre a privacidade e a cultura. A discussão destaca a importância de uma abordagem participativa e inclusiva, que priorize a conectividade e a capacitação pedagógica. Este estudo contribui para o debate acadêmico sobre tecnologia e cultura, oferecendo recomendações práticas para a implementação ética e culturalmente sensível da IA, assegurando o respeito e o fortalecimento das tradições indígenas, ao mesmo tempo que promove a inovação educacional em contextos vulneráveis.

Palavras-chave: inteligência artificial; educação intercultural; Altos de Chiapas; desigualdade digital; percepções educacionais.

1. INTRODUCCIÓN

En un mundo marcado por transformaciones tecnológicas vertiginosas, la inteligencia artificial (IA) ha irrumpido como una fuerza disruptiva que redefine múltiples aspectos de la vida cotidiana. Desde la medicina hasta las finanzas, su impacto es innegable, pero su papel en la educación sigue siendo un terreno fértil para la investigación y el debate. Según Hwang, Tu y Hwang (2020), la IA tiene el potencial de personalizar el aprendizaje y reducir desigualdades educativas, pero también plantea desafíos éticos y culturales significativos. En contextos multiculturales como los Altos de Chiapas, donde más del 70 % de la población habla alguna lengua indígena (INEGI, 2020), la implementación de tecnologías avanzadas requiere un enfoque cuidadoso que respete y fortalezca las tradiciones locales. Este estudio explora cómo las dinámicas socioculturales influyen en la adopción de la IA en los Colegios de Bachilleres (COBACH), destacando tanto las tensiones como las oportunidades que surgen en este proceso de convergencia entre lo ancestral y lo moderno.

En medio de la vertiginosa transformación digital que caracteriza nuestro tiempo, la inteligencia artificial (IA) ha irrumpido no solo como una innovación tecnológica más, sino como una fuerza que reconfigura profundamente nuestros modos de conocer, trabajar y relacionarnos. Sus tentáculos se extienden por ámbitos tan diversos como la medicina –donde revoluciona el diagnóstico y tratamiento de enfermedades–, las finanzas –automatizando complejos análisis de riesgo e inversión–, o el entretenimiento –personalizando experiencias hasta límites antes insospechados–. Sin embargo, ¿qué ocurre cuando estas tecnologías, concebidas mayoritariamente en *Silicon Valley* o en laboratorios de universidades

chinas, aterrizan en territorios cultural y lingüísticamente diversos como los Altos de Chiapas? ¿Cómo se tejen los hilos entre algoritmos y cosmovisiones ancestrales? ¿Qué tensiones y oportunidades emergen en ese encuentro?

Este estudio nace precisamente de estas interrogantes, que si bien pueden parecer periféricas en el panorama global de investigación sobre IA, resultan fundamentales para comprender cómo las tecnologías transforman –y son transformadas por– contextos socioculturales específicos. Centramos nuestra mirada etnográfica en los Colegios de Bachilleres (COBACH) de los Altos de Chiapas, una región donde el pulso de tradiciones milenarias late con fuerza: más del 70 % de sus habitantes habla *tsotsil* o *tseltal* como primera lengua (INEGI, 2020), las prácticas comunitarias estructuran la vida cotidiana y las expresiones artísticas ancestrales –como los textiles o la cerámica– constituyen no solo actividades económicas sino vehículos de transmisión cultural intergeneracional.

Lejos de adoptar una perspectiva determinista que vería la llegada de la IA como una fuerza homogeneizadora que arrasa con particularidades culturales, o como una panacea tecnológica que resolvería mágicamente problemas educativos estructurales, este trabajo se posiciona en un terreno intermedio: el de la negociación cultural. Porque, como los antropólogos han documentado durante décadas, las comunidades no son receptoras pasivas de innovaciones externas, sino agentes activos que interpretan, adaptan y, en ocasiones, resisten creativamente aquello que viene de fuera, dotándolo de significados propios que pueden divergir radicalmente de los previstos por sus diseñadores.

1.1. El complejo entramado entre tecnología y cultura: aproximaciones teóricas

La relación entre tecnología y cultura –ese tejido denso y a menudo contradictorio– ha sido objeto de fascinación antropológica desde los albores de la disciplina. Ya Malinowski, en sus estudios sobre las islas Trobriand, advertía cómo los objetos técnicos se insertaban en tramas de significado que trascendían su mera funcionalidad. Décadas después, esa intuición fundamental ha sido elaborada desde múltiples perspectivas teóricas que nutren nuestra aproximación.

Hwang, Tu y Hwang (2020) han documentado minuciosamente el potencial de la IA para personalizar experiencias educativas, adaptándose a ritmos y estilos de aprendizaje diversos. Sus hallazgos sugieren que, implementada adecuadamente, esta tecnología podría contribuir a reducir brechas educativas persistentes. No obstante, advierten también sobre los riesgos de una implementación ciega a contextos culturales específicos: «La personalización algorítmica», escriben, «puede paradójicamente homogeneizar experiencias cuando ignora dimensiones culturales del aprendizaje» (p. 22). Esta advertencia resuena con particular fuerza en regiones como los Altos de Chiapas, donde el conocimiento se construye colectivamente y se transmite a través de prácticas comunitarias que podrían colisionar con la lógica individualista subyacente a muchos sistemas de IA educativa.

De manera complementaria, los trabajos de Holmes, Bialik y Fadel (2023) han dejado al descubierto cómo la implementación crítica de innovaciones tecnológicas puede –contra todo pronóstico optimista– exacerbar desigualdades preexistentes. Su análisis de programas de IA en siete países reveló patrones preocupantes: aquellos estudiantes ya privilegiados por su capital cultural y económico tendían a beneficiarse desproporcionadamente de las nuevas herramientas, mientras que estudiantes de contextos marginados encontraban barreras adicionales. «La brecha digital», concluyen, «no se cierra simplemente con la introducción de tecnología; puede, por el contrario, ensancharse cuando ignoramos las condiciones estructurales que la sostienen» (p. 118). Esta observación adquiere matices particulares en los Altos de Chiapas, donde la conectividad intermitente, la escasez de dispositivos y las barreras lingüísticas configuran un escenario de vulnerabilidad tecnológica que cualquier implementación de IA debería considerar cuidadosamente.

Al revisar críticamente la literatura existente, salta a la vista un sesgo sistemático y difícilmente justificable: la inmensa mayoría de investigaciones sobre IA en educación se han desarrollado en contextos urbanos, universitarios y predominantemente occidentales. Abu-Lughod y Lutz (1990) denunciaron hace más de tres décadas este eurocentrismo académico que invisibiliza experiencias culturales diversas, y lamentablemente, el campo emergente de estudios sobre IA parece reproducir este patrón. ¿Dónde están las voces indígenas en estos debates? ¿Cómo integrar conocimientos tradicionales en el diseño e implementación de estas tecnologías? Estas ausencias no son casuales ni inocuas; como argumenta Bengoa (2000), reflejan estructuras de poder que determinan qué conocimientos se consideran legítimos y cuáles se marginalizan sistemáticamente.

Nuestro estudio busca contribuir a revertir este desequilibrio, no desde una reivindicación romántica de lo tradicional frente a lo moderno –dicotomía que consideramos simplificadora–, sino desde un enfoque que reconoce la complejidad de estos encuentros culturales. Las comunidades *tsotsiles* y *tseltales* no son enclaves aislados anclados en un pasado inmutable; por el contrario, han demostrado históricamente una extraordinaria capacidad para incorporar selectivamente elementos externos sin renunciar a sus principios culturales nucleares. González Villarreal (1988) documentó esta dinámica en su estudio sobre San Juan Chamula, mostrando cómo la comunidad había integrado tecnologías agrícolas modernas mientras preservaba prácticas rituales ancestrales. Esta coexistencia –no exenta de tensiones– entre tradición e innovación configura el telón de fondo sobre el que se proyecta nuestra investigación.

Los debates sobre ética de la IA constituyen otro pilar fundamental de nuestro andamiaje teórico. Floridi (2019) ha desarrollado una perspectiva particularmente relevante para nuestro estudio, argumentando que el diseño ético de tecnologías digitales debe trascender principios abstractos para incorporar sensibilidades culturales específicas. «La ética de la IA», escribe, «no puede ser universalista en un sentido filosófico estrecho; debe arraigarse en contextos culturales concretos

donde los valores adquieren significados particulares» (p. 87). Esta perspectiva encuentra eco en los lineamientos de la UNESCO (2021), que enfatizan la necesidad de desarrollar tecnologías inclusivas que respeten la diversidad lingüística y cultural, evitando la imposición de modelos hegemónicos que podrían erosionar patrimonios culturales inmateriales.

1.2. Hacia una antropología de la inteligencia artificial

Para captar la complejidad de estos encuentros entre lo digital y lo tradicional, recurrimos a la rica tradición de la antropología simbólica, particularmente los trabajos de Clifford y Marcus (1991). Su enfoque nos permite examinar cómo las tecnologías son reinterpretadas localmente, asignándoles significados que pueden diferir –e incluso contradecir– aquellos previstos por sus diseñadores. Un algoritmo de aprendizaje automático diseñado para optimizar el rendimiento individual puede ser resignificado en una comunidad donde el conocimiento se construye colectivamente; un *chatbot* programado para responder consultas en español puede ser apropiado creativamente por hablantes de *tsotsil* que desarrollan estrategias para adaptar la herramienta a sus necesidades lingüísticas.

Esta perspectiva se enriquece con la teoría de la construcción social de la realidad propuesta por Berger y Luckmann (1966), que nos permite entender cómo la IA –lejos de ser una entidad objetiva con significados intrínsecos– es socialmente construida a través de procesos de interacción, negociación y legitimación. En los COBACH de los Altos de Chiapas, estudiantes y docentes no son meros usuarios pasivos de tecnología; son agentes activos que construyen colectivamente el significado de estas herramientas, incorporándolas a sus universos simbólicos preexistentes o resistiéndolas cuando perciben amenazas a valores culturales fundamentales.

La tensión entre tradición y modernidad –ese nudo gordiano que tantos debates ha generado en ciencias sociales– adquiere en nuestro estudio matices particulares. Coincidimos con Giddens (1998) cuando advierte contra visiones simplistas que contraponen lo tradicional y lo moderno como categorías estancas y excluyentes; preferimos concebirlas como fuerzas dinámicas en constante interacción. Las comunidades *tsotsiles* y *tseltales* no enfrentan una disyuntiva entre preservar intactas sus tradiciones o abandonarlas en favor de la modernización tecnológica; más bien, negocian creativamente espacios intermedios donde elementos de ambos mundos coexisten, se transforman mutuamente y generan configuraciones culturales híbridas.

El enfoque actor-red propuesto por Latour (2005) complementa nuestro marco teórico al permitirnos conceptualizar la IA no como una herramienta pasiva, sino como un actor no-humano que participa activamente en la configuración de relaciones sociales. Este desplazamiento teórico resulta particularmente fértil para nuestro análisis, pues nos permite examinar cómo algoritmos, interfaces y

plataformas digitales se entrelazan con prácticas educativas tradicionales, generando ensamblajes sociotécnicos que no son ni puramente culturales ni puramente tecnológicos, sino híbridos complejos donde lo digital y lo ancestral se fusionan de formas inesperadas.

1.3. Conceptos clave: entre lo digital y lo ancestral

Tres conceptos vertebran nuestro andamiaje teórico-metodológico: interculturalidad, apropiación tecnológica y mediación cultural. Cada uno ilumina dimensiones complementarias del fenómeno que estudiamos y, en su articulación, nos permiten construir una mirada matizada sobre la compleja relación entre IA y cultura en contextos educativos indígenas.

La interculturalidad, tal como la han conceptualizado Dietz y Mateos Cortés (2011), trasciende la mera coexistencia de culturas diferentes para proponer un diálogo horizontal donde saberes diversos se reconocen mutuamente sin relaciones de subordinación. «No se trata», escriben, «de tolerar la diferencia como gesto condescendiente, sino de construir puentes de comunicación bidireccional donde conocimientos diversos puedan enriquecerse mutuamente» (p. 43). Esta perspectiva resulta crucial para nuestro estudio, pues nos permite imaginar una integración de la IA que no imponga lógicas occidentales sobre cosmovisiones indígenas, sino que genere espacios donde ambas tradiciones puedan dialogar y enriquecerse.

La apropiación tecnológica, concepto desarrollado por Castells (1997), nos permite examinar cómo las comunidades no adoptan pasivamente las tecnologías tal como fueron diseñadas, sino que las reconfiguran creativamente según sus propias necesidades, valores y contextos culturales. «La tecnología no determina la sociedad», argumenta Castells, «es la sociedad la que da forma a la tecnología según las necesidades, valores e intereses de quienes la utilizan» (p. 31). En los Altos de Chiapas, donde las prácticas comunitarias y los saberes ancestrales estructuran la vida cotidiana, este proceso de apropiación adquiere características particulares que merecen ser documentadas etnográficamente.

La mediación cultural, elaborada por Csordas (1994) desde la antropología del cuerpo, enfatiza las dimensiones incorporadas y experienciales de nuestra relación con la tecnología. Esta perspectiva resulta particularmente valiosa para nuestro estudio, pues nos permite examinar cómo las formas tradicionales de aprendizaje –frecuentemente encarnadas en prácticas corporales como el tejido, la alfarería o la agricultura– se entrelazan con las lógicas más abstractas y desencarnadas de la IA. «El cuerpo», escribe Csordas, «no es meramente un objeto sobre el que actúa la cultura, sino el sujeto de la cultura, el terreno existencial donde la experiencia cultural se enraíza» (p. 143). Esta perspectiva nos invita a explorar dimensiones sensoriales y corporizadas del encuentro entre lo digital y lo tradicional que fácilmente podrían pasar desapercibidas desde enfoques más cognitivos o discursivos.

1.4. Más allá de lo técnico: hacia una implementación culturalmente situada de la IA

Una revisión crítica de la literatura existente revela una laguna significativa: la inmensa mayoría de estudios sobre IA en educación se han concentrado en aspectos técnicos y pedagógicos, desatendiendo las dimensiones socioculturales que condicionan profundamente su implementación. Encontramos numerosas investigaciones sobre algoritmos de aprendizaje personalizado, *chatbots* educativos o sistemas de evaluación automatizada, pero escasean dramáticamente los estudios que examinen cómo estas tecnologías son interpretadas, adaptadas o resistidas en contextos culturalmente diversos.

Esta ausencia resulta particularmente problemática cuando consideramos que la IA no es culturalmente neutra; por el contrario, encarna valores, presupuestos y sesgos que reflejan los contextos donde fue diseñada. Como ha señalado Benjamin (2019) –en un argumento que resuena con nuestra perspectiva–, las tecnologías digitales tienden a reproducir jerarquías raciales, lingüísticas y culturales preexistentes cuando no son diseñadas con una consciencia explícita de estas dimensiones. Un sistema de IA educativa programado exclusivamente en español y optimizado para evaluar formas de razonamiento lógico-matemático occidental podría, inadvertidamente, marginalizar conocimientos tradicionales transmitidos en lenguas indígenas y estructurados según lógicas diferentes.

Nuestra investigación busca contribuir a llenar este vacío al ofrecer un análisis etnográficamente situado de cómo las comunidades *tsotsiles* y *tse'les* de los Altos de Chiapas interpretan, adaptan y, en ocasiones, resisten creativamente la implementación de la IA en sus contextos educativos. Este enfoque no solo enriquece debates antropológicos sobre tecnología y cultura, sino que tiene implicaciones prácticas para el diseño de políticas educativas que sean simultáneamente innovadoras y culturalmente pertinentes.

1.5. Objetivos y alcances: cartografiando encuentros entre lo digital y lo ancestral

El objetivo fundamental que guía nuestra investigación es analizar la compleja interacción entre la inteligencia artificial y las dinámicas socioculturales en los COBACH de los Altos de Chiapas, identificando tanto las tensiones como las oportunidades que emergen en este encuentro entre tradiciones ancestrales y tecnologías digitales avanzadas. No nos contentamos con documentar pasivamente este fenómeno; aspiramos a contribuir activamente a la construcción de modelos de implementación tecnológica que sean simultáneamente innovadores y culturalmente sensibles.

Para concretar este propósito general, articulamos cuatro objetivos específicos que estructuran nuestra aproximación metodológica:

Primero, buscamos examinar etnográficamente cómo estudiantes y docentes de comunidades *tsotsiles* y *tse'les* interpretan y dotan de significado a la IA en

sus prácticas educativas cotidianas. Nos interesa particularmente documentar qué metáforas, narrativas y marcos interpretativos movilizan para dar sentido a estas tecnologías emergentes. ¿La IA es percibida como una amenaza a tradiciones culturales o como una herramienta potencialmente útil para preservarlas? ¿Qué expectativas, temores o esperanzas proyectan sobre ella? Estas preguntas nos permiten acceder a dimensiones subjetivas que frecuentemente quedan invisibilizadas en estudios más cuantitativos o técnicos.

En segundo lugar, nos proponemos identificar las barreras estructurales, lingüísticas y culturales que condicionan la implementación de la IA en los COBACH de la región. Más allá de obstáculos evidentes como la conectividad limitada o la escasez de dispositivos, nos interesa explorar barreras menos tangibles pero igualmente significativas: las brechas lingüísticas entre interfaces diseñadas en español o inglés y comunidades hablantes de *tsotsil* o *tzeltal*; las tensiones entre modelos pedagógicos individualizados que subyacen a muchos sistemas de IA y prácticas tradicionales de aprendizaje colectivo; o los desajustes entre conocimientos valorados algorítmicamente y saberes ancestrales transmitidos oralmente.

Nuestro tercer objetivo consiste en analizar las estrategias de apropiación y resistencia que las comunidades desarrollan frente a la introducción de estas tecnologías. Lejos de concebirlas como receptoras pasivas de innovaciones externas, nos interesa documentar cómo estudiantes y docentes reconfiguran creativamente estas herramientas, adaptándolas a sus necesidades específicas o resistiéndolas cuando perciben amenazas a valores culturales fundamentales. Estas tácticas cotidianas –frecuentemente invisibles para miradas macroscópicas– revelan la agencia de comunidades que no simplemente adoptan o rechazan tecnologías, sino que las transforman activamente en el proceso de incorporarlas a sus universos simbólicos.

Finalmente, aspiramos a proponer lineamientos para una implementación de la IA que sea simultáneamente innovadora, éticamente responsable y culturalmente pertinente en contextos educativos multiculturales. Estos lineamientos no pretenden ser prescripciones universales, sino orientaciones flexibles que emergen del diálogo entre hallazgos etnográficos y perspectivas teóricas, y que podrían informar tanto políticas educativas como prácticas pedagógicas concretas.

A diferencia de investigaciones previas que han abordado la relación entre tecnología y educación desde perspectivas predominantemente técnicas o pedagógicas, nuestro estudio privilegia un enfoque antropológico que sitúa las voces y experiencias indígenas en el centro del análisis. Esta aproximación nos permite captar sutilezas culturales, negociaciones simbólicas y adaptaciones locales que fácilmente pasan desapercibidas para miradas más distantes o instrumentales, contribuyendo así a un entendimiento más matizado y contextualizado de cómo las comunidades tradicionales interactúan con tecnologías emergentes como la IA.

En un momento histórico donde la expansión global de la IA parece inevitable, nos parece fundamental asegurar que esta no se convierta en una nueva forma de colonialismo digital que imponga lógicas occidentales sobre cosmovisiones diversas. Por el contrario, aspiramos a contribuir –desde nuestra posición como investigadores

y desde las voces de las comunidades con las que trabajamos– a la construcción de modelos tecnológicos plurales que reconozcan y valoren la diversidad cultural no como un obstáculo a superar, sino como una riqueza a preservar y potenciar.

2. METODOLOGÍA

La presente investigación adoptó un enfoque de métodos mixtos secuencial explicativo, combinando herramientas cuantitativas y cualitativas para examinar las percepciones sobre la IA en el contexto educativo multicultural de los Altos de Chiapas. Este diseño permitió inicialmente recopilar y analizar datos cuantitativos mediante encuestas estructuradas, cuyos resultados orientaron posteriormente la fase cualitativa de entrevistas semiestructuradas y grupos focales, facilitando así una comprensión más profunda y contextualizada del fenómeno estudiado.

El estudio se realizó en 17 planteles COBACH distribuidos en la región de los Altos, caracterizada por su diversidad cultural, predominancia de poblaciones *tsotsil* y *tseltal*, y diferentes niveles de acceso a infraestructura digital. La selección de planteles se realizó mediante muestreo estratificado proporcional considerando tres criterios: distribución geográfica, composición étnica y nivel de conectividad digital reportado. La muestra incluyó 34 estudiantes seleccionados mediante muestreo aleatorio estratificado para garantizar representatividad por género, edad y grupo étnico, lo que explica la distribución equilibrada reportada en los resultados (55.9 % femenino, 44.1 % masculino; 52.9 % en el rango de 17-18 años). Adicionalmente, participaron 17 docentes con diversos años de experiencia, 17 padres de familia y 17 profesores, permitiendo triangular perspectivas desde diferentes actores del ecosistema educativo.

Para la recolección de datos cuantitativos, se diseñó la Escala de Percepciones sobre Inteligencia Artificial en Educación (EPIAE), un instrumento de 24 ítems validado mediante juicio de expertos (α de Cronbach = 0.87) que evaluó cuatro dimensiones: utilidad percibida, facilidad de uso, compatibilidad cultural e intención de adopción. Cada ítem fue evaluado en una escala *Likert* de 10 puntos, explicando así las mediciones en esta escala presentadas en los resultados. Se complementó con un cuestionario sociodemográfico que recopiló información sobre edad, género, etnicidad, lengua materna, nivel socioeconómico y acceso a tecnologías digitales, permitiendo los análisis segmentados por estas variables que se presentan en los resultados.

La fase cualitativa involucró entrevistas semiestructuradas con una duración promedio de 45 minutos, realizadas con representantes de cada grupo de actores educativos. Se condujeron tres grupos focales, con 5-7 participantes cada uno y duración promedio de 90 minutos. Todas las sesiones fueron audiograbadas con consentimiento informado y posteriormente transcritas para su análisis.

El trabajo de campo se desarrolló durante el periodo agosto-noviembre de 2024, iniciando con una fase preparatoria en julio donde se obtuvieron los permisos

institucionales y se realizaron adaptaciones lingüísticas y culturales de los instrumentos. La fase cuantitativa se implementó durante agosto-septiembre, mientras que la fase cualitativa y las visitas a planteles se realizaron en octubre-noviembre. Durante las visitas a los 17 planteles, se documentó sistemáticamente la infraestructura tecnológica existente, prácticas pedagógicas y contexto sociocultural, lo que proporcionó los datos comparativos entre planteles presentados en los resultados.

El análisis de datos incluyó técnicas estadísticas descriptivas e inferenciales para los datos cuantitativos. Se calcularon medias, desviaciones estándar, frecuencias y porcentajes para todas las variables sociodemográficas y las dimensiones de la EPIAE. Se realizaron pruebas *t de Student* para comparar percepciones entre grupos definidos por acceso a internet, género y pertenencia étnica, explicando los hallazgos sobre diferencias significativas ($p = 0.009$) entre estudiantes con y sin acceso a internet. El análisis de varianza permitió identificar diferencias significativas entre planteles ($F = 3.50$, $p = 0.002$), seguido de pruebas de Tukey HSD que revelaron las diferencias específicas entre pares de planteles reportadas en los resultados. Se calcularon correlaciones para examinar relaciones entre variables continuas, como la identificada entre años de experiencia docente y percepción de facilidad de uso de la IA ($r = -0.61$).

Para el análisis cualitativo, se aplicó la técnica de análisis temático siguiendo el procedimiento de seis pasos propuesto por Braun y Clarke (2006). Las transcripciones fueron codificadas, identificando temas emergentes y patrones conceptuales. Se realizó un análisis de frecuencia de términos clave y coocurrencias que permitió generar la nube de palabras presentada en los resultados, donde destacan términos como «aprendizaje» (mencionado por el 88 % de los estudiantes), «tecnología» (76 %) y «cultura» (65 %). El análisis de coocurrencias reveló que las palabras «aprendizaje» y «cultura» aparecen juntas en el 43 % de las respuestas, reflejando la conceptualización complementaria de estos términos por parte de los estudiantes.

La integración de los resultados cuantitativos y cualitativos se realizó mediante triangulación metodológica, comparando sistemáticamente hallazgos para identificar convergencias, divergencias y complementariedades. Esto permitió desarrollar el mapa conceptual de barreras y oportunidades presentado en los resultados, que sintetiza los factores infraestructurales, competenciales, culturales, institucionales y socioeconómicos que influyen en la implementación de la IA en este contexto. Para garantizar la validez de las interpretaciones, se realizaron sesiones de retroalimentación con representantes de cada grupo de actores educativos.

3. RESULTADOS

Los datos recopilados mediante encuestas, entrevistas semiestructuradas y grupos focales revelan una diversidad significativa en las percepciones y actitudes hacia la IA entre los diferentes actores educativos de los Altos de Chiapas. Estas percepciones varían notablemente según factores sociodemográficos como el género, el

acceso a internet y la etnia, evidenciando la complejidad de implementar soluciones tecnológicas en contextos multiculturales y con desigualdades estructurales.

3.1. Perfil sociodemográfico de los participantes

La muestra de estudiantes (N = 34) presenta una distribución equilibrada en términos de género, con un ligero predominio femenino (55.9 %), y una concentración mayoritaria en el rango de edad de 17-18 años (52.9 %), como se detalla en la tabla 1.

TABLA 1: DISTRIBUCIÓN SOCIODEMOGRÁFICA DE LOS ESTUDIANTES (N = 34)

VARIABLE	CATEGORÍA	FRECUENCIA (N)	PORCENTAJE (%)
Edad	15-16 años	12	35.3 %
	17-18 años	18	52.9 %
	19 o más años	4	11.8 %
Género	Masculino	15	44.1 %
	Femenino	19	55.9 %

Esta distribución demográfica resulta particularmente relevante al analizar las dinámicas socioculturales en torno a la tecnología en los Altos de Chiapas. La mayor proporción de estudiantes en el rango de 17-18 años (52.9 %) coincide con el período formativo donde se consolidan perspectivas críticas sobre la tecnología, lo que podría explicar la ambivalencia encontrada en algunas respuestas. El ligero predominio femenino (55.9 %) ofrece una oportunidad valiosa para examinar las percepciones de la IA desde una perspectiva de género, especialmente considerando las brechas históricas en el acceso tecnológico entre hombres y mujeres en comunidades rurales e indígenas.

El análisis por género revela patrones significativos: las mujeres muestran una mayor disposición hacia el uso de tecnologías digitales como herramientas de aprendizaje (promedio de 7.2 en escala de 10 puntos, comparado con 6.4 para los hombres), contrastando con perspectivas tradicionales que sugieren menor acercamiento femenino a la tecnología. Esta tendencia podría explicarse por la creciente participación de las mujeres jóvenes en espacios educativos formales y su búsqueda de herramientas para superar barreras sociales. Por otro lado, los hombres expresan mayores preocupaciones sobre el impacto potencial de la IA en el empleo futuro (promedio de preocupación 8.1 versus 6.7 en mujeres), posiblemente reflejando su rol tradicional como proveedores económicos en estas comunidades.

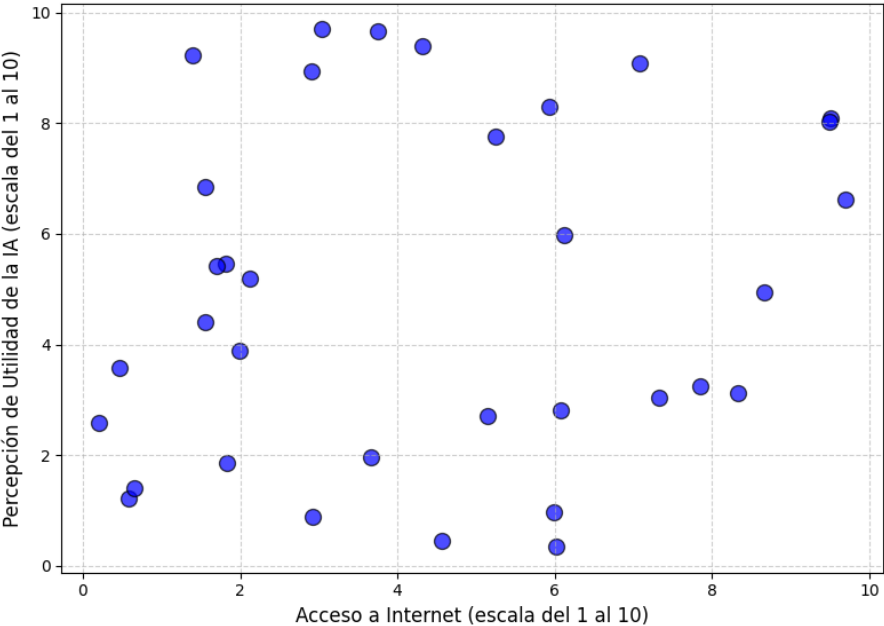
3.2. Acceso tecnológico y percepciones sobre la IA

Un hallazgo crítico es la limitada conectividad digital en la región: solo el 29.4 % de los estudiantes tienen acceso constante a internet en sus hogares, mientras que el 44.1 % carece completamente de conectividad, con el restante 26.5 % reportando acceso esporádico o limitado. Esta distribución refleja una realidad estructural fundamental de los Altos de Chiapas que condiciona cualquier iniciativa tecnológica en el ámbito educativo.

Las pruebas t de Student confirmaron que los estudiantes con acceso constante a internet muestran una percepción significativamente más positiva hacia la IA ($p = 0.009$), con una diferencia promedio de 2.4 puntos en la escala de utilidad percibida. Este hallazgo establece una correlación estadísticamente significativa entre la exposición tecnológica y las actitudes favorables hacia la IA, lo que subraya cómo la brecha digital no solo afecta el acceso a recursos sino que también moldea percepciones y disposiciones hacia innovaciones futuras, amplificando así desigualdades preexistentes.

La figura 1 representa gráficamente esta correlación, ilustrando cómo los estudiantes con mayor acceso a internet tienden a percibir la IA como más útil para su aprendizaje y desarrollo.

FIGURA 1: RELACIÓN ENTRE ACCESO A INTERNET Y PERCEPCIÓN DE UTILIDAD DE LA IA



La dispersión de puntos muestra una correlación positiva moderada ($r = 0.68$), donde cada incremento en el nivel de acceso a internet corresponde aproximadamente a un aumento de 0.7 puntos en la percepción de utilidad; sin embargo, se observa una mayor variabilidad en las percepciones entre estudiantes con niveles intermedios de acceso, lo que sugiere que otros factores moduladores podrían estar interviniendo en estos casos. Los valores atípicos identificados corresponden principalmente a estudiantes con *backgrounds* específicos: aquellos con acceso limitado pero percepciones positivas suelen tener familiares que trabajan en áreas tecnológicas, mientras que casos con alto acceso pero baja percepción de utilidad corresponden frecuentemente a estudiantes que expresaron fuertes preocupaciones éticas durante las entrevistas cualitativas.

Esta visualización no solo confirma estadísticamente la hipótesis de trabajo sobre la relación entre acceso y percepción, sino que también proporciona una herramienta pedagógica para comunicar a los responsables de políticas educativas la urgencia de abordar la brecha digital como requisito previo para cualquier iniciativa de innovación tecnológica en la región.

3.3. Diferencias interculturales en la percepción de la IA

La dimensión étnica resulta especialmente relevante en este contexto multicultural de los Altos de Chiapas, donde las cosmovisiones indígenas interactúan con tecnologías desarrolladas desde paradigmas occidentales. La tabla 2 presenta un análisis detallado de las percepciones sobre la IA según el acceso a internet y la pertenencia étnica.

TABLA 2: PERCEPCIÓN DE UTILIDAD DE LA IA SEGÚN ACCESO A INTERNET Y ETNIA

GRUPO	ACCESO A INTERNET	UTILIDAD PERCIBIDA (ESCALA DEL 1 AL 10)
Tsotsil	Sí	6.2
	No	3.8
Tsel'tal	Sí	6.5
	No	4.0
Mestizo	Sí	7.8
	No	5.5

Esta tabla revela patrones complejos de interacción entre etnicidad y acceso tecnológico. Los estudiantes indígenas, particularmente aquellos que hablan *tsotsil*

o *tseltal*, perciben la IA como menos útil en comparación con sus pares mestizos, con una diferencia promedio de 1.6 puntos en la escala de utilidad cuando tienen acceso a internet y 1.7 puntos cuando carecen de él. Esta brecha consistente sugiere la existencia de factores culturales subyacentes que influyen en la recepción de la tecnología, independientemente de la conectividad.

El análisis de estas diferencias revela varios factores explicativos: primero, la falta de contenidos y aplicaciones en lenguas indígenas (documentada en entrevistas con docentes); segundo, la ausencia de ejemplos culturalmente relevantes en las interfaces tecnológicas; y tercero, preocupaciones sobre la preservación cultural expresadas por estudiantes y sus familias. Un hallazgo particularmente significativo es que la brecha de percepción entre grupos étnicos se mantiene relativamente constante independientemente del acceso a internet (1.6 vs 1.7 puntos), lo que sugiere que proporcionar simplemente acceso tecnológico sin adaptación cultural no resolverá las disparidades existentes.

También resulta revelador el impacto diferencial que tiene el acceso a internet dentro de cada grupo étnico: la diferencia en percepción entre estudiantes con y sin acceso es de 2.4 puntos para *tsotsil*, 2.5 para *tseltal* y 2.3 para mestizos. Esta consistencia sugiere que el factor conectividad afecta de manera similar a todos los grupos, actuando como multiplicador de percepciones preexistentes más que como determinante primario de estas.

Estos hallazgos tienen implicaciones directas para el diseño de políticas educativas, sugiriendo que las estrategias de implementación tecnológica deben abordar simultáneamente la brecha digital y la adaptación cultural, reconociendo la interrelación entre ambos factores como determinantes de la recepción de la IA en contextos multiculturales.

3.4. Perspectivas de los actores educativos

Las entrevistas semiestructuradas y grupos focales revelaron diferencias notables entre los diversos actores del ecosistema educativo. La tabla 3 sintetiza las principales razones que justifican sus percepciones hacia la IA.

TABLA 3: RAZONES PRINCIPALES PARA LAS PERCEPCIONES HACIA LA IA

ACTOR EDUCATIVO	RAZÓN PRINCIPAL	FRECUENCIA
Estudiantes	Mejora del aprendizaje en matemáticas y ciencias	18
	Pérdida del contacto humano	12
Docentes	Falta de capacitación	15
	Preocupación por la privacidad	10

ACTOR EDUCATIVO	RAZÓN PRINCIPAL	FRECUENCIA
Padres de familia	Impacto en la cultura local	14
	Desconfianza hacia el gobierno	9

Esta tabla revela patrones diferenciales significativos en las preocupaciones y expectativas de cada grupo. Entre los estudiantes, la visión predominante (18 menciones) enfatiza el potencial de la IA para mejorar el aprendizaje, especialmente en áreas STEM, reflejando un pragmatismo orientado a resultados académicos. Sin embargo, esta percepción positiva coexiste con preocupaciones significativas sobre la deshumanización del proceso educativo (12 menciones), creando una ambivalencia que caracteriza la postura estudiantil. Como expresó un estudiante de San Cristóbal de las Casas: «Me gustaría aprender con tecnología, pero no quiero que reemplace a los maestros». Esta dualidad sugiere que los estudiantes no adoptan posturas tecnofílicas o tecnofóbicas absolutas, sino que mantienen una visión matizada que valora tanto la innovación como las relaciones humanas en el proceso educativo.

En contraste, el cuerpo docente muestra preocupaciones predominantemente logísticas y profesionales. La falta de capacitación emerge como la inquietud principal (15 menciones), revelando inseguridades fundamentadas en experiencias previas de implementación tecnológica sin acompañamiento formativo adecuado. Un análisis profundo de las entrevistas revela que esta preocupación no refleja resistencia al cambio *per se*, sino experiencias concretas de frustración con iniciativas tecnológicas anteriores que no consideraron las necesidades formativas de los educadores. Un docente con 15 años de experiencia en Oxchuc comentó: «Nos dijeron que usáramos tabletas, pero nadie nos enseñó cómo integrarlas en nuestras clases de matemáticas.» Esta preocupación se complementa con inquietudes sobre privacidad (10 menciones), reflejando una conciencia creciente sobre riesgos digitales que contrasta con la percepción generalizada de «brecha digital» en zonas rurales.

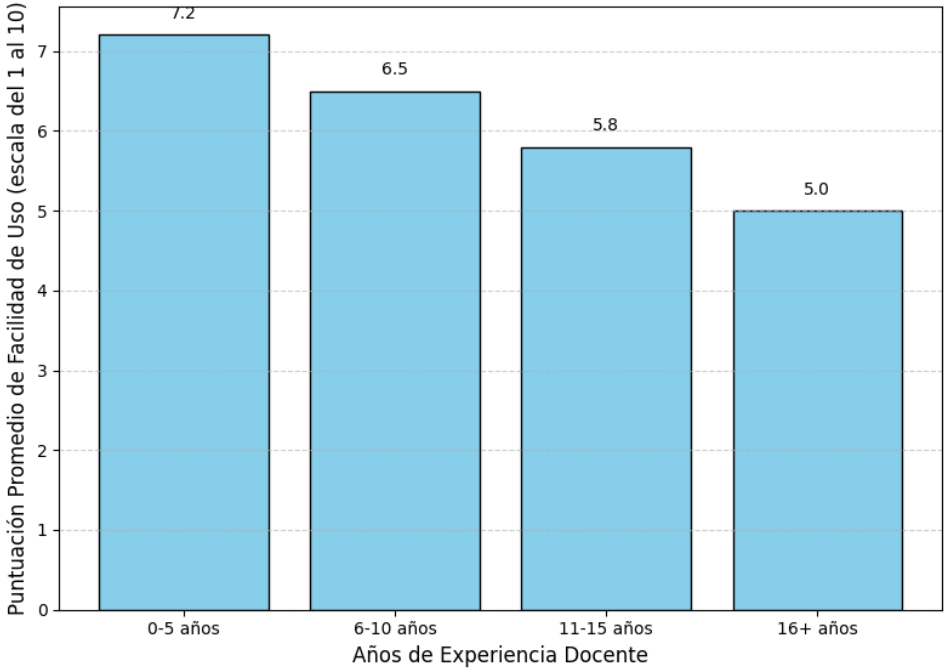
Las preocupaciones de los padres de familia revelan una dimensión comunitaria y cultural distintiva. El impacto en la cultura local emerge como la preocupación predominante (14 menciones), reflejando el rol de la familia como guardiana de valores tradicionales. Un padre de familia tsotsil expresó: «La escuela debe enseñar nuestras tradiciones, no solo cosas de la ciudad.» Esta perspectiva se complementa con una desconfianza institucional significativa hacia iniciativas gubernamentales (9 menciones), un hallazgo que conecta las percepciones tecnológicas con experiencias históricas de marginación política. Esta dimensión político-cultural de las percepciones rara vez se considera en estudios sobre adopción tecnológica, pero resulta fundamental en contextos como los Altos de Chiapas.

El análisis comparativo de estas perspectivas revela que cada grupo de actores evalúa la tecnología desde marcos valorativos distintos: los estudiantes desde el pragmatismo educativo, los docentes desde necesidades profesionales, y las

familias desde imperativos culturales. Esta heterogeneidad de criterios explica parcialmente las dificultades para establecer consensos sobre implementación tecnológica y sugiere la necesidad de estrategias diferenciadas para cada grupo.

La figura 2 complementa este análisis explorando la relación entre años de experiencia docente y percepciones sobre la IA.

FIGURA 2: PERCEPCIÓN DE FACILIDAD DE USO DE LA IA SEGÚN EXPERIENCIA DOCENTE



Se puede observar que existe una correlación negativa moderada ($r = -0.61$) entre años de experiencia docente y percepción de facilidad de uso de la IA. Los docentes noveles (0-5 años) reportan los niveles más altos de confianza (promedio 7.8/10), mientras que los educadores más experimentados (20+ años) muestran los niveles más bajos (promedio 4.2/10). Esta tendencia desafía narrativas simplificadas sobre «resistencia al cambio» entre docentes veteranos, ya que el análisis cualitativo de entrevistas revela que esta menor confianza refleja experiencias concretas con iniciativas tecnológicas fallidas a lo largo de sus carreras.

Particularmente significativo es el punto de inflexión observable entre los grupos de 6-10 años (6.9/10) y 11-15 años (5.3/10), que coincide con la implementación del programa regional de digitalización educativa de 2010, sugiriendo que

experiencias negativas específicas más que factores generacionales podrían explicar estas diferencias. Como expresó una docente con 12 años de experiencia: «Ya hemos visto varias “revoluciones tecnológicas” que prometen mucho y entregan poco».

Este hallazgo tiene implicaciones directas para el diseño de capacitaciones docentes, sugiriendo la necesidad de enfoques diferenciados que reconozcan y aborden las experiencias previas específicas de cada grupo de antigüedad, en lugar de programas homogéneos que asuman niveles similares de familiaridad y confianza tecnológica.

3.5. Análisis comparativo entre planteles

El análisis de varianza (ANOVA) reveló diferencias significativas en la percepción de utilidad de la IA entre los diferentes planteles COBACH de los Altos de Chiapas ($F = 3.50$, $p = 0.002$), como se detalla en la tabla 4.

TABLA 4: RESULTADOS DE LA PRUEBA ANOVA

FUENTE DE VARIACIÓN	SUMA DE CUADRADOS (SC)	GRADOS DE LIBERTAD (GL)	MEDIA CUADRÁTICA (MC)	ESTADÍSTICO F	VALOR P
Entre planteles	15.20	16	0.95	3.50	0.002
Dentro de planteles	4.30	17	0.25		
Total	19.50	33			

Estos resultados estadísticos revelan aspectos fundamentales sobre la heterogeneidad regional en la adopción de la IA. El valor F de 3.50 indica que la varianza entre planteles es 3.5 veces mayor que la varianza dentro de cada plantel, lo que sugiere que factores institucionales o contextuales específicos de cada centro educativo tienen un impacto sustancial en las percepciones estudiantiles. El valor p de 0.002 establece que esta diferencia es altamente significativa, con solo un 0.2 % de probabilidad de que estas diferencias se deban al azar.

La proporción entre suma de cuadrados entre planteles (15.20) y total (19.50) indica que aproximadamente el 78 % de la variabilidad en percepción de utilidad puede atribuirse a diferencias entre centros educativos, un hallazgo que enfatiza la importancia de factores contextuales específicos sobre características individuales. Este hallazgo cuestiona enfoques de implementación «talla única» y sugiere la necesidad de estrategias adaptadas a las realidades específicas de cada plantel.

Para identificar las diferencias específicas entre centros educativos, se realizó una prueba de Tukey HSD, cuyos resultados significativos se presentan en la tabla 5.

TABLA 5: COMPARACIONES SIGNIFICATIVAS ENTRE PLANTELES

PLANTEL A	PLANTEL B	DIFERENCIA DE MEDIAS	VALOR P AJUSTADO
Chamula	Santiago El Pinar	1.20	0.020
Oxchuc	Santiago El Pinar	1.10	0.035

El análisis post-hoc revela diferencias estadísticamente significativas entre pares específicos de planteles. La mayor diferencia se observa entre Chamula y Santiago El Pinar (1.20 puntos, $p = 0.020$), seguida por la diferencia entre Oxchuc y Santiago El Pinar (1.10 puntos, $p = 0.035$). Un análisis contextual de estos planteles revela factores explicativos potenciales: Santiago El Pinar, que presenta las percepciones más bajas, es la comunidad con menor penetración de internet (12 % de hogares) y mayor porcentaje de hablantes monolingües de tsotsil (78 %), mientras que Chamula y Oxchuc, con percepciones más positivas, han experimentado proyectos piloto de alfabetización digital en los últimos años.

Estos hallazgos estadísticos, complementados con datos cualitativos de visitas a los planteles, revelan que estas diferencias no reflejan simplemente variaciones aleatorias sino patrones sistemáticos asociados con infraestructura tecnológica, capacitación docente y liderazgo institucional. Estas diferencias reflejan la heterogeneidad en la implementación de la IA entre planteles, con algunos explorando aplicaciones básicas mientras otros carecen completamente de estrategias institucionales coordinadas, creando un panorama educativo altamente desigual en términos de preparación para la era digital.

3.6. Análisis cualitativo de percepciones

La figura 3 presenta una nube de palabras generada a partir de las respuestas de los estudiantes sobre la utilidad de la IA, donde destacan términos como «aprendizaje», «tecnología» y «cultura».

El análisis semántico de esta visualización revela patrones conceptuales significativos en el pensamiento estudiantil. El término «aprendizaje» emerge como el concepto central (mencionado por el 88 % de los estudiantes), reflejando cómo los estudiantes enmarcan primariamente la IA en términos educativos más que sociales o culturales. La prominencia del término «tecnología» (76 % de menciones) en proximidad frecuente con «futuro» (62 %) sugiere una asociación conceptual entre innovación tecnológica y progreso temporal, mientras que la frecuente aparición de «cultura» (65 %) en combinación con términos como «tradición» (58 %) e «identidad» (52 %) revela una preocupación constante por la preservación cultural.

FIGURA 3: NUBE DE PALABRAS SOBRE LA UTILIDAD DE LA IA



Particularmente revelador es el análisis de coocurrencias de términos: las palabras «aprendizaje» y «cultura» aparecen juntas en el 43 % de las respuestas, lo que refleja cómo los estudiantes conceptualizan estos términos no como opuestos sino como dimensiones complementarias. Como expresó un estudiante tseltal: «Quiero aprender con tecnología nueva pero sin olvidar nuestra cultura.» Esta simultaneidad contradice narrativas que posicionan la tecnología y tradición como fuerzas antagónicas, sugiriendo en cambio que los estudiantes aspiran a integrarlas de manera complementaria.

El análisis de términos periféricos también ofrece *insights* valiosos: palabras como «miedo» (32 %), «desconfianza» (28 %) y «pérdida» (25 %) revelan dimensiones afectivas significativas en la percepción de la IA, mientras que términos como «oportunidad» (45 %), «mejora» (42 %) y «crecimiento» (38 %) evidencian visiones positivas coexistentes. Esta dualidad afectiva refuerza la ambivalencia identificada anteriormente y sugiere que las percepciones estudiantiles son más complejas y matizadas que simples posiciones «a favor» o «en contra».

Esta visualización refuerza la dualidad en la percepción estudiantil: mientras reconocen el potencial de la IA como herramienta de aprendizaje, enfatizan simultáneamente la importancia de preservar la cultura local, sugiriendo la necesidad de enfoques tecnológicos culturalmente sensibles.

Un hallazgo clave emergente del análisis cualitativo fue la influencia de la cosmovisión indígena en la interpretación de la IA. Durante los grupos focales, un líder comunitario en Tenejapa expresó: «No queremos perder nuestra cultura por usar máquinas.» Este temor refleja una resistencia cultural comprensible basada no en rechazo irracional sino en experiencias históricas de imposición tecnológica sin consideración de valores locales.

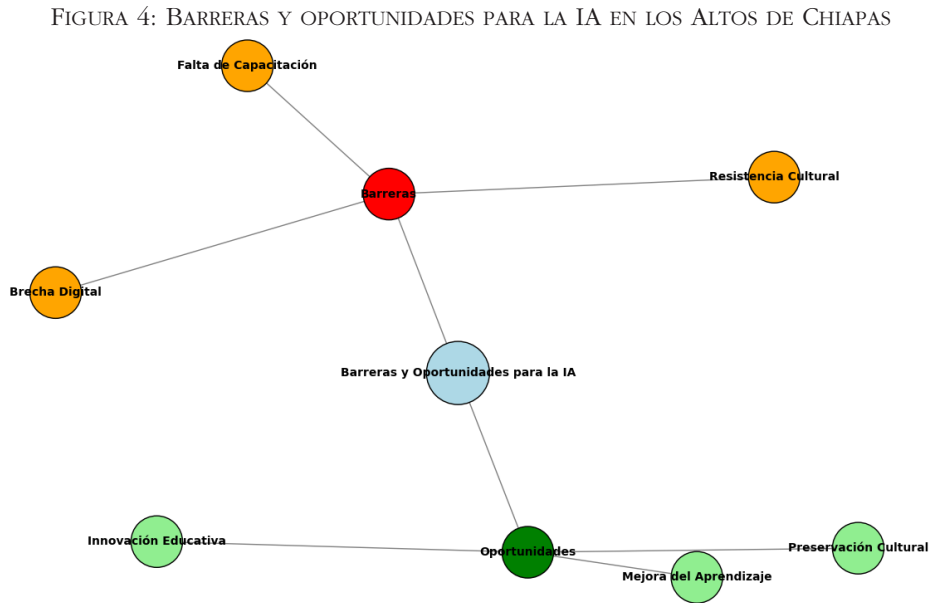
El análisis temático de las entrevistas reveló tres dimensiones centrales en la conceptualización indígena de la IA:

1. Relación con la naturaleza: Preocupaciones sobre cómo la IA podría distanciar a los jóvenes de prácticas agrícolas tradicionales y conocimientos sobre el entorno natural.
2. Transmisión intergeneracional de conocimientos: Inquietudes sobre la sustitución de mecanismos tradicionales de aprendizaje basados en la interacción con ancianos y sabios comunitarios.
3. Lengua como vehículo cultural: Temores sobre la marginación lingüística ante tecnologías predominantemente desarrolladas en español o inglés.

Estas dimensiones revelan que las resistencias identificadas no reflejan simplemente «temor al cambio» sino preocupaciones fundamentadas en valores culturales específicos, cuya comprensión resulta esencial para desarrollar implementaciones tecnológicas culturalmente responsables.

3.7. Barreras y oportunidades

La figura 4 sintetiza las principales barreras y oportunidades identificadas para la implementación de la IA en los Altos de Chiapas.



Este mapa integra hallazgos cuantitativos y cualitativos, identificando cinco categorías principales de barreras:

1. Barreras infraestructurales: La limitada conectividad (29.4 % de acceso constante) y equipamiento insuficiente (ratio estudiante/computadora de 15:1 en promedio) emergen como obstáculos fundamentales, particularmente agudos en comunidades como Santiago El Pinar y Larráinzar.
2. Barreras competenciales: La falta de capacitación docente (reportada por el 82 % de educadores) y bajos niveles de alfabetización digital entre estudiantes (42 % reportan habilidades básicas o nulas) establecen limitaciones significativas para la implementación efectiva.
3. Barreras culturales: Preocupaciones sobre preservación lingüística (expresadas por 76 % de padres), transmisión de valores tradicionales (68 %) y cosmovisiones indígenas sobre tecnología (52 %) constituyen dimensiones frecuentemente ignoradas en iniciativas tecnológicas.
4. Barreras institucionales: La ausencia de marcos curriculares adaptados (identificada en 14 de 17 planteles) y continuidad en programas tecnológicos (duración promedio de iniciativas: 1.8 años) minan esfuerzos sostenibles.
5. Barreras socioeconómicas: Limitaciones presupuestarias familiares (ingreso promedio: 3,200 pesos mensuales) y priorización de necesidades básicas sobre tecnológicas conforman el contexto socioeconómico limitante.

Simultáneamente, el mapa identifica oportunidades significativas para implementaciones contextualizadas:

1. Preservación cultural digital: Potencial de la IA para documentar y preservar conocimientos ancestrales, prácticas medicinales tradicionales y expresiones artísticas indígenas (interés expresado por 76 % de estudiantes y 64 % de líderes comunitarios).
2. Educación bilingüe potenciada: Posibilidades de desarrollar herramientas de traducción automática tsotsil/tseltal-español y materiales educativos culturalmente adaptados (identificada como prioridad por 82 % de docentes).
3. Innovación contextualizada: Oportunidades para desarrollar aplicaciones específicas para desafíos regionales como monitoreo de cultivos tradicionales, gestión comunitaria del agua y salud preventiva comunitaria.
4. Turismo cultural sostenible: Potencial de herramientas IA para promoción turística culturalmente respetuosa, documentación de rutas ancestrales y experiencias de visitantes enriquecidas (identificada como oportunidad económica por 58 % de autoridades locales).
5. Empoderamiento juvenil tecnológico: Interés significativo entre estudiantes (74 %) por desarrollar habilidades tecnológicas avanzadas mientras mantienen conexiones culturales, sugiriendo potencial para formar una generación de «mediadores tecnológico-culturales».

El mapa ilustra cómo estas barreras estructurales coexisten con oportunidades significativas, subrayando la necesidad de un enfoque equilibrado que maximice beneficios mientras respeta sensibilidades culturales y aborda limitaciones existentes. Esta dualidad desafía narrativas simplistas de «adopción vs. resistencia» y sugiere la posibilidad de implementaciones tecnológicas que respondan simultáneamente a imperativos de innovación y preservación.

En síntesis, los resultados sugieren que la implementación efectiva de la IA en los Altos de Chiapas requiere un enfoque participativo multidimensional que considere simultáneamente factores socioculturales, lingüísticos y estructurales. Esta aproximación debe involucrar activamente a todos los actores educativos, particularmente a los líderes comunitarios, quienes juegan un papel crucial en la construcción de confianza y la promoción de una visión compartida sobre el uso de la tecnología. La evidencia recopilada sugiere que el éxito de iniciativas tecnológicas en este contexto no dependerá primariamente de la sofisticación de las herramientas implementadas sino de su capacidad para integrarse respetuosamente en el tejido sociocultural existente, respondiendo a necesidades localmente definidas mientras reconocen y valoran cosmovisiones indígenas.

4. DISCUSIÓN Y CONCLUSIÓN

Los resultados obtenidos en esta investigación revelan una complejidad significativa en las percepciones y actitudes hacia la inteligencia artificial (IA) en los Altos de Chiapas. Según los datos analizados, las comunidades educativas perciben la IA como una herramienta con un potencial transformador, pero también como una amenaza a sus valores culturales y tradiciones ancestrales. Estas tensiones reflejan debates más amplios sobre la intersección entre tecnología y cultura, como lo señalan Dietz y Mateos Cortés (2011), quienes destacan la importancia de adoptar un enfoque intercultural en la implementación de innovaciones tecnológicas.

Un hallazgo central de este estudio es la influencia de la brecha digital en la percepción de utilidad de la IA. Los estudiantes con acceso a internet en sus hogares mostraron una actitud significativamente más favorable hacia la IA ($p = 0.009$), lo que subraya cómo la conectividad afecta directamente la aceptación de tecnologías emergentes. Este resultado coincide con los estudios de Castells (1997), quien argumenta que la conectividad es un factor clave para participar en la sociedad digital global. Sin embargo, en los Altos de Chiapas, donde el acceso a internet sigue siendo limitado, esta brecha digital amplifica desigualdades preexistentes.

Desde una perspectiva cultural, los datos cualitativos revelaron que la IA a menudo se percibe como una herramienta ajena a las prácticas locales. Durante las entrevistas, un líder comunitario en Tenejapa expresó: «No queremos perder nuestra cultura por usar máquinas.» Esta preocupación refleja un temor compartido por muchas comunidades indígenas, que ven en la tecnología una posible amenaza a su identidad cultural. Según Abu-Lughod y Lutz (1990), estas resistencias

culturales deben ser interpretadas no como rechazos absolutos, sino como llamados a diseñar tecnologías que respeten y fortalezcan los valores locales.

Las diferencias significativas en las percepciones de utilidad de la IA entre planteles COBACH también merecen atención. Según la prueba de Tukey, los estudiantes del plantel de Chamula mostraron una percepción más positiva en comparación con aquellos de Santiago El Pinar ($p = 0.020$). Estas diferencias pueden atribuirse a factores socioculturales y económicos específicos de cada comunidad. Por ejemplo, en Chamula, donde el comercio local ha impulsado cierto desarrollo económico, los estudiantes ven en la IA una oportunidad para mejorar sus actividades productivas.

La falta de capacitación docente emerge como otro desafío importante. Durante las entrevistas, muchos profesores expresaron preocupaciones sobre su desconocimiento de la IA y su incapacidad para integrarla en sus prácticas pedagógicas. Según Holmes, Bialik y Fadel (2023), la capacitación continua es fundamental para garantizar que los docentes puedan aprovechar el potencial de las tecnologías emergentes. Sin embargo, en los Altos de Chiapas, la ausencia de programas institucionales de formación limita severamente esta posibilidad.

Desde una perspectiva ética, los resultados sugieren que las preocupaciones sobre la privacidad y el impacto cultural de la IA son particularmente relevantes para los actores educativos. Se muestra que los estudiantes expresaron una preocupación media de 3.20 en una escala del 1 al 5 sobre la privacidad, mientras que los profesores mostraron una preocupación aún mayor. Estos hallazgos coinciden con los debates globales sobre la ética de la IA, como lo señala Floridi (2019), quien subraya la necesidad de diseñar tecnologías que respeten los derechos humanos y los valores culturales.

Otro aspecto relevante es la heterogeneidad en la implementación de la IA en los diferentes planteles COBACH. Aunque algunos planteles han comenzado a explorar aplicaciones básicas de la IA, la mayoría carece de una estrategia institucional coordinada. Esto se evidencia en la ausencia de materiales educativos culturalmente pertinentes y programas de capacitación docente. Según UNESCO (2021), las políticas públicas deben priorizar la inclusión y la equidad para garantizar que todas las comunidades se beneficien de las innovaciones tecnológicas.

La triangulación metodológica utilizada en este estudio permitió identificar patrones complejos y multifacéticos que enriquecen nuestra comprensión del fenómeno. Por ejemplo, el análisis crítico del discurso (ACD) reveló cómo los discursos oficiales sobre la IA a menudo ignoran las preocupaciones comunitarias. Según Fairclough (2003), estos discursos reflejan relaciones de poder y valores culturales implícitos. En este caso, la visión oficial de la IA como una herramienta de progreso entra en conflicto con las preocupaciones locales sobre su impacto en la cultura.

Desde una perspectiva histórica, los resultados de este estudio también subrayan la importancia de preservar los saberes ancestrales en el uso de la tecnología. Según González Villarreal (1988), las comunidades indígenas tienen una relación

profunda y simbólica con el conocimiento tradicional, que debe ser considerado en cualquier innovación educativa. En este sentido, la IA podría ser vista no como una amenaza, sino como una oportunidad para conectar saberes científicos y tecnológicos occidentales con prácticas culturales locales.

Finalmente, este estudio no solo proporciona información valiosa sobre la integración tecnológica en el ámbito educativo, sino que también sienta bases sólidas para reflexiones críticas que nos inviten a pensar más allá de lo evidente. Como señala Latour (2005), la relación entre lo humano y la IA es un campo de estudio emergente que requiere nuevos marcos conceptuales y metodológicos. Este trabajo representa un paso importante en esa dirección, abriendo nuevas líneas de investigación y acción para construir un futuro educativo más equitativo y culturalmente rico.

REFERENCIAS

- Abu-Lughod, L., & Lutz, C. (1990). *Emotion, discourse, and the politics of everyday life*. Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (2003). *Las estructuras sociales de la economía*. Amorrortu Editores.
- Byland, B. E., & Pohl, J. M. D. (Eds.). (1994). *Los pueblos del murciélago: Escritura jeroglífica zapoteca*. Fondo de Cultura Económica.
- Castells, M. (1997). *La era de la información: Economía, sociedad y cultura* (Vol. 1). Siglo XXI Editores.
- Clifford, J., & Marcus, G. E. (Eds.). (1991). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. University of California Press.
- Collier, J., & Collier, M. (1986). *Visual anthropology: Photography as a research method*. University of New Mexico Press.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas [CDI]. (2017). *Informe sobre la situación de la educación indígena y afrodescendiente en México*. CDI.
- Csordas, T. J. (1994). *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self*. Cambridge University Press.
- Davis, F. D. (1989). Perceived usefulness, perceived ease of use, and user acceptance of information technology. *MIS Quarterly*, 13(3), 319-340. <https://doi.org/10.2307/249008>
- de la Cruz, L. J. (2007). *Los Tzeltales*. Centro de Investigaciones Superiores del INAH.
- de la Torre, S. R. (1992). *Tzeltales y Tzotziles: Transformaciones en los altos de Chiapas*. Plaza y Valdés Editores.
- Díaz Barriga Arceo, F., & Hernández Rojas, G. (2010). *Estrategias docentes para un aprendizaje significativo*. McGraw-Hill.
- Díaz-Polanco, H. (1971). *Sociedad y cultura en una comunidad rural tzotzil, San Juan Chamula*. Instituto Nacional Indigenista.
- Fairclough, N. (2003). *Analysing discourse: Textual analysis for social research*. Routledge.
- Floridi, L. (2013). *The ethics of information*. Oxford University Press.
- González Villarreal, F. X. (1988). *Sociedad y cultura en una comunidad rural tzotzil, San Juan Chamula*. Instituto Nacional Indigenista.
- Holmes, W., Bialik, M., & Fadel, C. (2023). *AI and the future of learning: Preparing for a transformation*. Center for Curriculum Redesign.

- INEGI. (2020). *Censo de Población y Vivienda 2020*.
- Kemmis, S., & McTaggart, R. (2005). Participatory action research: Communicative action and the public sphere. En N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *The Sage handbook of qualitative research* (3rd ed., pp. 559-603). Sage Publications.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford University Press.
- Mead, M. (1942). *And keep your powder dry: An anthropologist looks at America*. William Morrow.
- Nissenbaum, H. (2009). *Privacy in context: Technology, policy, and the integrity of social life*. Stanford University Press.
- UNESCO. (2021). *AI and education: Guidance for policy-makers*. UNESCO Publishing.

e-ISSN: 2387-1555

DOI: <https://doi.org/10.14201/rea202415167186>

VIOLENCIA CONTRA LA MUJER, REDES SOCIALES Y DEBATE PÚBLICO. EL CASO DE KATHERINE GÓMEZ

*Violence Against Women, Social Networks and Public
Debate. The Case of Katherine Gómez*

*Violência contra as mulheres, redes sociais e debate
público: o caso de Katherine Gómez*

Julio MEJÍA NAVARRETE 

Universidad Ricardo Palma

julio.mejian@urp.edu.pe

Pamela Fabiola MENÉNDEZ CÓNDOR 

Universidad Complutense de Madrid

pamelafm@ucm.es

Recibido: 17 de octubre de 2024

Revisado: 5 de febrero de 2025

Aceptado: 30 de agosto de 2025

RESUMEN: Las redes sociales han experimentado un crecimiento exponencial, convirtiéndose en plataformas claves para la comunicación, la participación ciudadana y el debate público digital. Sin embargo, este auge no ha estado exento a desafíos y uno de los problemas más persistentes es la presencia de la violencia contra la mujer en los espacios virtuales, específicamente en redes sociales como Facebook. En ese sentido, el artículo analiza el feminicidio de Katherine Gómez, acaecido en la ciudad de Lima en marzo del 2023, como expresión del orden de dominación patriarcal y sus implicancias en el debate público digital desarrollando determinadas posiciones signadas por las tendencias ideológicas predominantes en el Perú. Para ello, el trabajo expone la dimensión social de la violencia, la conformación del discurso en los medios tradicionales (diarios), la estructura que asume el discurso en la red social

Facebook y expone las tendencias emocionales que se generan a partir de las plataformas virtuales. La investigación se basó en la utilización de técnicas Big data mediante CrowdTangle y nube de palabras, además, se realizó encuestas y entrevistas en profundidad a usuarios y usuarias de la red social Facebook a nivel nacional, que permitió complementar el estudio. Dentro de los principales resultados los medios tradicionales despliegan narrativas con un perfil sensacionalista. Asimismo, en las redes sociales el discurso en torno el feminicidio de Katherine Gómez asume de modo primordial una estructura dualista. En un aspecto alude a las palabras del acto de violencia y, en otro aspecto, manifiestan las respuestas relacionadas a la demanda, protesta y el reclamo. Por último, la categorización de las emociones en neutra, positiva y negativa que emergen en el uso de los emoticonos en la red social Facebook se relacionan con las transformaciones culturales de la sociedad civil digital peruana.

Palabras claves: Violencia de género; Redes Sociales; debate público; patriarcado.

ABSTRACT: Social media has experienced exponential growth, becoming key platforms for communication, citizen participation, and digital public debate. However, this boom has not been without challenges, and one of the most persistent problems is the presence of violence against women in virtual spaces, specifically on social networks like Facebook. In this regard, this article analyzes the femicide of Katherine Gómez, which occurred in Lima in March 2023, as an expression of patriarchal domination and its implications for digital public debate, developing certain positions marked by the predominant ideological tendencies in Peru. To this end, the article exposes the social dimension of violence, the configuration of discourse in traditional media (newspapers), the structure of discourse on the social network Facebook, and exposes the emotional tendencies generated by virtual platforms. The research was based on the use of Big Data techniques through CrowdTangle and word clouds. In addition, surveys and in-depth interviews were conducted with Facebook users nationwide, which served as a complement to the study. Among the main findings, traditional media outlets deploy sensationalist narratives. Likewise, on social media, the discourse surrounding Katherine Gómez's femicide primarily assumes a dualistic structure. In one aspect, it alludes to the words of the act of violence, and in another, it expresses responses related to demand, protest, and complaint. Finally, the categorization of emotions into neutral, positive, and negative that emerge in the use of emoticons on Facebook is related to the cultural transformations of Peruvian digital civil society.

Keywords: Gender violence; Social Networks; public debate; patriarchy.

RESUMO: As mídias sociais têm experimentado um crescimento exponencial, tornando-se plataformas importantes para comunicação, participação cidadã e debate público digital. No entanto, esse crescimento não ocorreu sem desafios, e um dos problemas mais persistentes é a presença de violência contra as mulheres em espaços virtuais, especificamente em redes sociais como o Facebook. Nesse sentido, o artigo analisa o feminicídio de Katherine Gómez, ocorrido na cidade de Lima em março de 2023, como expressão da ordem patriarcal de dominação e suas

implicações no debate público digital, desenvolvendo determinados posicionamentos marcados pelas tendências ideológicas predominantes no Peru. Para tanto, o artigo expõe a dimensão social da violência, a estrutura do discurso na mídia tradicional (jornais), a estrutura do discurso na rede social Facebook e as tendências emocionais geradas pelas plataformas virtuais. A pesquisa foi baseada no uso de técnicas de Big Data por meio do CrowdTangle e nuvens de palavras. Além disso, foram realizadas pesquisas e entrevistas em profundidade com usuários do Facebook em todo o país, o que complementou o estudo. Entre os principais resultados, os meios de comunicação tradicionais exibem narrativas sensacionalistas. Da mesma forma, nas redes sociais, o discurso em torno do feminicídio de Katherine Gómez assume principalmente uma estrutura dualista. Em um aspecto, refere-se às palavras do ato de violência e, em outro, expressa as respostas relacionadas à demanda, protesto e reivindicação. Por fim, a categorização das emoções em neutras, positivas e negativas que emergem no uso de emoticons na rede social Facebook está relacionada às transformações culturais da sociedade civil digital peruana.

Palavras-chave: Violência de gênero; Redes Sociais; debate público; patriarcado.

1. INTRODUCCIÓN

El feminicidio de Katherine Gómez se ha convertido en un caso emblemático porque expresa como las redes sociales se convierten en un espacio de intenso debate público. Las redes sociales desempeñan un papel crucial en la formación de la opinión pública, la difusión de la información y la movilización social, pero también en la propagación de desinformación y discursos de odio.

El artículo examina en forma preliminar la agresión contra Katherine Gómez ocurrido en la ciudad de Lima y sus implicancias en la red social Facebook en el periodo de marzo de 2023, cuando se produce el ataque y muerte de la víctima, hasta la captura del feminicida en abril 2024. Ciertamente, este suceso no es único, expresa situaciones más amplias de la violencia contra la mujer y la naturaleza del desarrollo de la sociedad peruana.

Precisamente, la investigación busca exponer la naturaleza de la agresión contra Katherine Gómez fundada en el sistema de dominación patriarcal y sus proyecciones en el desarrollo del debate público digital moldeado según las principales tendencias ideológicas del país.

En esa dirección, se parte por estudiar los avances teóricos y metodológicos del discurso sobre la violencia de género en las redes sociales; para pasar a indagar la dimensión social de la agresión contra Katherine Gómez; luego considera la formación del discurso en los medios tradicionales; consecutivamente analiza la construcción del discurso en las redes sociales; y finaliza en la exploración de emoticonos para delinear las emociones que se generan en las plataformas digitales.

El estudio presenta los avances de la investigación «Violencia contra la mujer en las redes sociales. Polarización del debate público en el feminicidio de Katherine Gómez, 2023», realizado con el apoyo de la Universidad Ricardo Palma de Lima.

2. ASPECTOS TEÓRICOS

El discurso de la violencia de género en las redes sociales en los últimos años se ha convertido en una de las problemáticas más estudiadas. En cambio, en el Perú los trabajos todavía tienen un desarrollo limitado. En términos generales, las investigaciones del debate público en las redes sociales han sido expuesto por Castells (2009; 2012). En Perú, Mejía (2021) estudia la expansión de las plataformas virtuales y el carácter que asume la libertad de expresión.

La temática de la violencia contra la mujer es abordada en forma integral por Rita Segato (2010) como parte del sistema de poder y control patriarcal. En los estudios de la violencia de género en las redes sociales, Pedraza (2019) presenta algunas claves para el análisis de la cibermisoginia como un mecanismo de demostración de la masculinidad, de normalización de la violencia de género y de escasa participación política femenina en la discusión pública. Asimismo, el texto de Vera (2021) expone una guía de conceptos básicos, herramientas de seguridad digital y estrategias de respuesta a la violencia de género en las redes. Fernández y Esteban (2016) describen como las redes sociales proporcionan a los agresores un nuevo contexto para desarrollar conductas violentas contra las féminas. Vega *et. al.* (2013) detallan los actos de violencia de género que son cometidos, promovidos y agravados por el uso de las tecnologías digitales. En el Perú, Sarmiento (2023) a partir del análisis de grupos focales presenta los modos de discriminación y violencia de género en las plataformas virtuales.

El debate público en el discurso de las redes sociales en torno a la violencia contra la mujer es destacado por Robles *et. al.* (2020) en el estudio de la agresión sexual de «La Manada» y el proceso de polarización que se produce en la red social Twitter, mediante técnicas de Big data. Guevara *et. al.* (2023) analizan las formas de polarización y de «incivility» en las redes sociales en los debates digitales, asociado con la propagación de desinformación, creación de burbujas informativas y la fragmentación de la sociedad. Tortajada y Vera (2021) exploran la dinámica compleja entre feminismo, misoginia y el papel de las redes sociales, subrayando el activismo feminista digital, la creación de comunidades y difusión de mensajes de empoderamiento. Ramírez (2019) examina el fenómeno del ciberactivismo centrado en cuestiones de los tabúes menstruales y su relación con la expansión de la igualdad de género y la lucha contra la estigmatización. Barrachina (2019) explora la contribución de la lucha de las mujeres en las redes sociales a la agenda feminista, ampliando la visibilidad de las cuestiones de género y la democratización de la participación en el movimiento de las mujeres, generando conciencia y presión para el cambio social. En el Perú, se subraya el trabajo de Blanco *et. al.* (2022) quienes introducen la temática de polarización que se desarrolla por medio de los discursos de odio de género en la red social Twitter.

El análisis de las emociones expresado a través de los emoticonos de la red social Twitter es investigado por Kralj *et. al.* (2015). Para la situación de Chile, Alarcon *et. al.* (2023) exploran las funciones que desempeñan los emojis de Facebook

en las representaciones discursivas de las personas LGBTIQ+; Mejía y Menéndez (2023) indagan la expansión de la polarización política a partir de la utilización de los emoticonos por los usuarios y usuarias de la red social Facebook.

3. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

La investigación del feminicidio de Katherine Gómez y el debate público producido en la red social de Facebook, es longitudinal desde los impactos de la agresión y muerte, 18/24 de marzo del 2023, hasta las repercusiones de fuga y captura del agresor, el 11 de abril 2025.

El estudio recurrió principalmente a las técnicas Big data para el análisis del discurso de la violencia en la red social Facebook, para ello se procedió a la descarga, procesamiento y análisis de 3109 datos mediante *CrowdTangle*. También, se utilizó la herramienta de la nube de palabras para desentrañar el contenido textual del discurso y, asimismo, se exploró el uso de los emoticonos para encontrar algunas pistas de las emociones en las publicaciones de la red social Facebook.

De forma complementaria, la investigación realizó 230 encuestas y 32 entrevistas en profundidad a usuarios y usuarias de 18 años a más de la red social Facebook sobre el caso de Katherine Gómez.

4. EL FEMINICIDIO DE KATHERINE GÓMEZ

El feminicidio de Katherine Gómez de 18 años de edad es una forma de violencia extrema contra la mujer y, a la vez, traduce la exigencia de poder de la masculinidad, agredida el 18 de marzo y fallecida el 24 del mismo mes de 2023. El hecho ocurrió en el centro de Lima cuando el ciudadano venezolano Sergio Tarache de 19 años la roció con gasolina y le prendió fuego en plena vía pública, en represalia por haber terminado su relación de pareja.

El crimen generó una ola de indignación en el Perú y a nivel internacional, destacando nuevamente la problemática de la violencia de género y los feminicidios en el país. Sergio Tarache, tras cometer el crimen, huyó del país, pero fue capturado en Colombia semanas después, lo que desencadenó un proceso de extradición para que enfrentara la justicia en el país.

Más allá del caso de Katherine Gómez, el suceso posibilita comprender el carácter de la agresión contra la mujer, mediante un doble proceso integrado que devela la relación del agresor con la víctima del feminicidio y del agresor con los grupos de pares violentistas.

En efecto, el feminicidio de Katherine Gómez da cuenta del momento de violencia dantesca que involucra la relación agresor-víctima. El agresor actuó como sujeto «moralizador» sometiendo, castigando y dejando sin vida el cuerpo femenino a quién se le «*atribuye estar en potencial desacato con el orden patriarcal*» (Segato, 2018, p. 222). La idea del agresor que tiene el poder de juzgar, condenar

y castigar a la fémina con la muerte, porque «No me respetas» (El Trome, 2023), «por infiel» (El Comercio, 2024) y atreverse a cancelar la relación amorosa que el macho no admite y cree definirla. Aquí se trata de un poder coercitivo, el varón representa al agente poseedor, predatorio y con capacidad decisoria total, la mujer desaparece de la relación, no cuenta lo que piensa y sienta, se vuelve solo un sujeto silenciado, cosificado y deshumanizado. La violencia contra Katherine Gómez no personifica una intencionalidad de libidinosidad sino, más bien, expresa un acto moralizador de castigo porque el macho piensa que la mujer está en falta con el orden patriarcal.

Por otra parte, el feminicidio de Katherine Gómez describe la relación agresor-grupo de pares, donde el victimario actuó en función de la mirada de los otros; Sergio Tarache en Lima participa de colectivos delictivos relacionados con la extorsión en el transporte informal: «Si doy nombres cavo mi tumba» (El Comercio, 2023a), hay imágenes que lo muestran posando con armas de fuego (América, 2024), el propio hecho violento ocurrió en momentos que el feminicida estaba de «turno» en la Plaza Dos de Mayo (El Comercio, 2023b) y cuando fue capturado residía en uno de los barrios más peligrosos de Bogotá. El victimario es parte de una estructura simbólica de la violencia que exige gestos de mostrarse macho y del sometimiento de lo femenino, en un proceso de socialización que permite reproducir el estatus y la superioridad de lo masculino para inducirlo a «ejercer su dominio y lucir su prestigio ante sus pares» (Segato, 2010, p. 143).

El cuerpo quemado de Katherine Gómez constituye un mensaje sancionador del poder absoluto del agresor sobre la mujer desvalorizada y, asimismo, encierra un manifiesto al grupo delictivo donde la violencia es el núcleo de la vida y es un espacio de dominio masculino, reproduciendo el orden patriarcal colonial moderno.

5. EL DISCURSO EN LOS MEDIOS TRADICIONALES

La construcción del discurso en los medios tradicionales es el nivel inmediato del debate público generado en torno a la violencia contra Katherine Gómez. Los medios tradicionales más importantes examinados destacan por sus cuotas de audiencia: El Comercio, El Trome, La República (Ipsos, 2023); RPP combina un público radioescucha y presencia digital (Comscore, 2023); y Expreso con menor lectoría, pero significativo por su influencia en el público de derecha. Desarrollan las noticias en torno al feminicidio, generando mensajes que se transmiten de cada medio al conjunto de los lectores o radioescuchas del país, también pueden aparecer en determinadas plataformas virtuales pero sus contenidos se emiten de uno a muchos receptores.

El cuadro 1 describe la construcción del relato en los medios tradicionales más importantes del país sobre la agresión contra Katherine Gómez; se narran el hecho violento, los agentes, el clima de seguridad pública, el carácter de la justicia y la división social que produce. En ese marco, el discurso sobre el feminicidio

resalta; primero, la definición del hecho de la muerte en términos de violencia contra la mujer (El Comercio, El Trome, RPP y Expreso) y luego es especificado como un determinado tipo de feminicidio (La República). Segundo, los agentes centrales del acto violento son etiquetados en una dinámica que acentúan su peyorativos, es identificado de pareja o ex-pareja (El Trome), para acentuar la calificación de feminicida (La República y RPP), extranjero (El Comercio) y en un grado más despreciativo de venezolano-feminicida (Expreso); por otro lado, la víctima se delimita desde la etiqueta de la joven Katherine Gómez (RPP), solo por su nombre de Katherine Gómez (El Comercio), ex-pareja (La República), joven quemada (El Trome), hasta llegar a ser víctima del feminicidio (Expreso). Tercero, el contexto violentista se considera como parte genérica de la carencia de seguridad ciudadana (RPP), pasando por la inseguridad que afecta de manera particular a las mujeres (El Comercio, El Trome y La República), hasta alcanzar el reclamo de seguridad a las autoridades vinculado con formas autoritarias (Expreso). Cuarto, en la exigencia de justicia coincide con la demanda de una justicia rápida y efectiva (El Comercio), demanda de justicia siguiendo el marco jurídico establecido (RPP), justicia social que comprenda los petitorios de la población (La República) y el reclamo de justicia que admita la sanción de cadena perpetua (El Trome) o la máxima condena (Expreso). Quinto, los medios subrayan la violencia como expresión de la polarización de los agentes involucrados, proceso que da cuenta de la exaltación de los calificativos desde el plano general de machismo contra feminismo (La República), extranjero contra peruana (El Comercio), extranjero o ciudadano venezolano contra peruana (El Trome y RPP) y de modo extremo de venezolano contra peruana (Expreso).

CUADRO 1: VALORACIONES DESARROLLADAS EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN TRADICIONALES

CARACTERÍSTICAS	EL COMERCIO	EL TROME	LA REPÚBLICA	RPP	EXPRESO
Justicia	Justicia rápida y efectiva	Justicia y cadena perpetua	Justicia social y máxima condena	Justicia	Justicia y máxima condena
Responsabilidad de autoridades	Demora en la captura del agresor	Ineficacia judicial y falta de rapidez en la extradición	Ineficacia de autoridades	Mayores acciones en la captura y extradición	Mayores acciones en la captura y extradición

JULIO MEJÍA NAVARRETE Y PAMELA FABIOLA MENÉNDEZ CÓNDOR
VIOLENCIA CONTRA LA MUJER, REDES SOCIALES Y DEBATE PÚBLICO.
EL CASO DE KATHERINE GÓMEZ

CARACTERÍSTICAS	EL COMERCIO	EL TROME	LA REPÚBLICA	RPP	EXPRESO
Agresor	Extranjero.	Pareja/ex pareja	Feminicida	Presunto feminicida	Venezolano/ Feminicida
Víctima	Katherine Gómez	Joven quemada	Ex-pareja	Katherine Gómez	Víctima de feminicidio
Violencia	Violencia contra la mujer.	Llamado a la acción contra la violencia contra la mujer	Llamado a la acción para combatir el feminicidio	Promueve la sensibilización sobre la violencia contra la mujer	Condena enérgica de la violencia contra las mujeres
Seguridad	Inseguridad de la mujer	Mayor seguridad para la mujer	Mayor seguridad para la mujer	Medidas de seguridad ciudadana	Seguridad a partir de las autoridades
Polarización	Extranjero contra peruana	Extranjero venezolano contra peruana	Machismo contra feminismo	Ciudadano venezolano contra peruana	Venezolano contra peruana

Fuente: Análisis de la descarga de datos de los medios tradicionales en *Crowdtangle* (Diario Comercio n = 48; Trome n = 67; La República n = 22; RPP n = 67; Expreso n = 27; total: 231)

El discurso de los medios tradicionales sobre el caso de la agresión contra Katherine Gómez, además de describir la gravedad del hecho violento, presentar los agentes involucrados y subrayar la necesidad de justicia, siguen una pauta común de exacerbación de la noticia que van desde formas ponderadas en La República y RPP, pasando por calificativos que denotan cierta irritación de El Comercio y El Trome, para pasar a algunas formas rotundamente despreciativas del diario Expreso. De esa forma, el discurso unidireccional de los medios tradicionales, además de presentar la noticia es, a la vez, una práctica social que busca comunicar e influir directamente en el público, desarrollando metaestrategias discursivas denominada de «cuadrado ideológico» por Van Dijk (1999). En ese sentido, los medios tradicionales en el Perú describen un cuadro ideológico que se dirige desde posiciones centristas moderadas en La República y RPP, pasando por calificativos que denotan cierto encono de la derecha tradicional en El Comercio y El Trome, hasta delimitar formas claramente desdenosas cercanas a puntos de vista de la extrema derecha que parece enarbolar en el diario Expreso.

En general, los medios de comunicación tradicional, como señala Gerbner (1994), tienden a dramatizar emocionalmente los crímenes violentos, generando que las narrativas tengan un carácter sensacionalista. Sin embargo, la dramatización del discurso de la violencia contra Katherine Gómez asume un impacto en el contenido

del debate público; los medios, en diversos grados, lo orientan para incrementar la cobertura noticiosa que puedan concurrir a una mayor sensibilización sobre la violencia de género y presionar a las autoridades para que implementen medidas efectivas de prevención y justicia; de modo complementario, se busca la dramatización para descontextualizar la violencia, reducirlo a un fenómeno individual y a menudo enmarcarlo en estereotipos de victimización y vulnerabilidad, de lo extranjero y venezolano, enfoque más vinculado al diario *Expreso*; también, se observa la incidencia del movimiento de mujeres –machismo, género, feminismo– en los márgenes de las noticias, pese que propugnan una mayor comprensión de la temática, mensaje difundido con cierto eco por *La República*.

En suma, la formación del relato en los medios tradicionales sobre la violencia contra Katherine Gómez, desempeña un papel crucial en la configuración del debate público que luego será desarrollado por el discurso de las redes sociales.

6. EL DISCURSO EN LAS REDES SOCIALES

El discurso en relación a la muerte de Katherine Gómez se define en un proceso que se orienta de los medios tradicionales a los medios no tradicionales digitales. Los medios tradicionales, 829 casos, incluyen a la prensa escrita, la radio y la televisión que se pueden difundir desde internet; mientras que los medios virtuales, 1981 casos, conciernen a las plataformas y páginas de internet; seguido, en forma adicional, por otros mecanismos digitales como los políticos, influencers, gobierno y artistas.

CUADRO 2: AGENTES PRODUCTORES DEL DISCURSO

AGENTES	N.º
Medios de comunicación no tradicional	1981
Medios de comunicación tradicional	829
Prensa extranjera	100
Política/o	74
Usuario/a	58
Influencers	25
Gobierno	22
Artista	20
Total general	3109

Fuente: *CrownTangle*

La situación anterior, revela una dinámica de cambio en la construcción del discurso del feminicidio de Katherine Gómez que se desplaza de las formas de comunicación de masas a la autocomunicación de masas (Castells, 2009). Se dirige de las formas de comunicación centrada en un emisor fijo, inmovil y localizado que produce el discurso a muchos receptores, incluso puede estar en las diversas plataformas de internet pero su naturaleza sigue siendo la misma, caracterizada por su manejo lineal e irradiado al conjunto de la población; en cambio, en la comunicación virtual, el discurso se genera de muchos a muchos y en procesos de interacciones complejas, existen diversidad de nodos para la emisión de los discursos y todos combinan las posibilidades, a la vez, de ser emisores y receptores; el mensaje sobre la violencia fluye al instante, desaparece cualquier anclaje único y se vuelve una comunicación compartida por una pluralidad de gentes de la red social.

En este proceso las redes sociales definen el carácter del acceso a la información, hay una participación decisiva del individuo, el cual se convierte en protagonista de la búsqueda y el conocimiento del caso de Katherine Gómez. Protagonismo que manifiesta la expansión del activismo personal en la sociedad peruana (Mejía, 2019) y a su vez expresa la pluralidad de fuentes productoras del discurso que actúan al mismo tiempo y en presencia de una enorme cantidad de información; en la que intervienen personas, computadoras y software funcionando e interactuando en tiempo real.

CUADRO 3: ¿QUE MEDIO UTILIZO PARA COMPARTIR LA INFORMACIÓN?

MEDIOS VIRTUALES	HOMBRE	MUJER
Whatsapp: gruposy personalizado	36 %	22 %
Conversiones de Whatsapp personalizado, Mensaje interno del Facebook	1 %	1 %
Conversiones de Whatsapp personalizado, Muro del Facebook	3 %	7 %
Grupos de Whatsapp, Conversiones de Whatsapp personalizado, Muro del Facebook	4 %	5 %
Grupos de Whatsapp, Mensaje interno del Facebook	0 %	1 %
Grupos de Whatsapp, Muro del Facebook	20 %	37 %
Grupos de Whatsapp, Muro del Facebook, Mensaje interno del Facebook	1 %	1 %
Mensaje interno del Facebook	1 %	1 %
Muro del Facebook	20 %	18 %

MEDIOS VIRTUALES	HOMBRE	MUJER
Muro del Facebook, Mensaje interno del Facebook	0 %	1 %
Otro	11 %	4 %
Blanco	3 %	1 %

Fuente: Elaboración propia, encuesta aplicada (n = 230).

Los miembros de las redes sociales difunden el mensaje del asesinato de Katherine Gómez utilizando WhatsApp y Facebook como herramientas principales o combinados (cuadro 3). En esa dirección, además del origen diverso de las informaciones recibidas, el discurso en las redes asume múltiples contenidos, se tiñen de una variedad de aspectos y figuras; la imagen resultante construida es mayor que la propia realidad, ahora incluyen infinidad de notas y millares de testimonios para ser difundido, comentado y compartido en WhatsApp y Facebook, se integran, reconstruyen y sintetizan el mensaje inicial, sin perder su significado pese a la intervención de las innumerables personas integrantes de la red social. Es decir, los usuarios actúan como curadores de la información del feminicidio al seleccionar, organizar y compartir contenidos relevantes con sus redes de contactos; es decir, no solo consumen la información, también participan activamente en la creación y distribución de contenido (Kaplan, A. M., & Haenlein, M. 2010); las redes digitales han transformado profundamente la relación de las personas con el discurso, pasando de ser simples consumidores para convertirse en replicadores de información; esta capacidad de compartir y contribuir al mensaje colectivo tiene implicaciones importantes para la difusión del mensaje del feminicidio.

En tal sentido, el gráfico de la nube de palabras de la red social Facebook posibilita una aproximación sobre el carácter del discurso del feminicidio de Katherine Gómez al destacar los vocablos más significativos según sus dimensiones delimitados por la frecuencia de su utilización, el cual se estructura en cinco aspectos centrales. El primero subraya las palabras relativas del hecho, «feminicidio» y «Katherine», y plantea la demanda de «justicia» por la población; el segundo se dirige de las expresiones de «violencia» y «Sergio Tarache» a la defensa de los «derechos» de la agredida; el tercero discurre de los términos «brutalidad», «quemada» y «mujer» al reclamo colectivo de la «protesta»; el cuarto se refiere a la «migración», «crimen» y «víctima» hacia los vocablos relativos de «demanda» y «manifestación»; y quinto, resalta el hecho de la violencia de «género», producido por el «machismo» de la sociedad peruana, para orientarse a la expresión «feminismo» en la búsqueda de establecer su comprensión.

GRÁFICO 1: NUBE DE PALABRAS DE LA RED SOCIAL FACEBOOK



Fuente: La nube de palabras y los caligramas fue procesada en Wordcloud (n = 3019)
<https://www.voc.ai/es/tools/wordcloud>

El contenido del discurso sobre el feminicidio de Katherine Gómez que circula en las redes sociales asume fundamentalmente un carácter dual, por un lado, recogen aquellas palabras que hacen referencia al hecho de violencia y, por otro lado, expresan las respuestas referidas a la demanda, el reclamo y la protesta. Asimismo, es importante anotar el inicial papel del movimiento de las mujeres en la construcción del discurso de las redes, las palabras presentadas tienen una acepción que lo explican, aquí se trata de la violencia de género y del machismo que se integran en la perspectiva del reclamo feminista. En ese sentido, la naturaleza del discurso sobre la violencia contra Katherine Gómez expuesta en el debate público de internet se diferencia del presentado por los medios tradicionales. El debate público en las redes sociales recoge más las preocupaciones de la sociedad civil participante, interesada en la representación de la violencia contra Katherine Gómez y en un discurso de rechazo, reclamo y demanda de justicia, bosquejada en la gran diversidad de nodos de intercomunicación, que no reproducen la ideología centralizada de los medios tradicionales, sino más bien expresan el desarrollo de una experiencia mental colectiva.

No obstante, el discurso en las redes sociales sobre el feminicidio de Katherine Gómez asume un contenido singular que sustituye y adquiere mayor significación que el hecho violento, se acerca a la perspectiva conceptual de la «hiperrealidad» (Baudrillard, 1978; Eco, 1986). Se trata de una representación virtual más allá de la misma realidad, no corresponde a una simple replica que pretende comprenderla, más bien adquiere rasgos propios al construirse por un sinnúmero de internautas, pluralidad fuentes, miles de datos y características a tiempo real; representa una imagen retrospectiva que sucedió en el pasado inmediato y se transforma en apariencia simbólica de un tiempo y espacio que no corresponde a la de los internautas;

se modela como simulacro de una imagen que no tiene original, el cual se ha extraviado y tornó intrascendente en un espacio de infinitos signos y códigos que permanentemente se vienen construyendo en línea, la narración se va configurando para poder entrar en la imagen viralizada. De esa forma, el discurso de las redes sociales se vuelve realidad para sus integrantes que experimentan la violencia contra Katherine Gómez directamente en las plataformas de internet y, a la vez, diluyen la frontera que separa realidad de virtualidad.

7. EMOCIONES EN LAS REDES SOCIALES

La estructuración del discurso en las redes sociales supone un proceso colectivo, por el cual los individuos se interesan en interactuar con otros para constituir comunicaciones de mensajes que llevan a la formación de agrupaciones virtuales en torno a la agresión contra Katherine Gómez. Un aspecto central en la formación de las redes sociales lo representa el sentido de las emociones, indudablemente participan los medios no tradicionales, influencers, líderes, políticos y artistas, pero son las afectividades de las personas las que avivan el desarrollo de la acción colectiva digital, aparecen cuando los internautas interrelacionan con intereses afines en función del tema específico relativo al feminicidio.

La estructuración de la red social en torno al discurso de la violencia contra Katherine Gómez, desde el acceso individual a la información, es principalmente un proceso que asume ribetes emocionales. El cuadro 4 describe una dinámica que se mueve del acceso individual a la noticia del hecho violento, 1988 casos; seguido inmediatamente por el sensacionalismo, 489 casos, que presenta de manera escandalosa, espectacular y enfocado en los detalles más sombríos del feminicidio, exponenciando y extremando las emociones de las personas y público de la escena virtual (Sunkel, 2002). En relación con la situación mencionada, la acrecentación del sensacionalismo conlleva la emergencia de emociones que orientan el interés por vincularse y compartir momentos relativos de estados de ánimo que facilitan la conformación de las redes sociales en torno al hecho violento. Pareciera que, ante la proliferación de la información, muchas revestidas de sensacionalismo, hacen que emerjan en forma inminente las emociones de tristeza, 200 casos, y miedo, 48 casos, son instantes de afectividad relativas a la congoja, pesimismo e insatisfacción frente al riesgo, amenaza e intimidación del hecho violento, como lo expresa claramente una entrevistada:

No tengo la palabra exacta, pero la mayoría de las personas se sienten con gran, ¿cómo se dice eso? con pena, se sienten, se me fue la palabra, pero la gente se siente muy este, no tengo la palabra exacta, muy dolida, no dolida exactamente, porque su familiar nos duele ver eso que pase a alguien» (Código 32).

A partir de las situaciones de miedo y la tristeza aflora la ira en forma de indignación, 384 casos, que considera la muerte cruel de Katherine Gómez como injusto, ofensivo y prejudicial, las cuales afectan el respeto y empatía de ser humano. En las redes sociales el paso del miedo y tristeza a la indignación se enuncia por una de las entrevistadas:

«como mujeres que nosotros somos, me indigné por el actuar de su pareja, porque también así muchas mujeres sufren maltrato. Por mi género, yo me indigné, ¿no? Pero por otro lado también me causó mucha pena, pues, por la familia, la forma en cómo la chica también fue maltratada» (Código 02).

CUADRO 4: EMOCIONES GENERADAS POR LOS EMISORES
DE LA RED SOCIAL FACEBOOK

EMOCIÓN EMISOR	N.º
Neutro (informativo)	1988
Sensacionalismo	489
Indignación	384
Tristeza	200
Miedo	48
Total general	3109

Fuente: *CrownTangle*.

Esta transición del miedo y tristeza en indignación ocurre en un espacio virtual compartido inicialmente de pesadumbre y defensivo que se trasmuta luego en una red de autonomía referente a la ira, enojo y rechazo al acto de violencia; movimiento de ánimo que se produce cuando se intensifica la participación colectiva en las redes sociales, se expanden las informaciones, se conocen más aspectos del hecho y se genera una mayor afinidad con la víctima. Las redes operan no solo en la gestación y difusión de la información del hecho de violencia contra Katherine Gómez, sino la pena y angustia que al comunicarse en la red lo vuelve tolerables al compartirse con los otros, para pasar al estallido emocional colectivo de superar el miedo y la tristeza a través de la indignación, al asumir conjuntamente el rechazo y la ira contra la violencia, la identificación con la fémina, el sentido de los derechos y justicia para la mujer violentada que conllevan a un mayor desarrollo de las redes sociales.

Por otra parte, los gráficos digitales de los emoticonos realizados por los usuarios de la red social Facebook describen la emergencia de las emociones despertadas por los mensajes sobre la agresión de Katherine Gómez, señalando la gravedad del incidente y su impacto en la sociedad peruana. El análisis de los emoticonos en los mensajes de la red social facebook muestran la utilización mayoritaria de la expresión de tristeza, 425561 veces; molestia, 46352 casos; y sorpresa, en 25346 ocasiones; seguido en forma complementaria por el uso de me divierte, 13818 eventos; me encanta, 8513 situaciones; y me importa, 1100 casos.

En ese contexto, quizás los emoticonos más arraigadas en la red social manifiestan la orientación de las afectividades siguiendo una pauta que discurre desde la sorpresa del acto de violencia contra Katherine Gómez, para enseguida abrirse a un cuadro de sentimientos contradictorios que enuncian los gráficos relativos a tristeza, rechazo, me divierte, me encanta y me importa. También se subraya que las reacciones emocionales se desarrollan a partir de la mayoría de las noticias difundidas por la página virtual de *Katherine C*, una influencer especializada en narrar historias reales de casos policiales con el fin de entretener y sensibilizar a la población.

CUADRO 5: EMOTICONOS EN LA RED SOCIAL DE FACEBOOK

PÁGINAS	 ME ENTRISTECE	 ME ENOJA	 ME ASOMBRA	 ME DIVIERTE	 ME ENCANTA	 ME IMPORTA
Katherine C	403935	36207	20297	2148	4992	924
Exitosa Noticias				2134	1602	65
Latina Noticias		2753			722	
RPP Noticias					1197	39
El Comercio		2850	1181			
América Noticias	2815					38
DanielNovelo	9320		2845			
Noticias Caracol		2532				
Prensa Chalaca	4589					
Ministerio del Interior		2010				
Trome	4902					
Ligma 1 Shitposting				9536		
UNITEL			1023			
Las muñecas			529			
Walter Oyarce						34
Total	425 561	46 352	25 346	13 818	8 513	1100

Fuente: *CrownTangle*

Los gráficos digitales de los emoticonos que utilizan principalmente las gentes en la red social Facebook pueden clasificarse en un mapa interrelacionado de emociones neutras, negativas y positivas (Kralj *et. al.*, 2015; Castells, 2012). Primero, se destaca la emoción neutra de «Me asombra», es la reacción primaria y corta producida por la sorpresa del hecho inesperado y cruel de la violencia; estado de ánimo que permite abrir camino al surgimiento de las afectividades negativas y positivas. Segundo, siguen la reproducción de las emociones negativas —«Me entristece» y «Me divierte»— desarrolladas por los usuarios de las redes digitales como una reacción de desaprobación frente al feminicidio de Katherine Gómez; se destaca el emoticon «Me entristece» que da cuenta de la reacción de congoja y desánimo frente al dolor, pena y consternación que sienten las personas ante la situación de la violencia extrema; y el emoticon «Me divierte» parecería que traduce más la falta de empatía y comprensión sobre la gravedad del caso que puede llevar a interpretaciones insensibles e inapropiadas, de tomar a la ligera la violencia cometida. Tercero, para llegar a los emoticonos que representan emociones positivas —«Me enoja», «Me encanta» y «Me importa»—, el símbolo «Me enoja» expresaría sensaciones de molestia que tienden a intensificar los sentimientos de repudio y enfado hacia el acto violento y la injusticia cometida contra la fémina; el emoticon de «Me encanta» enuncia una emoción de cariño y transmite apego, conexión y cercanía a la víctima y la familia de Katherine Gómez; y la utilización del emoticon de «Me importa», es una manera de mostrar que el usuario de la red social se preocupa por la víctima y su situación, mostrando empatía y apoyo.

La clasificación de las emociones en neutra, positiva y negativa que generan la utilización de los emoticonos en la red, quizás se vincule con los cambios culturales en la sociedad civil digital, la emergencia de valores relativos a la individuación y autonomía que empiezan a desarrollarse en el país, como lo señalara para otro contexto Castells (2012). El fundamento de la individuación aparece en las redes sociales relativas a Katherine Gómez cuando las personas se dirigen a una mayor interacción y participación virtual, dejando de lado el individualismo centrado solo en uno mismo, para dar lugar a la acción colectiva interesada en la creación de una comunidad basada en las reacciones de molestia y desagrado frente a la violencia. El fundamento de la autonomía de la red se perfila cuando los sujetos transcurren de una comunidad identificada con valores primarios de tristeza y miedo por el feminicidio y desarrollan vínculos de mayor integración grupal que permiten superar el hecho de la sola violencia, para desplegarse a la cercanía y a la empatía con la víctima que posibilite afianzar el valor supremo de la integridad y respeto a la vida.

En general, las redes sociales sobre la violencia contra Katherine Gómez empiezan a desplegar un proceso signado por la transformación de los actores individuales en sujetos más integrados a las comunidades construidas en los espacios virtuales.

8. CONCLUSIONES

El feminicidio de Katherine Gómez es una forma extrema de violencia de género. El cuerpo quemado de Katherine Gómez representa al macho como el agente con poder absoluto, la mujer desaparece de la relación, se vuelve un sujeto cosificado, también es un mensaje dirigido al grupo delictivo del victimario donde la violencia es el núcleo de la vida y un espacio de dominio de lo masculino que reproduce el orden patriarcal moderno.

El discurso de los medios tradicionales peruanos sobre la agresión contra Katherine Gómez, al mismo tiempo de presentar la información traduce una comunicación que busca influir en las gentes, desarrollando un cuadro ideológico que se orienta desde posiciones centristas moderadas en los diarios de La República y RPP, pasando por adjetivos que indican cierta tirria de la derecha tradicional en El Comercio y El Trome, hasta proponer formas claramente desdeñosas cercanas a puntos de vista de la extrema derecha que parece enarbolar el diario Expreso.

Asimismo, los medios tradicionales despliegan narrativas con un perfil sensacionalista. Los diarios, en diversos grados, propugnan incrementar la cobertura noticiosa que puedan llevar a una sensibilización de la población sobre la violencia e influir en las autoridades para desarrollar formas de prevención y justicia; la dramatización puede conducir a descontextualizar la violencia, disminuirlo a un suceso individual y encuadrarlo en estereotipos de victimización y vulnerabilidad, de lo extranjero y venezolano, perspectiva relacionada con Expreso; también, aparece la incidencia del movimiento de mujeres –machismo, género, feminismo– en los bordes de las noticias, especialmente en La República.

En las redes sociales el discurso en torno al feminicidio de Katherine Gómez asume de modo primordial una estructura dualista. En un aspecto alude a las palabras del acto de violencia y, en otro aspecto, manifiestan las respuestas relacionadas a la demanda, protesta y el reclamo. Igualmente, es vital hacer énfasis en el inicial papel del movimiento de las mujeres en la construcción del discurso de las redes sociales, vocablos que tratan de la violencia de género y el machismo incorporados en el reclamo feminista. En esta situación, el discurso de la violencia contra Katherine Gómez expuesto en internet se diferencia del que se presenta en los medios convencionales; el debate público digital agrupa las inquietudes de la sociedad civil interesada en la representación de la violencia y en un discurso de exigencia y demanda de justicia, enraizada en una amplia variedad de nodos interdefinidos que no reproducen la ideología centralizada de los medios tradicionales sino que, por el contrario, reflejan el desarrollo virtual de una experiencia mental colectiva.

La categorización de las emociones en neutra, positiva y negativa que emergen en el uso de los emoticonos en la red social se relacionan con las transformaciones culturales de la sociedad civil digital peruana, aquellos valores relacionados principalmente a la individuación y autonomía que empiezan a surgir en el país. La individuación surge en las redes sociales sobre el feminicidio de Katherine Gómez cuando los individuos se despliegan hacia una mayor interacción y participación virtual, dejando de lado el individualismo, para dar paso a

la acción colectiva centrada en la construcción de una comunidad delimitada por los sentimientos de molestia y desagrado ante a la violencia. La autonomía en la red social se estructura cuando las personas transitan de una comunidad marcada con valores primarios de tristeza y miedo, hacia vínculos de mayor integración grupal que posibilitan superar el acto de la violencia, para llegar a la cercanía y a la empatía con la víctima que posibilita reforzar el valor supremo de la integridad y consideración por la vida.

REFERENCIAS

- Alarcón, P., Urrutia, M., Venegas, C., & Díaz, C. (2023). Funciones de los emojis en las representaciones de personas LGBTQ+: Análisis de comentarios de Facebook. *Literatura y Lingüística*, 48, 155-182. <https://doi.org/10.29344/0717621x.48.3222>
- América TV. (2024, 4 de febrero). Sergio Tarache: ¿Qué dijo antes de ser llevado al penal Ancón? *América Noticias*. <https://www.america.com.pe/noticias/actualidad/sergio-tarache-que-dijo-antes-llevado-al-penal-ancon-n487687>
- Barrachina, S. G. (2019). ¿En qué contribuye el feminismo producido en las redes sociales a la agenda feminista? *Dossiers Feministes*, 25, 147-167. <https://doi.org/10.6035/Dossiers.2019.25.9>
- Blanco, I., Rodríguez, L., & Arce, S. (2022). Polarización y discurso de odio con sesgo de género asociado a la política: Análisis de las interacciones en Twitter. *Revista de Comunicación*, 21(2), 33-50. <https://doi.org/10.26441/rc21.2-2022-a2>
- Baudrillard, J. (1978). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.
- Castells, M. (2009). *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza Editorial.
- Castells, M. (2012). *Redes de indignación y esperanza: Los movimientos sociales en la era de internet*. Madrid: Alianza Editorial.
- Comscore. (2023). *Rankings de Medios Digitales en Perú*. <https://www.comscore.com>
- Eco, U. (1986). *La estrategia de la ilusión*. Barcelona: Lumen.
- El Comercio. (2023a, 19 de abril). Sergio Tarache confirma relación con mafia del Callao: «Si doy nombres cavo mi tumba». *El Comercio*. <https://elcomercio.pe/videos/pais/sergio-tarache-rompe-su-silencio-y-confirma-vinculo-con-mafia-del-callao-si-doy-nombres-cavo-mi-tumba-pnp-colombia-feminicida-katherine-gomez-nnav-video-latv-noticia/>
- El Comercio. (2023b, 3 de mayo). Sergio Tarache: Poder Judicial declara procedente solicitud de extradición activa a Colombia. *El Comercio*. <https://elcomercio.pe/peru/sergio-tarache-poder-judicial-declara-procedente-solicitud-de-extradicion-activa-a-la-republica-de-colombia-noticia/>
- El Comercio. (2024, 31 de enero). Sergio Tarache: Asesino de Katherine Gómez señaló que la atacó «por infiel». *El Comercio*. <https://elcomercio.pe/lima/sergio-tarache-asesino-de-katherine-gomez-senala-que-la-ataco-por-infiel-y-crimen-no-fue-premeditado-policial-ultimas-noticia/>
- El Trome. (2023, 15 de abril). Sergio Tarache asesinó a Katherine Gómez porque ella iba a ir a una fiesta: «No me respetas». *Trome*. <https://trome.com/actualidad/policiales/sergio-tarache-asesino-a-katherine-gomez-porque-ella-iba-a-ir-a-una-fiesta-no-me-respetas-colombia-venezolanos-en-peru-delincuencia-trcm-noticia/>

- Fernández, P., & Esteban, B. (2016). #Violencias de género en redes sociales: Aproximación al fenómeno desde el discurso de la población joven castellano-manchega. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha / Instituto de la Mujer.
- Gerbner, G., Gross, L., Morgan, M., & Signorielli, N. (1994). Creciendo con televisión: La perspectiva de la crianza. En J. Bryant & D. Zillmann (Eds.), *Efectos de los medios: Avances en la teoría y la investigación* (pp. 17-41). Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Guevara, J. A., Atienza-Barthelemy, J., Gómez González, D., & Robles, J. M. (2023). Polarization and incivility in digital debates on women's rights in Spain: Not just a matter of machismo. *Journal of Gender Studies*, 32(1), 18-32. <https://doi.org/10.1080/09589236.2022.2135021>
- Ipsos Perú. (2023). *Estudio General de Medios*. <https://www.ipsos.com/es-pe>
- Kaplan, A. M., & Haenlein, M. (2010). Users of the world, unite! The challenges and opportunities of social media. *Business Horizons*, 53(1), 59-68. <https://doi.org/10.1016/j.bushor.2009.09.003>
- Kralj Novak, P., Smailović, J., Sluban, B., & Mozetič, I. (2015). Emoji sentiment ranking. *Journal of Statistical Software*, 69(1), 1-30. http://kt.ijs.si/data/Emoji_sentiment_ranking/emojimap.html
- Mejía, J. (2019). Sociedad, individualismo y modernidad. *Sociologías*, 21(50), 260-285. <https://doi.org/10.1590/15174522-02105014>
- Mejía, J. (2021). Libertad de expresión, redes sociales y modernidad. *Tradición*, 21, 111-122.
- Mejía, J., & Menéndez, P. (2023). Participación política digital y la crisis de la pandemia: Redes sociales y la SUNAT (Perú). *Mediaciones Sociales*, 22, e92758. <https://doi.org/10.5209/meso.92758>
- Pedraza, P. (2019). Cibermisoginia en las redes sociodigitales: Claves para el análisis desde la masculinidad. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 29, 40-54.
- Ramírez Morales, M. R. (2019). Ciberactivismo menstrual: Feminismo en las redes sociales. *Paakat: Revista de Tecnología y Sociedad*, 9(17), 83-103. <https://doi.org/10.32870/Pk.a9n17.441>
- Robles, J. M., Atienza, J., Gómez, D., & Guevara, J. A. (2020). La polarización de «La Manada»: El debate público en España y los riesgos de la comunicación política digital. *Tempo Social*, 31(3), 193-216. <https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2020.171018>
- Sarmiento, K. (2023). Pantallazo a la violencia de género: Redes sociales y ciber violencia en relaciones sexo-afectivas entre adolescentes. Lima: CIES-GRADE.
- Segato, R. L. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia: Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Segato, R. L. (2018). *La guerra contra las mujeres*. Buenos Aires: Prometeo.
- Sunkel, G. (2002). *La prensa sensacionalista y los sectores populares*. Bogotá: Norma.
- Tortajada, I., & Vera, T. (2021). Feminismo, misoginia y redes sociales. *Revista de Investigaciones Feministas*, 12(1), 1-4. <https://doi.org/10.5209/infe.73659>
- Van Dijk, T. A. (1999). Estructuras ideológicas del discurso. En T. A. Van Dijk, *Ideología: Una aproximación multidisciplinaria* (pp. 328-344). Barcelona: Gedisa.
- Vega-López, M., González-Pérez, G., & Quintero-Vega, P. (2013). Ciberacoso: Victimización de alumnos en escuelas secundarias públicas de Tlaquepaque, Jalisco, México. *Revista de Educación y Desarrollo*, 25, 13-20.

Vera, K. (2021). *La violencia de género en línea contra las mujeres y niñas: Guía de conceptos básicos, herramientas de seguridad digital y estrategias de respuesta*. Washington, DC: Secretaría General de la Organización de los Estados Americanos (OEA).

SENTIMIENTO DE PERTENENCIA, PATRIMONIO Y PAISAJE CULTURAL: UN ANÁLISIS DEL CASO DE SANTA MARÍA DE FE, PARAGUAY

*Feeling of Belonging, Heritage and Cultural Landscape:
an Analysis of the Case of Santa María de Fe, Paraguay*

*Sentimento de pertencimento, patrimônio e paisagem
cultural: uma análise do caso de Santa Maria de Fe,
Paraguai*

Fernando GONZÁLEZ GALÁN 

Red Universitaria de Antropología de Iberoamérica
fgygalan@gmail.com

Recibido: 4 de septiembre de 2025

Revisado: 15 de septiembre de 2025

Aceptado: 15 de septiembre de 2025

RESUMEN: El sentimiento de pertenencia, el patrimonio y el paisaje cultural son elementos interconectados que definen y dan sentido a las comunidades y a los individuos que las integran. Este artículo explora estas conexiones específicas en el contexto de Santa María de Fe, Paraguay, un lugar con una rica historia y patrimonio cultural jesuítico. Se recorren distintos componentes considerados de interconexión tanto del patrimonio como del paisaje cuyas características mantienen y fomentan el sentimiento de pertenencia. La primera interconexión entre patrimonio, paisaje y sentimiento de pertenencia se observa a través del patrimonio tangible, el cual se constituye a partir de la Iglesia de Santa María de Fe, la cual levantada sobre las naves principales de la primera iglesia Jesuítica se ha establecido en un emblema de pertenencia profundamente arraigado en la comunidad ya que fue inaugurada en 1954 tras años de colaboración y trabajo voluntario de toda la ciudadanía de Santa

María de Fe. La segunda interconexión se presenta a través de la fuente Ykua Teja, la tercera gracias a la plaza de la Ciudad de Santa María de Fe famosa por albergar nueve monos carayás, la cuarta surge desde el Museo Diocesano de Arte Jesuítico cuyas piezas cuidan y muestran con gran devoción los habitantes de la ciudad y la quinta por el Museo Casa Aime Bonpland, médico que realizó importantes contribuciones sobre las plantas medicinales de la región. El patrimonio intangible con su música típica, su danza, su artesanía y su gastronomía junto a los paisajes naturales y humanizados continúan singularizando el sentimiento de pertenencia en Santa María de Fe hasta hacer del sitio un lugar entrañable tanto para la historia como para la cultura del Paraguay.

Palabras clave: Patrimonio; paisaje; cultura; sentimiento; pertenencia.

ABSTRACT: The feeling of belonging, heritage and the cultural landscape are interconnected elements that define and give meaning to communities and the individuals who make them up. This article explores these specific connections in the context of Santa María de Fe, Paraguay, a place with a rich Jesuit history and cultural heritage. Different components considered to be interconnected with both the heritage and the landscape are covered, whose characteristics maintain and promote the feeling of belonging. The first interconnection between heritage, landscape and feeling of belonging is observed through tangible heritage, which is constituted from the Church of Santa María de Fe, which, built on the main naves of the first Jesuit church, has been established in an emblem of belonging deeply rooted in the community since it was inaugurated in 1954 after years of collaboration and voluntary work by all the citizens of Santa María de Fe. The second interconnection is presented through the Ykua Teja fountain, the third thanks to the Plaza of the City of Santa María de Fe famous for housing nine black and gold howler monkeys, the fourth arises from the Diocesan Museum of Jesuit Art whose pieces are cared for and displayed with great devotion by the inhabitants of the city and the fifth by the Casa Aime Bonpland Museum, a doctor who made important contributions to the medicinal plants of the region. The intangible heritage with its typical music, its dance, its crafts and its gastronomy together with the natural and humanized landscapes continue to single out the feeling of belonging in Santa María de Fe until making the site an endearing place for both the history and culture of the Paraguay.

Keywords: Heritage; landscape; culture; sense; belongingness.

RESUMO: O sentimento de persistência, o patrimônio e o paisagismo cultural são elementos interconectados que definem e dão sentido às comunidades e aos indivíduos que os integram. Este artigo explora conexões específicas no contexto de Santa Maria de Fé, Paraguai, um lugar com uma rica história e patrimônio cultural jesuítico. São abordados diferentes componentes considerados de interconexão, tanto do patrimônio quanto do paisagismo, características que mantêm e fomentam o sentimento de persistência. A primeira interconexão entre patrimônio, paisagismo e sentimento de pertencência se observa através do patrimônio tangível, o que se constitui a partir da Igreja de Santa Maria de Fé, o que se eleva sobre as

naves principais da primeira igreja Jesuítica se foi estabelecido em um emblema de pertenência profundamente arraigado na comunidade que foi inaugurado em 1954 após anos de colaboração e trabalho voluntário de toda a cidade de Santa María de Fe. A segunda interconexão se apresenta através da fonte Ykua Teja, a terceira graça até a praça da Cidade de Santa María de Fé famosa por albergar nueve monos carayás, a quarta surge do Museu Diocesano de Arte Jesuítico cuyas piezas cuidan y muestran con grande devoção aos habitantes da cidade e da quinta pelo Museu Casa Aime Bonpland, médico que realizou importantes contribuições sobre as plantas medicinais da região. O patrimônio intangível com sua música típica, sua dança, seu artesanato e sua gastronomia junto com as paisagens naturais e humanizadas continua singularizando o sentimento de persistência em Santa Maria de Fé até fazer do local um lugar acessível tanto para a história como para a cultura do Paraguai.

Palabras clave: Patrimônio; paisaje; cultura; sentimento; pertenencia.

1. INTRODUCCIÓN

El estudio tiene como objetivo general analizar el sentimiento de pertenencia, el patrimonio y el paisaje cultural de Santa María de Fe, Paraguay, con el fin de mostrar cómo estos elementos contribuyen a la identidad cultural y social de la comunidad local. Como objetivos específicos se describen el patrimonio tangible e intangible de Santa María de Fe, así como sus paisajes naturales y humanizados. Para alcanzar estos objetivos, se utilizó una metodología que combina análisis de textos y documentos históricos a partir de un trabajo de investigación bibliográfica junto a visionado de audiovisuales como fotografía etnográfica y videografía. El trabajo de campo y la recolección de datos se realizaron en mayo de 2024. Gracias a esta metodología ha sido posible describir las diferentes características de los elementos patrimoniales, el paisaje cultural y las prácticas cotidianas. Finalmente, a expertos que viven en Santa María de Fe, también se ha realizado entrevista no estructurada de carácter informal y abierto para averiguar detalles habituales e históricos. Datos que o bien no aparecen en los visionados o en los documentos bibliográficos o bien sí aparecen, pero, gracias a la entrevista, es posible profundizar.

A continuación, brevemente, se aclaran, para su mejor comprensión, los términos «necesidad de pertenencia», «identidad cultural» e «identidad colectiva».

Si se atiende a lo humano como proyecto de vida cuya ontología es histórica y, al tiempo, futurición¹; por un lado, el hombre no será posible sin la motivación,

1. La antropología orteguiana especialmente en la Segunda Navegación, a partir de 1929, apoyada en la asimilación fenomenológica, inicia una filosofía, apartada del objetivismo neokantiano, perspectivista sostenida en la epistemología de la razón vital e histórica cuya esencia concibe lo humano como proyecto vital e histórico (González Galán, 2021). El hombre no tiene biología sino biografía e historia, por lo tanto, el hombre tiene futurición, proyecto, sin ello no es hombre. En «Misión del

pues no hay proyecto vital sin motivación, y, por otro lado, el hombre tampoco será viable sin su adhesión a lo histórico. O, dicho de otra manera, lo cultivado por lo humano que cada cual hereda a modo de circunstancia va a constituir ingrediente fundamental de su proyecto de vida, generando su futurición, su motivación. En este sentido, la «necesidad de pertenencia» se puede comprender como una motivación esencial del ser humano que éste halla en su herencia, historia, cultura y de la que hace proyecto de vida. En las actividades realizadas en torno al patrimonio y paisaje heredado gesta el ser humano sus proyectos de vida. De ahí la importancia de su conservación incorporando diferentes prácticas, actividades incluso juegos. En torno a la fuente Ykua Teja de Santa María de Fe se observa este fenómeno de pertenencia como también se contempla en torno al juego del frontón en la cultura vasca (González Abrisketa, 1999-2000). Es posible considerar la «necesidad de pertenencia» como una motivación humana fundamental que impulsa a las personas a formar y mantener relaciones interpersonales significativas. Esta necesidad se manifiesta en el deseo de ser aceptado, valorado y apoyado por otros a través de acciones desde la contribución a la realización de actividades diferentes como pueden ser la conservación y recreación del patrimonio y el paisaje. El «sentimiento de pertenencia» es, en cambio, una necesidad humana esencial, manifestándose en la identificación de las personas con ciertos lugares, culturas y comunidades². Este sentimiento no solo proporciona un sentido de seguridad y aceptación, sino que también refuerza las identidades individuales y colectivas. En resumen, como se expresa, el sentimiento de pertenencia es una necesidad humana esencial y la necesidad de pertenencia es una motivación fundamental para toda vida humana.

El término «identidad cultural» implica la distinción de unos grupos sociales con relación a otros en torno a valores, tradiciones, símbolos, creencias y formas de comportarse que dan a los miembros del grupo el ansiado sentido de pertenencia y aparente continuidad con el riesgo de exterminar a otras culturas y por lo tanto a otros humanos. Una interesante reflexión sobre la «identidad cultural» es posible apreciarla a través del pensamiento de Ezra Heymann (Heymann, 2014)³. En este

Bibliotecario» (1935) escribe Ortega: «El hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia» (Ortega y Gasset, 2004-2010). La recepción de Ortega se hace eco de la «futurición» como proyecto, programa de vida humana con autores, entre otros, como Manuel García Morente, Fernando García Vela, Luis Recaséns Siches, Pedro Laín Entralgo, Manuel Granell, José Gaos (González Galán, 2021).

2. Un estudio sobre la necesidad de pertenecer y la exclusión social bajo la valoración subjetiva en función de las relaciones sociales puede verse en el artículo «Distinguishing the Need to Belong and Sense of Belongingness: The Relation between Need to Belong and Personal Appraisals under Two Different Belongingness-Conditions» (Pardede & Kovač VB, 2023).

3. Es interesante advertir la descripción del término «identidad» que realiza Gabriel Albiac a lo largo de su libro *La sinagoga vacía*. Albiac a partir de la figura del marrano (judíos convertidos al cristianismo durante la Inquisición), plantea la idea de una identidad múltiple y fragmentada, que en todo caso no es estática ni unívoca, sino en tensión y evolución como un constructo complejo, a menudo en conflicto debido a las presiones externas y a la necesidad interna de reconciliar diferentes partes

sentido, la «identidad colectiva», no se diferenciaría tanto de la «identidad cultural», ya que es también fruto de la adscripción a un grupo, comunidad, pueblo o nación, compartiendo también símbolos, normas y valores que pueden desembocar en tragedias. La diferencia más bien se puede apreciar en que la «identidad cultural» hace referencia al periodo moderno donde las pugnas humanas trasladan poblaciones que luchan por imponerse sobre otras mientras estas otras se dirimen en procesos en que el tipo de cultura no está estrecha ni permanentemente vinculado al tipo de lenguaje o al tipo físico: (a) existen casos en que ocurre un cambio completo de lenguaje y cultura sin cambio físico (por ejemplo, población afroamericana en Estados Unidos); (b) existen casos en que cambia el tipo de cultura y el tipo físico pero no el idioma (por ejemplo, los magiares en Europa); (c) existen casos en que cambia el idioma permaneciendo el tipo físico y casos en que cambia el tipo físico permaneciendo el idioma (por ejemplo, árabes a lo largo de la costa africana que conservan el lenguaje pero cambian su tipo físico por matrimonios con nativas o también nativos que abandonan sus idiomas pero continúan casándose entre ellos); por último (d) los cambios de cultura con permanencia de tipo físico y sin variación del idioma son los más numerosos a lo largo de la historia, esta es, por ejemplo, toda la evolución histórica de Europa desde la prehistoria, especialmente en la península Ibérica. Ni las diferencias de tipo físico, ni de idioma son barreras eficaces para contener la expansión de los elementos culturales (Boas, 1964). Y, en este contexto dinámico, aparece la noción de «identidad cultural» para preservar cierta permanencia que distinga unas poblaciones de otras.

En cambio, la «identidad colectiva» traspasa aquella modernidad confiada a la racionalidad ilustrada para, llegada la postmodernidad, encontrar humanos atravesados principalmente por los elementos irracionales. Así, viven más bien confundidos y desorientados. Bien por su adscripción a diversos grupos (agrupaciones con frecuencia también enredadas entre diferentes valores, creencias, prácticas y costumbres), bien porque no saben a qué grupo adscribirse fundamentalmente. Viviendo, en definitiva, sentimientos de pertenencia contradictorios. La principal diferencia radicaría así en que en la moderna «identidad cultural», guiada por la racionalidad, las desorientaciones no serían tan abundantes como en la postmoderna «identidad colectiva», influida por la irracionalidad. Así, la «identidad colectiva» queda convertida en una construcción subjetiva y paradójicamente cambiante

del ser. Este conflicto interno es una fuente de angustia, pero también de profundidad existencial, ya que la identidad se va forjando a través de la lucha entre las diferentes facetas del yo. Albiac sugiere que la identidad no es una esencia fija, sino una narración en continuo proceso de construcción y deconstrucción, influenciada por la historia, la memoria y la experiencia personal. En el caso de los judíos sefardíes, la identidad se convierte en un testimonio de resistencia y adaptación, manteniendo una conexión con sus raíces a pesar de la persecución y la diáspora (Albiac, 2013). «La única identidad verdadera es la que horada de continuo todos sus fundamentos» (Albiac, 2022).

por carecer de una mínima objetividad fundada y razonablemente contrastada⁴. Por ello, en las sociedades postmodernas la «identidad colectiva» favorecería la polaridad social lejos de generar tranquilos «sentidos de pertenencia» ya que éstos estarían adscritos a muy distintas colectividades dentro de cada mismo individuo. Al menos, en el caso de Santa María de Fe, la «identidad cultural» está tan vinculada a un patrimonio único propio del lugar y los valores «colectivos» referidos tan claramente a su historia común que no existe gran diferencia entre los términos «identidad cultural» e «identidad colectiva». Integrar un pasado en común, conservarlo y recrearlo permite a los habitantes de Santa María de Fe liberarse de los peores efectos de la postmodernidad logrando serenos espacios de reflexión, esparcimiento y admirable templanza al vivir su sentido de pertenencia. A ello contribuye el paradisiaco horizonte que ampara a la afectuosa comunidad en las Misiones del Paraguay. Surge así un fortísimo sentido de pertenencia como fuente de un dinamismo infatigable que, desde su historia, su patrimonio, su paisaje, desarrolla una futurición constante promoviendo programas, proyectos y obras para la entrañable Ciudad Misionera. El tipo físico en Santa María de Fe ha variado por los casamientos de las diferentes oleadas migratorias con la población originaria⁵, el idioma ha «variado» paradójicamente «conservándose». En efecto, el guaraní permanece integrando expresiones del castellano y adquiriendo forma escrita gracias a la asimilación jesuita⁶ y, al tiempo, conviviendo con el idioma castellano o español. El tipo cultural mantiene su identidad mediante un sentimiento de pertenencia consciente de la importancia de la conservación del patrimonio y el paisaje, pero también de la apertura a la adquisición de elementos culturales ya desde los tiempos de la fundación.

En Santa María de Fe, Paraguay, el patrimonio y el paisaje cultural juegan un papel crucial (Trento, 2001). Ello a pesar de que la conservación del archivo se perdió en la Gran Guerra de 1864 a 1870 (Chiavenato, 1989). Existen dos fechas para la fundación de Santa María de Fe, 1631 y 1647. Fijar la fecha para la fundación de Santa María de Fe es complejo en el sentido de que el surgimiento resulta de un proceso de agrupamientos y división de pueblos anteriores. En efecto, en

4. Para una ampliación de la problemática puede consultarse el artículo «El proceso de construcción de la identidad colectiva» (Mercado Maldonado & Hernández, 2010).

5. Es curioso encontrar relatos de vida donde personas nacidas en torno a 1960 en barrios tradicionales de Asunción muestran que su padre era europeo y su madre de una etnia originaria del Paraguay. Lo que indica que los casamientos entre europeos y población originaria continuó hasta, al menos, el inicio de la segunda mitad del siglo XX. Específicamente en Santa María de Fe he hallado relatos donde se muestran a los abuelos, personas nacidas en la primera mitad del siglo XX, donde el hombre procedía de Europa y la mujer era nativa y oriunda de una comunidad originaria de Santa María de Fe.

6. La empresa lingüística iniciada por los jesuitas en las misiones guaraníes puede consultarse en el libro *La lengua guaraní del Paraguay: historia, sociedad y literatura* (Melià, 1992). También puede verse la lengua guaraní en el libro *Guaraníes y Jesuitas en tiempo de las Misiones* (Melià & Nagel, 2015).

un principio existían una serie de pueblos ubicados en una región llamada Itatín comprendida al este por la sierra de Amambay, al oeste por el río Paraguay, al sur por el río Apa y al norte por el río Tacuarí⁷. A continuación, se van a exponer las argumentaciones que se sostienen tras cada una de las fechas. Primero se verá la fecha de 1631 y después la fecha de 1647.

En la fecha de 1631 coinciden las investigaciones realizadas por Neimar Machado de Sousa en su trabajo específicamente dedicado a Santa María de Fe titulado *A redução de Nossa Senhora de la Fe no Itatim: entre a cruz e a espada (1631-1659)* (2002). Ya en el propio título cita el año de 1631 para ubicar su fundación. Para este autor la misión se halla entre las más antiguas del Itatín siendo fundada por el padre Diego Ferrer en 1631 hasta que en 1632 los bandeirantes comenzaron sus ataques⁸. «A missão de Nossa Senhora de la Fe figura entre as mais antigas do Itatim, pois, assim que chegou o Pe. Diego Ferrer (1631), estabeleceu na aldeia de Araquay a Missão de Nossa Senhora de la Fe, aí permanecendo até os ataques bandeirantes na região do Itatim em 1632». Entre los años 1631 y 1634 la misión se movió entre el río Paraguay al oeste y la sierra del Amambay al este. «No período de 1631-1634, a missão «perambulou» entre os paralelos 19 e 22 de latitude sul, entre o Paraguai a oeste e a serra de Amambai a leste, situada entre os rios Taquari ao norte e o Apa ao sul, segundo carta ânua de Pe. Diego Ferrer de 21/08/1633. Ali os jesuítas Vicente Hernández e Vicente Badia eram bastante estimados por Don

7. Actualmente parte sur del estado de Mato Grosso del Sul en Brasil. Durante el reinado de la Casa de Austria desde 1580 hasta 1640 los territorios de ultramar pertenecían a una misma monarquía, no había clara separación entre los asignados a uno u otro bando de la península Ibérica. Ello afectó a las disputas fronterizas entre Paraguay y Brasil, las cuales se prolongaron hasta la Gran Guerra de 1864 a 1870. Tras la guerra, la antigua región del Itatín quedó completamente del lado brasileño.

8. Los bandeirantes fueron los protagonistas del sertanismo. Actividad promovida por las elites paulistas para ampliar el territorio de Portugal en América capturando indígenas, buscando metales preciosos y tierras fértiles tanto para la agricultura como para la ganadería. Eran particularmente violentos, utilizaban armas de fuego, saqueaban y secuestraban para obtener así mano de obra que trabajara en la agricultura (Campos e Castro). Las luchas de las bandeiras contra los españoles y contra los jesuitas, las invasiones del Guairá, del Itatín y del Tape, las invasiones al Paraguay, o la ocupación del sur de Matto Grosso se tratan en la *História geral das Bandeiras paulistas* publicada por Affonso d'E Taunay entre los años 1924 y 1950 en 11 volúmenes (Taunay, 1924 - 1950). El bandeirismo como captura de esclavos es tratado en la obra *Guaraníes y Jesuitas en tiempo de las Misiones. Una bibliografía didáctica* (2015) publicada por Bartomeu Melià y Liane María Nagel, aportando además una selecta bibliografía sobre el fenómeno bandeirante (Melià & Nagel, 2015). En la misma línea, considerando a las incursiones bandeirantes como esclavistas publican Branislava Súsnik y Miguel Chase Sardi la obra *Los indios del Paraguay* (Súsnik & Chase Sardi, 1995) y el carácter explorador y cazador de estos portugueses para adentrados en la selva cazar aborígenes a los que luego vender al imperio portugués como esclavos es destacado por Ariel Chase (Chase, 2013). No obstante, el padre jesuita Diego Ferrer refiere en sus «Cartas»: «Es cierto que si los portugueses no buelben que nos an hecho mas provecho que daño, porque los indios que an llevado muchos se an buuelto, y con la venida de los Portugueses avemos ganado de aver arrimado los indios al río Paraguay y en ganando el río Paraguay ganamos la comunicación por río y ganamos muchas puertas para el Evangelio assi de esta como de la otra banda del Río» (Boccia Romañach, 2000).

Diego Paracu, cacique da aldeia Araquay e do povoado chamado de Taré, foram eles que prometeram padres ao povoado. A Missão ficava distante de Assunção quase 100 léguas e nove dias de caminhada ao norte de Caaguazú». La reducción permaneció en la misma ubicación entre 1633 y 1647 cuando nuevos ataques paulistas obligaron a su población a trasladarse a un lugar más seguro. El período comprendido entre 1639 y 1647 es el más próspero pues la rebelión inicial de los itatines cedió a la integración con los jesuitas. En la fecha de 1647 Santa María de Fe ya se hallaba completamente cristianizada tanto por las formas de vestir, como por las celebraciones (Machado de Sousa, 2002). Quizá por la plenitud lograda en 1647, esta es la fecha elegida para la fundación por las fuentes que se citarán a continuación.

En la fecha de 1647 coinciden hasta tres fuentes. La primera de Guillermo Furlong Cardiff (1889-1974), sacerdote jesuita e historiador argentino, que publicó en 1962 el libro *Misiones y sus pueblos de guaraníes*. La segunda, *El camino de los jesuitas* (2013), documento turístico de la gobernación de Misiones (Paraguay) que muestra las reducciones fundadas por los jesuitas en los siglos XVII y XVIII junto con otros lugares de interés dentro del *Plan Integral de Gestión del Ecoturismo, Misiones Sostenible 2020*. La tercera, el *Plan de Desarrollo sustentable municipal de Santa María de Fe (2015-2020)*. Guillermo Furlong Cardiff describe las vicisitudes que atravesó Santa María de Fé hasta ocupar el terreno actual. Comenta el autor que entre 1632 y 1659 sobre los pueblos que habían sido fundados en el Itatín en 1632 acontecieron las más variadas sorpresas. Había en un principio cuatros pueblos, de los cuales se formaron dos: Andirapucá y Tepotí. Un año después estos dos pueblos se fusionaron en uno solo llamado Yatebó. Pero, de nuevo, entre los años 1635 y 1647, Yatebó volvió a dividirse en dos nuevos pueblos que se bautizaron con los nombres de Santa María de Fe y San Ignacio de Caaguazú. Es en la fecha de 1647 cuando se funda Santa María de Fe (Furlong Cardiff, 1962). «Santa María de Fe, o Nuestra Señora de la Fe, fue primitivamente Nuestra Señora de Taré, o simplemente Taré. Fue fundación del Padre Emmanuel Berthot, y la realizó en 1647, al norte de la Asunción y como a 200 leguas de distancia. Antes del Padre Berthot, el Padre Vicente Hernández había intentado esta fundación, y aunque cooperaron con él los Padres Domingo Muñoz y Cristóbal de Arenas, nada pudieron en tres largos años. Los neófitos tenían todas las mañas de los Chiriguano y eran intolerables. Llegaron a herir de un palo en la cara al Padre Muñoz, y dejar tendido en el suelo al Padre Arenas. Consignamos estos pormenores, por cuanto Azara ha escrito que Taré, como todas las demás Reducciones, era una de las fundaciones que habían realizado los señores Gobernadores del Paraguay y lo entregaron todo hecho a los Jesuitas. Tan lejos estuvo de ser así, que Taré fue una de las fundaciones más bravías. A los tres años de continuados fracasos, los superiores enviaron a ella al admirable Padre Berthot, y éste, en ese año, bautizó a 500 indios y bendijo 300 matrimonios. Por su devoción a Notre Dame de Foy, en Francia, bautizó con este nombre a la nueva Reducción» (Furlong Cardiff, 1962). Con todo, las vicisitudes de Santa María de Fe continuaron y en el año 1649 volvió

a reunificarse con San Ignacio de Caaguazú, constituyéndose de nuevo en un solo pueblo. Pero al año siguiente, en 1650, otra vez se produjo la separación; esta vez con traslado geográfico. Nuestra Señora de Fe se mudó a Aguara-nambú, y San Ignacio bajó más al sur en 1651. Ya en 1659, los dos pueblos se ubicaron al sur del río Tebicuarí ocupando las ubicaciones actuales de Santa María y Santiago (Furlog Cardiff, 1962).

La misión jesuita de Santa María de Fe ha logrado conservar y recuperar un legado cultural y arquitectónico significativo que sigue influyendo en la identidad de sus habitantes. El sentimiento de pertenencia se refiere a la percepción de los individuos de ser parte integral de un grupo, comunidad o lugar. Este sentimiento es esencial para el bienestar emocional y psicológico, ya que proporciona un sentido de identidad y propósito. La pertenencia no solo se limita a la inclusión social, sino que también se extiende a la conexión emocional y simbólica con espacios y elementos culturales específicos. En Santa María de Fe, el sentimiento de pertenencia se manifiesta a través de la identificación de los habitantes con su herencia jesuítica y su paisaje cultural único. La comunidad valora su historia y tradiciones, lo que fortalece la cohesión social y la identidad colectiva. En Santa María de Fe, Paraguay, está profundamente arraigado el conocimiento y la valoración del patrimonio y el paisaje cultural de la región. Santa María de Fe, localidad en el Departamento de Misiones cercana a la ciudad de San Ignacio, posee una rica historia y patrimonio cultural que incluye elementos como su arquitectura virreinal, tradiciones culturales, festivales, música, danza y gastronomía. Las personas que viven en Santa María de Fe y aquellos que tienen vínculos con la comunidad pueden experimentar un fuerte sentido de pertenencia al conectarse con estos aspectos del patrimonio y el paisaje cultural. En la presente exposición se realiza un recorrido por el patrimonio tangible como la restaurada histórica fuente Ykua Teja, la Iglesia de Santa María de Fe, la plaza de la Ciudad de Santa María de Fe, el Museo Diocesano de Arte Jesuítico y el Museo Casa Aime Bonpland y el patrimonio intangible como la Semana Santa, el ritual del manantial de Viernes Santo, la peregrinación a Kurusu Cerro, la música y la danza folclórica, la religiosidad popular, la gastronomía y la artesanía y los principales paisajes culturales tales como Kurusu Cerro, los arroyos, ríos y manantiales y las plantaciones de caquí, arroz y caña de azúcar. Estos elementos actúan como símbolos de la historia y la cultura de la comunidad, reforzando el sentimiento de pertenencia a través de la identificación con un legado compartido.

2. PATRIMONIO TANGIBLE EN SANTA MARÍA DE FE

2.1. La Iglesia de Santa María de Fe

La iglesia constituía un elemento central en el proceso de cristianización de América del Sur. Se generaba con ello un profundo sentido de pertenencia en la

población cristianizada. Una descripción detallada del desarrollo que lograron las misiones jesuíticas puede verse en la obra *El cristianismo feliz en las misiones de los padres de la Compañía de Jesús en Paraguay* de Ludovico Antonio Muratori (1672-1750). Esta obra se publicó en Venecia en el año 1743. Unos veinticinco años después, los jesuitas serían expulsados de todas sus misiones en América del Sur. La obra fue reeditada de nuevo en 1999 (Muratori, 1999). En cuanto a la iglesia de Santa María de Fe, cita Guillermo Furlong un informe del 20 de octubre de 1788 redactado por el Gobernador Intendente Joaquín Alós, donde expresa que el templo antiguo de madera, el frontis y el costado del norte se encontraban en seria amenaza de ruina y el Colegio parte del segundo patio caído (Furlong Cardiff, 1962). La ruina fue a mayores cuando la ciudad sufrió la desaparición de sus habitantes por causa de la Guerra de la Triple Alianza (1864-1870). Cuarenta años después, tras finalizar la Gran Guerra, el estado de la iglesia hacía inviable su existencia funcional cuyo uso ponía en peligro la vida de los feligreses. Así, fue demolida en 1910. En los siguientes años, vecinos de la ciudad acogieron en sus casas las piezas de la iglesia cuidándolas y salvándolas así de posibles expoliadores, como se comenta más adelante, en el apartado del Museo Jesuítico, no pudieron amparar el sagrario. Levantada sobre las naves principales de la primera iglesia Jesuítica, se constituye en un emblema de pertenencia profundamente arraigado en la comunidad ya que fue inaugurada en 1954 tras años de colaboración de toda la ciudadanía de Santa María de Fe gracias al impulso y liderazgo del sacerdote jesuita Antonio Rojas quien hacía ferias con los pobladores, y, poco a poco, fue consiguiendo la suma suficiente para su construcción. Así también la edificación se realizó con la ayuda voluntaria de todos los habitantes de Santa María de Fe, incluso cuentan que algunos niños y también mujeres contribuían en la faena trayendo agua en cántaros caminando un kilómetro desde el Ykua Teja hasta el emplazamiento actual de la iglesia.

El patrimonio tangible de Santa María de Fe incluye su arquitectura jesuítica, especialmente la iglesia y otros edificios históricos que datan del período de las misiones jesuíticas en América del Sur. La iglesia de Santa María de Fe tenía un retablo original en el altar mayor cuya recreación se puede ver en el Museo Jesuítico de la Ciudad de Santa María de Fe. En él aparecían seis figuras emblemáticas tanto del cristianismo como de la Compañía de Jesús. Las tres figuras del primer nivel eran de izquierda a derecha: San Joaquín, padre de la virgen María, imagen que actualmente se encuentra en la sala del nacimiento del museo; Santa María de Fe, patrona de la Ciudad cuya imagen se encuentra en la misma iglesia parroquial; y, finalmente, Santa Ana, madre de la virgen María, ubicada actualmente también en la sala del nacimiento del museo. Las tres figuras del segundo nivel eran de izquierda a derecha: San Francisco Javier, primer misionero jesuita; en el centro San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, y, en tercer lugar, San Francisco de Borja, pionero de las misiones jesuíticas del Paraguay. El actual sagrario de la Iglesia parece que fue reemplazado; mientras, el original habría sido sustraído de la Iglesia, y, siendo más hermoso y elaborado, se especula con la

posibilidad de que pueda hallarse en manos privadas. Como se comenta, en el templo actualmente se puede contemplar la antigua imagen de la virgen de Santa María de Fe en el centro del altar, a la izquierda una figura del crucificado y a la derecha otra del resucitado. La torre de la iglesia mide 20 metros y alberga dos campanas. Algunas ruinas de la iglesia actualmente se conservan en el patio del templo en forma de grandes bloques de piedra que debieron ser parte del templo primitivo.

2.2. La fuente Ykua Teja

La restaurada e histórica fuente Ykua Teja forma parte de lo que se puede también entender como paisajes culturales evolutivos orgánicos. Su entorno ha evolucionado de manera natural pero la influencia humana se hace notar con el transcurrir del tiempo. Los de tipo relicto o fósil se refieren a aquellos en que la influencia humana ha dejado una clara huella en un tiempo pasado y, una vez abandonados por los humanos, esos paisajes siguen conservando la pretérita huella antropogénica. Así ocurre con las terrazas de cultivo de arroz en Filipinas. En el caso de Santa María de Fe existe un aljibe construido por los jesuitas llamado comúnmente Ykua Teja. «Ykua», significaría fuente de agua o naciente de agua. «Teja», hace referencia a la edificación de la fuente consistente en un techo con tirantes y teja que la protege frente a la lluvia, el sol y el viento. Como se comenta, su construcción es de origen jesuita en una época, el siglo XVII, en que las reducciones necesitaban de fuentes con agua inagotable para abastecer en las necesidades de los habitantes del lugar. El arroyo de Santa María recibe el agua del Ykua Teja, constituyendo su cauce una vertiente cuyas relictas aguas cristalinas actualmente ofrecen al visitante un paisaje excepcionalmente único. Tras la época jesuítica la fuente se convirtió en lavandería comunitaria. Ykua Teja ofrecía así no sólo un espacio para la higiene de las vestimentas de los habitantes de Santa María de Fe sino también un ámbito de encuentro social donde las mujeres conversaban al tiempo que esperaban que las ropas se secaran al sol mientras los niños jugaban y se bañaban en las aguas del manantial. Con los años, el lugar se fue convirtiendo en un hito turístico que ningún visitante olvidaba conocer. En el año 2021 la histórica fuente fue restaurada por la Municipalidad de Santa María de Fe motivando la creación de un nuevo paisaje cultural con parques y jardines para el recreo de los visitantes y las familias con hijos pequeños. En el Ykua Teja se reciben más de 5.000 personas en Semana Santa, los cuales llegan hasta el lugar peregrinando como ofrenda de promesas y como turistas que desean conocer y disfrutar de la naturaleza (Contrataciones Gobierno del Paraguay, 2020).

2.3. La plaza de la Ciudad de Santa María de Fe

Se trata del antiguo «*Forum Quadrarum*» de la reducción jesuita. Actualmente, plaza central de la ciudad, llamada Parque Mariscal Estigarribia en honor a José Félix Estigarribia (1888-1940)⁹. Los paisajes culturales son creados por la intervención humana, por ejemplo, jardines y parques. Los jardines de Versalles en Francia constituyen un buen modelo de este tipo de paisajes. En el caso de Santa María de Fe destaca la plaza central de la ciudad donde habitan nueve monos carayás, los cuales son habitualmente nutridos y cuidados por la comunidad de la ciudad. Se trata de un espacio muy amplio y abierto donde se pueden ver también otros animales domésticos como gatos, perros e incluso gallinas y algún gallo. En esta plaza se encuentra el Museo Diocesano de Arte Jesuítico Guaraní de Santa María de Fé y también la Iglesia de la ciudad ya tratada anteriormente. Cuando se sale del Museo, el visitante puede descubrir en la plaza una de las cuatro cruces que solían ubicarse en cada una de las cuatro esquinas de las plazas de los pueblos fundados por los jesuitas. Santa María de Fe es la única ciudad que actualmente conserva intacta una de aquellas cruces (Trento, 2001).

2.4. El Museo Diocesano de Arte Jesuítico

El cuidado de las piezas salvadas del templo por los vecinos de Santa María de Fe durante décadas hizo posible albergar las piezas en el museo cuando éste fue inaugurado en 1981 coincidiendo con el día de la fiesta patronal de la ciudad el 8 de septiembre.

El museo jesuítico se ubica en lo que fue una antigua casa de indígenas de la Misión Jesuítica de Santa María de Fe. La casa se conserva tal y como estaba construida en adobe con un grosor de 70 cm. Las piezas del museo proceden de la iglesia y sus obras forman parte integral del devocionario de la población de Santa María de Fe. Dichas piezas son consideradas por la comunidad como si fueran de su propia sangre ya que fueron esculpidas y realizadas por sus antepasados durante la época de la misión.

En la primera sala se puede ver parte de la ornamentación de la antigua iglesia. Junto a ella, se aprecian diferentes elementos expositivos: (a) lo que fue una fuente tallada en piedra jabón parecida al mármol, (b) pilas de agua bendita también talladas en piedra jabón, (c) un armario tallado en madera que pertenecía a la sacristía con una escultura de San Francisco Javier encima y (d) niños sobre dos columnas que se podían ver en la entrada de la antigua iglesia. En una pared de la primera sala también se puede ver parte de la balastrada del coro de la antigua iglesia. Hay también capiteles de las columnas, todas en madera. Se conservan, a

9. José Félix Estigarribia fue un destacado oficial del Ejército Paraguayo en la Guerra del Chaco (1932-1935) contra Bolivia y presidente de Paraguay entre 1939 y 1940.

su vez, fotos de la antigua iglesia cuya torre se encontraba a algunos metros de distancia del templo. Hay dos cruces en hierro, una hacía las veces de veleta situada encima del campanario, la otra cruz estaba encima de la iglesia.

En la segunda sala se pueden ver tallas de madera en una sola pieza realizadas en la escuela de arte que funcionaba en la época de las misiones. Se muestran esculturas de San Luis Gonzaga en tamaño pequeño que utilizaban como modelo para el aprendizaje. Así, el alumno aprendía a esculpir, produciendo finalmente las figuras en talla grande que pueden verse actualmente. Hay, además, tres esculturas tamaño grande que son las que se podían ver en el altar mayor de la iglesia ya descrito con anterioridad. En el museo no se puede ver la escultura de la virgen de Santa María de Fe porque, como ya se mostró, se encuentra en la actual iglesia.

En la tercera sala se pueden ver tallas iniciales, a finales del siglo XVII, que se hicieron en la escuela, donde los alumnos todavía no dominaban bien la técnica de las proporciones y simetrías de los objetos. Por ello hay desproporción entre el cuerpo de la escultura y la cabeza. Así con la virgen del encuentro, cabeza pequeña, brazos largos y con santa Rosa de Lima. Después, en una etapa ya más avanzada, perteneciente a inicios del siglo XVIII, las figuras ya se muestran con mayor proporcionalidad entre las distintas partes del cuerpo. Así santa Bárbara, san Sebastián, santa María Magdalena y la virgen de la Candelaria, sin olvidar la única figura del mundo del apóstol Pedro vestido de Papa.

En la cuarta sala se pueden ver las dos versiones de San Miguel arcángel, la primera sobre el diablo en forma de serpiente con cabeza de dragón y la espada apuntándolo; la segunda sobre un diablo antropomorfo con la espada mirando hacia arriba. También se puede contemplar la figura de un ángel, aunque las alas ya no las conserva. Y, además, dos esculturas con sus nichos originales, únicos que se conservan así, cuya pintura también es original y que fue realizada con pigmentos naturales a base de distintas plantas. Aunque actualmente solo se conservan dos, originalmente todas las esculturas se ubicaban en sus correspondientes nichos; los cuales, iban encastrados dentro de las paredes de la antigua iglesia. Finalmente, en la sala cuarta se pueden ver una escultura de la Inmaculada pintada en oro, dos columnas ornamentales para adorno de la iglesia y una figura de la Purísima.

En la quinta sala se aprecia el único conjunto completo respecto a todos los pueblos jesuíticos de la escena del nacimiento de Jesús, además, los padres de María, san Joaquín y santa Ana, que formaban parte del altar mayor. Junto al conjunto mencionado hay una virgen vestida en blanco que se utiliza en las procesiones.

Actualmente unida, hace unos diez años, la sexta sala estaba desconectada de las anteriores por ser una antigua capilla y se accedía a ella a través del jardín exterior que sigue existiendo y desde el que se ve la plaza de la Ciudad, antiguo «*Forum Quadrarum*». Actualmente es un hermoso parque arbolado donde también se puede ver la cruz de la época de la misión que ya se mencionó como la única perfectamente conservada de todos los pueblos jesuíticos. En las misiones jesuíticas se

acostumbraba a colocar una cruz de dos metros y medio en cada esquina de la plaza¹⁰. Hoy, como se comentó anteriormente, solo se conserva una de esas cruces, la de Santa María de Fe y se puede contemplar situada a la izquierda de la actual torre del campanario de la iglesia de Santa María de Fe desde la perspectiva de la entrada principal antes de las escaleras del parque arbolado.

La sexta sala conserva imágenes de la Semana Santa, Jesús en Domingo de Ramos, un armario de la sacristía de la antigua iglesia del siglo XVII, Cristo en el Huerto de los Olivos, distintas figuras de Cristo flagelado en la columna, la escena de la crucifixión con Cristo crucificado con las tres marías, María Magdalena, María de Cleofás y la Virgen María y Juan, el discípulo amado, un cristo cuya cabeza y brazos se pueden mover, la Dolorosa también para procesión y finalmente, el Santo Sepulcro con el Cristo yacente en su interior (Trento, 2001).

2.5. El Museo Casa Aime Bonpland

El médico y botánico francés vivió en Santa María de Fe durante diez años entre 1821 y 1931, confinado por el dictador Gaspar Rodríguez de Francia¹¹. El médico habría fundado en 1821, sin permiso del gobierno paraguayo, una colonia en Santa Ana, actual provincia de Misiones, en Argentina. Este era un territorio

10. En el libro *Guaraníes y Jesuitas en tiempo de las Misiones. Una bibliografía didáctica* puede verse un ejemplo de cómo eran las reducciones. En efecto, puede contemplarse una descripción bien detallada e ilustrada de la Misión jesuítica de Nuestra Señora de la Candelaria, actualmente en la provincia argentina de Misiones. En el plano se muestra la distribución de las diferentes edificaciones dentro de la misión y la ubicación de sus cuatro cruces en el «*Forum Quadrarum*». Además, pueden verse el templo, el cementerio, junto al resto de las edificaciones. En el pueblo de la Candelaria solía vivir el superior de las Misiones. En 1767, año en que fueron expulsados los jesuitas, en Candelaria residían 93.181 guaraníes (Melià & Nagel, 2015). Un plano de la Candelaria con las cuatro cruces también puede verse en documento online (Pano Sepúlveda, 2019). Un panorama más amplio sobre las construcciones jesuitas puede verse en *La arquitectura de los jesuitas* de Alfonso Rodríguez Gutiérrez de Ceballos (Rodríguez Gutiérrez de Ceballos, 2002).

11. Gaspar Rodríguez de Francia (1766-1840) fue un abogado y político paraguayo que desde 1814 hasta 1840 ocupó la jefatura del estado como dictador supremo entre 1814 y 1816, y como dictador perpetuo entre 1816 y 1840. Lideró el proceso de independencia del Paraguay respecto de las Provincias Unidas del Río de la Plata, del Reino de Portugal y de la Corona de España. Paraguay, «Corazón gigante de las Indias (...) poco a poco se fue desgajando», para, más tarde, con la independencia, caer en manos «de uno de los más déspotas dictadores de la época» (Giménez Guanes, 2008). Es conocida la novela *Yo el supremo* de Augusto Roa Bastos dedicada al también conocido como doctor Francia (Roa Bastos, 2017). La obra fue publicada en 1974 durante el exilio en Buenos Aires por causa de otro dictador, en este caso, Alfredo Stroessner Matiauda (1912-2006). Desde la perspectiva de un análisis comparado entre los dictadores Francisco Franco (España, 1939-1975) y Alfredo Stroessner (Paraguay, 1954-1989) puede verse lo que representaron en el artículo «Entre cruzadas y mesianismos. Alfredo Stroessner, Francisco Franco y la legitimación histórica» (Sansón Corbo, 2021). Augusto Roa Bastos (1917-2005), prestigioso escritor, periodista y guionista de Paraguay, recibió diversos galardones entre ellos el Premio Cervantes en 1989, año en que cayó el régimen estronista y el muro de Berlín. Un año después Gorbachov inició la disolución de la URSS (1990-1991) (Sánchez Sánchez, 1996).

que entonces pertenecía al Paraguay. Al parecer, Bonpland proyectaba cultivar y elaborar yerba mate (*Ilex Paraguariensis*) que era monopolio del Paraguay. Conocedor de lo que ocurría, José Gaspar Rodríguez de Francia, presidente por aquel entonces de la República del Paraguay, ordenó la destrucción de la colonia junto al arresto de Bonpland a quien asignó residencia en la actual Santa María de Fe. Durante este período, Bonpland ejerció de médico, agricultor, ganadero y fundó industrias menores. La casa del actual museo se alzaría sobre las ruinas de una escuela antigua que los Jesuitas habían fundado en tiempos de la misión y de la que actualmente sólo quedaban dos pilares antiguos y el suelo. El Museo reúne legajos sobre la vida e investigaciones de Bonpland, algunos de su propia autoría, otros ampliados de sus cuadernos de anotaciones para la exposición. El museo recrea también una huerta con las plantas medicinales registradas por el médico francés. Bonpland trabajó en la investigación de la fauna y flora de la zona de Santa María de Fe, logrando sorprendentes trabajos que, con sus resultados, puso a disposición y colaboración de la comunidad aportando su oficio médico y herborista. Su fama llegó a oídos de Gaspar Rodríguez de Francia cuyos dolores reumáticos habrían sido exitosamente atendidos por Bonpland ganando así su libertad. A las cabezas de ganado, Bonpland habría sumado para la fecha de su libertad un amplio archivo de plantas medicinales del área de Santa María de Fe (Núñez de Stein, 2015). Bonpland, tiempo antes de llegar a Paraguay, trabajó desde 1799 a 1804 con Alexander von Humboldt (Contreras Roqué, Giacchino, Gasparri, & Davies, 2020). El libro *A Life in Shadow: Aimé Bonpland in Southern South America, 1817-1858* proporciona detalles sobre la vida de Aimé Bonpland y las conmemoraciones a su memoria (Bell, 2010). El Museo Casa Aime Bonpland colabora también en la organización de congresos como el 1.º Congreso Internacional virtual sobre Bonpland y Humboldt, que se realizó los días 24, 25 y 26 de noviembre de 2021. En representación de Paraguay participaron en el Comité Académico del Encuentro Bonpland-Humboldt 2021 el profesor y director del Museo Isabelino Víctor Martínez Galiano junto a la profesora Fátima Mereles de la Sociedad Científica del Paraguay (Asociación Cultural Bonpland, 2021).

3. PATRIMONIO INTANGIBLE EN SANTA MARÍA DE FE: LA INTEGRACIÓN DEL ENTORNO NATURAL Y HUMANO EN EL PAISAJE CULTURAL

Mientras el patrimonio intangible de Santa María de Fe incluye las tradiciones, festividades y conocimientos que se han transmitido de generación en generación¹², el concepto de paisaje cultural se refiere a la interacción entre el

12. «*Morangú*» es una expresión guaraní que significa fábula, cuento, historia, relato, noticia o nuevas aludiendo con ello a la transmisión de diferentes tipos de comunicaciones que han ido pasando de generación en generación. Puede consultarse, al respecto, al poeta e investigador Ramiro Domínguez quien publicó en el año 2000 la obra *Morangú. Cultura y tradición oral* (Domínguez, 2000).

hombre y el medio ambiente, donde los aspectos naturales y culturales se entrelazan para formar entornos con significación cultural. En Santa María de Fe, los paisajes culturales incluyen tanto las áreas naturales como las intervenciones humanas, que juntos crean un entorno único y significativo. Las prácticas culturales, como la música y las danzas tradicionales, así como las festividades religiosas y comunitarias, juegan un papel crucial en la construcción de identidades colectivas. Estas tradiciones reflejan las prácticas culturales y los valores de la comunidad, fomentando un sentido de continuidad y pertenencia a través de la participación en actividades culturales compartidas. De este modo se van estableciendo paisajes culturales asociativos mediante la formación de grupos y comunidades humanas que se vinculan por lazos religiosos, científicos, artísticos, etc. Un ejemplo paisajístico que sigue este modelo pueden ser las montañas sagradas de Hua Shan en China. En las cercanías de la Ciudad de Santa María de Fe se puede ascender al Kurusu Cerro. Este lugar fue primeramente frecuentado por las poblaciones originarias de la zona en la época de las reducciones jesuíticas. Situada a 2.000 metros de altitud, en su cima se construyó una pequeña capilla que se visita cada Viernes Santo como manifestación del fervor y la religiosidad de la Semana Santa. Los peregrinos agradecen así a Dios los favores recibidos y admiran el paisaje natural que desde la cumbre puede contemplarse. Junto a la tradicional peregrinación al lugar se ha ido conformando a lo largo del año y, sobre todo en Semana Santa, diferentes puestos de artesanía autóctona y nativa situados en las orillas del camino a la cima de Kurusu Cerro (Zanardini, 2011). Durante la Semana Santa no sólo es tradición la peregrinación a Kurusu Cerro sino también es rito beber agua del manantial Ykua Teja antes de la salida del sol en Viernes Santo. Destacan asimismo las peculiaridades de celebrar la Fiesta Patronal, con música y danza folclórica, siempre vinculadas a la fe del pueblo en su relación con las imágenes sagradas bien conservadas y cuidadas en la Iglesia y el Museo Jesuítico. La música y la danza ofrecen estilos autóctonos como la polka paraguaya, la galopa misionera, la guarania, la polka canción o «*purahéi*» (que significa canto o cantar)¹³

También puede verse la recopilación de textos míticos de otro autor, León Cadogan, cuyo trabajo igualmente recibe la tradición oral (Cadogan, 1997). León Cadogan (1899-1973), maestro de Bartomeu Melià, fue un reconocido antropólogo paraguayo de ascendencia australiana la cual viajó al Paraguay desde Australia porque quiso establecer en las cercanías de Coronel Oviedo una ciudad utopía llamada Colonia Nueva Australia y de la que hoy no quedan apenas algunos vestigios (Whitehead, 2009). En efecto, Anne Whitehead publicó una amplia obra que trata de cómo en la década de 1890, después de un período de agitación social, un grupo de australianos zarpó de Sydney para fundar una utopía comunal en América del Sur, concretamente en Paraguay, primero en el departamento de Caaguazú (Nueva Australia) y luego en el departamento de Caazapá (Cosme) (Whitehead, 2021).

13. «Purahèi» cuya etimología es «mburahéi» «raro» significa «canto, cántico, cantar, tonada, canción, jota, himno, tocata, ópera, polka, serenata, marcha, paso doble, oda, salmo, lied» (Guasch & Ortiz, 1998). «Lied» significa canción lírica breve cuya letra es un poema al que se ha puesto música y escrita para voz solista y acompañamiento, generalmente de piano).

y la avanzada¹⁴. En el ámbito gastronómico son característicos de Santa María de Fe el asado a la estaca, «*ryguasu ka'ê*» (que significa gallina o pollo relleno asado) (BASE Investigaciones Sociales, 2012) y los postres de sandía (mermeladas, dulces, licores, jugos, etc.) donde sobresale cada año, en los inicios de diciembre, la Feria Nacional de la Sandía¹⁵. En el ámbito textil ofrece el bordado artesanal a mano en un tipo especial de tela denominada *Ao Po'i* (que significa tela fina o prenda delicada). También existen elementos artesanales esculpidos en piedra (Instituto Paraguayo de Artesanía, 2021).

4. PAISAJES NATURALES Y HUMANIZADOS EN SANTA MARÍA DE FE

Los paisajes naturales de Santa María de Fe, como sus colinas y ríos, se integran con las estructuras y los sistemas de manejo del agua establecidos por los jesuitas. Estos paisajes humanizados demuestran la adaptación y la ingeniosidad

14. Puede consultarse *La música en Paraguay (Desde 1524 hasta 1970 Historia e Intérpretes)* publicada en formato online por Luis Szarán, abarca la música de los pueblos originarios, los instrumentos musicales, la música durante los siglos XVI al XVIII, la música en las misiones jesuíticas, la música en la época de los primeros años de independencia, las primeras ediciones de música popular paraguaya, entre otros temas (Szarán, 2024). Del mismo autor es el *Diccionario de la música paraguaya* (Szarán, 1999). Otro autor paraguayo, Florentín Giménez publicó la monumental obra *La música paraguaya* (1997) donde clasifica, estudia y caracteriza la pluricultural música del Paraguay (Giménez, 1997). Con relación a la música en las reducciones jesuíticas, destaca Doménico Zípoli, jesuita, compositor y ejecutor de música para órgano que trabajó durante la época de las misiones jesuíticas. El autor compuso gran parte de su obra en América, la cual fue descubierta en diferentes reducciones de Bolivia y actualmente se conservan en el Archivo Musical de Chiquitos (Bolivia) (Zípoli, 1992); sobre el autor puede verse *Doménico Zípoli, músico eximio en Europa y América (1688-1726)* (Furlong, 1955). La música como canto, como compañía en las procesiones, así como acto junto a tambores y cajas en la ejecución de la pena de muerte para homicidas es observada también en los estudios de los pueblos originarios del Paraguay (Zanardini & Biedermann, 2001).

15. La primera edición se celebró en 2021 para revitalizar el sector tras el largo periodo de ausencia de turismo e intercambio comercial presencial por causa de la pandemia. El evento de 2021 fue organizado por la Municipalidad de Santa María de Fe y la Dirección de Extensión Agraria (DEAG) en la plaza Mariscal Estigarribia incentivando así el cultivo de sandía y la promoción de productos derivados de esta fruta. En 2022 ya participaron 19 productores. En 2023 se estableció el premio a la sandía más pesada y dulce, incorporando espectáculos artísticos, así como reconocimientos a los productores que participaron en la feria (ABC Color, 2021). La Feria Nacional de la Sandía es una celebración contemporánea que no guarda relación con la tradición jesuita. La economía agrícola de las misiones se basaba esencialmente en el maíz, la mandioca, las batatas, el algodón, el tabaco y, principalmente, la yerba mate (conocida como té de los jesuitas) (Melià & Nagel, 2015). La caña de azúcar, el trigo, el arroz, y otras legumbres eran también plantaciones cultivadas en las misiones (Wilde, 2009). Por otro lado, con el objetivo de incentivar la actividad aeronáutica y turística en la zona la Ciudad de Santa María de Fe se está construyendo un aeródromo logrando así un espacio para recibir visitantes y practicar deportes aeronáuticos. En efecto, el día 31 de enero de 2024, diferentes autoridades de Paraguay incluida la Municipalidad de Santa María de Fe se reunieron para recibir al presidente de la Dirección Nacional de Aeronáutica Civil (DINAC) y, así, dar inicio al trabajo de habilitación del aeródromo municipal.

de la comunidad para vivir en armonía con su entorno. Ambos tipos de paisajes son fundamentales para el sentimiento de pertenencia, ya que proporcionan un sentido de lugar y de historia compartida. Entre sus colinas ya se habló de Kurusu Cerro. Entre sus ríos destaca el Río Tebicuary que con un recorrido de 360 km paralelos al río Paraná recibe esteros¹⁶ tanto de Misiones como de Ñeembucú¹⁷ así como numerosos afluentes hasta desembocar en el río Paraguay. Entre sus arroyos son famosos el arroyo de Taperâ cuyo parque se prevé unir con la fuente Ykua Teja, el arroyo Santa María, el arroyo San Isidro, el arroyo San Fernando, el arroyo de Itacurubi y el arroyo de San Antonio.

5. CONCLUSIÓN

El patrimonio y el paisaje cultural se constituyen en sentido de pertenencia a través del vínculo que establecen entre el pasado y el presente. Este vínculo se observa en la herencia jesuita, el patrimonio tangible, el patrimonio intangible, el paisaje cultural y la educación junto con la conciencia histórica y religiosa. La cultura material referida a lo tangible como los objetos físicos, recursos y espacios que las personas utilizan para definir su cultura (artefactos, tecnología e infraestructura) junto con la cultura inmaterial referida a los aspectos intangibles como las tradiciones y costumbres, el lenguaje, los conocimientos y habilidades, las creencias y los valores, conforman el patrimonio y el paisaje cultural que dan el sentido de pertenencia a las comunidades humanas.

La herencia jesuita vincula pasado y presente (a) desde la fundación de Santa María de Fe en la primera mitad del siglo XVII, (b) por sus diversas ubicaciones desde el Itatín hasta la actual en el departamento de Misiones del Paraguay, (c)

16. Los esteros son terrenos bajos y pantanosos generalmente intransitables para el canotaje que cuando llueve se llenan de agua. También pueden recibir la filtración de ríos, lagos cercanos incluso lagunas. Son lugares muy hermosos donde abundan las plantas acuáticas y una fauna muy característica compuesta de aves acuáticas, reptiles como el yacaré (especie de caimán carnívoro que no suele ser agresivo con el ser humano salvo hambre o autodefensa) (Campos, 2020) y la *mbói kuriju* (anaconda amarilla depredadora de roedores, inofensiva para el ser humano e ingrediente alimenticio de diversas etnias una vez retirada la piel y eviscerada para evitar la ingesta de parásitos) (Waller, 2021). Es famoso el Parque Nacional Iberá, al sur de Santa María de Fe y del río Paraná, en la provincia argentina de Corrientes, en el cual se forma el segundo humedal más extenso del mundo de 12.000 km cuadrados (Acosta Felquer, 2020). El humedal más grande del mundo se extiende principalmente por las tierras del antiguo Itatín donde inicialmente se ubicó y fundó Santa María de Fe. Esto es, por el actual estado brasileño de Mato Grosso del Sur, y en menor grado por el de Mato Grosso, por el departamento de Santa Cruz en Bolivia y por el departamento de Alto Paraguay en Paraguay. Abarca 340.500 km cuadrados. Sobre la parte del pantanal que toca a Paraguay puede verse el artículo «Gran Pantanal en el Paraguay» (Carrón, 2003).

17. Ñeembucú es un departamento ubicado al sur del Paraguay junto al departamento de Misiones. La expresión significa «grito grande». Ñeembucú habría sido «paso muy frecuente de los indios» (Ferreira Gubetich, 2002).

recordando y reparando el extrañamiento de 1767 a través de la conservación y recuperación de algunas de sus edificaciones y creaciones de arte, incluyendo algunas de sus funcionalidades.

Ello puede comprobarse a través del patrimonio tangible, donde el pasado se observa a través de la conservación de sus estructuras históricas. Éstas se vinculan con el presente mediante sus elementos restaurados y recreados. Así la iglesia de Santa María de Fe, antiguo «*Templum*», o el Ykua Teja, antigua fuente jesuita, reconvertida en lavadero comunitario, y, actualmente, conservada y recuperada como grato lugar de esparcimiento. Pero también, la plaza de la Ciudad de Santa María de Fe antiguo «*Forum Quadrarum*» y única plaza que conserva una de las antiguas cuatro cruces que se ubicaban en el «*Forum*». Además, el Museo Diocesano de Arte Jesuítico, «antigua casa de indígenas», que conserva, conjuntamente bellas piezas esculpidas en la época de la misión. Sin olvidar, el Museo Casa Aime Bonpland levantada sobre la antigua casa escuela de los jesuitas.

El patrimonio intangible, es también un ámbito vital para el sentido de pertenencia que vincula pasado danza, música y festividades tradicionales con el presente como el Viernes Santo, el ascenso a Kurusu Cerro (Zanardini, 2011). También dentro del patrimonio intangible se puede disfrutar del ámbito gastronómico «*ryguasu ka'ê*» (BASE Investigaciones Sociales, 2012) y la artesanía textil en *Ao Po'i* (BASE Investigaciones Sociales, 2012).

El paisaje cultural (natural y humanizado) vincula pasado y presente a través de la conservación del pasado mediante el cuidado de sus espacios que en el presente se guardan y valoran. En el caso de Santa María de Fe, por ejemplo, (a) mediante la construcción de parques y lugares de esparcimiento y paseo (por ejemplo, el parque que unirá el arroyo de Taperâ con la fuente Ykua Teja), y (b) plantando nuevo arbolado autóctono en las riberas de los ríos y los arroyos y recuperando manantiales. Ya se mencionó Kurusu Cerro, sus ríos, el Río Tebicuary, sus arroyos además del arroyo de Taperâ, el arroyo Santa María, el arroyo San Isidro, el arroyo San Fernando, el arroyo de Itacurubi y el arroyo de San Antonio.

La educación junto con la conciencia histórica y religiosa contribuyen también al sentido de pertenencia vinculando pasado y presente. En el pasado la educación durante la época de las reducciones jesuíticas incluía la enseñanza de la lengua guaraní, de las diferentes artes plásticas, de la música, del teatro, incorporando infraestructuras como la biblioteca e innovaciones como la imprenta, generando hábitos y costumbres que hacían posibles esos logros sin olvidar las ciencias y la religión junto con los diferentes oficios (Melià & Nagel, 2015). En el presente, la educación que, además despierta la conciencia histórica y religiosa, continúa ejercitándose a través de diferentes iniciativas. Entre ellas pueden contemplarse las exposiciones y guías en los museos, así como las actividades culturales y turísticas. Desde este sentido de pertenencia surgió en 2021 el «Camino de los

Jesuitas»¹⁸ pero también avances educativos culturales medioambientales como, por ejemplo, la «Minga Ambiental»¹⁹, y los cuidados urbanísticos como el proyecto 50 cuadras de empedrados para Santa María de Fe respetando el entorno histórico artístico, paisajístico y patrimonial de la Ciudad.

6. RECOMENDACIONES FINALES

Desde lo expuesto, finalmente, surgen algunas recomendaciones para alentar futuras investigaciones en torno al sentimiento de pertenencia a través del patrimonio y el paisaje en la Ciudad de Santa María de Fe, Misiones, Paraguay. 1. Apoyo institucional y financiamiento tales como subvenciones y becas para establecer programas de subvenciones y becas específicas para proyectos de investigación sobre patrimonio y paisaje; así como convenios con universidades para formar alianzas con centros de investigación promoviendo estudios y proporcionando recursos. 2. Acceso a recursos y archivos mediante la digitalización de archivos que faciliten el acceso a documentos históricos, fotografías y registros a través de la digitalización y creación de bases de datos accesibles junto a centros de investigación que ofrezcan recursos y espacios para estudios sobre patrimonio y paisaje. 3. Involucramiento comunitario con talleres y seminarios donde la comunidad local se inicie en la investigación y se fomente la colaboración entre investigadores y residentes junto a proyectos de investigación participativa donde los miembros de la comunidad puedan contribuir con sus conocimientos y experiencias. 4. Divulgación y educación a través de publicaciones y conferencias que logren incentivar la publicación de artículos y la presentación de trabajos en conferencias tanto nacionales como internacionales sin olvidar los programas educativos que incorporen la historia y el patrimonio local en los programas educativos de las escuelas para generar interés desde temprana edad. 5. Promoción de turismo cultural con más rutas turísticas centradas en el patrimonio y el paisaje de Santa María de Fe que atraigan tanto a investigadores como a turistas junto con eventos culturales como la organización de festivales y eventos culturales que promuevan el valor del patrimonio local y fomenten la investigación y el interés por la historia. 6. Colaboraciones interdisciplinarias con equipos multidisciplinarios para fomentar la creación de equipos de investigación que incluyan historiadores, antropólogos, sociólogos, arquitectos, y expertos en medio ambiente realizando e incentivando proyectos conjuntos entre disciplinas que puedan abordar el patrimonio y el paisaje desde

18. Apoyada por el programa Postales Senatur e impulsada a lo largo de cinco países, Argentina, Bolivia, Brasil, Paraguay, Uruguay (Camino de los Jesuitas, 2021).

19. La cual consiste en la limpieza de patios y lugares aledaños para eliminar los criaderos de mosquitos, a fin de paliar la expansión del *Aedes Aegyptis* en la comunidad misionera. Nota 21/2024, Santa María de Fe, Misiones, 21 de marzo de 2024, «por la que se decidió realizar una minga ambiental el día viernes 22 de marzo con el objetivo de paliar la situación desde la comunidad educativa».

diversas perspectivas. 7. Documentación y preservación de inventarios y registros detallados de los elementos patrimoniales y paisajísticos de la ciudad promoviendo la conservación activa desde políticas y prácticas que aseguren la protección y el mantenimiento del patrimonio y el paisaje. 8. Innovación tecnológica mediante el uso de tecnologías avanzadas que apliquen tecnologías como la realidad aumentada y virtual para crear experiencias inmersivas que puedan ser utilizadas tanto en la investigación como en la educación y el turismo junto a plataformas colaborativas donde los investigadores puedan compartir sus hallazgos y colaborar en tiempo real. 9. Publicación de resultados con revistas especializadas en patrimonio y paisaje que publiquen investigaciones relacionadas con Santa María de Fe junto con la divulgación popular de resultados en formatos accesibles para el público general, como libros, documentales y exposiciones. Implementando estas recomendaciones, se puede crear un entorno propicio para la investigación sobre el sentimiento de pertenencia a través del patrimonio y el paisaje, enriqueciendo la identidad cultural y fomentando un sentido de comunidad en Santa María de Fe.

7. BIBLIOGRAFÍA

- ABC Color. (3 de Diciembre de 2021). *Realizan la primera fiesta de la sandía en Santa María de Fe*. Obtenido de ABC Color: <https://www.abc.com.py/nacionales/2021/12/03/realizan-la-primera-fiesta-de-la-sandia-en-santa-maria-de-fe/>
- Acosta Felquer, M. (2020). Conservación de los Esteros del Iberá, territorializaciones, controversias e interrogantes. *Sociales investiga N.º 10*, 36-47.
- Albiac, G. (2013). *La sinagoga vacía*. Madrid: Tecnos.
- Albiac, G. (14 de Junio de 2022). *Por Israel*. Obtenido de Entrevista de Antonio Escudero Ríos a Gabriel Albiac: <https://porisrael.org/2022/06/14/gabriel-albiac-y-el-pueblo-judio-el-pueblo-de-la-escritura/>
- Asociación Cultural Bonpland. (24 de Noviembre de 2021). *I Congreso Internacional Virtual Aime Bonpland Alexander von Humboldt 24, 25 y 26 de noviembre de 2021*. Obtenido de <https://asociacionculturalbonpland.org/>: <https://asociacionculturalbonpland.org/i-congreso-internacional-virtual-aime-bonpland-alexander-von-humboldt-24-25-y-26-de-noviembre-de-2021/>
- BASE Investigaciones Sociales. (29 de Diciembre de 2012). *Hoy jueves cocinan ryguasuka'ê en el programa Tembi'u Rape*. Obtenido de BASE Investigaciones Sociales: <https://www.baseis.org.py/hoy-jueves-cocinan-ryguasuka-kae-en-el-programa%20tembiu-rape%2094/>
- Bell, S. (2010). *A Life in Shadow: Aimé Bonpland in Southern South America, 1817–1858*. Redwood City: Stanford University Press.
- Boas, F. (1964). Cap. VIII.: Raza, lenguaje y cultura. En F. Boas, *Cuestiones fundamentales de Antropología Cultural (Título del original en inglés: The mind of primitive man)* (págs. 157-158). Buenos Aires: Ediciones Solar.
- Boccia Romanach, A. (8 de Julio de 2000). *Las incursiones bandeirantes*. Obtenido de Portal Guaraní: https://www.portalguarani.com/620_alfredo_boccia_romanach/12939_las_incursiones_bandeirantes_autor_alfredo_boccia_romanach_.html

- Cadogan, L. (1997). *Ayvu rapyta: textos míticos de los Mbyá Guaraní del Guairá (Edición de Bartomeu Melià)*. Asunción: CEADUC.
- Camino de los Jesuitas. (7 de Enero de 2021). *Camino de los Jesuitas*. Recuperado el 7 de Julio de 2024, de Camino de los Jesuitas: <https://www.caminodelosjesuitas.com/>
- Campos e Castro, E. (s.f.). *Facultade de Filosofia e Ciencias Humanas - FAFICH*. Recuperado el 3 de Julio de 2024, de Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG: <https://www.fafich.ufmg.br/pae/apoio/osertanismo.pdf>
- Campos, Z. L. (2020). Caiman yacare, yacaré. *The IUCN Red List of Threatened Species*, <https://www.iucnredlist.org/species/46586/3009881>.
- Carrón, J. (2003). Gran Pantanal en el Paraguay. *Población y desarrollo*, 77-88.
- Chase, A. (2013). La batalla de Mboré en 1641: derrota de los bandeirantes. En A. Chase, *La otra historia de los guaraníes* (pág. 99). Asunción: El lector.
- Chiavenato, J. (1989). *Genocidio americano: La guerra del Paraguay*. Asunción: Carlos Schauman.
- Contrataciones Gobierno del Paraguay. (12 de Marzo de 2020). *Restauración y mejoramiento del Ykúa Teja. Sitio histórico cultural de la Ciudad de Santa María de Fé Departamento de Misiones*. Recuperado el 11 de Junio de 2024, de <https://contrataciones.gov.py/>: <https://contrataciones.gov.py/licitaciones/convocatoria/380363-restauracion-mantenimiento-ykua-teja-sitio-historico-cultural-ciudad-santa-maria-fe-1.html#documentos>
- Contreras Roqué, J. R., Giacchino, A., Gasparri, B., & Davies, Y. E. (2020). Ensayo Bonplandiano I. Bonpland y el Paraguay. En J. R. Contreras Roqué, A. Giacchino, B. Gasparri, & Y. E. Davies, *Ensayos sobre Aimé Bonpland (1773-1858): Bonpland y el Paraguay, el botánico y su relacionamiento humano y un enigmático visitante* (pág. 37). Buenos Aires: Fundación de Historia Natural Félix de Azara. Universidad Maimónides.
- Domínguez, R. (2000). *Morangú. Cultura y tradición oral*. Asunción: El lector.
- Ferreira Gubetich, H. (7 de Julio de 2002). *Geografía del Paraguay Editorial El Lector Asunción 2002*. Obtenido de Portal Guaraní. XII Departamento de Ñembucú: https://www.portalguarani.com/detalles_museos_otras_obras.php?id=27&id_obras=990&id_otras=125
- Furlog Cardiff, G. (1962). Establecimiento de las reducciones. En G. Furlog Cardiff, *Misiones y sus pueblos de guaraníes* (pág. 132). Buenos Aires: Imprenta Balmes.
- Furlong Cardiff, G. (1962). Causas de la decadencia de las misiones (1768-1818) Sucesos de repercusión externa. En G. Furlong Cardiff, *Misiones y sus pueblos de guaraníes* (pág. 698). Buenos Aires: Imprenta Balmes.
- Furlong Cardiff, G. (1962). Ubicación definitiva de los pueblos misioneros. En G. Furlong Cardiff, *Misiones y sus pueblos de guaraníes* (pág. 137). Buenos Aires: Imprenta Balmes.
- Furlong, G. (1955). Doménico Zípoli, músico eximio en Europa y América (1688-1726). *Archivum Historicum Societatis Iesu*, XXIV(48), 418-428.
- Giménez Guanes, G. (2008). Paraguay, ¿de dónde viene, a dónde va? *Quórum: revista de pensamiento iberoamericano*, 85-92.
- Giménez, F. (1997). *La música paraguaya*. Asunción: El Lector.
- González Abrisketa, O. (1999-2000). El frontón: permanencia y pertenencia en la cultura vasca. *Kobie. Antropología cultural*, 35-42.
- González Galán, F. (2021). Capítulo II. La Generación del 14. Nacidos en torno a 1882. Navegaciones según Javier San Martín. En F. González Galán, *La recepción de José Ortega y Gasset en España* (pág. 113). Madrid: Editorial Verbum.

- González Galán, F. (2021). Capítulo IV: La Generación de los nacidos en torno a 1902. ¿Gaos antiorteguiano? En F. González Galán, *La recepción de José Ortega y Gasset en España* (pág. 217). Madrid: Editorial Verbum.
- Guasch, A., & Ortiz, D. (1998). Purahèi. En A. Guasch, & D. Ortiz, *Diccionario Castellano Guaraní y Guaraní Castellano Décimo Tercera Edición Grafía actualizada* (pág. 723). Asunción: Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch.
- Heymann, E. (2014). Identidad cultural. *Apuntes Filosóficos*, Vol. 23, N.º 45, (*Ejemplar dedicado a: En memoria a la vida y obra del maestro Ezra Heymann*), 77-80.
- Instituto Paraguayo de Artesanía. (1 de Septiembre de 2021). <https://artesaniam.gov.py/>. Recuperado el 11 de Junio de 2024, de Instituto Paraguayo de Artesanía. Ao Po'i del Paraguay: <https://gestordocumental.artesaniam.gov.py/share/s/WVQiYHDgSHCKWsVB3vXPeg>
- Machado de Sousa, N. (2002). A missão de Nossa Senhora de la Fe. En N. Machado de Sousa, *A redução de Nossa Senhora de la Fe no Itatim: entre a cruz e a espada (1631-1659)* (págs. 64-88). Dourados: Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.
- Melià, B. (1992). *La lengua guaraní del Paraguay: historia, sociedad y literatura*. Madrid: Mapfre.
- Melià, B., & Nagel, L. (2015). El bandeirismo de captura. En B. Melià, & L. M. Nagel, *Guaraníes y Jesuitas en tiempo de las Misiones. Una bibliografía didáctica* (págs. 113-120). Asunción: Biblioteca Nacional del Paraguay. Servilibro.
- Melià, B., & Nagel, L. (2015). La sociedad misionera: Aspectos socio-culturales y Aspectos religiosos. En B. Melià, & L. M. Nagel, *Guaraníes y Jesuitas en tiempo de las Misiones. Una bibliografía didáctica* (págs. 159-204). Asunción: Biblioteca Nacional del Paraguay.
- Melià, B., & Nagel, L. (2015). Sistema económico de las misiones. En B. Melià, & L. M. Nagel, *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las Misiones. Una bibliografía didáctica*. (págs. 147-158). Asunción: Biblioteca Nacional del Paraguay. Servilibro.
- Melià, B., & Nagel, L. M. (2015). Urbanismo y arquitectura misionera. En B. Melià, & L. M. Nagel, *Guaraníes y Jesuitas en tiempo de las Misiones. Una bibliografía didáctica* (págs. 137-146). Asunción: Biblioteca Nacional del Paraguay. Servilibro.
- Mercado Maldonado, A., & Hernández, A. V. (2010). El proceso de construcción de la identidad colectiva. *Convergencia: Revista de ciencias sociales*, N.º 53, 229-251.
- Muratori, L. (1999). *El cristianismo feliz en las misiones de los padres de la Compañía de Jesús en Paraguay*. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Archivo Nacional y Universidad Alberto Hurtado.
- Núñez de Stein, C. (2015). *Semblanza de Aimé Bonpland*. Caracas: Arte.
- Ortega y Gasset, J. (2004-2010). Misión del bibliotecario. En J. Ortega y Gasset, *Obras Completas. Tomo 5* (págs. 348 - 371). Madrid: Taurus Fundación José Ortega y Gasset.
- Pano Sepúlveda, L. (2019). Planeamientos urbanísticos. En L. Pano Sepúlveda, *Planeamientos teóricos y urbanísticos de las reducciones guaraníes (siglos XVII-XVIII)*. Trabajo Fin de Grado (pág. 21). Zaragoza: Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Zaragoza (<https://zaguana.unizar.es/record/85526/files/TAZ-TFG-2019-1978.pdf>).
- Pardede, S., & Kovač VB. (2023). Distinguishing the Need to Belong and Sense of Belongingness: The Relation between Need to Belong and Personal Appraisals under Two Different Belongingness-Conditions. *European Journal of Investigation in Health, Psychology and Education*, 331-334.

- Roa Bastos, A. (2017). *Yo el supremo (Edición especial con motivo del centenario del nacimiento del autor)*. Madrid: Real Academia Española Asociación de Academias de la Lengua Española.
- Rodríguez Gutiérrez de Ceballos, A. (2002). *La arquitectura de los jesuitas*. Madrid: Edilupa.
- Sánchez Sánchez, J. (1996). La caída de la URSS y la difícil recomposición del espacio ex-soviético. *Papeles de Geografía*, 283-298.
- Sansón Corbo, T. (2021). Entre cruzadas y mesianismos. Alfredo Stroessner, Francisco Franco y la legitimación histórica. *Cuadernos de Historia. Serie economía y sociedad*, 271-305.
- SENATUR. (7 de Enero de 2021). *El camino de los jesuitas. El principal corredor turístico de América del Sur*. Recuperado el 7 de Julio de 2024, de Postales SENATUR: <https://postales.senatur.gov.py/#:~:text=El%20Camino%20de%20los%20Jesuitas%20es%20el%20descubrimiento,vigente%20en%20Argentina%2C%20Bolivia%2C%20Brasil%2C%20Paraguay%20y%20Uruguay.>
- Súsnik, B., & Chase Sardi, M. (1995). *Los indios del Paraguay*. Madrid: Mapfre.
- Szarán, L. (1999). *Diccionario de la música paraguaya*. Asunción: Szarán La Gráfica.
- Szarán, L. (5 de Julio de 2024). *Historia de la música en el Paraguay*. Obtenido de Portal Guaraní: https://www.portalguarani.com/1080_luis_szaran/9928_historia_de_la_musica_en_el_paraguay_por_luis_szaran.html
- Taunay, A. (1924-1950). *História geral das Bandeiras paulistas (11 volúmenes)*. Sao Paulo: Melhoramentos.
- Trento, A. (2001). *Reducciones jesuíticas. El cristianismo feliz. Volumen 1*. Asunción: San Rafael.
- Trento, A. (2001). Santa María de Fe. En A. Trento, *Reducciones Jesuíticas El cristianismo feliz* (págs. 87-110). Asunción: Fundación San Rafael.
- Waller, T. C. (2021). Yellow Anaconda *Eunectes notaeus*. *The IUCN Red List of Threatened Species*, <https://www.iucnredlist.org/species/44580058/44580062>.
- Whitehead, A. (2009). El paraíso desubicado: Nueva Australia y Colonia Cosme. En M. González de Oleaga, & E. Bohoslavsky, *El hilo rojo. Palabras y prácticas de la utopía en América Latina* (pág. 187). Buenos Aires: Paidós.
- Whitehead, A. (2021). *Paradise Misaid: In Search of the Australian Tribe of Paraguay*. Balmain, Sidney, New South Wales: Ligature Pty Limited.
- Wilde, G. (2009). 1. Civilidad y orden simbólico. Disciplinamiento y control social. En G. Wilde, *Religión y poder en las misiones de guaraníes* (pág. 71). Buenos Aires: Editorial Sb.
- Zanardini, J. (2011). *Estudios antropológicos*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (CEADUC).
- Zanardini, J., & Biedermann, W. (2001). *Los indígenas del Paraguay*. Asunción: Centro de Estudio Antropológicos de la Universidad Católica «Nuestra Señora de la Asunción».
- Zípoli, D. (1992). *Música de las reducciones jesuíticas del Paraguay. Vol I: Misa San Ignacio. Vol II: Ave Maris Stella, Laudate Dominum, Tantum Ergo, Beatus Vir, Ad Mariam, Confitebor (1688-1726)*. (G. Von Thümen, Ed., & L. Szarán, Trad.) Asunción: Missions Prokur S. J. Nürnberg.

NORMAS DE PUBLICACIÓN. Revista Euroamericana de Antropología (REA)

Participantes: El principal objetivo de la *Revista Euroamericana de Antropología (REA)* es publicar trabajos de investigación, estudios y ensayos científicos dentro de la temática antropológica, en cualquier espacio y tiempo, rama y vertiente, forma o modo. Podrán participar, por tanto, como autores de artículos de la *Revista Euroamericana de Antropología (REA)* profesores, estudiantes, profesionales de la antropología y demás disciplinas o áreas afines de cualquier nacionalidad. La revista no asume los planteamientos expresados por los autores, cuya responsabilidad es exclusiva de estos.

La *Revista Euroamericana de Antropología (REA)* no cobra ningún tipo de cargo por realizar el envío de artículos ni por su publicación.

Idiomas: Serán aceptadas para su posterior revisión las contribuciones en español y en portugués. Cada autor tendrá que aportar un resumen en español, en inglés y en portugués.

Temática: Solo se admitirán trabajos originales, inéditos, que no hayan sido publicados previamente, ni presentados a otra revista. Se pueden presentar las siguientes colaboraciones, siempre originales e inéditas: estudios, investigaciones, ensayos científicos; y recensiones de libros publicados de temática antropológica. No se aceptarán textos ya publicados en otras revistas.

La revista no se hace responsable de aquellos artículos que no sean originales.

Tamaño de los textos: La extensión de los estudios, ensayos científicos e investigaciones no pasará de las 20.000 palabras; la de las recensiones no lo hará de las 2.000 palabras. La revista no publicará artículos de un tamaño mayor al indicado. Solamente en casos excepcionales se tendrán en cuenta artículos que sobrepasen esta dimensión, y será decisión de la comisión editorial su posible valoración.

Plazo de entrega: El plazo de entrega de originales estará abierto a lo largo del año. La comisión editorial de la revista hará de forma permanente anuncios para los números siguientes, alguno de los cuales tendrá carácter temático.

Cada original será evaluado por revisores externos por el sistema de doble ciego. A partir de estos informes, el Consejo de Redacción decidirá sobre la publicación de cada trabajo. La decisión será comunicada a los autores mediante correo electrónico.

Los estudios, ensayos e investigaciones deberán ir acompañados de:

- Título en español, en inglés y en portugués.
- El título deberá ser representativo del contenido del trabajo, claro y lo más preciso posible. No debe superar, en ningún caso, los 150 caracteres (espacios incluidos).
- Un resumen en español, en inglés y en portugués, cuya extensión oscile entre 200 y 250 palabras, que contendrá, al menos, la siguiente información: objetivos, método, fuentes/muestra, conclusión más relevante.
- De cuatro a seis palabras clave, tanto en el idioma original como en inglés, definitorias del contenido del trabajo. Para lo cual se recomienda utilizar el Tesoro de la UNESCO/ UNESCO Thesaurus.

Envío: Los artículos serán enviados a través de la plataforma digital (<https://revistas.usal.es/index.php/2387-1555/about/submissions>) para la revista *REA* de la Universidad de Salamanca. En las casillas correspondientes del gestor OJS los autores deberán incluir como mínimo: título en español, inglés y portugués, nombre y apellidos del autor/es, categoría profesional, centro de trabajo, dirección postal completa, correo electrónico, ORCID, teléfono y fecha de conclusión del artículo.

Identificación: la primera página del artículo consistirá en el título y la identificación del autor (o autores). Después de la página de identificación seguirá un salto de página, tras la que serán señalados nuevamente el **título, los resúmenes, las palabras clave y el texto**, sin que se haga mención a los autores. En la versión que se envíe a los revisores la página de identificación será suprimida. Se remitirá al Consejo de Redacción una copia en soporte informático a través de la plataforma para su valoración.

Los editores y el consejo editorial, en primera instancia, revisarán las colaboraciones enviadas a las secciones Monográfico y Estudios y, luego, las someterán a una evaluación externa, siguiendo la Política de revisión por pares. La decisión se comunicará a los colaboradores proponiendo, si es el caso, las oportunas modificaciones en el plazo máximo de 180 días. Los originales aceptados se publicarán en el primer volumen con disponibilidad de páginas. Los editores se reservan el derecho de publicación.

Formato: Todas las colaboraciones deberán ser presentadas en fuente Garamond, peso del cuerpo 10 puntos, interlineado sencillo y páginas sin numerar.

Las referencias, bibliografía y notas se adecuarán a las normas de estilo de la APA (Publication Manual of the American Psychological Association, 7.^a ed., 2020).

El texto ha de presentarse en un formato A4 y escrito en márgenes normales. El título del trabajo se escribirá en mayúsculas, con un tipo de letra Garamond, 14 y a continuación el título en los otros dos idiomas en letra minúscula Garamond 14.

Sin espacio, a continuación, ha de aparecer la filiación académica del autor en letra Garamond, 8 y en cursiva. Debajo el correo electrónico del autor, también en Garamond, 8 y cursiva.

A continuación, el Resumen, palabras clave, abstract, y keywords en Garamond, 8.

Después de cuatro espacios arranca el artículo, sin sangrado en el primer párrafo del texto y escrito en letra Garamond, 10.

Imágenes: El formato de los cuadros y gráficos deberá ser compatible con el procesador de textos. En el caso de imágenes –mapas, fotografías– se incluirán en el texto en la posición que le corresponda. Se recomienda usar archivos en formato JPEG o TIFF con resolución y tamaño suficientes para garantizar la calidad de su reproducción. El autor señalará en el texto las respectivas leyendas.

El tamaño máximo de cada imagen será de 2 MB, estando limitado el número máximo de imágenes por artículo a 6, entre fotos y figuras. Deberán ser originales o no estar sometidas a restricción alguna para su reproducción.

Notas al pie: El autor puede hacer uso de notas al pie (nunca notas finales), cuyas llamadas se indicarán en números volados (superíndice), con números correlativos. Se recomienda reservar la primera nota para señalar información adicional sobre, por ejemplo, la adscripción del autor a un proyecto de investigación o la relación del trabajo con una línea de investigación más amplia. Una segunda nota podrá reservarse para indicar las abreviaturas empleadas en el texto. Recomendamos no usar notas al pie de página si no resultan imprescindibles para la comprensión del texto. El consejo de redacción se reserva el derecho a no publicar un artículo si contiene un número excesivo de notas a pie de página que dificultan la lectura fluida del trabajo.

Referencias bibliográficas: Se pondrán al final del artículo, obedeciendo al siguiente modelo. Se usará para este apartado bibliográfico un formato de sangría francesa.

- **Artículo de revista**

Apellidos, A. A., Apellidos, B. B., Apellidos, C. C. (Año). Título del artículo. *Título de la publicación*, volumen (número), pp. xx-xx. doi: xxxxxxxxxxxx.

- **Artículo de prensa**

Apellidos, A. A., Apellidos, B. B., Apellidos, C. C. (Año, fecha). Título del artículo. *Título de la publicación*.

- **Libro**

Apellidos, A. A. (Año). *Título*. Ciudad: Editorial. doi: xxxxxxxxxxxx.

Apellidos, A. A. (Ed.). (Año). *Título*. Ciudad: Editorial. doi: xxxxxxxxxxxx.

- **Capítulo de libro**

Apellidos, A. A., Apellidos, B. B. (Año). Título del capítulo o la entrada. En A. A. Apellidos (Ed.), *Título del libro* (pp. xx-xx). Ciudad: Editorial. doi: xxxxxxxxxxxx.

- **Organizaciones y documentos**

Apellidos, A. A. // Organización (Año). *Título*. (Informe Núm. xxx). Ciudad: Editorial.

- **Tesis**

Apellidos, A. A. (Año). *Título*. (Tesis inédita de maestría o doctorado). Nombre de la institución, Localización.

- **Archivos y bibliotecas**

Abreviatura utilizada para referirse al archivo o biblioteca. *Nombre completo del archivo o biblioteca*. Ciudad, País. Legajo/Caja/Carpeta y cualesquiera otras referencias que identifiquen el documento

- **Referencias en línea**

Artículo de revista

Apellidos, A. A., Apellidos, B. B., Apellidos, C. C. (Año). Título del artículo. *Título de la publicación*, volumen (número), pp. xx-xx. Recuperado el x de xxx de xxxx, de <http://www.xxxxxxxxxx>. doi: xxxxxxxxxxxx.

Artículo de prensa

Apellidos, A. A., Apellidos, B. B., Apellidos, C. C. (Año, fecha). Título del artículo. *Título de la publicación*. Recuperado el x de xxx de xxxx, de <http://www.xxxxxxxxxx>

Libro

Apellidos, A. A. (Año). *Título*. Ciudad: Editorial. Recuperado el x de xxx de xxxx, de <http://www.xxxxxxxxxx>.

Apellidos, A. A. (Ed.). (Año). *Título*. Ciudad: Editorial. Recuperado el x de xxx de xxxx, de <http://www.xxxxxxxxxx>. doi: xxxxxxxxxxxx.

Capítulo de libro

Apellidos, A. A., Apellidos, B. B. (Año). Título del capítulo o la entrada. En A. A. Apellidos (Ed.), *Título del libro* (pp. xx-xx). Ciudad: Editorial. Recuperado el x de xxx de xxxx, de <http://www.xxxxxxxxxx>. doi: xxxxxxxxxxxx.

Organizaciones y documentos

Apellidos, A. A. // Organización (Año). *Título*. (Informe Núm. xxx). Ciudad: Editorial. Recuperado el x de xxx de xxxx, de <http://www.xxxxxxxxxx>.

Tesis

Apellidos, A. A. (Año). *Título*. (Tesis inédita de maestría o doctorado). Nombre de la institución, Localización. Recuperado el x de xxx de xxxx, de <http://www.xxxxxxxxxx>.

* Para las citas en texto se respetarán las siguientes normas:

- Si la oración incluye el apellido/s del autor, solo se escribirá la fecha entre paréntesis, seguida de la página/s referida/s.
- Si no se incluye el apellido/s del autor, se escribirá el apellido del autor/es y la fecha entre paréntesis, seguida de la página/s referida/s.
- Si la obra tiene más de dos autores, sólo se citará la primera vez con todos los apellidos. En las siguientes ocasiones, sólo se escribirá el apellido/s del primer autor, seguido de *et al.*
- Las citas textuales irán entre comillas. Aquellas cuya extensión sea de cinco o más líneas, se indicarán del mismo modo, pero en párrafo aparte, sangrado y con un cuerpo de letra de 10 puntos.

* Las figuras, fotos y tablas deberán ser presentadas en formato *.jpg con una resolución de 300 píxeles por pulgada, en archivos separados y como un anexo al texto. Los archivos deben nombrarse de acuerdo al orden en el que aparezcan en el texto: figura01.jpg, tabla02.jpg, o gráfico01.jpg.

* Los autores remitirán, junto con sus trabajos, el nombre y apellidos, direcciones de correo electrónico y correo postal, lugar, puesto de trabajo y breve reseña del Currículum Vitae (entre 200 y 300 palabras).

* Los autores no recibirán ninguna compensación económica por los artículos publicados.

Ejemplos:

Alonso Santos, J. L. (2003). Redes y procesos de innovación en las comarcas vinícolas del Castilla y León: el ejemplo de la D.O. Bierzo. *Boletín de la asociación de geógrafos españoles*, 36, pp. 43-60.

Bauman, Z. (2007). *Tiempos líquidos: vivir en una época de incertidumbre*. Barcelona: Tusquets.

Esparcia, J. (2004). Políticas públicas en el medio rural: desarrollo rural: contribución de los programas leader y proder al desarrollo rural en España. En F. Molinero, R. Majoral, J. M. Bartolomé y G. García Fernández (coords.), *Atlas de la España rural* (pp. 380-384). Madrid: Centro de publicaciones del Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.

Gómez Pellón, E. (2012). Ruralidad y discurso: del caso español al de Cantabria. *AIBR: Revista de antropología iberoamericana*, 7(3), pp. 295-326.

Matías, R. (2014). La minería del oro en el Imperio Romano y su puesta en valor: contextualización e importancia de la minería aurífera romana en el área Valongo-Paredes. *Actas del 1.º Congresso Mineração Romana em Valongo*. Valongo-Portugal: Edición digital, pp. 3-39. http://www.altorelevo.org/cmr/pdf/Atas_1oCongressoMineracaoRomanaValongo2014.pdf

Acuerdo Marco para una Transición Justa de la Minería del Carbón y Desarrollo Sostenible de las Comarcas Mineras para el periodo 2019-2027, (2018). Ministerio de Transición Ecológica, Gobierno de España. Disponible en: <https://www.irmc.es/Noticias/common/Acuerdo-Marco-para-una-transicion-justa-de-la-mineria-del-carbon-2019.pdf>. Consultado: 23/4/2020.

Citas: Se incorporarán en el texto señalando entre paréntesis y con mayúsculas «autor y fecha» para citas de ideas; y «autor, fecha y página» para citas literales. Ejemplo: (Espina Barrio, 2005); (Espina Barrio, 2005, p. 153). Las citas textuales irán siempre entre comillas, sin cursiva. En el caso de citas extensas, se pondrán en párrafo aparte en líneas sangradas.

Contactos: Los artículos deben ser enviados en medio electrónico a través de la plataforma: <https://revistas.usal.es/index.php/2387-1555/about/submissions>

Las consultas sobre la revista se pueden enviar a las siguientes direcciones: espina@usal.es, cmontes@usal.es, iiacyl@usal.es.

Pruebas: En su momento, y en la publicación de algunos números monográficos, los autores recibirán una sola prueba de imprenta digital para corrección de erratas o pequeños cambios que no supongan la modificación del ajuste tipográfico. Los autores deberán remitir las pruebas corregidas en un plazo máximo de 15 días desde su recepción a través de la plataforma.

Los trabajos editados en la revista no dan derecho a remuneración alguna. Los derechos de edición corresponden a la revista y la reproducción total o parcial del artículo requerirá del permiso expreso del Consejo de Redacción.

Declaración de privacidad

De conformidad con lo establecido en la ley orgánica 15/1999, los datos de los colaboradores de la revista y miembros de su Comité Científico quedan incorporados a un fichero de uso exclusivo para los fines declarados por esta revista, esto es, la divulgación y producción científica universitaria. En cualquier momento, las personas incluidas en este fichero podrán solicitar información sobre sus datos o ejercer su derecho a la anulación del registro de los mismos en el citado fichero.

- La *Revista Euroamericana de Antropología* cuenta con el *software* para analizar los manuscritos en busca de materiales y trabajos no originales. Los autores, al enviar los originales a la *Revista Euroamericana de Antropología* están aceptando que sus contribuciones sean analizadas mediante el mencionado *software* durante los procesos de evaluación por pares

y edición de la revista. Adviértase que los artículos de los autores que no se adhieran a estas condiciones serán automáticamente rechazados.

Aviso de derechos de autor/a

Los autores/as que publiquen en esta revista aceptan las siguientes condiciones:

1. Los autores/as conservan los derechos de autor y ceden a la revista el derecho de la primera publicación, con el trabajo registrado con la licencia de atribución de Creative Commons, que permite a terceros utilizar lo publicado siempre que mencionen la autoría del trabajo y a la primera publicación en esta revista.
2. Los autores/as pueden realizar otros acuerdos contractuales independientes y adicionales para la distribución no exclusiva de la versión del artículo publicado en esta revista (p. ej., incluirlo en un repositorio institucional o publicarlo en un libro) siempre que indiquen claramente que el trabajo se publicó por primera vez en esta revista.

Antropología

N.º 15 | diciembre 2024

e-ISSN: 2387-1555 – DOI: <https://doi.org/10.14201/rea202415> – CDU: 39 – IBIC: Antropología (JHM); Europa (1D); Latinoamérica (1KL) – BIC: Anthropology (JHM); Europe (1D); Latin America (1KL) – BISAC: Social Science / Anthropology / General (SOC002000)

ÍNDICE

Víctor del Carmen AVENDAÑO PORRAS, <i>Presentación</i>	7-10
Raúl MACUIL MARTÍNEZ, <i>Las sabias y la vida ritual en las comunidades Nabuas del estado de Hidalgo y Tlaxcala, México</i>	11-32
Cristina ZURDO SERRANO, <i>Voces de la tierra: la identidad rural salmantina en la fotografía del siglo XX</i>	33-56
Moisés MAYÁN-FERNÁNDEZ, <i>Eclesiografía: propuesta de recuperación metodológica para el estudio de las iglesias evangélicas en España</i>	57-68
Luiz Gustavo SANTOS DA SILVA, Adalaete SOUZA DE FREITAS y Ana Cláudia LEMOS PACHECO, <i>Empoderamiento rizado: representaciones y discursos sobre el cuerpo/estética de mujeres negras</i>	69-84
Oris Jesús DONOSO-AGUDO, <i>Imágenes de la esclavitud y la exploración: representaciones visuales en América colonial y África decimonónica</i>	85-100
Francisco GÓMEZ CARPINTEYRO y María Cristina MANZANO-MUNGUÍA, <i>Sujeto y lucha. La no identidad (indígena) en la democracia mexicana</i>	101-116
José Humberto TREJO CATALÁN y Emma Yolanda ESCOBAR FLORES, <i>La educación inclusiva en América Latina: un análisis desde la política pública y los derechos humanos</i>	117-139
Víctor del Carmen AVENDAÑO PORRAS y Ángel Baldomero ESPINA BARRIO, <i>Intersecciones culturales y tecnológicas: la experiencia de las comunidades indígenas con la IA en los Altos de Chiapas</i>	141-166
Julio MEJÍA NAVARRETE y Pamela Fabiola MENÉNDEZ CÓNDOR, <i>Violencia contra la mujer, redes sociales y debate público. El caso de Katherine Gómez</i>	167-186
Fernando GONZÁLEZ GALÁN, <i>Sentimiento de pertenencia, patrimonio y paisaje cultural: un análisis del caso de Santa María de fe, Paraguay</i>	187-210



VNIVERSIDAD
D SALAMANCA

