

---

# Revista Humanidades

V Época - No. 6, mayo-agosto 2018

---

# Directorio

## **Decano**

José Vicente Cuchillas Melara

## **Vicedecano**

Edgar Nicolás Ayala

## **Secretario**

Héctor Daniel Carballo

## **Consejo Editorial**

Carlos Rodríguez Rivas

Renato Noyola

Edgar Ventura

Marlon Javier López

## **Director-Editor**

Carlos Ernesto Deras

## **Diseño de portada y diagramación**

Gerardo Ernesto Sánchez Menjívar

**Los artículos publicados son de exclusiva  
responsabilidad de quien los presenta.  
Toda cita que se realice de los trabajos  
aquí publicados deberá señalarse su  
respectiva fuente.**

Reservados todos los derechos de autor, no se  
permite la publicación de ningún artículo sin  
previa autorización.

Final 25ª norte, Ciudad Universitaria,  
San Salvador, Facultad de Ciencias y  
Humanidades

ISSN 2309-687X

## **Correo electrónico:**

revista.humanidades@ues.edu.sv

## **Página web:**

<http://www.humanidades.ues.edu.sv/>

Tel. (503) 2225-2999

## Índice

### PRESENTACIÓN

Consejo Editorial	5
-------------------	---

### ARTÍCULO DE OPINIÓN

- Reflexiones Metodológicas para el Estudio de la Transformación Sociocultural <i>Carlos Benjamín Lara Martínez</i>	9
---	---

### ARTÍCULOS ACADÉMICOS

- Testudo: Sociedad civil, poblaciones sobrantes y subalternistas en la costa de Oaxaca <i>Ricardo F. Macip</i>	47
- <i>Violencia visible e invisible en la vida cotidiana de Mejicanos, San Salvador</i> <i>Yessenia Alvarez</i> <i>Grazzia Grimaldi</i>	79
- <i>El Vía Crucis del migrante, Ixtepec, Oaxaca.</i> <i>Marcos sociales, violencia social e institucional</i> <i>Yuri Arón Inocente Escamilla</i>	115
- <i>¡Mi vida en Tapachula, Chiapas! Ser niño, niña o adolescente en contextos transfronterizos</i> <i>Belinda Roblero Salas</i> <i>Iván Francisco Porraz Gómez</i>	153

### LIBROS RECOMENDADOS

- Memoria histórica del movimiento campesino de Chalatenango. <i>Luis Rodríguez Castillo</i>	181
- Reseña Salvadoreños en Calgary el proceso de configuración de un nuevo grupo étnico. <i>Laura Eugenia Castro Rivera</i>	195



## PRESENTACIÓN

El Salvador ha experimentado un profundo proceso de transformación sociocultural que ha modificado los diferentes ámbitos de la vida social cotidiana: se ha pasado de una sociedad predominantemente rural y agraria a una sociedad mayoritariamente urbana y basada en el capital financiero y comercial, se ha experimentado un violento conflicto político-militar que modificó el sistema político y social del país, se ha profundizado el proceso de globalización y se generó una dinámica de migración transnacional, todo ello ha condicionado la construcción de una nueva identidad sociocultural en el siglo XXI.

Los artículos que se recogen en este número 6 de la Revista Humanidades dan cuenta de este proceso. Se parte de una reflexión teórica general sobre el proceso de transformación sociocultural que ha experimentado El Salvador, con el objetivo de proporcionar una reflexión amplia que de cuenta del proceso en toda su complejidad. Utilizando las orientaciones teóricas de la antropología simbólica, se presenta una interpretación científica del cambio social o del proceso de construcción de un nuevo tipo de sociedad y de cultura, entendiendo por “un nuevo tipo de sociedad y de cultura” no una sociedad y una cultura superiores a las anteriores o que satisface todas las necesidades de los seres humanos, sino una sociedad y cultura de calidad diferente a la anterior, en este caso a la que predominaba antes del conflicto político-militar en las décadas de 1950-60.

En este artículo se ofrece una interpretación del proceso completo de transformación sociocultural, el cual inicia en la década de 1970 y se extiende hasta el año 2018, cuando el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional, la organización y posteriormente partido político que lideró el proceso revolucionario, bajó en las preferencias de los salvadoreños. Estudiar el proceso completo de transformación sociocultural es de

gran trascendencia, pues muchas investigaciones mutilan este proceso o indagan únicamente en algunas sus partes, como el conflicto armado (bajo el concepto de guerra) o la fase posterior a la firma de los Acuerdos de Paz (bajo el concepto de posguerra), subestimando el importante movimiento de masas de la década de 1970 o estableciendo cortes rígidos (muros, podríamos decir) que parcializan el proceso, como guerra y posguerra. En este primer artículo se sostiene que el proceso de transformación sociocultural debe de ser estudiado de manera completa, distinguiendo diversas fases, pero entendiendo que estas fases están integradas en un proceso único. Solo de esta manera se puede entender el proceso en toda su complejidad, detectando los avances y debilidades del mismo.

Asimismo, este número ofrece una reflexión científica sobre poblaciones subalternas criminalizadas, como el caso de las poblaciones de la costa de Oaxaca, y el desarrollo de la violencia en contextos de “aparente tranquilidad” o “aparente normalidad”, dando a conocer cómo se lleva a cabo la violencia en la vida social cotidiana en el municipio de Mejicanos.

Por último, el tema de la migración transnacional es abordado en este número, dando cuenta de una problemática de gran trascendencia para la sociedad salvadoreña contemporánea. La migración transnacional es uno de los fenómenos que en la actualidad está transformando la sociedad y la cultura de El Salvador y de toda la región de Mesoamérica. Se estudia los movimientos de población y los procesos de discriminación que experimentan los migrantes en las sociedades que los reciben. En estos nuevos contextos, los migrantes centroamericanos construyen sus culturas y sistemas de relaciones sociales en el marco de relaciones de poder que no les son favorables.

**Consejo Editorial**

ARTÍCULO  
DE OPINIÓN



## **Reflexiones Metodológicas para el Estudio de la Transformación Sociocultural <sup>1</sup>**

**Por Carlos Benjamín Lara Martínez**

carlos.lara@ues.edu.sv

### **Resumen**

Este artículo proporciona una reflexión teórica-metodológica sobre la dinámica de la sociedad y la cultural en El Salvador. Tomando como base la antropología simbólica contemporánea y la teoría de la liminaridad sociocultural, el autor desarrolla una interpretación científica sobre el proceso de transformación sociocultural que ha experimentado la sociedad nacional salvadoreña a partir de la década de 1970, dando cuenta de la dinámica de cambio y continuidad sociocultural que caracteriza a este proceso.

### **Palabras Claves**

Transformación sociocultural liminaridad drama social conflicto político-militar cultura estructura social.

### **Abstract**

This article provides a theoretical-methodological reflection on the dynamics of society and culture in El Salvador. Based on contemporary symbolic anthropology and the theory of sociocultural liminality, the author develops a scientific

---

1 Este artículo fue publicado originalmente en O. Martínez Peñate (coordinador): EL SALVADOR. SOCIOLOGIA GENERAL (REALIDAD NACIONAL DE FIN DE SIGLO Y PRINCIPIO DE MILENIO), San Salvador; ED. NUEVO ENFOQUE, 1999, pero ha sido revisado y actualizado para esta edición.

interpretation of the process of sociocultural transformation that Salvadoran national society has undergone since the 1970s, taking into account the dynamics of change and sociocultural continuity that characterizes this process.

### **Keywords**

Sociocultural transformation liminality social drama political-military conflict culture social structure.

### **La cultura como sistema de símbolos**

Edward Burnett Tylor proporcionó a finales del siglo XIX la definición clásica de cultura, la cual es aún utilizada por la moderna antropología sociocultural. En Primitive Culture (1871) Tylor definió la cultura en los siguientes términos: “la cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres, y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad” (en J.S. Kahn 1975: 29).

Con base en esta definición, podemos afirmar que la cultura se refiere principalmente a los procesos del pensamiento del ser humano, con lo cual se delimita el alcance del concepto. Que estos procesos del pensamiento humano puedan aplicarse a los fenómenos económicos y a la creación de herramientas, o que se apliquen a la construcción de instituciones y discursos políticos, o a las prácticas religiosas y científicas, no cambia la esencia misma del concepto de cultura. Este se refiera siempre y en todo momento a los procesos que determinan la construcción de los sistemas de valoración y normatividad que condicionan el comportamiento social cotidiano de los individuos.

Estos sistemas de valoración y normatividad social pueden ser estudiados desde la perspectiva de una antropología del simbolismo. Es Claude Lévi Strauss quien sienta las bases para el estudio de la cultura como un sistema de símbolos. Este autor insiste que la antropología debe ser concebida como la ciencia que estudia la vida de los signos en el seno de la vida social. “La antropología ocupa, de buena fe, ese campo de la semiología que la lingüística no ha reivindicado todavía para sí” (Lévi Strauss, C. 1977: XXVII).

El antropólogo francés toma la definición que Pierce ha elaborado de signo, según la cual el signo es “lo que reemplaza alguna cosa para alguno” (Lévi Strauss, C. 1977: XXVIII). Victor Turner amplía esta definición estableciendo que un símbolo<sup>2</sup> es “una cosa de la que, por general consenso, se piensa que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o de pensamiento” (1980: 21). Desde esta perspectiva, la realidad entera puede ser estudiada a partir de la teoría del simbolismo, lo que no significa que la realidad sea únicamente simbólica, como algunos semiólogos han querido establecer.

Ahora bien, los símbolos son en sí mismos *polisémicos* o *multivalentes*, es decir, integran una amplia gama de significados que muchas veces no tienen relación directa entre sí. Un mismo significante puede tener diversos significados. Los símbolos seleccionan su significado específico en función del contexto simbólico en el que se

---

2 Ferdinand de Saussure (1916) estableció una marcada diferencia entre los conceptos de signo y de símbolo, atribuyendo a este último las características de un signo cuyo contenido deriva de la simple observación de la naturaleza. Esta distinción, sin embargo, no se ha mantenido en la teoría antropológica, pues en última instancia todo símbolo o signo cultural supone una relación arbitraria entre significado y significante, independientemente si esta relación puede derivarse o no de la simple observación.

encuentran, o sea, en virtud de la relación que mantienen con otros símbolos en una totalidad estructurada. Así, el símbolo de la cruz en la cultura salvadoreña tiene diversos significados. En la ceremonia de Semana Santa, la cruz es ante todo símbolo de sufrimiento, martirio y sacrificio; en la ceremonia del tres de mayo, la cruz constituye una representación de la fertilidad y la renovación de la naturaleza, pero también simboliza la unidad de los grupos domésticos, célula de la estructura social de las comunidades de pequeños agricultores en la región mesoamericana; en las festividades patronales el símbolo de la cruz es ante todo símbolo de unidad social (comunitaria o municipal) y protección mística. Estos diversos significados, por supuesto, no están reñidos unos con otros, pero el significado específico del símbolo sólo puede comprenderse a partir del contexto simbólico en el que aparece.

Por otra parte, el símbolo siempre representa algo para alguien, es decir, su significado puede variar en función del grupo social que lo ha adoptado. Una misma actividad simbólica, como la festividad de la Santa Cruz o la Semana Santa, puede presentar variaciones de significado en relación a los grupos sociales que realizan la ceremonia.

Esto nos lleva a plantear un problema de carácter epistemológico: ¿cómo podemos estar seguros que nuestra interpretación de los símbolos de una ceremonia o de una narración mitológica determinadas corresponde a la de los grupos portadores de esas actividades culturales?. Lévi Strauss encuentra en esta pregunta una de las características centrales de la antropología sociocultural. Para él, la antropología es ante todo el estudio de las otras culturas, es decir, el estudio del otro, del diferente a nosotros. Las interpretaciones más modernas de este postulado insisten que el otro no lo constituye necesariamente una cultura

completamente ajena a la nuestra. Nosotros podemos vivir la experiencia de conocer al otro en nuestra misma sociedad, pues las sociedades modernas son tan complejas que es imposible para una persona conocer a cabalidad los sistemas culturales de cada uno de los grupos que constituyen su propia sociedad nacional. Piénsese, por ejemplo, en la distancia cultural que existe entre un salvadoreño que vive en los barrios altos de San Salvador (San Benito o la Maquilishuat) y otro que vive en las colonias marginales de la ciudad capital o en alguna comunidad campesina, mestiza o indígena, o en las distancias generacionales o religiosas o de afiliación política que existen entre las personas de una misma región.

¿Cómo podríamos, pues, saber que la interpretación que nosotros hacemos de un símbolo o de un sistema de símbolos corresponde a la del grupo portador de la cultura que estamos estudiando?. Para Lévi Strauss la solución se encuentra en el concepto del *inconsciente*.

El antropólogo francés señala que en la interpretación de los símbolos, el significado último se encuentra en lo que él denomina la *estructura*, que se ubica en el nivel del pensamiento inconsciente. Este inconsciente colectivo es común a todos los seres humanos, lo que hace posible la comunicación entre los hombres y abre la posibilidad de desentrañar el significado (o los significados) profundo de un símbolo para un grupo determinado.

Aunque Lévi Strauss es ambivalente en cuanto a la definición del inconsciente, en el sentido de que no deja claro si éste se refiere únicamente a relaciones formales de asociación y oposición entre elementos pero sin incorporar contenidos culturales concretos o por el contrario también incorpora estos contenidos (como de hecho lo hace en determinadas partes de su obra), sí deja claro que para

interpretar adecuadamente un sistema simbólico debemos pasar del nivel manifiesto de los símbolos, dominado por las racionalizaciones conscientes, a la estructura profunda, lo cual implica determinar las reglas que regulan la combinación entre los símbolos, que en última instancia constituyen relaciones de asociación y oposición entre ellos.

La relación entre el nivel manifiesto y la estructura presenta complicaciones adicionales. Pues, aunque el nivel manifiesto (captado por los sentidos) pueda en un momento dado indicarnos el camino hacia la estructura profunda, en numerosas ocasiones las racionalizaciones conscientes de los símbolos ocultan el significado profundo de éstos. Esta es la razón por la que gran parte de lingüistas y estudiosos contemporáneos del simbolismo, entre ellos Noam Chomski, consideran más adecuado tomar como punto de partida el estudio de la estructura profunda de significación, pues una vez que se haya desentrañado esta estructura estaremos en mejores condiciones para comprender el sentido y la lógica del funcionamiento del nivel manifiesto o plano de la expresión y las racionalizaciones conscientes.

Sin embargo, gran número de antropólogos ha considerado necesario ir más allá de este sistema de interpretación, pues la concepción Lévi Straussiana implica la construcción y el descubrimiento de estructuras formales que funcionan bajo el imperio de sistemas cerrados. La llamada antropología simbólica británica (Edmund Leach, Victor Turner, Mary Douglas) se ha apartado del formalismo Lévi Straussiano, aunque de hecho toma una serie de principios metodológicos proporcionados por el maestro francés. Desde mi punto de vista, estos principios pueden sintetizarse de la siguiente manera:

- 1- El aspecto esencial en la interpretación de los símbolos es que el significado de un símbolo deriva no de una relación natural entre el significante (elemento portador de un significado) y el significado (lo que es representado), sino más bien de la interrelación que los símbolos establecen entre sí en la constitución de un conjunto estructurado.
- 2- Los símbolos culturales constituyen sistemas, de tal manera que la transformación de un símbolo provoca una variación no azarosa (predecible) en el conjunto.
- 3- Todo sistema de símbolos supone una secuencia de variaciones que incorpora a todos sus elementos.
- 4- La descodificación de un sistema de símbolos implica pasar del estudio del nivel manifiesto, consciente, al estudio de la estructura profunda, que se ubica en los niveles del pensamiento preconscious e inconsciente<sup>3</sup>. Aunque gran número de antropólogos han criticado este último postulado, es claro que el análisis de los símbolos culturales exige ir más allá de lo que podemos observar, oír o captar, por medio de nuestros sentidos. Este *ir más allá* es lo que Lévi Strauss quiere resaltar en el paso del nivel manifiesto a los niveles más profundos (preconscious e inconsciente – donde se ubica la estructura –), pues supone el descubrimiento

---

3 Aunque Lévi Strauss solo distinguió entre pensamiento consciente e inconsciente, considero necesario establecer la diferencia entre pensamiento consciente, preconscious e inconsciente. El pensamiento consciente se refiere al discurso y las acciones explícitas, es lo que captamos a través de nuestros sentidos, mientras que el inconsciente colectivo se refiere a relaciones de asociación y oposición, al estilo 00 11 01 10, las cuales son universales. El preconscious colectivo está constituido por los contenidos implícitos, no totalmente conscientes, de los símbolos, los cuales remiten a los valores y las normas sociales consuetudinarias, las que realmente orientan el comportamiento social cotidiano y de las cuales los seres humanos no somos totalmente conscientes o solo somos parcialmente conscientes.

de relaciones simbólicas y contenidos implícitos o no completamente conscientes que determinan el funcionamiento de las actividades simbólicas.

Así, la orientación principal en el estudio de la cultura como un sistema de símbolos, estriba en que no debemos analizar los símbolos culturales en sí mismos, sino que debemos concentrarnos en las relaciones que los símbolos establecen unos con otros, constituyendo totalidades estructuradas. Este análisis estructural de los símbolos culturales nos conducirá a la estructura profunda de significación, es decir, permitirá que logremos desentrañar el contenido profundo de un símbolo o un sistema de símbolos<sup>4</sup>.

A este nivel de abstracción, el principal aporte metodológico de la antropología simbólica británica consiste en haber mostrado las debilidades del internalismo extremo en la interpretación de los símbolos. Estos no existen si no es en relación a los grupos sociales y los individuos concretos que componen las sociedades, es decir, para descodificar un sistema simbólico determinado es necesario conocer la estructura social, económica y de poder, del grupo portador de dicho sistema y de la sociedad global en la que se encuentra. El significado de un símbolo siempre tiene relación con la situación social de un pueblo o del grupo que lo sostiene. Si un símbolo o un conjunto de símbolos es sostenido por diversos grupos sociales al

---

4 Es importante aclarar la diferencia entre estructura y sistema, ya que constituyen dos conceptos muy cercanos pero que se refieren a dos niveles diferentes de abstracción. Ambos conceptos hacen referencia a una totalidad formada por diversos elementos en donde lo esencial no son los elementos en sí mismos sino la relación que estos elementos mantienen entre sí. Pero mientras el concepto de estructura constituye un concepto universal y abstracto, el sistema se refiere a universos simbólicos específicos, como el sistema cultural de los pobladores del cantón Joya de Cerén o el sistema cultural de las trabajadoras del sexo del centro de San Salvador.

interior de una sociedad determinada, o por diferentes pueblos separados geográficamente, como sucede con un gran número de símbolos políticos y religiosos, es de esperar que su contenido presente diferencias de trascendencia.

Pero aún podemos ir más lejos. Los símbolos culturales no constituyen sistemas cerrados; los sujetos sociales manipulan los símbolos para lograr ventajas personales y obtener mejores posiciones de poder, crean nuevas combinaciones y favorecen aquellas interpretaciones que les permiten tomar ventajas frente a otros individuos o grupos de poder. Así, los sistemas simbólicos forman parte de las relaciones de fuerza y de poder que conforman las sociedades humanas, son sistemas dinámicos que están en constante movimiento y transformación, y los símbolos concretos “saltan” de un sistema a otro, son incorporados a diversas combinatorias, y en virtud de esta cualidad dinámica adquieren diversos significados, por lo que son sujeto de múltiples interpretaciones.

Por ello, cualquier actividad simbólica que queramos comprender debemos estudiarla a partir de una perspectiva holística, es decir, debemos analizarla tomando en cuenta las relaciones sociales, económicas y de poder, que la sustentan, pues en última instancia los símbolos son creados a través de la interacción social y es sólo por medio de la interacción que establecen los seres humanos que adquieren su verdadera significación.

En cuanto al fundamento social de las actividades simbólicas, es importante distinguir tres niveles de análisis:

- 1- El estudio de la sociedad en la que se desarrolla la actividad simbólica. Aquí, podemos distinguir diferentes niveles de articulación (De La Peña 1988):

- a) La comunidad rural o el centro urbano en el que se lleva a cabo la actividad simbólica.
  - b) La microrregión sociocultural a la que pertenece
  - c) La región sociocultural, que puede ser el Departamento o una región más amplia.
  - d) La sociedad nacional
  - e) Y la sociedad global.
- 2- El examen de los grupos sociales (o el grupo social) que participan en la actividad simbólica, por ejemplo una ceremonia religiosa o un relato mitológico o de tradición oral o un festival de música o la migración de un pueblo (si estudiamos esta última desde el punto de vista del simbolismo).
- 3- El estudio de las relaciones de solidaridad y de poder, e incluso económicas, que se desarrollan al interior de la actividad simbólica que se pretende analizar.

Estos tres niveles de análisis nos dan la base social, tanto externa como interna, de la actividad simbólica, sin la cual la interpretación de los símbolos sería imposible. Pues, como lo ha señalado Abner Cohen en su libro Two Dimensional Man. An Essay On The Anthropology Of Power And Symbolism In Complex Society (1976), los significados de los símbolos culturales siempre se establecen en relación a algo externo, a algo que está más allá de los propios símbolos y de los sistemas que constituyen. Este elemento externo que está en la base de los significados de los símbolos culturales es la dinámica de la sociedad en la que se encuentran y su relación con el medio ambiente físico. En otras palabras, la estructura de relaciones sociales

(económicas, de poder, de solidaridad, de parentesco, y otras) y el medio ambiente físico, constituyen el fundamento con base en el cual podemos interpretar adecuadamente los sistemas simbólicos que componen las culturas humanas.

## **liminaridad sociocultural**

Esta breve reflexión nos da pie para establecer el modelo más idóneo para estudiar las transformaciones que está sufriendo la cultura salvadoreña en nuestros días. Desde mi punto de vista, este modelo puede diseñarse tomando como base los conceptos de *liminaridad* y *drama social* elaborados por diversos antropólogos, entre los que destacan Arnold Van Gennep y Víctor Turner.

Van Gennep (1908) desarrolló su modelo con base en sus estudios sobre los ritos de pasaje en las sociedades tribales, principalmente en aquellas sociedades en las que el grupo ejerce una fuerte presión sobre los individuos.

Para refrescar nuestra memoria, hay que señalar que Van Gennep presentó un estudio detallado de aquellos rituales que implican el paso de una posición o estado social y cultural a otro, como los rituales relacionados con el nacimiento, la pubertad, el matrimonio, el cambio de las autoridades políticas y religiosas, y otros más, a los que denominó *ritos de pasaje*.

Van Gennep distinguió tres fases o etapas en el desarrollo de este tipo de rituales: *separación, limen o margen, e incorporación*. La primera fase está relacionada con la separación de los novicios de la sociedad regular, es decir, los iniciados se incorporan a un espacio y tiempo sagrados, lo que puede indicarse con la separación física por un cierto tiempo de la sociedad regular. En esta primera

fase, florecen símbolos de inversión de las normas y las relaciones sociales que ordenan la sociedad regular y el estado anterior del iniciado, reforzando de esta manera el simbolismo de negación que expresa el distanciamiento de la posición o estado social anterior. En las festividades de los 15 años que se realizan en nuestra cultura, por ejemplo, las niñas de las clases subalternas son revestidas con un simbolismo que tiende a negar o invertir su estatus anterior, es decir, su estatus de niña, para dar paso al simbolismo que caracterizará su nueva posición social, la de señorita lista para el matrimonio.

La segunda fase es la que podemos considerar el aspecto esencial del estudio de Van Gennep. El antropólogo francés la examina como una fase intermedia o de transición, como una fase que está entre lo uno y lo otro, entre el estatus o condición sociocultural anterior y el subsiguiente, por lo que se le puede definir como la etapa *liminar* del ritual. En esta etapa, el simbolismo dominante está constituido por una mezcla del simbolismo que caracteriza el estado sociocultural precedente y el que alcanzará después de realizado el ritual, lo que concuerda con la condición de ambigüedad de la fase liminar. Esto es claro en el ejemplo anterior, pues las quinceañeras incorporan el doble simbolismo de niñez-pureza-ingenuidad, por una parte, y señorita-madurez, por la otra.

Finalmente, la fase de incorporación o re-integración a la sociedad regular está marcada por una serie de actividades rituales que permiten a los novicios asumir su nueva posición social. Se espera que al final del ritual los iniciados actúen de acuerdo a las normas y los valores característicos de su nuevo estatus, ahora perfectamente definido.

A partir del estudio presentado por Van Gennep, podemos concluir que los ritos de pasaje se llevan a cabo

en un tiempo y un espacio liminares, pues se realizan fuera del tiempo y el espacio de la sociedad regular, en el que los sujetos sociales se liberan de las ataduras de la normatividad que domina la sociedad regular. Se trata de lo que se puede denominar liminaridad diacrónica, ya que representa un tiempo y un espacio que constituye el tránsito de una posición o etapa socio-cultural determinada (individual y socialmente hablando) a otra, que reviste características cualitativamente diferentes a la anterior. Desde esta perspectiva, la segunda fase constituye la etapa esencial del ritual, la etapa propiamente liminar, pues en ella se establece de manera definitiva la transición socio-cultural, lo cual provoca la mezcla o confusión del simbolismo característico de ambas posiciones o estados.

Victor Turner (1982) considera que en esta fase se abre un período de reflexión y crítica sobre la propia sociedad y su cultura. Los novicios “juegan” con los símbolos culturales, experimentan nuevas combinaciones, que produce contenidos novedosos, mientras los especialistas rituales les transmiten conocimientos secretos o esotéricos. Sin embargo, dado que estos rituales tienen un carácter cíclico, pues se realizan año tras año, y se desarrollan en sociedades relativamente estables, el contenido último de los ritos de pasaje es el reforzamiento de las normas y los valores básicos de las sociedades en las que se llevan a cabo, más que provocar el cambio cultural. Las innovaciones culturales creadas en la etapa liminar son utilizadas para mostrar la validez de los sistemas culturales vigentes. Su contenido, por tanto, es básicamente funcional al sistema establecido.

Pero en el estudio de la liminaridad de los rituales de pasaje, Van Gennep identificó una fuente primaria de innovación y cambio sociocultural. De acuerdo con Turner (1982), este concepto puede ser usado no sólo

para el estudio de los ritos de pasaje en las sociedades tribales y agrarias, sino también para todos aquellos fenómenos sociales que impliquen procesos de creación y transformación sociocultural, pues ellos también se desarrollan en espacios y tiempos interestructurales, es decir, que están fuera de la normatividad dominante y que, por tanto, se encuentran entre lo uno y lo otro, entre una condición o estado sociocultural definida y otra. Para este último tipo de fenómenos, Turner ha elaborado el concepto de *liminoide*, con lo cual quiere indicar que si bien se asemeja a la condición liminar de las sociedades tribales y agrarias no es idéntico a ésta.

Lo liminoide es característico de las sociedades capitalistas industriales, en donde el cambio se impone a la rutina. En estas sociedades, los procesos liminares logran desarrollar sus potencialidades de crítica social y cultural, elemento que ya está presente en las sociedades tribales y agrarias, pero que se encuentra subordinado a la dinámica conservadora de estas culturas. En las sociedades capitalistas industriales, la liminaridad adquiere un contenido predominantemente subversivo y revolucionario. Este contenido puede desarrollarse precisamente porque los procesos liminoides no son *cíclicos*, es decir, no se llevan a cabo regularmente en un período previamente establecido, aunque de hecho se realizan constantemente. Por otra parte, los procesos liminoides tienen un fuerte énfasis individualista, pues siguen el curso general de las sociedades en las que se desenvuelven. La actividad científica, la vida de los bares, las creaciones artísticas, son actividades simbólicas que si bien tienen repercusiones colectivas, en las sociedades capitalistas industriales representan

opciones individuales para los sujetos sociales que se involucran en ellas<sup>5</sup>.

Pero, liminar y liminoide constituyen modelos ideales que no se pueden aplicar sin ciertas restricciones a las sociedades concretas que estudia el antropólogo. Ninguna sociedad contemporánea tiene fenómenos únicamente liminoides o liminares, pues en todas ellas encontramos una combinación de ambas actividades simbólicas, aunque siempre puede determinarse el predominio de un tipo u otro de liminaridad.

Además, los fenómenos liminoides tienen diferentes grados de subversión o transformación sociocultural, pues si bien existen una serie de espacios y tiempos interestructurales o marginales, como los períodos de revolución social, que transforman radicalmente la cultura de un pueblo, existen otros, como los bares y las universidades, que si bien producen innovaciones culturales que en alguna medida transforman los sistemas de normas y valores sociales, ya se encuentran integrados a la sociedad dominante y, por tanto, las creaciones culturales que se producen en estos espacios no siempre logran provocar un cambio sociocultural radical.

Ahora bien, en su sentido más general, el concepto de liminaridad sociocultural se refiere a una condición o estado interestructural (entre dos o más estructuras bien definidas) o marginal, en la cual los sujetos sociales se

---

5 Mary Douglas en su libro *Natural Symbols: Explorations In Cosmology* (1970) señala que no todas las sociedades de economía simple están basadas en la imposición del grupo sobre los individuos, pues se encuentran diversos ejemplos, como el caso de los pigmeos en el continente africano, que demuestran que entre las sociedades de economía simple ya existían sociedades individualistas. La observación de Mary Douglas es importante para relativizar la dicotomía sociedades tribales y agrarias/sociedades industriales, que Víctor Turner vuelve demasiado rígida.

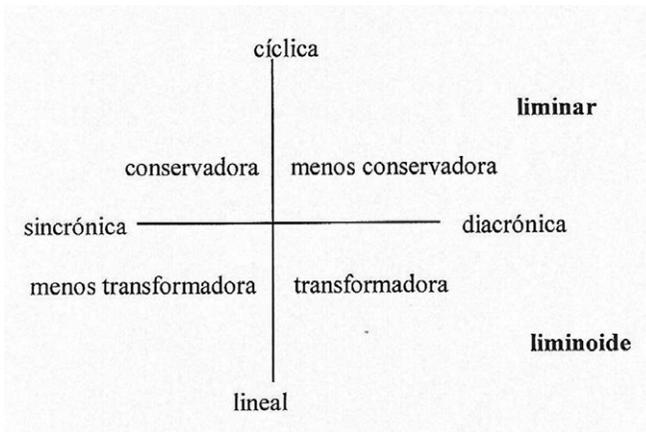
encuentran en un tiempo y un espacio que está fuera de la normatividad de la sociedad regular, lo que favorece la creación y la innovación sociocultural. En ese sentido, el estado de liminaridad no puede restringirse a una situación de paso de una condición sociocultural A a una condición sociocultural B, como hasta el momento ha sido tratado en los estudios antropológicos, pues existen una serie de espacios y tiempos interestructurales o marginales (que dicho sea de paso, el mismo Víctor Turner señala) que están fuera de las regulaciones de la normatividad de la sociedad regular, por lo que representan una ruptura con respecto a ésta, pero que no representan esta condición transicional –ejemplo: los rituales comunitarios, los bares y las universidades –. En estos casos, nos encontramos frente a procesos liminares y liminoides que no están entre una condición sociocultural A y otra condición B, en donde A y B representan estados con características cualitativamente diferentes, sino entre una condición o estado A y otra A', en la que A y A' representan estados cualitativamente similares.

Con base en estas reflexiones, propongo elaborar un esquema de la liminaridad sociocultural que de cuenta de la complejidad de los procesos de creación cultural en El Salvador. Este esquema debe contemplar dos ejes analíticos: en primer lugar, la dicotomía cíclico/lineal, pues la liminaridad cíclica (que se repite año tras año) tiende a ser conservadora (pues refuerza el sistema de normas y valores dominante) – como el caso de las Fiestas Patronales, la ceremonia de Semana Santa, el día de la Sta. Cruz, el Día de los Difuntos, las peregrinaciones rituales, el 15 de Septiembre, y otros rituales comunitarios –, mientras que las liminaridades lineales, no-cíclicas, que Víctor Turner (1982) denominó liminoides, tienden a subvertir los sistemas de normas y valores sociales y, por tanto, a transformar la cultura – ejemplos, las revoluciones sociales,

los procesos de migración, etc. –, que implican el paso de un estado sociocultural a otro. También, en menor medida, espacios como la Zona Rosa, la Plaza del Trovador, el bar La Luna, y otros, que si bien ya están integrados a la sociedad dominante, sin embargo representan espacios en los cuales se suspenden determinadas normas y valores sociales que dominan la vida cotidiana de los asistentes y, por tanto, el peso de la normatividad de la sociedad regular se reduce.

El otro eje analítico es el formado por la dicotomía sincrónico/diacrónico, ya que, como acabamos de indicar, no todos los espacios y tiempos liminares y liminoides (o interestructurales) son diacrónicos, es decir, suponen el paso de una condición sociocultural A a una condición sociocultural B, como en el caso de los rituales de pasaje, sino que también existen espacios y tiempos que están fuera de la normatividad de la sociedad regular, pero en los cuales las condiciones socioculturales anterior y posterior son cualitativamente similares.

Así, el esquema de los procesos de liminaridad, en los que se produce la creación cultural, puede presentarse de la siguiente manera:



El esquema anterior sugiere que cuando la liminaridad es cíclica y sincrónica (rituales comunitarios: Fiestas Patronales, Semana Santa, Día de los Difuntos, etc.) la creación cultural tiende a ser conservadora, es decir, tiende a reforzar el sistema de normas y valores de la sociedad regular; cuando la liminaridad, en el otro extremo, es diacrónica y lineal (revoluciones sociales, movimientos migratorios, etc.) la creación cultural es transformadora, es decir, tiende a revolucionar el sistema de normas y valores dominante; cuando la liminaridad es cíclica y diacrónica (ritos de pasaje, escuelas y universidades – estas últimas desde la perspectiva de los estudiantes –) la creación cultural es menos conservadora; y cuando la liminaridad es sincrónica y lineal (bares, centros de investigación, universidades – desde la perspectiva del personal académico –) la creación cultural puede caracterizarse como menos transformadora.

En El Salvador, se pueden observar los cuatro tipos de liminaridad sociocultural. No obstante que se han desarrollado fenómenos liminoides como producto de la expansión del capitalismo industrial, global y transnacional, la presencia de procesos liminares sigue siendo sumamente importante, sobre todo porque nuestra cultura privilegia la actividad ritual como medio de transmisión de contenidos culturales.

En todos estos procesos de liminaridad sociocultural, se desarrollan, bajo diferentes modalidades, tipos especiales de normatividad social, los cuales no responden a los patrones de la sociedad regular. Estos, sin embargo, no siempre invierten o niegan el orden que domina la vida cotidiana de los sujetos sociales, por lo que no se puede hablar en todos los casos de anti-estructura, como lo sugiere Turner, pero lo que sí podemos afirmar es que

siempre implican sistemas alternativos de normatividad social que favorecen, en algún sentido, la creación e innovación cultural, pues suponen, en diferentes grados, la liberación de las potencialidades de la cultura, liberando temporalmente la creatividad y la capacidad de innovación de las trabas que impone la normativa de la vida diaria. Por supuesto, esta innovación cultural está restringida por las regulaciones que establece la normatividad de los procesos de liminaridad sociocultural.

Esta condición de “normatividad especial” se desarrolla bajo un marco social de *communitas* o *comunitarismo*, que de acuerdo con Víctor Turner (1982) puede definirse como una situación en la cual crecen relaciones sociales no mediadas por la normatividad cotidiana. Esta estructura social comunitaria, liberada de la presión de las regulaciones sociales habituales, permite el desarrollo de la innovación cultural.

### **Drama social y cambio sociocultural**

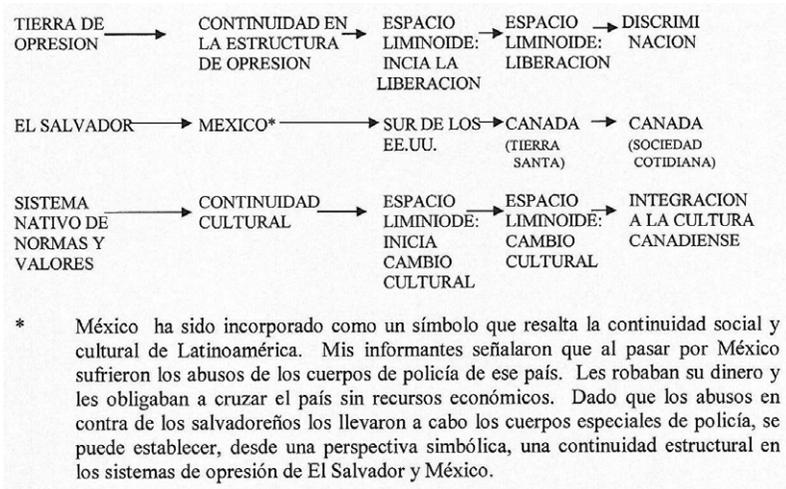
Considero que esta teoría de la liminaridad constituye una herramienta fundamental para el estudio de los procesos de cambio sociocultural. En un trabajo realizado con la Universidad de Calgary, en Canadá, mostré como la migración de los salvadoreños a esa ciudad podía ser concebida como un proceso liminoide a través del cual los migrantes iniciaron la transformación de sus valores y normas culturales, con el objeto de lograr una mejor adaptación a la sociedad anglo-canadiense. La migración fue estudiada por medio de la tradición oral y la recopilación de diversas historias de vida de los migrantes. Se tomó el esquema de los ritos de pasaje y se analizó la migración bajo el modelo de las peregrinaciones rituales. El migrante, de la

misma manera que el peregrino, anda buscando una *Tierra Prometida*, una *Tierra Santa*, en la que pueda alcanzar lo que no encontró en la suya propia. Así, la migración está regida por dos grandes símbolos dominantes:

EL SALVADOR-----→TIERRA DE OPRESION-----→TIERRA DE VIOLENCIA  
Y CARENCIAS.  
CANADA-----→TIERRA SANTA-----→TIERRA DE PAZ,  
LECHE Y MIEL.

A estos dos símbolos dominantes, podemos agregarle un tercer símbolo: *EL SUR DE LOS EE.UU.*, espacio liminoide que se ubica entre la cultura latinoamericana y la norteamericana, por lo que se constituye en el lugar donde los salvadoreños comienzan a sentir las contradicciones de los sistemas de normas y valores de ambas culturas y, por lo tanto, la necesidad de transformar su sistema cultural. Sin embargo, el espacio propiamente liminoide en la migración de los salvadoreños a Calgary es Canadá, símbolo de tierra santa, pues representa la negación de la vida cotidiana de los salvadoreños en su país. En estos espacios liminoides, los salvadoreños desarrollan una fuerte actividad de creación cultural, fundando lo que podemos considerar la variante calgariana a la cultura salvadoreño-norteamericana.

Pero, toda peregrinación ritual implica un retorno a casa, un retorno a la realidad social cotidiana, que, de acuerdo a nuestro esquema de los ritos de pasaje, se identifica con la fase de incorporación o re-integración. En este caso, la fase de incorporación está representada por la integración a la sociedad canadiense. Los salvadoreños se integran a los peldaños más bajos de la sociedad calgariana y cuando van a buscar trabajo sufren la discriminación sociocultural de los sectores dominantes de esta sociedad. Así, el esquema completo de esta migración puede representarse de la siguiente manera:



En conclusión, podemos subrayar que los salvadoreños encuentran en Canadá la tierra de paz, leche y miel, pues llegan a un país pacífico que les permite mejorar sus condiciones de vida. Sin embargo, el precio que tienen que pagar es alto: tiene que cambiar completamente su vida social y sus sistemas de normas y valores culturales, y sufrir la discriminación sociocultural de parte de los sectores más beneficiados, que ellos denominan canadienses (noción vaga que agrupa a todos los blancos de origen europeo, principalmente de las islas británicas, que actualmente viven en Canadá).

El concepto de liminaridad también puede ser muy útil para comprender los fenómenos socioculturales que se están desarrollando como resultado del período revolucionario que ha vivido nuestro país. La revolución salvadoreña puede ser caracterizada como un período liminoide que conlleva un cambio sociocultural profundo en la sociedad en su conjunto. El desarrollo de los movimientos revolucionarios abre un período de reflexión de la sociedad con respecto a sí misma, constituye un período de crítica

social e innovación cultural que incorpora cambios socioculturales de gran trascendencia. Este período de revolución social puede ser examinado bajo el concepto de *drama social* que ha desarrollado Victor Turner a partir del teatro dramático shakespeariano.

Antes de examinar este concepto, es importante señalar que las representaciones artísticas no son simples reflejos de la estructura social, política y económica, de un pueblo, y de su medio ambiente físico, como las teorías externalistas más extremas lo han querido establecer, sino que ellas constituyen códigos simbólicos que proporcionan modelos para el comportamiento de los individuos. Aunque como postulado general puede mantenerse que los sistemas de normas y valores que rigen la vida cotidiana de los pueblos surgen de la interacción social, el teatro, la danza, el ritual (en tanto que actividad estético religiosa), la narración mitológica y la tradición oral, la literatura, el cine y la televisión, representan actividades centrales en la creación de esos sistemas de valores y normas sociales, no sólo porque ellos en sí mismos constituyen espacios donde se lleva a cabo un tipo particular de interacción social, sino también, y fundamentalmente, porque representan actividades simbólicas liminares o liminoides que suponen una profunda reflexión sobre la vida en sociedad.

Así, entre las actividades simbólicas y la estructura social existe una relación dialéctica de mutua determinación, de tal manera que así como el medio ambiente físico y social condicionan las actividades simbólicas, pues éstas no se llevan a cabo en “el aire”, las realizaciones simbólicas también condicionan la construcción de las estructuras sociales, al proporcionar modelos de comportamiento y de relación social.

Desde esta perspectiva, el concepto de *drama social* es sumamente útil para comprender la dinámica de las

culturas en períodos de revolución social. Básicamente, un drama social está constituido por las tres fases que caracterizan a los rituales de pasaje: *separación, limen o margen y reintegración*, ya que los dramas sociales (y, por tanto, las revoluciones sociales como un tipo específico de drama social) pueden concebirse como rituales de pasaje, como procesos que dan el paso de un estado sociocultural determinado a otro de calidad diferente o, en el caso de las revoluciones sociales, de un tipo de sociedad y cultura a otro de calidad diferente.

Pero estas tres fases tienen sus subfases y en el caso del drama social de la revolución salvadoreña puede establecerse de la siguiente manera:

1. *Fase de separación:*
  - 1.1. *Fase de preparación*
  - 1.2. *Fase de ruptura*
  - 1.3. *Fase de confrontación*
2. *Fase correctiva (propriadamente liminoide)*
3. *Fase de reintegración*

La primera subfase de la fase de separación está constituida por un período de preparación<sup>6</sup>, en el cual se crean las condiciones para el desarrollo del drama. En el caso de la revolución salvadoreña, esta fase inicia a finales de la década de 1960 y se desenvuelve a lo largo de la década

---

6 Debo de aclarar que Víctor Turner (1982) únicamente toma en cuenta dos subfases en la fase de separación: una fase de ruptura y una fase de confrontación, pero yo he podido observar para el caso salvadoreño una fase de preparación como parte de la fase de separación del drama social, pues en todo drama social hay un período de preparación de las condiciones que hacen posible el desenvolvimiento del evento simbólico.

de 1970, cuando se desarrolla un movimiento de masas de grandes dimensiones, con organizaciones como el Bloque Popular Revolucionario, las Ligas Populares 28 de Febrero, el Frente de Acción Popular Unificada, y otras. Como fecha crítica puede establecerse el año de 1970, cuando surgen las organizaciones político-militares, las cuales, junto a las organizaciones revolucionarias de masas, protagonizan un movimiento social que transforma la sociedad salvadoreña.

En términos generales, puede establecerse de que en la década de 1970 se configuraron tres grandes movimientos: el movimiento campesino, el movimiento magisterial y el movimiento estudiantil. Estos movimientos llevaron a cabo acciones políticas, como tomas de tierras, tomas de fábricas, manifestaciones con amplia participación popular, etc., que al mismo tiempo que reivindicaban las necesidades más sentidas por la población salvadoreña desestabilizaban al sistema social dominante.

Es importante resaltar la influencia de la religión católica en este proceso, pues sobre todo en el caso del movimiento campesino, pero también en el movimiento magisterial y estudiantil, la teología de la liberación y la opción preferencial por los pobres tuvieron una fuerte incidencia en la construcción de la conciencia revolucionaria. Es por ello de que es inexacto caracterizar a estos movimientos como marxistas-leninistas, como recientemente lo ha hecho Ralph Sprenkels (2014: 27), ya que si bien recibieron influencia de esta corriente de pensamiento político, también obtuvieron influencia del marxismo oriental de China, Vietnam y Corea del Norte – por ejemplo, la línea de masas y la guerra popular prolongada – así como de la teología de la liberación y la opción preferencial por los pobres de la religión católica.

Como una segunda subfase, se puede establecer

la ruptura entre los sujetos principales del drama. En el caso del conflicto político-militar de El Salvador, la manifestación por las principales calles de San Salvador de todas las organizaciones revolucionarias en 1980, constituye el gran ritual político que marcó, desde una perspectiva simbólica, el inicio del conflicto armado entre las fuerzas de izquierda y los sectores interesados en defender el sistema dominante en ese entonces. Esta definición de las fuerzas contendientes profundizó la crisis sociopolítica que ya se venía gestando en el país, pero que ahora tomaba dimensiones que involucraba a toda la población nacional.

Sostengo que en El Salvador es más preciso hablar de conflicto político-militar que de guerra, ya que el conflicto armado no se llevó a cabo entre dos ejércitos regulares reconocidos por el sistema político formal, los cuales se supone que deben de controlar un territorio determinado, sino entre un ejército regular, reconocido por el sistema político formal, y una guerrilla, que constituía una fuerza armada irregular, informal, que funcionaba bajo una lógica de desgaste<sup>7</sup>. Además, el concepto de conflicto político-militar da cuenta de todo el proceso, desde su fase preparatoria (década de 1970) hasta la reintegración de la sociedad nacional, haciendo énfasis en el carácter político del conflicto, mientras que el concepto de guerra subraya la confrontación militar, poniendo en un segundo plano la contienda política.

El desarrollo del conflicto armado creó un espacio y un tiempo liminoides en la sociedad salvadoreña. Las organizaciones revolucionarias no sólo crearon sus propias

---

7 Edelberto Torres Rivas (2011) sostiene que en El Salvador se desarrolló una guerra civil, no obstante el concepto de guerra civil no es un concepto científico sino un concepto político que tuvo como propósito otorgarle beligerancia a las fuerzas guerrilleras, por tanto, este concepto no es útil para describir científicamente el fenómeno sociopolítico.

fuerzas armadas – milicias populares, guerrilla y fuerzas especiales<sup>8</sup> – y organismos políticos, sino que también construyeron sus propias sociedades, que respondieron a las necesidades de ese tiempo y ese espacio especiales, es decir, a las condiciones de la liminaridad. Estas sociedades establecieron sus propios sistemas de jerarquía política, basados en la estructura de poder emanadas de las organizaciones revolucionarias, las cuales mantuvieron un carácter verticalista pero que al mismo tiempo tomaban en cuenta las decisiones de la base. Así, muchas decisiones, en estas sociedades, descansaban en una relación de fuerzas dirigencia/base. Así mismo, las estructuras sociales que construyeron siguieron los principios de las *communitas*, en el sentido de que establecieron relaciones sociales que rompían la distancia habitual entre los miembros que ocupaban posiciones sociales diferentes. Un análisis profundo de este tipo de estructura social mostraría que estas relaciones sociales no eran únicamente el producto de una posición ideológica, de carácter revolucionaria, sino que estaban fuertemente relacionadas con la cultura popular y la vida social del pueblo salvadoreño, como lo ha demostrado Molly Todd (2010). Así, la dialéctica cambio/continuidad sociocultural estaba presente en esta etapa.

Sin embargo, este período de conflicto bélico representa una continuación del ritual político de separación, pues en estos años las fuerzas rebeldes establecieron cierta distancia física de la sociedad dominante y el simbolismo que floreció fue básicamente un simbolismo de negación, es decir, un simbolismo que condenaba casi por completo a la sociedad dominante, oponiéndole un modelo de sociedad que invertía los roles sociales. Así, la música, el teatro y

---

8 Las fuerzas especiales era un organismo armado de la organización guerrillera que operaba bajo la misma lógica de desgaste, pero en ningún momento se le puede confundir con la organización de un ejército regular.

las artes que crearon las fuerzas revolucionarias en este período, desarrollaron un simbolismo que acentuaba la ruptura política. La sociedad estaba dividida y las actividades simbólicas no eran ajenas a esta división social.

Con esto, no quiero decir que a lo largo de los doce años de conflicto armado no hayan crecido expresiones simbólicas que se mantuvieron relativamente ajenas al conflicto político, como las artesanías de La Palma, diversos tipos de expresión musical, apariciones de la Virgen y otras expresiones religiosas. Sin embargo, el conflicto bélico había invadido la sociedad y las expresiones simbólicas reprodujeron y desarrollaron este conflicto.

Pero la fase propiamente liminoide se lleva a cabo en la segunda etapa del drama social salvadoreño, *la etapa correctiva*. Esta etapa se caracteriza por la búsqueda de soluciones a la crisis social del país y la aplicación de correctivos a los principales responsables de la crisis política. El papel de las comisiones ad hoc y de la verdad han sido claves en este sentido. Se trata de la formación de una sociedad de derecho que garantice el respeto a los derechos humanos. La búsqueda de soluciones estructurales, por otra parte, constituye un proceso sumamente complejo que involucra a todos los sectores del país y que tiene que ver con la definición de la nueva sociedad salvadoreña. Los veinte años de gobierno de ARENA (la principal fuerza de derecha de El Salvador) y los dos gobiernos del FMLN han marcado esta nueva etapa, durante la cual si bien ha seguido predominando la sociedad capitalista sin embargo se han introducido cambios importantes como la consolidación del sistema de democracia representativa y la inversión en lo social (salud, educación y cultura).

Esta fase está ligada a la condición de transformación que caracteriza a la cultura en épocas de revolución

social. Se refiere no sólo al interés de solucionar la problemática socioeconómica que aqueja al país, sino también a la definición de la nueva identidad sociocultural salvadoreña: modernidad/tradicionalismo, innovación/tradición, campesinismo/sociedad urbana, colectivismo/individualismo, indigenismo/sociedad mestiza, materialismo/no-materialismo, son algunas oposiciones que podrían estudiarse para comprender la redefinición de los símbolos culturales en la nueva sociedad salvadoreña. El análisis estructural de las expresiones simbólicas siempre llega al examen de las oposiciones binarias, pues aunque se hayan elaborado múltiples críticas en contra del binarismo en el estudio de los símbolos culturales, por el momento no conocemos un método más efectivo que éste. En realidad, el interés de este artículo es hacer ver que las oposiciones binarias no están compuestas únicamente por dos términos, como normalmente se piensa, sino que en ellas interviene un tercer término, el elemento *liminar*, intermedio, interestructural, *el que está entre lo uno y lo otro*, sin el cual no podría entenderse el proceso de creación cultural.

Es importante señalar que las innovaciones culturales no se refieren únicamente a la creación de nuevos símbolos, sino también, y ante todo, a la construcción de nuevas combinatorias. Los significantes pueden ser los mismos pero la forma como se combinan pueden determinar nuevos contenidos. El desarrollo de “la iglesia de los pobres” es un ejemplo claro, pues si bien algunos de los símbolos que utilizan son nuevos, como el caso del martirio de Monseñor Romero, el simbolismo de base de esta corriente del catolicismo salvadoreño es fundamentalmente el mismo que el del llamado catolicismo tradicional. De la misma manera, el simbolismo de lo tradicional siempre ha estado presente en la cultura salvadoreña. Sin embargo, en esta nueva etapa la combinación de lo tradicional (música folclórica,

cultura del maíz, etc.) con lo moderno está proporcionando el nuevo perfil del salvadoreño. Lo importante es saber detectar los elementos que representan continuidad con el pasado y los que son novedosos en las creaciones simbólicas, pues la identidad salvadoreña está fundada en la dialéctica continuidad/discontinuidad sociocultural.

Por último, la fase de re-integración de la sociedad nacional, constituye la culminación del drama social. En este período se podrá observar la nueva sociedad y la nueva identidad cultural surgidas a partir del conflicto político, que por supuesto siempre estarán en constante transformación.

¿Cuáles son las principales transformaciones que ha experimentado la sociedad nacional?

1. En primer lugar, se ha pasado de una sociedad predominantemente rural, basada en una economía agroexportadora, a una sociedad fuertemente urbana, con 62.7% de población urbana para 2007 de acuerdo a las estimaciones de la Dirección General de Estadística y Censos. Este dato, por supuesto, debe tomarse con cautela pues es importante distinguir entre las grandes ciudades, como San Salvador, Santa Ana y San Miguel, y las pequeñas localidades, en donde predomina la cultura rural. No obstante, el avance de la sociedad urbana es evidente. Es de señalar que esta migración del campo a la ciudad fue en parte provocada por el conflicto político-militar, ya que muchos salvadoreños huían de la violencia en el campo.
2. Como resultado directo del conflicto político-militar se implementaron una serie de políticas sociales, entre las que destacó la reforma

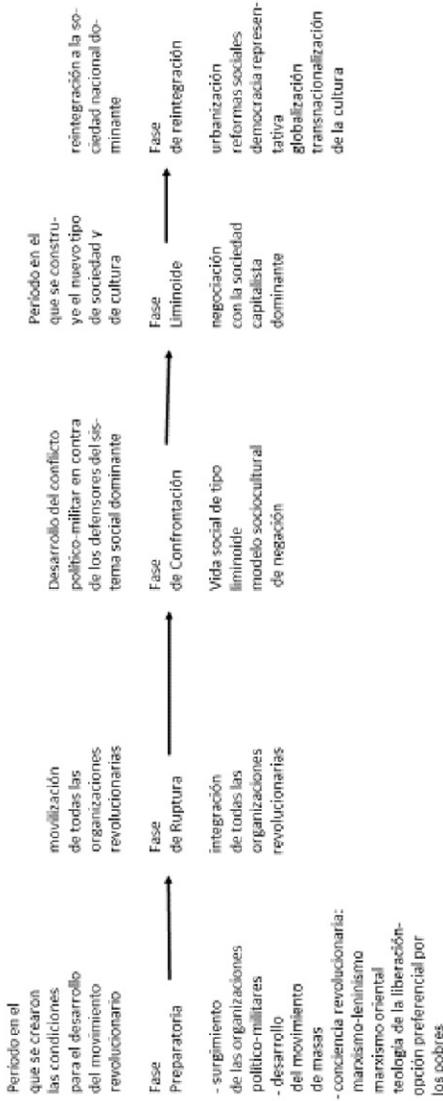
agraria, la cual, de acuerdo a Salvador Arias, se implementó en cuatro procesos de distribución de la tierra y favoreció a 1,087,098 personas (2014: 90), produciendo una importante transformación de la tenencia de la tierra. Este proceso va acompañado de la migración de los grandes capitales a otras áreas de la economía, como el comercio y las finanzas.

También como resultado directo de este conflicto se instauró el sistema de democracia representativa, lo cual ha transformado el sistema político de El Salvador.

3. A partir de 1970 se profundiza el proceso de globalización, con lo cual se produce una inserción más fuerte del país a la dinámica de la sociedad mundial.
4. Finalmente, a partir de la década de 1980 se verifica el proceso de migración transnacional hacia Estados Unidos, Canadá y otros países del mundo, en parte en búsqueda de mejores condiciones materiales de vida pero también en parte huyendo de la violencia política y social. El incremento de la migración transnacional está produciendo lo que los investigadores del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) han denominado “el nuevo nosotros” (2005).

Así, este proceso de transformación sociocultural ha desembocado en un nuevo tipo de sociedad y cultura, en el cual los sujetos construyen nuevos sentidos de identidad sociocultural.

# PROCESO DE TRANSFORMACIÓN SOCIOCULTURAL



## Conclusión

A manera de conclusión, es importante insistir en la trascendencia del análisis simbólico para entender los procesos de transformación sociocultural en la historia de la humanidad. La antropología simbólica abre una nueva perspectiva en el estudio de la transformación sociocultural, mostrando que los mismos fenómenos pueden entenderse desde una perspectiva diferente a la proporcionada por el análisis económico o de la dinámica política.

En realidad, no se trata de una perspectiva alternativa, que sustituya al análisis económico o político, sino más bien de una perspectiva complementaria, que ayuda a entender los procesos sociales en tanto que totalidades estructuradas. Así, si bien los fenómenos sociales – migración transnacional, revolución social, festividades religiosas, etc. – deben de ser estudiados como hechos sociales totales (Mauss 1979), estos están constituidos por diversos niveles – ecología, economía, relaciones de solidaridad y ayuda mutua, dinámica política y sistema simbólico – los cuales mantienen una relativa autonomía, como lo ha establecido Antonio Gramsci (Portelli 1981) hace ya más de ochenta años, por lo que requieren de un tratamiento especial, de un marco de interpretación propio, el cual se complementa con los marcos de interpretación de los demás niveles.

En consecuencia, si bien los fenómenos sociales constituyen totalidades estructuradas, estas no borran la relativa autonomía de los diversos niveles que los componen, sino que, por el contrario, estos establecen una relación dialéctica entre sí, condicionándose unos a otros. De la misma manera, los marcos teóricos que se construyen para entender la dinámica de cada uno de estos niveles se erigen en marcos complementarios, que relacionados dialécticamente ayudan a entender la dinámica del fenómeno en estudio en tanto que totalidad social.

## Bibliografía

- Arias Peñate, Salvador (2014) *Agricultura familiar e industrialización sustentable: un nuevo modelo de desarrollo agropecuario para El Salvador*, San Salvador, adeses.
- Barth, Fredrik (1966) *Models of social organization*, London, Royal Anthropological Institute.
- Cohen, Abner (1976) *Two dimensional man. An essay on the anthropology of power and symbolism in complex society*, California, University Of California Press.
- De la Peña, Guillermo (1988) *Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas*, en Jorge Padua y Alain Vanneph: *poder local, poder regional*, México, El Colegio de México-CEMCA.
- Douglas, Mary (1966) *Purity and danger. An analysis of concepts of pollution and taboo*, New York, Preager
- Douglas, Mary (1976) *Natural symbols. Explorations in cosmology*, New York, PANTHEON BOOKS.

- García Canclini, Néstor (1990) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, GRIJALBO.
- Geertz, Clifford (1987) *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa.
- Geertz, Clifford (1994) *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, Paidós.
- Juárez Ávila, Jorge (coord.) (2014) *Historia sobre el conflicto armado y sus secuelas*, San Salvador, IEHAA-UES, Fundación Friedrich Ebert.
- Lara Martínez, Carlos B. (1994) *Salvadoreños en Calgary: el proceso de configuración de un nuevo grupo étnico*, San Salvador, Dirección General de Patrimonio Cultural.
- Lara Martínez, Carlos B. (2005) *Ladinámica de las identidades en El Salvador*, ECA 679-680, número monográfico, el país imaginado: las identidades en el salvador, San Salvador, UCA.
- Lara Martínez, Carlos B. (2018) *Memoria histórica del movimiento campesino de Chalatenango*, San Salvador, UCA.

- Leach, Edmund (1978) *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid, S. XXI.
- Lévi Strauss, Claude (1977) *Antropología estructural*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Lévi Strauss, Claude (1971) *Introducción a la obra de Marcel Mauss*, en M. Mauss: *Sociología y Antropología*, Madrid, Ed. Tecnos.
- Lévi Strauss, Claude (1976) *El totemismo en la actualidad*, México, FCE.
- Lévi Strauss, Claude (1984) *El pensamiento salvaje*, México, FCE.
- Mauss, Marcel (1979) *Sociología y Antropología*, Madrid, TECNOS
- PNUD (2005) *Una mirada al nuevo nosotros. El impacto de las migraciones*, San Salvador, informe de desarrollo humano, PNUD.
- Portelli, Hugues (1981) *Gramsci y El Bloque Histórico*, México, Siglo XXI.
- Sprenkels, Ralph (2014) *Las relaciones urbano-rurales en la insurgencia salvadoreña*, en Jorge Juárez Ávila (coord.): *Historia sobre el conflicto armado y sus secuelas*, San Salvador, IEHAA-UES,

- Fundación Friedrich Ebert.
- Todd, Molly (2010) *Beyond displacement. Campesinos, refugees and collective action in the salvadoran civil war, USA,* the university of Wisconsin press.
- Torres Rivas, Edelberto (2011) *Revoluciones sin cambios revolucinarios,* Guatemala, F&G.
- Turner, Víctor (1974) *Dramas, fields and methaphors. Symbolic action in human society,* Ithaca, Cornell University Press.
- Turner, Víctor (1980) *La selva de los símbolos,* Madrid, S. XXI.
- Turner, Víctor (1982) *From ritual to theatre. The human seriousness of play,* New York, Performing Arts Journal Publications
- Turner, Víctor y Edith (1978) *Image and pilgrimage in Christian culture,* New York, Columbia University Press.

ARTÍCULOS  
ACADÉMICOS





This article visits the alienation of a sizable part of the productive population of a strip on the coast of Oaxaca and its artifices. After criminalizing it, once it was deemed obsolete, as part of the surplus population, it was reinvented under the guide of an organized civil society. By contrast and dialogue with subalternist contributions from India, this review underlines its advantages for a Marxist anthropology debating poscolonial discussions in Mexico.

**Palabras clave:** sociedad civil, subalternistas, supernumerarios, hegemonía, revolución pasiva

### **Proemio**

Tomé el paseo en lancha cuatro veces para el avistamiento de tortugas marinas con el mismo prestador de servicios eco-turísticos (Golfinary) en San Agustínillo. La primera vez en agosto de 2007, la más reciente en julio de 2009. En medio de ellas una en noviembre y otra diciembre de 2007, además de una de contraste con otro prestador de servicios en enero de 2008. La repetición de viajes en otoño-invierno obedece a que además de tortugas, pueden verse delfines, mantarrayas, peces espada y ballenas conforme a sus desplazamientos de norte a sur y de vice versa. De suyo eran ocasiones ambiguas entre la observación directa y el esparcimiento, pero siempre marcadas por el goce. Algunas veces con el equipo de investigación<sup>1</sup> y otras con visitantes

---

1 Todos los datos proceden del proyecto “Tercer sector y producción de alternativas en la costa de Oaxaca” (ciencia básica Conacyt 2006: 57815) que dirigí entre 2007 y 2010. Usaré fuentes publicadas y no publicadas producto del equipo de trabajo compuesto por Michelle Early, Mario Morales, Claudia Zamora y el autor. El trabajo de campo duró de julio de 2007 a agosto de 2008 y desplegamos en él una batería de métodos etnográficos basados en observación participante con entrevistas y

que nos distinguieron yendo a “turistear” con nosotros durante la distintas temporadas de campo.

Desde 2004, nos embarcamos en la investigación discutiendo sobre la mejor manera de analizar la naturalización de las relaciones de dominación en la hegemonía neoliberal—como conciencia ambiental y multicultural—formada durante la primera generación de reformas estructurales mexicanas (de 1991 a 1994), la transición a la democracia y la acumulación por despojo en una revolución pasiva (Gramsci, 1971: 106). Tras dos diligentes años de cursos y seminarios en aula tanto en Cholula como en Puebla, visitas a bibliotecas de las ciudades de Oaxaca y México en nuestros alrededores, Baltimore y Nueva York un poco más lejos y Manchester en ultramar, para postular por fondos de investigación y aprobar protocolos académicos, estábamos más que listos para gozar del “campo” y sus imponderables.

El tour en lancha es un recorrido de entre 90 y 120 minutos dependiendo del avistamiento de animales marinos. Inicia yendo al sur a un peñón cubierto por guano y aves negras seguido de la búsqueda de tortugas, comunes durante todo el año y en apareamiento durante el verano, y cetáceos. Dependiendo del éxito con éstos últimos las reacciones de los turistas variaban en intensidad. Amén de mexicanos, hubo quebecos, gringos y transalpinos en esas excursiones. Mínimamente, el prestador de servicios que tripulaba la lancha se lanzaba al brinco sobre una tortuga adulta para tomarla por el caparazón y se pudiesen así fotografiar los interesados. Algunos llegarían a practicar *Reiki* sobre ellas, pero las reacciones eran, antes bien, tímidas. En contraste, los hatos de delfines provocaban

---

seguimiento temático de las mismas, así como la corroboración múltiple de información y análisis documental.

emoción y gritos así como desorden a bordo tratando de lograr los mejores ángulos para admirarlos y fotografiarlos. Nada supera, empero, al ver saltar a una ballena jorobada o cómo un ballenato aprende a hacer inmersiones. A éstos se les ponían nombres y proyectaban ideas de familia nuclear hetero-patriarcal y monógama con papá, mamá y bebé ballena (independientemente de la composición de los hatos, grupos pequeños y conducta posparto de las cetáceas). Las manta rayas y los peces espada causaban sorpresa pero quedaban muy lejos del azoro causado por las ballenas, en lo que semejaba una hierofanía, o la alegría producida por los delfines. Finalmente, en aguas calmas se podría “snorkelear” entre cardúmenes de peces tropicales.

No obstante, el tour y timonel hacen más que eso. Ofrecen ocasiones para que los turistas intercambien información y opiniones con él, como con otros tantos guías (pues en la región se pueden disfrutar avistamientos organizados por pequeñas empresas ecoturísticas de cocodrilos, aves e iguanas, además de la colección educativa del Centro Mexicano de la Tortuga), cimentando un “sentido común” del ambientalismo, conservación y ecoturismo. Tan pronto se superaba la zona de olas, con la mar en calma, la lancha se detenía y había una breve explicación de lo que veríamos, enfatizando la importancia del turismo en la zona y su aporte a la conservación ambiental. En ella se daba una versión sucinta de la historia contrastando el antes y el después. Así, hubo una época en que la región se dedicaba a la captura y procesamiento de tortugas marinas teniendo el mayor rastro en México, mismo que lograba destazar 1000 o 1200 quelonios diarios (aunque llegamos a oír versiones de otros guías y residentes que lo duplicaban). El rastro fue caracterizado en uno de los tours como “máquina desastrosa” para la “matazón”. A partir del decreto de veda por el presidente Salinas en 1990, las cosas cambiarían

pues organizaciones no gubernamentales, prestadores de servicios ecoturísticos (otrora pescadores y empleados del rastro) y población en general acordaron vivir en armonía con la naturaleza y protegerla.

La narrativa era simple y efectiva. Establecía como premisa mayor que todo ha cambiado para bien dejando a los turistas y sus preguntas que definieran la premisa menor y conclusión si tenían ganas de hacerlo. Las más de las veces sí, especialmente los mexicanos, que podían incluso ser activistas de diferentes organizaciones o funcionarios de gobiernos y ejecutivos de fundaciones o simples ciudadanos identificados positivamente con el “ambientalismo”. Las preguntas solían ser para enterarse de qué especies de tortugas son las que hay en la zona y cuáles son sus principales características. En resumen, se establecía que la laúd es grande, la carey pequeña mientras que la golfinia y prieta son medianas, pero de éstas aquella es abundante y lerda, la otra rara y veloz. Toda información adicional era caprichosa y peregrina mezclando características de una y otra así como el estado de sus poblaciones. La conclusión, reiterada una y mil veces, era la misma: gracias al ecoturismo y otras medidas conservacionistas se ha logrado recuperar a la “tortuga marina” (fundida así en un eco-fetichismo que son cuatro especies y sus poblaciones). Eso se sabía gracias al trabajo de los compañeros de las ONGs con quienes, según ésta versión, se llevaban muy bien tanto prestadores de servicios ecoturísticos como la población general.

La información era, necesariamente, fragmentaria y confusa, hecha a base de medias verdades, pues las cosas son más complejas y contradictorias pero el consenso social-civilista se lograba en la interacción. Los extranjeros usualmente no opinaban, quizás por limitaciones idiomáticas, quizás por estar atentos al espectáculo mismo

de la sociedad civil mexicana. Los turistas mexicanos solían aderezarla antes que recibirla pasivamente con jaculatorias como “aquí el gobierno no apoya, verdad” o bien, “ya no le temen a los humanos, verdad” al celebrar la cercanía que gozábamos con delfines y tortugas en el tour así como los ilegales acercamientos a las ballenas. Ni una ni otra son ciertas, huelga decir. Por un lado, la aportación en recursos de los gobiernos federal y estatal, a través de sus dependencias, a los esfuerzos de conservación es el *sine qua non* para la sinergia entre ONGs, prestadores de servicios, cooperativas, sociedades de solidaridad social, asociaciones civiles e investigadores; en suma, para el florecimiento de la sociedad civil. Por otro lado, indagar en la consciencia de los cetáceos y quelonios es materia de debate científico antes que certeza metafísica, pero los apócrifos eran confirmados por éste y todos los guías, restauranteros y hoteleros, “oenegeneros” y burócratas del sector turismo. En distintos acentos desde el vernáculo costeño pasando los de ciudades y provincias mexicanas hasta de los expatriados (norte y sudamericanos así como del Mediterráneo occidental), pero la mayoría de los residentes contaban a los turistas una historia romántica de la redención entre tortuga marina y sus otrora depredadores, de un óptimo equilibrio entre naturaleza y sociedad. Un cuento que aquellos venían a escuchar para sentirse bien consigo mismos, dada la posibilidad de consumir fantasías y servicios por igual. La veracidad de la misma es secundaria, acaso, respecto a lo que suturaba y aunque había voces discordantes estas debían ser provocadas mediante métodos etnográficos en estancias prolongadas. Este consenso y su naturaleza histórica se plantaba en una formación de tortuga (*testudo*) y habríamos de desjarretarlo y eviscerarlo en lances analíticos e interpretativos.

## El cronotopo

Iniciando con la consabida crisis de pagos respecto a la deuda externa en 1982 el uso y abuso del término “crisis” se extendió por casi todos los ámbitos de la vida pública en México. Si bien se invocó reiteradamente desde dos décadas antes al discutir el estado de la producción agrícola (Moguel, 1988: 12) su uso pasaría de emergente a dominante con consecuencias políticas y discursivas por discutir (Roitman, 2014). Uno de los sectores en que se justificaba sobradamente para los mil novecientos ochentas es el de la industria pesquera. Tanto la flota camaronera como la pesquería de tortuga estaban amenazadas por el estancamiento de la primera así como la obsolescencia de la segunda y, sobre todo, por la conformación de un nuevo bloque histórico. Bajo el estandarte del ambientalismo nuevos sujetos buscarían reformar y modernizar al sector pesquero reorganizando a las fuerzas productivas y su correlación política. Subsumidas globalmente como “neoliberalismo” (Ganti, 2014) las transformaciones que vendrían con la crisis, son una revolución pasiva (Gramsci, 1971: 106-114) que redefinió la vida y condiciones reales de existencia y reproducción (Althusser, 2014). Así, revisando el proceso de manejo de una “población sobrante” propongo considerar— desde el desventajoso punto de vista que ofrece una franja de la costa de Oaxaca—cómo es que pueden articularse sus contingentes avatares a discusiones sobre fuerzas sociales mayores (Hertzfeld, 2015).

La flota camaronera mexicana del Golfo de México fue foco de campañas y presiones por parte de su contraparte estadounidense. Pese a su decrepitud y dada la prevalencia de la practica destructiva del arrastre, lograba ser más productiva que la moderna flota estadounidense. El argumento que sería más exitoso para sus competidores,

blandiendo la amenaza de embargos al camarón mexicano en los mercados estadounidenses, sería el de las redes utilizadas. Por orden legal en los Estados Unidos, sus flotas debía usar redes con excluidores para tortugas. Esto afectaba principalmente a aquella con sede en puertos de Luisiana en el Golfo de México. La demanda de su uso en México contó con la resistencia esperada a una imposición externa y de competidores, que tendría un efecto directo de merma en la captura pues los excluidores son incompatibles con el uso de redes de arrastre. El foco sobre las tortugas tendría el efecto de galvanizar una serie de demandas de una “sociedad civil” en formación en México. Subordinada a una conciencia verde (Radcliffe, 2000) de avanzada parte de la así auto-denominada sociedad civil, en conjunto con gobiernos y empresa, dirigiría los cambios en la correlación de las fuerzas productivas en regiones y sectores particulares durante el neoliberalismo.

Tras el uso de los excluidores como palanca de nivelación en las discusiones un movimiento de protección a las tortugas, de dudosa autonomía pero sobrado entusiasmo, presionó al gobierno mexicano para que éste extendiese las reformas sobre la conservación a las pesquerías de tortuga del Pacífico. Coordinado desde organizaciones ambientalistas patricias estadounidenses (Early, 2010: 48-53) y las que se habían erigido espontáneamente como sus contrapartes mexicanas, se logró persuadir al gobierno federal sobre adoptar la estrategia discursiva de “pesca responsable” sin negociar sus significados con los pescadores mexicanos. Lo que es más, en contra de los intereses de éstos últimos se decretó la veda total para el aprovechamiento de tortugas marinas en todos los mares de México en 1990 (Early, 2010: 52). La importancia y consecuencia de la misma no puede ser soslayada como el parte-aguas histórico y político en el

manejo de la población regional en la franja costera que nos ocupa.

Los efectos de la veda no han sido suficientemente ponderados para el estudio de poblaciones pesqueras por el litoral del Pacífico en México. Y no lo han sido porque un apócrifo milagro (Cathcart, 1997) se usa como sustituto de análisis. En una versión pueril, pero exitosa y efectiva, los pescadores vivían en una inconsciencia generalizada respecto a los efectos de su actividad productiva. La misma versión demanda aceptar que fue autoría única de los pescadores tanto el proceso productivo como la capacidad instalada para el aprovechamiento de su captura, por no decir nada del control de los mercados diferenciados para los subproductos industriales procedentes de la explotación en pesquería de tortugas marinas. En sí, lo que tenemos en tal relato son innobles salvajes viviendo en la oscuridad, omitiendo todo análisis de las relaciones sociales de producción que permitieron el florecimiento de la pesquería. En vez de discutir su papel como parte de un factor de la producción—trabajo—adquieren el estatus de autores históricos del “ecocidio”. Ni gobiernos ni empresas, que se distribuían tanto la propiedad como derechos de explotación y comercialización, por no decir más de los consumidores en mercados externos e internos, aparecen en la misma. Mucho menos se menciona que la colonización de la costa del Pacífico mexicano se logró a través del establecimiento de pesquerías en un programa diseñado transexenalmente por gobiernos federales a mitad del siglo XX: la marcha al mar (Gatti, 1986). La importancia de reiterar las mentiras del mentado milagro es oscurecer y silenciar tanto la localización de rastros, las plantas de procesamiento, los frigoríficos como la flota de transporte que necesitaron de los intereses y convergencia de políticas gubernamentales de fomento industrial, del capital paraestatal y privado. Es así como se logra ignorar

selectivamente la demanda industrial y del consumidor final de una serie de subproductos que van desde la harina de huesos y otros desechos así como carne, caparazón y piel. Ninguno de ellos relacionado con la pepeña y venta de huevo de tortuga, huelga decir, por más que se yuxtapongan en simple insinuación política respecto al atraso de la población.

Sin embargo, el efecto principal es que los pescadores quedan como responsables de la “matazón” de tortugas, que la veda detuvo. Sumidos en tal miseria y abyección, esos pescadores requirieron de la iluminada dirección de una sociedad civil ambientalista, socialmente responsable y solidaria. Para el caso de Mazunte, esto supuso de una serie de acuerdos entre empresa paraestatal y nuevas organizaciones de la sociedad civil, así como de la coerción brutal por parte de la Armada de México. Al amparo de la veda y como alternativa al inclemente puño de hierro con que los infantes de marina pegaron entre 1990 y 1994<sup>2</sup>, la organización de vanguardia Ecosolar propuso una agenda de trabajo y guía en la cual los pescadores serían transformados de depredadores en conservacionistas bajo el esquema de un pueblito ecológico y ecoturístico. Mezclando elementos ideológicos con propuestas de política pública dictadas desde el Banco Mundial y otros organismos internacionales (Nijkamp, van der Berg y Soetman, 1991), Ecosolar dirigiría la primera parte del proceso entre 1990 y 1997 cuando el azote de los huracanes Paulina y Rick<sup>3</sup> demandó se renovase el liderazgo gubernamental en medio de la devastación.

---

2 El alzamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas en 1994 obligaría a una sofisticación de los métodos usados, dada la atención global sobre el comportamiento de las fuerzas armadas, respecto a los “derechos humanos”, desde entonces.

3 Los huracanes Paulina y Rick, de una intensidad de 4 y 2 en la escala de Saffir-Simpson, tocaron tierra justo en la zona los días 8 de octubre y 9 de noviembre de 1997 (Zamora 2011:114-6).

Bajo el liderazgo del gobierno del Estado de Oaxaca en los trabajos de reconstrucción, nuevas organizaciones de lo que ya aparecía como una pujante sociedad civil se encargaron de diversificar la oferta que, centralizada, mantenía Ecosolar. Sin embargo, en lo esencial el proyecto es el mismo y se mantiene: la conversión de pescadores y trabajadores de la pesquería en prestadores y empleados de prestadores de servicios turísticos. Comenzando por los aproximadamente tres mil trabajadores de la pesquería se impacta a sus familias y asociados, que constituyen la mayoría de la población que se ha indigenizado<sup>4</sup> en la zona, desde entonces, por contraste con y subordinación a los nuevos arribos migratorios. Compuesto éste último por empresarios de la gestión pública y *freelancers* variopintos en alianza con oenegeros y sus proyectistas profesionales, son quienes dirigen los cambios, en tanto sociedad civil, dentro de los parámetros definidos desde la llegada de Ecosolar. Estos parámetros implican la pérdida del control de cualquier proceso productivo para los regnícolas de las oleadas migratorias previas a la veda, así como cambios relevantes en el tipo de proletarización hacia la precarización y terciarización del empleo. Hoy día ningún trabajador puede vivir de la venta de su capacidad para el trabajo, en un empleo formal, sino que debe

---

4 Durante el periodo de la pesquería las diferentes olas de inmigrantes traídas por “la marcha al mar” desarrollaron una lengua común en el español costeño. Ese vernacular no eliminó las diferencias que había entre ellos pero sí logró que se omitiera la segregación étnica. La misma relación con las ONGs las reactivaría como un distintivo a celebrar. Si bien el uso de lenguas diferentes al vernacular costeño es muy bajo y asociado a individuos antes que a barrios, localidades o grupos reconocibles, la identidad indígena se ha fomentado en relaciones espectaculares con forasteros y sobre todo agencias públicas y privadas que proveen fondos etiquetados con fines de fomento a la diversidad, el multiculturalismo y la gestión étnica. El distintivo más común de tal etnicidad no es la adscripción subjetiva a un grupo sino el comportamiento dentro de las valencias del multiculturalismo ambientalista como guardianes de la diversidad con perspectiva de género.

hilvanar esa con otros ingresos tanto legales como ilegales, ha de trabajar en la informalidad sin ninguna seguridad social o prestación, pero sobre todo debe de posar como un guardián de la biodiversidad. Se han vuelto indígenas en el sentido preconizado por Vandana Shiva (1993) para el espectáculo del multiculturalismo y ambientalismo. Al mismo tiempo han tenido que combinar esos empleos, a nivel de unidades domésticas, con la migración a Estados Unidos, el trabajo en la construcción y diferentes venturas criminales en la producción de marihuana regional, así como el apoyo a las flotas que mueven cocaína por mar y su abasto marginal para turistas. Los otrora pescadores y trabajadores de la pesquería de tortugas son una población sobrante manejada por una burguesía reconocible dentro de organizaciones de la sociedad civil.

## Sociedad civil

Si bien los grupos que llegaron a la franja—que a la postre constituiría el corredor ecoturístico o costa chaira<sup>5</sup> entre los puertos de Bahías de Hautulco y Puerto Escondido—en la costa de Oaxaca, asociados con la veda y dentro de los planes para su reconversión productiva regional, son diversos y resisten fácil caracterización, todos reivindican su pertenencia a la sociedad civil. Esto supone en primer término el contraste y oposición, temporal, demográfica

---

5 Si bien se ha popularizado durante la última década el uso de éste término respecto a una subcultura juvenil de marcado perfil ideológico pre-político, procedente de los ambientes universitarios del sur de la Ciudad de México, quiero darle aquí el sentido crítico al “progresivismo”, ajustando la cita de Žižek (2012: 18): “...aquellos que propagan la apariencia de la liberación que solo cubre la realidad de la perversión capitalista...”. No es que los chairas no puedan identificarse por estilos de moda juvenil contracultural ni que la raíz masturbatoria del término no sea obvia, sino que lo que me interesa destacar es su efecto político de dominio y encubrimiento.

y cultural respecto a los habitantes que la colonizaron a través del trabajo pesquero y agrícola. La pertenencia a la sociedad civil no es solo la simple auto-adscripción afectada e informada por modas intelectuales que barrieron todo el espectro político desde la misma instauración de la veda (Cohen y Arato, 2000). Ante todo se deriva de su relación con la transición a la democracia—como imperativo categórico y juicio al sujeto político—, de la sustitución de significantes como “pueblo” y de la subsunción de significados en ideas y proyectos, valores e identidades, así como actitudes y plataformas previas respecto a un nuevo proyecto político-ideológico y de economía política. Sociedad civil es la naturalización del poder y dominio de clase en el neoliberalismo, yendo de una imperfecta y corrupta forma de distribución e inversiones por regiones y poblaciones completas al riego por goteo a sujetos merecedores de “apoyos” como dádivas.

Siguiendo las discusiones de Chaterjee (2004: 38) sostengo que la noción de sociedad civil debe mantener su sentido de sociedad burguesa. No solo es así como la discuten Hegel y Marx, adquiriendo, como acota el autor, un entendimiento específico del proceso político en que surge y se moviliza de Marx a Gramsci. Tomando el caso de la sociedad civil India, según Chaterjee (2004: 4) esa es una “asociación cerrada de grupos de élite modernos, secuestrados de la más amplia vida popular de las comunidades, amuralladas dentro de enclaves de libertades civiles y ley racional”. Estos grupos son necesariamente “... una arena de instituciones y prácticas inhabitadas por una sección relativamente pequeña de la gente cuya localización social puede ser identificada con un razonable grado de certeza” (Chaterjee, 2004: 38), mismo que es la sociedad civil en tanto sociedad burguesa. Esta distinción no asume que todos quienes la componen o se alinean con sus proyectos

sean parte de la burguesía. Supone sí que los intereses de ésta son asumidos como propios y que trabajarán para ellos. Chatterjee (2004: 51) hace esta separación e identificación para actualizar la separación y marco de entendimiento de relaciones orgánicas entre sociedad civil y la sociedad política. Asimismo, y ese es su proyecto, entender a la sociedad política más allá de los mecanismos formales de clientelismo y corrupción que unen a gobiernos y partidos con poblaciones pauperizadas.

Trabajando también en la India, Shah (2010) expande y hace más compleja ésta relación entre sociedad civil con los grupos que subordinados a su poder de clase, deben resistir sus embates constantes. Etnográficamente documenta las múltiples contradicciones producidas por las supuestas buenas intenciones de una consciencia burguesa global, así como la forma en que la sociedad civil se ha tornado, de inicio a fin, en la correa de transmisión de los proyectos estatales. El ambientalismo, los derechos indígenas, la política identitaria y la reivindicación de minorías constituyen la materia prima para su análisis en el novel estado de Jharkhand creado en 2000. Producto de una lucha larga por élites locales en alianza con fuerzas progresistas nacionales, continentales y globales, su milenarista reconocimiento coaguló bajo la férula de los valores que la última década del siglo veinte hubo canonizado en las sociedades del Atlántico Norte. Así la sociedad civil globalizada y el Estado Indio harían realidad los supuestos anhelos y promesas de/y a una población “indígena” proyectada hacia grupos solidarios en el mundo, sobre la base de la democracia, como único juego posible. En derredor de ella se articularían planes específicos como estrambóticas políticas identitarias para minorías, conservación de eco-fetiches, educación ambiental y nativismo comunitario militante. Como técnicas de

intervención y gobierno probarían ser lo que Sider (2014: 183) argumenta contra la “gubernamentalidad” (sic): entendida como “...la fantasía del poder que tiene poco que ver con las realidades de las vidas vividas dentro y contra sus embragues”.

A través de la etnografía de Shah entendemos los múltiples “lados oscuros” (Scott, 2007) que esto trae y cómo es que de manera más frecuente que extraña, las acciones, proyectos e intervenciones de las élites solidifican la estructura social que permite a una sociedad civil hablar por distintas poblaciones indigenizadas y al mismo tiempo implementar políticas estatales que la benefician a ella antes que a sus supuestos destinatarios. Uno a uno, oficiales de la conservación, burócratas opuestos a la emigración y guerrilleros maoístas aparecen como predadores, custodios e intermediarios que atrapan no solo recursos materiales sino las mismas aspiraciones y posibilidades de cualquier política de emancipación respecto al sistema de castas y estructura de clases.

En más de un sentido el análisis de Shah “en las sombras del Estado” hace efectivas las advertencias de Chandhoke (2002) sobre los límites que deberían ser considerados para la sociedad civil como fenómeno político e ideológico global. Lo que me interesa tomar de su etnografía es—además de la perspectiva comparativa entre México y la India—el efecto dual de una política de transformación, que simultáneamente erosiona la capacidad organizativa de la mayoría por el mismo reconocimiento y privilegio a grupos de la sociedad civil en tanto sociedad burguesa para la dirección del bloque histórico, como su naturalización en lo que es una revolución pasiva (Shah, 2010: 126). A diferencia de Europa central y del este u oriental, ni en México o la India, por no hablar de las regiones del mundo en que se

ubican y el sur global, en términos generales, hubo una participación masiva e intensa que reivindicase el binomio de la democracia procedimental y libre mercado como ideal de una sociedad burguesa. Había sí una serie de luchas y reivindicaciones de distinto tipo, pero la implantación de éste arco acrítico de normalidad neoliberal debe entenderse como una restauración autoritaria y revolución pasiva.

El concepto de revolución pasiva (acuñado por Vincenzo Cuoco pero) popularizado por Gramsci se refiere a transformaciones radicales (en estructuras de propiedad, derechos, y regímenes de acumulación de capital y distribución de ganancias y oportunidades entre otros) pero que no son impulsadas por mayorías organizadas, ni tienen vigencia o valor para ellas, sino para los grupos educados e ilustrados que, usualmente, importan ideas que son modelos de acción pensadas en otras partes, a las que otorgan poderes metafísicos de cambio. El más elocuente en la historia reciente es justo la trinca político-ideológica de democracia/libre mercado/sociedad civil. El término revolución pasiva responde, históricamente, a debates muy específicos de la literatura sobre el Rissorgimento italiano. Se propone como encuadre para entender la relación entre revolución y restauración, cuestionando teóricamente si ello constituye parte de la “guerra de posiciones o movimientos” de acuerdo a la terminología gramsciana. Aquí los estamos invocando y ponderando en sus aspectos generales para poder discutir el peso de las transformaciones neoliberales y, sobre todo, su conducción por parte de la alianza de clases que lo impulsa.

Volviendo a Oaxaca, Doane (2012 y 2014) ha documentado los cambios y conflictos que durante la “transición” informaron las políticas ambientales y de conservación en los Chimalapas (como región y el borrado de los “chimas” como proyecto de identidad étnico-

política). En particular, es relevante el paso de iniciativas comunitarias con el propósito de hacer extensivos los beneficios de su aprovechamiento a grupos organizados, hacia una lógica de mercado que privilegia capacidades empresariales de individuos. A través de una serie complicada de confrontaciones y maniobras, pero tanto el flujo de recursos públicos federales y estatales así como los de donantes internacionales han sido reorientados hacia ciertos tipos y perfiles de individuos y redes. De manera no coincidente, estos grupos políticos son producto de alianzas con los grupos gobernantes en Oaxaca quienes, al tipificar los gobiernos de “usos y costumbres” con base a un apócrifo derecho consuetudinario, lograron re-establecer un estructura de autoritarismo descentralizado (Doane, 2014: 235). Lo que hace diferente a esta propuesta del simple “caciquismo” de antaño es la articulación que hace del neoliberalismo, mercados y ambientalismo trenzados en la acumulación por despojo (Harvey, 2003, 2014). La acumulación por despojo se refiere principalmente al proceso a través el cual el proyecto neoliberal se apropió de bienes públicos y los privatizó con una lógica muy específica de negocios en beneficio de grupos empresariales particulares. Para hacerlo primero hubo de modificar leyes y proyectos y posteriormente asegurarse de su reproducción ampliada en noveles formas de trabajo. El caso de la pesquería de tortuga lo ejemplifica claramente pues las mejores tierras, con vista y acceso al mar, fueron tomadas así vía un mercado de tierras (Morales, 2009).

### **Poblaciones sobrantes**

La historia específica del cambio productivo en la pesquería de tortuga asentada en Mazunte e integrando a las playas de La Escobilla, el rastro de San Agustín y al puerto de Puerto Ángel está en *Voces del Oleaje: ecología política de las*

*tortugas marinas en la costa de Oaxaca* de Michelle Early (2010). En ese estudio se detalla la complejidad de la pesquería y sus vaivenes, cambios en la conformación de capital y dirección entre los sectores público y privado, curvas de auge y estancamiento, así como los trabajos de investigación y conservación que preceden tanto a la veda como al apócrifo “milagro de Mazunte” (Cathcart, 1997).

Mi interés en esta sección es menos resumirlo o reiterarlo y más proponer cómo es que la veda produjo una población sobrante que debía ser manejada, representada y disciplinada por la sociedad civil. Ciertamente no toda la población de la franja costera entre los puertos de Bahías de Huatulco y Puerto Escondido tenía como principal fuente de ingresos y empleo a la pesquería. Había también agricultores y ganaderos, comerciantes y arrieros que conectaban el importante mercado regional con la economía cafetalera de los distritos de Pluma Hidalgo para el noreste y Juquila para el noroeste. Allá llevaban maíz desde Pochutla durante las épocas de cosecha en que se multiplicaba la población por los jornaleros procedentes de los Loxichas en la misma sierra sur, y de allá traían café a Pochutla para su beneficiado y embarque desde Puerto Ángel. Esas poblaciones y actividades padecieron su propia “crisis” por los cambios en la industria paraestatal del café y la contra-reforma agraria entre 1989 y 1992 (Macip, 2005). Sumadas a la veda de la tortuga contribuyeron a una nueva dinámica poblacional.

La población a que la veda condenó al desempleo pasó de un estatus de proletarización efectiva a otro de lumpen<sup>6</sup>. De ser los trabajadores del sector para-estatal en

---

6 Siguiendo las discusiones de Marx (1950: 87-8) en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, lo lumpen está definido por los aspectos criminales que lo definen e impiden la toma de consciencia de clase para sí entre el proletariado.

alianza con el capital a uno donde quedaba al uso del segundo si es que hubiese forma de emplearle. Una vez que se da el paso de industrias del sector primario a la terciarización, entendida en términos restringidos como el paso de la pesca y agricultura a los servicios, se hizo claro que no. La nueva fuerza en el Pacífico oaxaqueño era la del turismo, que si bien planeada desde décadas anteriores (Gullette, 2007), no sería viable hasta después de la veda. El cambio no sería de pescadores al sector turismo como trabajadores sino en complicados esquemas de participación social en su desclasamiento, en el que perderían toda idea de prestaciones con sus correspondientes cuidados mínimos. No son pocos quienes aún recuerdan con nostalgia, pero sin elaborar, las visitas al dentista como un privilegio de los tiempos antes que un derecho perdido.

He mencionado ya a la organización no gubernamental Ecosolar como la pionera en los trabajos de reconversión de El Mazunte de un pueblo de pescadores a un “pueblito ecológico”. Sin embargo no sería ni la única ni podría mantener su dominio, iniciado en 1980 con el proyecto “operación tortuga” más allá de 1997. Avituallados con una beca de Condumex (aún empresa paraestatal) y el respaldo de otras organizaciones de la emergente sociedad civil, de la que serían guías y escuela de cuadros, pero sobre todo protegidos por la amenaza y violencia desplegada por la Armada de México para divorciar a la población del aprovechamiento de las tortugas y sus subproductos, Ecosolar es la ONG insignia. Otras más se harían los enlaces orgánicos entre los planes de gobierno y empresa para manejar a la población a través de la transición. Tras la devastación de los huracanes en 1997, sería clara la competencia entre todas por el manejo de recursos y planes apoyados por los gobiernos estatal y federal, dado su incontestable carácter clientelar y empresarial.

La población que ya no contaba con un trabajo estable sino con la combinación de diversos ingresos no puede ser clasificada de una manera simple pero todos forman parte de la súper población relativa definida en sus contornos por Marx en la sección 3 del capítulo XXV del tomo I de *El Capital* (1946: 532-542) y retomada por Roseberry (1997) para futuras investigaciones etnográficas. Las divisiones internas entre los grupos de empleados, subempleados y desempleados, así como los segmentos flotantes, latentes y estancados entre ellos, demandan un grado de sofisticación para el analista y su distinción, como dice Sider (2014: 166) al discutir el caso de la población nativa de Terranova en Canadá, “son sutilezas solo si uno no está entre las víctimas”.

En la costa de Oaxaca se produjo una población sobrante cuyos contingentes serían algunos desechables, entre subempleados y desempleados de los sectores flotantes, latentes y estancados. También hubo una minoría que se incorporó exitosamente a los esquemas de las organizaciones de la sociedad civil y como tales aparecen en todo tipo de espectáculos en que los que sea menester subrayar los significantes “ambientalismo” y “multiculturalismo”.

Además de esos casos de éxito sobre los que hemos escrito en el proyecto (Macip y Zamora 2012, Zamora, 2010 y 2011) y sobre todo, las condiciones que permiten suponer que algo se considere exitoso, está la precarización de la vida cotidiana. Puede argumentarse con razón que las trayectorias de familias, grupos e individuos en la Costa Chaira de Oaxaca no son peores que las de la mayoría de los mexicanos y que si nos ponemos exigentes, pueden ser vistas incluso como “menos malas” que las de esa misma mayoría. Y sería cierto con alguna reservas, pero lo importante es cómo este desclasamiento generalizado no ocurrió solo

como efecto involuntario de políticas de ajuste y reformas estructurales, sino, bajo la cuidada supervisión de una sociedad civil que les aglutinó y dirigió hacia los servicios turísticos enmascarados como conservación ambiental, sustentabilidad y equidad de género. Y detrás de esa máscara no hay nada sino la intensificación de la pobreza, la degradación ambiental y la creciente violencia de género en un claro dominio de clase. Puede también argumentarse con Chaterjee (2004), que esta población constituye lo que él llama “sociedad política”, misma que una vez subsumida como clientela intercambia su apoyo político por beneficios concretos y tangibles que le permiten gozar de tales ventajas relativas. Y en gran medida sería cierto que, pese a cualquier monserga sobre el turismo, “aquel gran corruptor de la moral” cuando lo hacen los ricos entre los pobres (Hobsbawm, 2002: 345), la población sobrante de la costa de Oaxaca se ha enajenado en mejores términos que la mayoría de sus paisanos.

Sin embargo, la principal forma de dominio sigue siendo a través del salario, que no es ni mínimo ni mucho menos digno. Son ingresos compuestos con propinas e inclusión en programas de diferentes agencias gubernamentales y escasos donantes internacionales. El común, es que ninguno puede resolver la reproducción simple de las poblaciones sobrantes, que así nutren las filas de la informalidad, ilegalidad y crimen. Sin embargo, más efectivo que ello es el dominio ideológico de que nada diferente podría haberse hecho. La certeza de que el pasado pesquero fue un error de abusos contra la naturaleza, que no hay en esa historia otro responsable que la misma población degradada por sus acciones. Un primer elemento pues, para entender el presente es cómo se construyó sobre un pasado que sólo puede ser pensado como criminal (Scott, 2014: 164), o acaso desviado, aberrante, o atroz. Sobre ese pasado

es que el presente tiene sentido y se justifica, pese a que los esfuerzos de conservación no resistan la más mínima evaluación científica, que el eco-turismo sea una farsa y el ambientalismo no sea más que ideología que articula el privilegio de clase.

## Testudo

En contra de la popularidad de que gozó tempranamente el proyecto de los “estudios subalternos” sus contemporáneos marxistas (Ahmad, 1992) alertaron. El proyecto de revisión y re-escritura de la historia India se vio afectado porque el mismo término subalterno cedió su denotación inequívocamente gramsciana, para el análisis del dominio de clase, a una interpretación y connotaciones más diversas. Resalta el giro lingüístico y post-estructuralista desde la obra de Spivak (1988). Quienes de ella tomasen el análisis de la subalternidad, particularmente en teoría literaria y literatura comparada, trocarían el potencial analítico y crítico del mismo por una exacerbada creatividad intertextual reflexiva. Ejemplos entre latinoamericanistas y pensadores insignes de la “colonialidad” de América Latina (Beasley-Murray, 2010, Dussel, 2006, Mignolo, 2007, Moreiras, 2001, Williams, 2002) abonan a la confusión y es importante señalar cómo aligeraron el proyecto original al grado que se pudo sintetizar como revisionismo burgués por un autor acusado de ortodoxo (Chibber, 2013). Ecos de estas advertencias se reiteran en la cautela con que Smith (2011) revisa la propuesta de Chatterjee sobre sociedad política, que he usado en este artículo. En más de un sentido es similar a la reseña crítica que hace Bayart (2011) frente al auge de los estudios postcoloniales en occidente. Yéndonos una generación atrás podríamos encontrar el lamento de Cardoso (1977) sobre la forma en que se usaron, abusaron y vilipendieron los estudios de la dependencia

como una teoría antes que como una crítica en diálogo con las tradiciones académicas dominantes en su momento, como un antecedente relevante. Ignorar, en la medida de lo posible el enamoramiento con la moda y mantener el diálogo crítico que dio origen al debate, parece ser la enseñanza común.

Si bien la población que se ha indigenizado en la costa de Oaxaca—por contraste con los contingentes de inmigrantes más recientes—es una colección desarticulada de grupos imperfectamente proletarizados, que no puedan identificarse como tales. Como parte de las clases subalternas sufren los embates de la burguesía que los secciona y fragmenta ora como campesinos o simples habitantes del “campo”, ora como nativos (independientemente de su diversidad interna e historias complicadas de inmigración en olas), ora como simple población a intervenir y a la cual dirigir. Su estatus de innobles salvajes en la reiterada y mentirosa historia que se cuenta a propios y extraños en el contexto del turismo ambientalista, esconde precisamente la renta (Roseberry, 1976, 1978), que fue el mecanismo por el cuál se subsumieron como trabajo al capital en la época previa a la pesquería. Hoy día sigue operando, pero el dominio político e ideológico desde la veda les reduce al estatus de poblaciones sobrantes.

El dominio político en el capitalismo se logra en la sociedad civil, la cual es el espacio de la hegemonía según la interpretación que hace Buttigieg (1995) de Gramsci. En este caso requiere primero de la coerción de la Armada de México que divorcia a los pobladores de un recurso de pesquería, haciendo ilegal cualquier uso comercial y también la acumulación por despojo (Harvey, 2003) que implicó el arrebatarse la tierra (Morales, 2009) vía mercados de propiedad privada. Estas son las condiciones necesarias,

pero no se torna en dominio efectivo sino hasta que se logra de forma ideológica. Esto es lo que ocurrió con el trabajo de la sociedad civil, misma que articuló lo que fue un proceso de revolución pasiva.

Ahora bien, una vez que lograron hablar por los habitantes de la región, representarles, ministrar los fondos que para ellos eran dirigidos y delimitar los linderos por los que deberían actuar, pensar, sentir y expresarse, esa sociedad civil se reduce al manejo de esas poblaciones, siendo también incapaz de plantear ninguna alternativa de sociedad fuera del neoliberalismo (Durand, 2014). Esperar eso de ella es demasiado, pero es justamente lo que uno debe entender una vez confrontado con su propaganda (Barkin, 1994 y 1998, Baumhackl, 2000 y 2003, Ávila 2002, Roldán, 2002). En más de un sentido hacen efectiva la formación militar romana de *testudo* (tortuga). En ella unidades pequeñas disponían sus escudos como placas de un plastrón y carapacho para sobrevivir a una andanada de proyectiles o embates. Como una tortuga, se movían muy lentamente mientras asumían esa posición. Esa es quizás la principal característica del liderazgo de la sociedad civil y subordinación de la población sobrante en el corredor ecoturístico, la inhabilidad para moverse a nada que no sea seguir los lineamientos que les han sido impuestos por el turismo como vocación y destino, aunque eso solo enajene más a la población y degrade más al ambiente.

En un sentido no cabe duda que estamos frente a un proceso de fragmentación y ataque contra las clases subalternas por parte de la alianza de clases que constituyó el bloque histórico del neoliberalismo, tal y como lo establece Gramsci en su cuaderno XXV (1999). Pero es justamente el no reconocerlo como una política de clases sino de “intervención” benigna sobre grupos marcados

por particularidades étnicas y/o de género, así como pertenecientes a un mundo natural encantado, lo que hace productivo el dar lo que en apariencia es otro rodeo por las discusiones subalternistas y poscoloniales. En otro trabajo (Macip, 2015) he argumentado sobre lo que constituiría “el sublime objeto de la poscolonia” en México. Aquí me interesa subrayar la relevancia de las categorías analíticas del marxismo y su vigencia para “confrontar el presente” (Smith, 1999), sobre todo a la luz de las discusiones que sobre la historia de los grupos subalternos han hecho otros en lugares como la India.

Esto no es un asunto de experimentación académica sino de pugna política. Si una categoría ha gozado de una indulgencia nada merecida, desde el cambio epocal en que llevamos ya una generación sociológicamente hablando (25 años), es justamente el de sociedad civil. En la introducción a su libro dedicado a aclarar y hacer operativo su uso, Olvera (2003) traza cuales son las posibilidades políticas del mismo en distintos ámbitos de éxito, que son discutidos histórica y comparativamente sin implicar neutralidad alguna. Lo que es más, advierte que es precisamente en su capacidad de auto-delimitación y autonomía frente al poder estatal, dónde radica su utilidad. Parafraseando una muy vulgar jaculatoria se entiende que “la sociedad civil es verbo no sustantivo”.<sup>7</sup> Y como tal debe ser confrontada analítica y políticamente.

Mazunte y San Agustinillo en la Costa Chirica de Oaxaca ofrecen un contraste. No es que no haya sido pregonado como otro éxito de “todos ganan” en la propaganda, simplemente que no resiste la mínima corroboración etnográfica. La sociedad civil—lejos de ser un horizonte civilizatorio que ofrezca contrapesos al

---

7 Tomada del cantautor Ricardo Arjona.

Estado y mercado, gobiernos y empresa, en suma, al poder del capital—es su principal colaboradora. Subordinada al mismo en forma de mercados turísticos, tuerce y parte a las poblaciones a través de versiones pueriles de la historia, cultura y demografía regional, rompe toda ley de protección ambiental posible y hace que las poblaciones sobrantes, definidas como nativos, posen para que se realice su valor como mercancías portables en la poscolonia. Para oponernos a su dominio y efecto aplastante es que precisamos de actualizar la crítica marxista en diálogo con subalternos y subalternistas. El lance es pasar de ser otro contubernio intelectual de vanguardia a uno que recupere el futuro en una política de genuina oposición (Smith, 2014).

## Referencias

Ahmad, Aijaz (1992) *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, New York, Verso.

Althusser, Louis (2014) *On the reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*, New York, Verso.

Ávila, Sofía (2002) “Community-based ecotourism management moving towards sustainability, in Ventanilla, Oaxaca, Mexico” en *Ocean and Coastal Management* 45: 511-529.

Barkin, David (1998) *Riqueza, pobreza y desarrollo sustentable*, México Editorial, Jus.

Barkin, David ([1994]) manuscrito inédito sobre la costa de Oaxaca.

Baumhackl, Gerlinde (2000) “Turismo sustentable como desarrollo en el tercer mundo...” Tesis inédita de Maestría. Facultad de Ciencias Básicas e Integrativas. Universidad de Viena, Austria.

Baumhackl, Gerlinde (2003) “Ecoturismo y desarrollo sustentable en Mazunte, Oaxaca, México” en *Ciencia y Mar* 20 (2): 2-15.

Bayart, Jean François (2011) “Postcolonial Studies. A Political Invention of Tradition? En *Public Culture* 23 (1): 55-84.

Beasley-Murray, Jon (2010) *Post-Hegemony: Political Theory and Latin America*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Buttigieg, Joseph (1995) “Gramsci on Civil Society” en *Boundary 2* 22(3):1-32.

Cathart, Faith E. (1997) “El milagro de Mazunte” en *México desconocido* 239 (enero): 29-32.

Cardoso, Fernando (1977) “The Consumption of Dependency Theory in the United States” en *Latin American Research Review* 12(3): 7-24.

Chandhoke, Neera (2002) "The Limits of Global Civil Society" en *Global Civil Society* Editado por Marlies Glasius, Mary Kaldor, y Helmut Anheier. Oxford, Oxford University Press. Pp: 35-53.

Chatterjee, Partha (2004) *The Politics of the Governed*, Delhi, Permanent Black

Chibber, Vivek (2013) *Postcolonial Theory and the Specer of Capital*, New York, Verso. Cohen, Jean y Andrew Arato (2000) *Sociedad civil y teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica.

Doane, Molly (2014) "From Community Conservation to the Lone (Forest) Ranger: Accumulation by Conservation in a Mexican Forest" en *Conservation and Society* 12(3): 233-244.

Doane, Molly (2012) *Stealing Shining Rivers. Agrarian Conflict, Market Logic and Conservation in a Mexican Forest*, Tucson, The University of Arizona Press.

Durrand, Leticia (2014) "¿Todos ganan? Neoliberalismo, naturaleza y conservación en México" en *Sociológica* 29 (82): 183-223.

Dussel, Enrique (2006) *Filosofía de la cultura y la liberación*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Early, Michelle (2010) *Voces del oleaje: Ecología política de las tortugas marinas en la costa de Oaxaca*, Puebla, ICSyH-BUAP-CONACYT.

Gatti, Luis María (1986) *Los pescadores de México: la vida en un lance*, México, CIESAS.

Ganti, Tejaswini (2014) "Neoliberalism" en *Annual Review of Anthropology* 43: 89-104.

Gramsci, Antonio (1971) *Selections from the Prison Notebooks*, Edited by Quintin Hoare and Nowell Smith, New York, International Publishers.

Gramsci, Antonio (1999) Cuaderno 25 (XXXIII) “Al Margen de la historia: Historia de los grupos sociales subalternos” en *Cuadernos de la cárcel*. Tomo 6. Puebla, BUAP-ERA.

Gullette, Gregory S. (2007) “Migration and Tourist Development in Huatulco, Oaxaca” en *Current Anthropology* 48 (4): 603-610.

Harvey, David (2003) *The New Imperialism*, New York, Oxford University Press.

Harvey, David (2014) *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*, New York, Oxford University Press.

Herzfeld, Michael (2015) “Anthropology and the inchoate intimacies of power” en *American Ethnologists* 42(1): 18-32.

Hobsbawm, Eric (2002) *Interesting Times: A Twenty Century Life*, New York, The New Press.

Macip, Ricardo F. (2005) *Somos un país de peones*, Puebla, ICSyH-BUAP.

Macip, Ricardo F. (2015) “El sublime objeto de la poscolonia” en Kim Sánchez (coordinadora) *Diversidad cultural, territorios en disputa y procesos de subordinación. Reflexiones desde la antropología*. Cuernavaca, UAEM.

Macip, Ricardo F. y Claudia Zamora (2012) “‘If we work in conservation, money will flow our way’: hegemony and duplicity on the Coast of Oaxaca, Mexico” en *Dialectical Anthropology* 36(1-2): 71-87.

Marx, Karl (1946) *El Capital*, México, Fondo de Cultura Económica.

Marx, Karl (1950) *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, México, Grijalbo.

Mignolo, Walter (2007) *La idea de América Latina*, Barcelona, Gedisa.

Moguel Julio (1988) “A manera de introducción: El desarrollo capitalista del sector agropecuario en el periodo 1950-1970” en Julio Moguel (coordinador del tomo) *Historia de la cuestión agraria mexicana* Tomo 7 (La época de oro y el principio de la crisis de la agricultura mexicana 1950-1970). México, Siglo XXI.

Morales Gómez, Mario (2009) Turismo y tenencia de la tierra en la costa de Oaxaca: Los casos de Mazunte y San Agustínillo.” Tesis de Licenciatura. Departamento de Antropología, Universidad de las Américas-Puebla.

Moreiras, Alberto (2001) *The Exhaustion of Difference: The Politics of Latin American Cultural Studies*, Durham, Duke University Press.

Nijkamp, Peter, C. J. M. van der Berg y Frits J. Soetman (1991) “Regional Sustainable Development and Natural Resource Use” en *Proceedings of the World Bank Annual Conference on developmental Economics 1990*. Amsterdam, The International Bank for Reconstruction and Development-The World Bank.

Olvera, Alberto J. (2003) Introducción. En Alberto J. Olvera (Coordinador) *Sociedad civil, esfera pública y democratización en América Latina: México*, Xalapa, Universidad Veracruzana-FCE.

Radcliffe, James (2000) *Green Politics*, New York, Palgrave.

Roitman, Janet (2014) *Anti-Crisis*, Durham, Duke University Press.

Roldán, Martín (2002) Sistematización y proyección de la sociedad civil al desarrollo local. Red de cooperativas para el desarrollo sustentable de la costa de Oaxaca. México, Manuscrito inédito, Red Bioplaneta.

Roseberry, William (1976) “Rent, Differentiation and the Development of Capitalism among Peasants” en *American Anthropologists* 78: 45-58.

Roseberry, William (1978) "Peasants as Proletarians" en *Critique of Anthropology* 11: 3-18.

Roseberry, William (1997) "Marx and Anthropology" en *Annual Review of Anthropology* 26: 25-46.

Scott, Allen (2007) "Capitalism and Urbanization in a New Key? The Cognitive-Cultural Dimension" en *Social Forces* 85(4): 1465-1482.

Scott, David (2014) *Omens of Adversity*, Durham, Duke University Press.

Shah, Alpa (2010) *In the Shadows of the State. Indigenous Politics, Environmentalism, and Insurgency in Jharkhand, India*, Durham, Duke University Press.

Shiva, Vandana (1993) *Monocultures of the Mind: Biodiversity, Biotechnology and Agriculture*, New Delhi, Zed Press.

Sider, Gerarld (2014) *Skin for Skin*, Durham, Duke University Press.

Smith, Gavin (1999) *Confronting the Present*, Oxford, Berg.

Smith, Gavin (2011) "Selective Hegemony and Beyond-Populations with 'No Productive Function': A Framework for Enquiry" en *Identities*, 18:1, 2-38.

Smith, Gavin (2014) *Intellectuals and (Counter-) Politics*, Berghahn, Oxford.

Spivak, Gayatry (1988) Can the Subaltern Speak En C. Nelson y L. Grossberg Editores *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan Education, Basingstoke, Pp: 271-313.

Williams, Garreth (2002) *The Other Side of the Popular: Neoliberalism and Subalternity un Latin America*, Durham, Duke University Press.

Zamora, Claudia (2010) " '¡Al son que me toquen, bailo!': los efectos del Estado y la duplicidad en la

instrumentación del desarrollo sustentable. Cosméticos Naturales de Mazunte, un estudio de caso” en Ricardo F. Macip and Natatxa Carreras Sendra (editores) *Perversión y duplicidad: en torno a la producción de subjetividades del cuerpo político en México*. Puebla, ICSyH-BUAP.

Zamora, Claudia 2011 “Eco ¿qué?: El desarrollo sustentable en la costa de Oaxaca. Cosméticos Naturales de Mazunte y Servicios Ecoturísticos La Ventanilla, dos estudios de caso” Tesis de licenciatura. Departamento de Antropología, Universidad de las Américas, Puebla.

Žižek, Slavoj (2012) *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, New York, Verso.

#### (Endnotes)

1 Agradezco a Iliana Vázquez Zúñiga, José Boanerges Osorto Guevara, Jaime Huerta Céspedes y Mariano Acosta, quienes cursaron las materias optativas “Perspectiva dialéctica” y “Revolución pasiva” que dicté en el Centro de Estudios Antropológicos de El Colegio de Michoacán entre 2012 y 2013, por el diálogo en el que se encuadra el presente artículo. Asimismo reconozco el intercambio franco con Martín López, Alejandro Martínez, Yanga Villagómez y José Luis Escalona Victoria en el marco del Seminario “Entre el canon y la herejía: lecturas del pasado nacional y del presente colonial” desde su lanzamiento en 2013. Una versión preeliminar de este artículo fue presentado en el Seminario de Investigaciones Antropológicas de la Licenciatura en Antropología Sociocultural de la Facultad de Ciencias y Humanidades de la Universidad de El Salvador, San Salvador, (El Salvador) en Mayo de 2017. Agradezco al Dr. Carlos B. Lara Martínez por su generosa invitación y posteriores discusiones que traté de incorporar en este artículo.

## **Violencia visible e invisible en la vida cotidiana de Mejicanos, San Salvador**

**Yessenia Alvarez**

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades  
“Alfonso Vélez Pliego”

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
yessenia.alvarez@hotmail.com

**Grazzia Grimaldi**

Departamento de Antropología, Universidad de  
Illinois en Urbana-Champaign.  
grazzia.grimaldi@gmail.com

### **Resumen**

El artículo revisita el trabajo etnográfico realizado en el año 2013, sobre violencia cotidiana que experimentan niños y familias del sector informal en contextos pandilleros, en Mejicanos, San Salvador<sup>1</sup>. Literatura sobre violencia ha ampliamente analizado las relaciones de visibilidad y de invisibilidad de la violencia, particularmente en relación a las estructuras políticas y económicas. En este artículo, contribuimos a esta producción teórica, proponiendo el concepto de “aparente tranquilidad” para mostrar los múltiples registros de la vida cotidiana en tensión entre la visibilidad e invisibilidad de la violencia. En el caso de Mejicanos, la violencia pandillera estaba oscureciendo las contradicciones a través de las cuales las personas negociaban constantemente sus condiciones de inestabilidad económica, así como el lugar cada vez más

1 El estudio surgió de nuestra tesis de licenciatura en Antropología Sociocultural, “Aprendiendo a vivir en la violencia. Un estudio de caso de la niñez (Mejicanos, 2013)”, Universidad de El Salvador, 2014.

preponderante de las pandillas en sus vidas. Estas tensiones estaban siempre presentes, moldeando las formas en que la violencia en ese momento de la posguerra era interpretada y experimentada como una situación crítica permanente más intensa que la violencia de la guerra civil (1980-1992).

### **Abstract**

This article revisits ethnographic work conducted in 2013. It follows the work of everyday violence of children and families working in the informal economy in gang-controlled territories in Mejicanos, San Salvador. Literature on violence has widely analyzed the visible and invisible dimensions of violence, particularly in relation to political and economic structures. In this article, we contribute to this theoretical production through the notion of “apparent tranquility” to show the multiple registers of everyday life in tension between the visibility and invisibility of violence. In the case of Mejicanos, gang violence was obscuring the contradictions through which people were negotiating their unstable economic conditions of life, as well as the increasingly important place of gangs in their lives. These tensions were always present and shaping the ways in which postwar violence is experienced as more critical than the violence of the war (1980-1992).

### **Palabras claves**

Violencia cotidiana y contradicciones, guerras urbanas, familias y sector informal, violencia visible e invisible.

En este artículo, revisitamos el trabajo etnográfico sobre violencia realizado en el municipio de Mejicanos, San Salvador, en el año 2013. Mientras la atención mediática

giraba alrededor de las pandillas debido a recientes eventos de violencia y nuevas estrategias de seguridad pública, nos propusimos analizar, por el contrario, las formas sutiles de violencia producidas en la vida cotidiana en el municipio. El trabajo de campo se realizó en el contexto de la quema del microbús de la ruta 47 por parte de pandilleros del Barrio 18 en el centro de Mejicanos, en el año 2010, y de la tregua de pandillas en los años 2012 y 2013.

Bajo este contexto, en nuestra investigación, reorientamos la mirada hacia la violencia estructural que mantenía a familias del sector informal de Mejicanos en lógicas de inseguridad económica, pero también las manifestaciones sutiles de incertidumbre que acompañaban sus vidas cotidianas en contextos pandilleriles. A pesar de que nuestro trabajo privilegió estas formas invisibles de violencia, consideramos que no profundizamos en las formas en que las personas negociaban cotidianamente sus condiciones de inestabilidad económica, así como el lugar cada vez más presente de las pandillas en sus vidas. Estas negociaciones tomaban la forma de relaciones contradictorias que mantenían a las personas entre tranquilidad y conflicto, así como entre proximidad y distancia, y entre indiferencia e intimidad por las pandillas. Detrás de una aparente tranquilidad, se escondían estas tensiones de la vida cotidiana que hacían que la violencia de ese momento de la posguerra fuera interpretada y experimentada como una situación crítica permanente más intensa que la violencia de la guerra civil (1980-1992).

Durante once meses, rastreamos cómo operaba la violencia tanto en una modalidad de visibilidad, dominada por las representaciones mediáticas, como en una modalidad de invisibilidad, escondida en las tensiones

de la vida cotidiana. Dentro del municipio de Mejicanos, seguimos particularmente a niños, docentes y familias del comercio informal en su vida diaria y en su tránsito a través de la violencia escolar, doméstica y delincinencial. Nuestra etnografía tuvo lugar principalmente en un centro escolar que denominamos El Refugio. Éste nos sirvió de enlace con las madres de familia, en su mayoría, vendedoras del Mercado municipal de Mejicanos, a quienes también seguimos en sus puestos de ventas por las tardes después de la jornada escolar matutina. De igual forma, esto nos permitió acceder a las colonias y casas de los estudiantes, donde pudimos conocer con mayor profundidad estos espacios de intimidad. El tiempo de trabajo de campo y nuestra inmersión en la vida cotidiana nos permitió entender cómo las acciones de los sujetos en el día a día estaban enmarcadas dentro de un proceso estructural más amplio.

### **Repensando la violencia desde lo cotidiano**

Con el fin de documentar la violencia en sus múltiples registros de visibilidad y de invisibilidad, en este apartado, revisamos las teorías que implícitamente han abordado estas modalidades de violencia. Comenzamos con literatura de violencia que la ha situado en la intersección entre estructuras políticas y económicas y, luego, revisamos la producción antropológica sobre violencia en El Salvador para plantear un análisis desde la cotidianeidad que permita registrar las manifestaciones sutiles de violencia ofuscadas por la atención hacia pandillas. Un campo importante de la literatura sobre violencia que ha pensado en términos de terrenos resbaladizos entre la visibilidad y la invisibilidad, es la producción teórica que sitúa la violencia en la intersección entre estructuras económicas y políticas (Žižek, 2008; Scheper-Hughes y Bourgois, 2004;

Bourdieu, 2004; Farmer, 2002). Estos modelos teóricos han planteado que las estructuras políticas y económicas son frecuentemente oscurecidas por las manifestaciones de violencia física (Scheper-Hughes y Bourgois, 2004).

En este sentido, Farmer (2002) sugirió que estas fuerzas políticas y económicas, históricamente engranadas, producen una “violencia estructural”, adonde desigualdades sociales y asimetrías de poder se expresan en un sufrimiento social crónico, enfermedades y degradación de condiciones de vida de los más pobres. Por otro lado, Bourdieu (2004) sugirió que las jerarquías de poder y las condiciones de subordinación social son internalizadas a través de un proceso de “violencia simbólica”. Dentro de esta literatura, Žižek (2008) propuso que los análisis de violencia debían reconocer la operación ideológica que lleva al falso reconocimiento de la violencia “real”. De hecho, mientras que los gobiernos, agencias humanitarias y medios de comunicación están promoviendo una movilización liberal frente a la emergencia producida por la violencia delictiva, los análisis deberían enfocarse en la violencia regida por la lógica sistémica y anónima del capital (Žižek, 2008).

Influenciada por estos enfoques, la literatura antropológica sobre El Salvador ha analizado la violencia de la posguerra en la confluencia de estructuras políticas y económicas. Antropólogos han mostrado cómo el neoliberalismo instaurado en la posguerra profundizó las asimetrías de poder que prevalecían antes de la guerra civil (1980-1992) con las oportunidades desiguales ofrecidas por los Acuerdos de Paz (Silber, 2011; Moodie 2010; Binford, 2002). Además, mostraron cómo el neoliberalismo también moldeó los discursos sobre delincuencia que despolitizaron la violencia de la posguerra durante los años noventa. De

hecho, la circulación de narrativas de criminalidad bajo marcos individuales volvió las condiciones estructurales de la criminalidad en objetos de desconocimiento (Moodie 2010).

En esta misma línea, Silber (2011) analizó cómo los modelos neoliberales en el ámbito del desarrollo, en comunidades de repoblación del norte de Chalatenango, han moldeado dinámicas de género. De hecho, las mujeres fueron responsabilizadas por los fracasos de la posguerra al decidir desvincularse del desarrollo de sus comunidades para atender las necesidades económicas de sus familias después de la guerra. A finales de los años 2000, etnografías han propuesto seguir abordando la violencia desde una relación dialéctica entre visibilidad e invisibilidad, argumentando que la violencia pandilleril ha oscurecido la violencia política producida por el Estado y las élites políticas y económicas del país (Montoya, 2018).

De hecho, desde el año 2003, el Estado salvadoreño no sólo ha endurecido las políticas de seguridad pública<sup>2</sup>, sino que también ha producido violencia a través de una economía política capitalista, vinculada al desarrollo de la industria de la seguridad privada. Este proceso fue facilitado por las políticas neoliberales de posguerra que

---

2 Desde el año 2003, el Estado ha impulsado un eje represivo dentro del ámbito de sus políticas de seguridad pública, a través del refuerzo de la Policía Nacional Civil y la militarización de la seguridad pública. La tregua de pandillas promovida por el gobierno de izquierda FMLN, en los años 2012 y 2013, representó una estrategia alternativa contemplando el diálogo. En los últimos gobiernos del partido de derecha ARENA (2003-2009), esto se dio a través de las políticas de Mano Dura en el año 2003 y Súper Mano Dura en el año 2004. Posteriormente, en los gobiernos del partido FMLN (2009-2019), se dio a través de una reforma legal y judicial para la criminalización pandilleril en el año 2010 y a través de un plan de medidas extraordinarias para centros penales en el año 2015. Actualmente, en el gobierno del partido GANA (2019-2024), se está ejecutando a través del Plan de Control Territorial.

han contribuido al colapso de límites entre las esferas de lo lícito y lo ilícito, permitiendo a ciertos grupos beneficiarse de la ilegibilidad de la violencia. Montoya (2018) sugirió que pandillas y estos actores están produciendo en conjunto una “economía de violencia”, beneficiándose del problema de inseguridad pública a través de extorsiones pandilleriles y la industria de seguridad privada. Además, argumenta que el carácter político de la violencia también se ha empezado a documentar con las conexiones entre partidos políticos y pandillas, las prácticas de narcotráfico entre políticos, y en la corrupción de la policía. A través de una “política de (in) visibilidad”, política y criminalidad se han entremezclado en la posguerra salvadoreña.

En este artículo, tomamos estos hallazgos como premisas para entender la violencia en El Salvador. Sin embargo, debemos hacer énfasis en que, durante nuestro trabajo etnográfico en el año 2013, la violencia no era necesariamente entendida como producto del Estado o las élites políticas y económicas en las interpretaciones que recogimos, sino que se vinculada más con tensiones pandilleriles. Revisar nuestro trabajo etnográfico nos permitió visibilizar cómo otros tipos de violencia se manifestaban en el día a día en Mejicanos. Por esta razón, fue necesario recurrir al campo de la literatura antropológica que se ha enfocado en la violencia cotidiana. Esta ha sido definida como las formas de violencia implícitas, legítimas y rutinarias inherentes a formaciones sociales, económicas y políticas (Scheper-Hughes y Bourgois, 2004). También ha sido analizada como “violencia normalizada”, por no ser fácilmente reconocible en la familiaridad de la vida cotidiana y, sin embargo, se ha normalizado en las “prácticas institucionales, discursos, valores culturales, ideologías, interacciones diarias y burocracias rutinarias que vuelven

invisible la violencia y la producción social de indiferencia” (Bourgois, 2009, p. 19). Esto se verá más claramente en el caso específico de la medicación de niños en el centro escolar, adonde realizamos nuestro trabajo etnográfico en Mejicanos.

La normalización de la violencia cotidiana constituye la base de la “violencia en tiempos de paz” en diversos espacios de normatividad social, como escuelas públicas, hospitales y clínicas de emergencia, asilos, cortes judiciales, oficinas de registro público, centros de detención y morgues públicas (Scheper-Hughes y Bourgois, 2004, p. 19). En Latinoamérica, análisis de la violencia cotidiana no se han separado de las estructuras políticas y económicas, buscando analizar las “conciencias contradictorias” de sujetos cotidianos en mundos capitalizados y enajenados (Binford y Churchill, 2012, p. 13).

Inspiradas en estas formulaciones teóricas, entendimos la violencia de Mejicanos no sólo como el producto de violencia pandilleril, sino también como resultado de sedimentaciones históricas de desigualdades que han degradado las condiciones materiales de familias cuyas actividades económicas estaban marcadas por la inestabilidad y la inseguridad propia del comercio informal. En este artículo, buscamos contribuir a la literatura sobre violencia en El Salvador, desde una mirada hacia la cotidianidad que nos permite entender cómo las personas navegan entre tensiones económicas y tensiones producidas por la cercanía y lejanía con pandillas. A través de nuestro trabajo etnográfico, proponemos que la vida cotidiana se encuentra atravesada por lo que denominamos: “aparente normalidad” o “aparente tranquilidad”. Consideramos que es “aparente”, ya que las personas desarrollaban sus

actividades como si no existieran preocupaciones, pero, en el día a día, observamos cómo escondían constantes miedos e incertidumbres. En Mejicanos, las personas estaban insertas en múltiples contradicciones, por ejemplo, entre anhelos de vidas materialmente estables y precariedades permanentes, y entre indiferencia y cuidado, en las familias y las escuelas, para mermar la posibilidad de que los niños se volvieran pandilleros. Esta aparente normalidad no tendría sentido si no es a partir del contexto de violencia económica y pandilleril en el que se desarrollaban.

### **“Aquí en Mejicanos está caliente”. Mejicanos entre guerras urbanas**

Repetidas veces durante nuestro trabajo de campo en Mejicanos la gente murmuraba: “Aquí en Mejicanos está caliente”, haciendo alusión a la violencia pandilleril que frecuentemente circulaba por la esfera pública y mediática, así como entre los registros de delincuencia de la Policía Nacional Civil (PNC). Sin embargo, siguiendo a Žižek (2008), esto sólo nos distrae de formas más sutiles de coerción vinculadas a lógica sistémica del capital. En ese sentido, planteamos que la expresión: “Aquí en Mejicanos está caliente” puede también reflejar la violencia estructural que ha marginalizado a la población del municipio, situándolos en una “guerra urbana” (Scheper-Hughes y Bourgois, 1992) constante por la satisfacción de necesidades básicas. Es decir, las personas viven en una lógica de precariedad e inseguridad económica, condiciones materiales deplorables y en contacto con las pandillas que dominan la zona en la que viven.

La atmósfera cotidiana en el centro de Mejicanos estaba sobresaturada de negocios formales, promocionando sus ventas a través de sus megáfonos y música a todo volumen,

así como de ventas informales que corrían constantemente el riesgo de desalojos por parte de la Alcaldía municipal. En medio de un flujo fuerte de carros y transporte público, estas ventas informales estaban instaladas en las aceras y también en las calles apropiadas por vendedores en estructuras improvisadas de madera y láminas oxidadas por la lluvia y el sol. Durante nuestro trabajo etnográfico, caminábamos entre los sonidos del centro, entre las pláticas y los gritos de las vendedoras, entre los regateos de la gente, así como entre olores a pescado y fruta podrida que no faltaban en el ambiente mientras íbamos hacia la escuela. En el año 2013, el paisaje urbano de Mejicanos comenzaba a militarizarse fuera de algunos centros escolares debido a alianzas con la Policía Nacional para reducir el riesgo social por violencia.

Durante los años 2010 y 2011, Mejicanos fue ubicado por el Ministerio de Justicia y Seguridad Pública entre los diez municipios con más altas tasas de homicidios en el país. Nuestro trabajo etnográfico en el año 2013 transcurrió tres años después de la quema de un microbús de la ruta 47 en el centro de Mejicanos, por parte del Barrio 18. Producto de una escalada de violencia entre las pandillas de la Mara Salvatrucha-13 y clicas del Barrio 18, la quema dejó once personas calcinadas y trece lesionadas. Este episodio no sólo situó a Mejicanos en la esfera pública salvadoreña por la violencia pandilleril, catalogando la quema del microbús como un “acto de terrorismo” por el ex ministro de Seguridad Pública, Manuel Melgar, y el ex director de Policía Nacional Civil, Carlos Ascencio<sup>3</sup>, sino que produjo múltiples secuelas a diferentes escalas. Por un lado, impulsó, por parte del gobierno del FMLN, un cambio legislativo y judicial de

---

3 Artículo del Diario de Hoy, consultado en septiembre de 2013 [http://www.elsalvador.com/mwedh/nota/nota\\_completa.asp?idCat=6358&idArt=4901016](http://www.elsalvador.com/mwedh/nota/nota_completa.asp?idCat=6358&idArt=4901016)

criminalización hacia las pandillas que resonó fuertemente con las políticas represivas promovidas por los gobiernos de ARENA a través del Plan Mano Dura (2003) y Plan Súper Mano Dura (2004-2009) en la década de los años 2000. De hecho, se buscó reformar el Código Penal, particularmente el Artículo 345, con relación a las asociaciones ilícitas; y se buscó impulsar un proyecto legislativo de criminalización pandilleril, a través de la Ley de Proscripción de Maras, Pandillas, Agrupaciones, Asociaciones y Organizaciones de Naturaleza Criminal (Fuentes, 2015).

El evento de la quema del microbús también expuso, a través de la colisión de flujos de significación o cadenas semióticas, las lógicas de arrebato pandilleril, el ascenso de las pandillas como nuevas figuras terroristas y como nuevos actores en la arena política, los fantasmas de la guerra, y la posibilidad de consolidar la tregua de pandillas de los años 2012 y 2013 (Moodie y Martínez D'Aubuisson, 2015). Esta tregua fue promovida por el Estado salvadoreño, particularmente por el entonces ex Ministro de Seguridad Pública, David Munguía Payés, y por el excombatiente, Raúl Mijango. Buscó reducir las tasas de homicidio, a cambio del traslado de reos pandilleros de cárceles de máxima seguridad a cárceles de menor seguridad. A escala local, esta estrategia se tradujo en el establecimiento de “municipios libres de violencia” o “municipios santuarios”. La tregua nunca llegó realmente al municipio de Mejicanos, pero las negociaciones para convertirlo en un “Municipio santuario” fueron fuertemente promovidas por la figura controversial del Padre Antonio Rodríguez, mejor conocido como “Padre Toño”. Desde el Servicio Social Pasionista, quien desde la parroquia San Francisco de Asís, dirigía un programa de rehabilitación y reinserción de pandillas.

Durante nuestro trabajo etnográfico, la tregua movilizó, a través de la memoria de la quema del microbús, los vínculos de profunda complicidad entre el Estado y las pandillas. En el acto conmemorativo de la quema del microbús en junio de 2013, el padre Toño no sólo promovió metodologías de pacificación al margen de la ley, haciendo alusión al proceso de pacificación de la tregua, sino que también condenó la complicidad del Estado, de los medios de comunicación y discursos cotidianos en la promoción de una cultura de la violencia y el castigo, de políticas fallidas, y de la perversión de los actores pandilleros.

Nuestra etnografía se situó en estas arenas políticas de tensión y complicidad. Sin embargo, también se produjo en contextos de sedimentación histórica de desigualdades sociales. Las familias de Mejicanos con quienes realizamos nuestro trabajo de campo se desempeñaban en el sector del comercio informal, excluido del proceso de modernización económica de los años sesenta y setenta (Ponce, 2012) y como parte del neoliberalismo económico de finales de la guerra y posguerra. El modelo neoliberal se estableció durante el conflicto armado como resultado de intervención norteamericana, este modelo económico fue profundizado por el primer gobierno del presidente del partido de ARENA (1989-1994) y los subsiguientes gobiernos de posguerra. Estas políticas neoliberales contemplaron la desregulación de intereses y la eliminación del control de precios, así como el recorte del gasto social agudizaron las desigualdades sociales y económicas precarizando las vidas de los socialmente más pobres. En este sentido, estudios de la transición a la democracia sostuvieron que la posguerra mantuvo las estructuras desiguales de poder de la guerra (Binford, 2010; Moodie, 2001; Silber, 2011).

A pesar de haber encontrado estrategias de subsistencia económica tales como ventas compartidas y/o ambulantes, y la diversificación de productos, y a pesar del aparente movimiento de ventas en los mercados, las familias permanecían en incertidumbre económica con ingresos que rondaban los 6.00 USD diarios. Frecuentemente, escuchábamos: “Hay días en que se vende, hay días en que no se vende, hay días en que nos vamos, así como nos venimos”. Entre comerciantes informales de los mercados, la incertidumbre se sobrellevaba calladamente y casi invisiblemente. Se volvía evidente cada vez que las ventas se calmaban y el mercado se vaciaba, cada vez que perdían la mercadería del día y había menos ingresos, y cada vez que había una urgencia por suplir las necesidades insatisfechas de sus hijos y de sus familias.

Entre vendedoras informales de las calles de Mejicanos, se repetía la situación. El desalojo del sector improvisado de ventas informales “La Galera” en febrero de 2013 evidenció y profundizó esta incertidumbre. En “La Galera”, vendedores informales se habían instalado en la década de los años ochenta en el centro del flujo urbano de Mejicanos. Con láminas y madera vieja, se instalaron en puestos improvisados en ambientes hacinados y calurosos. Más recientemente, estaban sometidos a dinámicas pandilleriles de cobros semanales de renta. Muchas fueron reubicadas al mercado municipal, pero la mayoría se vio obligada a salir a las calles a vender de forma ambulante. Caminaban bajo la lluvia y el sol durante varias horas al día, se enfrentaban a conflictos con personas y otros vendedores, así como al control de pandillas en las colonias donde vendían. Si bien la Alcaldía proporcionó espacios de ventas y “seguridad” frente a las pandillas al organizar las ventas dentro del mercado, no contempló el impacto que

el traslado podría tener en la economía de las familias. Así las familias están en constante lucha, “una lucha que [los pobres] terminan perdiendo cada vez más” (Farmer, 2003).

Estas luchas permanentes por la subsistencia, la incertidumbre económica y la preocupación por la delincuencia pandilleril son intrínsecas a la vida doméstica. Para las familias no es algo nuevo estar inmersas en estas formas de vida. Como pudimos ver a partir de historias de vida, por generaciones las mujeres se han encargado de las responsabilidades familiares en condiciones de vulnerabilidad, abandonos familiares, maternidad a temprana edad, violencia marital, alcoholismo de las parejas e irresponsabilidad. Han utilizado la violencia como estrategia de castigo para la protección de los niños, y así alejarlos de las “malas compañías”, las drogas y las pandillas. Con el trabajo diario en las ventas informales han vivido en medio de la degradación de sus condiciones materiales de vida, provocando un sufrimiento social crónico (Farmer, 2003).

Emilia quien tenía dos hijos de 12 y 9 años, vendía antojitos por las tardes, frescos al medio día y ayudaba en el negocio a su madre con la venta de desayunos y almuerzos. En una ocasión nos platicó sobre un trámite que había estado realizando en el Fondo de Vivienda Popular (FONAVIPO), para obtener un crédito de trescientos dólares para arreglar la casa donde vivía, el cual le fue negado, obteniendo solo cien dólares de préstamo:

La trabajadora social que vino aquí me puso que yo no ganaba eso, que no ganaba a 10.00 USD diarios. ¿Qué le importaba a ella? Lo importante es que iba a pagar la casa pues. Si pagaba 55.00 USD, ¿cómo no iba a pagar los 12.00 USD? (Notas de campo. 29 de mayo de 2013).

Emilia solía vivir con sus hijos en una colonia del centro de Mejicanos hasta la quema del microbús, pues esto sucedió cerca de su casa. Su hija nos comentaba, por ejemplo, cómo se sentía el olor a quemado y el humo el día de la quema. Además, sus recuerdos de esa colonia estaban plagados de escenas cotidianas de violencia delincuencial. Debido a esto, Emilia decidió abandonar su casa e irse a otro lugar, pero sus ingresos sólo le permitieron costear el alquiler en una colonia dominada por la Mara Salvatrucha 13. Durante nuestra estancia en campo, Emilia nos decía que debido a que no obtuvo el préstamo para una nueva casa, vivía con un techo de láminas en una habitación y, por esto, mantenía sus cosas guardadas para que no se mojaran con la lluvia, se arruinaran con el sol y resguardándolas de las pandillas:

Y viera cómo vivimos en la casa. [...] Mire la casa está pelada, si la mitad tenemos tapada con lámina, sólo un cuarto grande. Lo demás está así, lo dejamos así. Lo chistoso es que, por atrás, los bichos [pandilleros] sólo se agarran y se suben al muro, bien pueden pasar así. Mire a veces cuando me quedo lavando, porque a veces me acuesto como a las 12 am lavando, ahí oigo la gran bulla de que andan para arriba y para abajo (Entrevista grabada a Emilia. 29 de mayo de 2013).

Para cuando íbamos terminando el trabajo de campo, la casa en la que Emilia vivía fue vendida y tuvo que desalojarla, por lo que se mudó a la casa de su madre. Esta movilidad residencial en condiciones precarias y contextos delictivos es algo recurrente entre las familias que se dedican a las ventas en el sector informal en Mejicanos. Se ven desfavorecidas ante las instancias gubernamentales al no cumplir con requisitos económicos. Esto es un ejemplo claro de la violencia estructural, un reflejo de asimetrías

de poder y acceso a recursos de forma desigual que se traducen en una degradación, cada vez más acentuada, de las condiciones materiales de vida.

### **“Porque sabe uno el ambiente en el que está”. Entre cuidados e indiferencias en el centro escolar**

Dentro de nuestro trabajo etnográfico, seguimos la vida cotidiana de niños a través de la violencia escolar que, cada vez más, se encontraba entrelazada con la violencia de pandillas (Savenije y Beltrán, 2007). En este apartado, analizamos las formas en que las burocracias escolares y niños negociaban las tensiones pandilleriles en contradicción entre hostilidad y protección, entre indiferencia y profundo interés, entre proximidad y distancia. En medio del tumultuoso ir y venir en el centro de Mejicanos, caminábamos presurosas al centro escolar donde realizamos nuestro trabajo de campo, en espera de encontrar un poco de calma. Pero, ahí el ambiente tampoco se tornaba tranquilo. Durante las horas de clase, se escuchaba el ruido de la calle, los megáfonos y las ofertas de las ventas. Esto se combinaba con los gritos de las maestras y los alumnos, los golpes de reglas en la pizarra y, algunas veces, llantos. Los recesos eran los momentos de mayor movimiento, los niños más pequeños subían y bajaban gradas, se empujaban entre sí, bromeaban y reían, compraban y comían, lloraban; mientras los más grandes, platicaban entre sí mientras comían y observaban alrededor. Algunos adolescentes no jugaban ni corrían por los pasillos, tampoco bromeaban, se mostraban serios. Algunas maestras nos aseguraban que esto se debía a relaciones cercanas con las pandillas, pues se mostraban como “niños hombres” sin jugar ni correr como los demás.

En medio de atmósferas escolares dominadas por riñas pandilleriles y la producción de actividades ilegales, documentamos represiones hacia las pandillas que el gobierno había implementado. Por ejemplo, el Ministerio de Educación, había generado alianzas con la Policía Nacional Civil para reducir la violencia dentro de los espacios escolares. Esto incluyó la militarización de las escuelas con mayor “riesgo social”, refiriéndose a las cercanías con pandillas por la zona territorial en que se situaban la escuela. Estas medidas también contemplaron la implementación de visitas regulares en los centros escolares para mayor control de los estudiantes en los ingresos y salidas. También documentamos los mecanismos de hostilidad de las burocracias escolares en filtros clandestinos para restringir el ingreso de jóvenes pandilleros a los centros escolares.

Por último, analizamos las prácticas de medicación de estudiantes con trastorno de déficit de atención que eran promovidas. De hecho, la hiperactividad de niños y adolescentes era frecuentemente utilizada para enmascarar las manifestaciones de violencia escolar y, en ese sentido, era promovida en el contexto de violencia pandilleril para evitar que jóvenes con comportamiento rebelde terminaran en la delincuencia. Las narrativas de docentes sobre las prácticas de medicación iban siempre acompañadas de referencias a la muerte. Por ejemplo, relataban sobre alumnos que no se medicaron y fueron abandonados a la vida callejera, terminando en “muertes seguras”, “amaneciendo muertos a los días” o “encontrados en las morgues de Medicina Legal y luego enterrados”. Los fármacos operaban como “tecnologías morales” (Biehl, 2005), pero también establecían un vínculo de complicidad con las burocracias escolares a través del establecimiento implícito de un “sentido común que autorizaba la vida de

unos, mientras desaprobaba la vida de otros” (Biehl, 2005, p. 8), en este caso, la vida de estudiantes frente a la vida de posibles pandilleros.

Sin embargo, en el ambiente desgastante del centro escolar con clases sobrecargadas, atmósferas ruidosas y sobrecargas de trabajo para los docentes, el tratamiento farmacológico también parecía tomar la forma de mecanismos de control que, aunque eran agresivos y mal administrados, mantenían a los estudiantes tranquilos. Los niños que se sometían al proceso de medicación efectivamente presentaban mejoras en términos de concentración. Sin embargo, durante nuestro trabajo etnográfico, era más común el uso irregular del medicamento por la falta de recursos económicos de las familias. Esto, frecuentemente, provocaba alteraciones químicas muy marcadas en el cuerpo, generando cambios conductuales y corporales muy bruscos y extremos, donde estudiantes, por ejemplo, saltaban de estados efusivos excesivos a alarmantes aletargamientos.

En la mayoría de los casos, las familias no querían, no comprendían o tenían miedo de intervenir en el cuerpo de sus hijos con medicamentos que podían generar dependencias farmacológicas. Pero frente a las amenazas de que sus hijos fueran expulsados del centro escolar, terminaban sometiéndolos a procesos de medicación. En la mayoría de los casos, padres y madres de familia no tenían opción y se veían obligados a someter a sus hijos a procesos farmacológicos. Puesto que la mayoría de los niños estaban inscritos en los centros escolares más próximos a los lugares de trabajo de sus padres y madres, inscribirlos en otras escuelas representaba un gasto adicional, así como una mayor inseguridad en medio de un contexto de dominio

pandilleril. En ese sentido, planteamos que la medicación refuerza la violencia de la pobreza y la vulnerabilidad de los niños en estos contextos.

A pesar de que logramos documentar estas prácticas institucionales de hostilidad y violencia, el tema de la violencia pandilleril se llevaba en realidad con mucha cautela, y estas prácticas eran más bien discretas. A lo largo de nuestro trabajo etnográfico en la escuela, docentes manifestaban frecuentemente en entrevistas y conversaciones informales que los tiempos habían cambiado. Detrás de cada estudiante, había un tejido de relaciones al cual había que saber aproximarse con tacto porque podría potencialmente estar vinculado a pandillas. Debido a esto, docentes expresaban que era mejor distanciarse, evitar conflictos, involucrarse lo menos posible fuera de los salones y desinteresarse por sus vidas personales porque “uno nunca sabe” con quién realmente se estaba relacionando.

Muchos de los docentes llevaban años laborando en la escuela, se encontraban cansados en atmósferas de trabajo psicológicamente desgastantes y desmotivados salarialmente. Probablemente, se desinteresaban debido a estas insatisfacciones personales y se alejaban por amenazas pandilleriles. Mientras intentaban guardar distancias “porque sabe uno el ambiente en el que está”, también comentaban sobre sus estudiantes, mostrando que estaban al tanto de sus situaciones personales. Mientras las interacciones en el centro escolar buscaban ser más distantes y hostiles, el ambiente escolar era un espacio de indiferencia, pero también de protección.

## **“Porque uno nunca sabe”. Intimidad y contradicciones de la violencia cotidiana**

Era mediodía y, al escuchar disparos repentinos, Emilia salió corriendo, lívida, a la entrada del mercado municipal en donde comenzaba a acumularse la multitud de gente entre murmuro y cuchicheos nerviosos sobre el reciente asesinato. Después del frenesí provocado alrededor del cuerpo, Emilia, quien todavía estaba impactada, nos confesó que salió corriendo “porque uno nunca sabe” y, quizás hoy, encontraba ahí el cadáver de su hermano, quien tenía la costumbre de llegar al mercado a la hora del almuerzo. En medio de contextos pandilleriles, la vida cotidiana transcurría en aparente tranquilidad, y, sin embargo, las palabras de Emilia llegaban repentinamente a trastocar esta cotidianeidad, dejando entrever la incertidumbre que, en realidad, siempre había estado ahí en estado latente. En este apartado, mostramos las múltiples contradicciones y tensiones cotidianas entre la familiaridad y distancia de la violencia, entre la tranquilidad y el conflicto latente, y entre el orden y el desorden en contextos pandilleriles.

Cuando realizamos nuestro trabajo de campo, los homicidios en Mejicanos habían alcanzado altas tasas y la violencia de pandillas se había extendido al interior de las colonias y calles, convirtiéndose en objeto de atención pública en medios de comunicación masivos, como la prensa y la televisión. A pesar de que los ambientes en Mejicanos estaban cargados de tensión, siempre nos sorprendió la aparente inmutabilidad de la rutina cotidiana de las personas. Durante nuestro trabajo etnográfico, los noticieros nocturnos transmitían los robos y homicidios que se producían por riñas pandilleriles en los alrededores de los espacios que transitábamos. Sin embargo, en las

mañanas, las vendedoras acomodaban sus ventas desde tempranas horas de la madrugada y las personas en las calles se apresuraban a tomar el bus, como si nada hubiera ocurrido el día anterior.

El movimiento cotidiano parecía seguir fluyendo, y de repente, también, pequeñas anécdotas en contextos pandilleriles se filtraban discretamente en la cotidianidad, rompiendo con la aparente normalidad. Emilia, por ejemplo, llegaba contando del “tropel de mareros” que se subían al microbús el día anterior, de lo asustaba que había estado y lo aliviada que se sentía por que sus hijos no estaban con ella en ese momento. La vida cotidiana parecía estar atrapada en este ir y venir entre extraña y paradójica tranquilidad y tensión. A pesar de que la violencia circulaba con una extraña ligereza por los diversos medios de comunicación, ésta en realidad no se discutía tan abiertamente en la vida cotidiana.

Las conversaciones explícitas sobre violencia pandilleril aparecían muy rara vez y sólo furtivamente. Sin embargo, cuando —atrapadas por la seducción de la violencia delictiva (Žižek, 2008), sugeríamos y rastreábamos narrativas de violencia pandilleril—, salían a la superficie una y mil anécdotas personales y ajenas, dejando entrever la presencia de la violencia pandilleril en la vida cotidiana, pero también la necesidad de silencio que provocaba. Cualquiera podría afirmar que la violencia pandilleril se había filtrado a tal nivel en los rincones de la vida cotidiana que se había vuelto imperceptible y tal vez insignificante y que, probablemente por ello, se encontraba ausente en las conversaciones. Sin embargo, nos tomó tiempo descubrir que las narrativas sobre sucesos de violencia pandilleril circulaban, pero sólo explícitamente cuando había espacios controlados y de confianza con extrema cautela. La mayoría

de las veces, estas narrativas circulaban en la cotidianidad, pero bajo la forma de rumores y secretos públicos; y, en el caso de los niños, entre una extraña ligereza y conmoción.

Por ejemplo, en una ocasión mientras realizábamos nuestro trabajo etnográfico en el centro escolar, los niños salieron, alborotados, corriendo hacia nosotras en los pasillos al escuchar la campana del recreo. René, uno de ellos, sostenía en sus manos unas hojas de periódico dobladas que había llevado a la escuela con la noticia del doble asesinato que había ocurrido el viernes anterior en junio de 2013. Presuntos pandilleros del Barrio 18 habían sido asesinados, en los alrededores de una llantería ubicada en el centro de Mejicanos. Sin esperar mucho, René comenzó rápidamente y, casi alborotadamente, a contarnos la versión que había escuchado sobre el asesinato en su casa la noche anterior. Otra de las niñas presentes, conocida por tener hermanos integrados a las pandillas, compartió también, casi exaltada, los pedazos de historia que ella conocía.

Tal pareciera que estaban en competencia, mostrando quién sabía más, quién daba el mejor detalle y el mejor dato escondido. Según los niños, en la noche del viernes anterior, dos jóvenes habían sido asesinados desde un vehículo en la llantería ubicada a la entrada de Mejicanos. Uno de ellos habría sido asesinado de un balazo, y el segundo, quien trabajaba en la Alcaldía municipal habría sido asesinado a trece balazos. Mientras los niños nos contaban a gritos el incidente, el primo de René se acercó a nosotras, y con sus ojos verdes penetrantes y rostro serio, llegó a arrebatarnos el periódico, como si no tuviese que estárnoslo mostrando. Como sin haber reconocido esta tensión, René exclamó: “¡Era amigo de él! —señalando a su primo—. ¡El que mataron era amigo de él!”. “¡Yo los conocía

también! —exclamó la niña, con una extraña sonrisa—, ¡eran vecinos míos en la colonia y dicen que el cañonazo venía de la colonia Gansos!”. Durante nuestro trabajo etnográfico, esta colonia era conocida por ser un corredor de tránsito a través del cual, pandilleros huían de la Policía Nacional Civil, refugiándose en sus profundidades.

Este evento, en apariencia insignificante, nos causó revuelo porque, precisamente días atrás, René, nos había contado de lo traumático que había sido presenciar la muerte de una amiga de la colonia en el año 2010. Recordaba con precisión cómo pandilleros habían llegado a la puerta de su casa, cómo le habían disparado, desprendiendo un “chorro de sangre” que comenzó a correr, y cómo habían salido corriendo con la hermana de su amiga. Después del evento del doble asesinato, nos preguntábamos cómo podía René contarnos con tanto dolor la muerte de su amiga y a la vez, contarnos con tanta ligereza el episodio del doble asesinato de la llantería.

Nos preguntábamos si realmente dimensionaba de igual forma la magnitud del asesinato, y no lográbamos entender cómo la violencia podía provocar tanta conmoción y dolor, y a la vez, conversarse tan tranquilamente. Tal vez era sólo una forma para no experimentar miedo ni dolor. Siempre es más fácil hablar de la muerte de alguien más y de algún desconocido que de alguien cercano. Tal vez el distanciarse y relatar los episodios de otros juguetonamente era su forma de escapar al dolor de la violencia de pandillas. Observamos que la vida cotidiana de las personas en el centro de Mejicanos transcurría en una aparente “normalidad”, conjugadas entre las contradicciones que encierra la violencia, pues es algo que: parece normal, pero sólo es aparente. Los encuentros con la violencia delictiva

sacaban a las personas de sus rutinas, pero rápidamente regresaban a su cotidianidad. Los recuerdos de ciertos eventos los estremecían, pero a la vez la reproducción de la vida diaria no les permitía enfocarse en otras inquietudes.

La vida en las colonias de donde provenían los niños y sus familias era igual de contradictoria que en el centro de Mejicanos. El dominio de las pandillas de la Mara Salvatrucha 13 y el Barrio 18 producían constantes tiroteos, persecuciones y enfrentamientos entre la Policía Nacional Civil, la Fuerza Armada y las pandillas. Estas son algunas de las manifestaciones visibles de la violencia en las colonias. Menos visible era el miedo y terror que llevaban a las personas a vivir en estado de alerta permanente. Una madre nos comentaba que nunca dejaba ir y regresar a solas a sus hijos de la escuela, siempre había alguien para llevarlos y recogerlos. Luego de jugar por las tardes, antes de que oscureciera, les decía que entraran debido a la “situación” pues estar “enrejaditos desde temprano” era mejor.

Estas pequeñas acciones podrían parecer insignificantes, pero al entenderlas bajo el contexto de violencia se pueden percibir como resultado del sentimiento constante de inseguridad y temor. Frente a estos contextos de violencia en las colonias de Mejicanos, muchas personas decidían cambiar de residencia en busca de un lugar menos conflictivo adonde se expusieran menos a la violencia de pandillas. Pero debido a sus condiciones socioeconómicas, llegaban a colonias similares y, algunas veces, cuando llegaban a un territorio dominado por una pandilla contraria, se volvían más expuestos a la violencia. Las colonias seguras se volvían un privilegio de acceso para sujetos de otra clase social que podían costear ese nivel de protección. Las desigualdades sociales mantenían

a las personas en un círculo sin salida de pobreza e incertidumbre.

Consideramos que esta preocupación constante y el sentimiento de inseguridad y zozobra que no se percibía a primera vista, pero que se hacía evidente con cada evento delictivo que llegaba a irrumpir la aparente “normalidad”, constituye una clave para entender la complejidad de la violencia cotidiana. Como lo propone el antropólogo Michael Taussig (1992), es necesario reexaminar la violencia con una distancia adecuada. Esto nos forzó a hacer una relectura de los silencios y narrativas de violencia recogidas en contextos de confianza, así como las actitudes cotidianas con las que personas enfrentaban la violencia, y así, descubrir una dimensión invisible de la violencia delictiva que era menos palpable y más sutil. De hecho, las pandillas tenían tal control sobre la zona que se habían producido modos de vigilancia entre las personas en las comunidades. Durante nuestras visitas a la casa de una familia en la colonia Gansos, observábamos cómo estaban constantemente vigilando lo que pasaba fuera de su casa. Siempre nos sentaban de espaldas al portón y, mientras conversábamos, dirigían sus miradas hacia la calle para ver quién pasaba, qué hacía la gente fuera, manteniéndose alerta de cualquier situación, como una forma normal, silenciosa y cotidiana de sobrellevar la violencia.

Durante nuestras pláticas, podíamos percibir la familiaridad que existía con las pandillas y la violencia delictiva en las comunidades. Familias nos contaban cómo habían visto crecer a varios niños que fueron progresivamente integrándose a las pandillas y, en el caso de los niños, cómo la violencia pandilleril se entrecruzaba con relaciones de intimidad. Por ejemplo, un niño del

centro escolar nos contó sobre un amigo pandillero que llevaba tres días desaparecido y sobre cómo, finalmente, lo habían encontrado con su tío mutilado en un “zacatal” en su colonia. El niño estaba consciente de las afiliaciones pandilleriles de su amigo, pero nos contaba que eran muy cercanos, que compartían videojuegos y que se preocupaban mutuamente por el otro.

Además de los relatos, las observaciones también nos mostraron cómo la violencia se había vuelto parte de la cotidianidad de los niños. Al jugar el famoso “Ladrón y policía”, los niños no eran simples ladrones ni policías regulares, sino pandilleros y soldados. Cuando interpretaban a los pandilleros, reproducían una mirada y una actitud desafiante cuando soldados los perseguían. Luego de documentar el juego durante varias semanas, les preguntamos cómo se jugaba y porque cambiaban de actitud según el personaje que desempeñaban en el juego y nos respondieron: “Es que así se tiene que hacer, uno tiene que sacar el pecho, no hay que esconder la cara, como que uno está orgulloso de eso”. Otros decían que no les avergonzaba estar en la cárcel. Uno nos decía: “A mí no me da pena que me agarren, de todas formas, se paga y salgo”. Al conocer más sobre la vida de ese niño, descubrimos que estaba muy al tanto de esas situaciones legales porque su tío pandillero había sido condenado a prisión, pero había sido liberado rápidamente cuando se pagó una fianza de 3000 USD. En otros casos, los niños utilizaban sus vínculos familiares y comunitarios con pandillas para amedrentar a los demás compañeros con actitudes de superioridad sobre otros por esa cercanía.

El sentimiento particular de incertidumbre que había despertado la violencia pandilleril había llevado a

la población a percibir que la violencia delictiva actual se había agudizado. No pudimos trazar el comportamiento de la delincuencia antes del año 2009 por el registro disponible en la PNC, pero las personas con quienes realizamos nuestro trabajo de campo coincidían en que la violencia actual no era como “antes” refiriéndose al tiempo de la guerra. A pesar de que las historias del terror estatal y las guerrillas durante el conflicto armado (1980-1992) aún estaban grabadas en las generaciones de madres, padres y abuelos, la violencia contemporánea parecía, a su criterio, haberse agudizado con las riñas pandilleriles con expresiones de violencia más crudas y sádicas que durante la guerra. Argumentamos que la violencia pandilleril ya no se inscribía en el marco de una situación excepcional, sino que se había vuelto una situación crítica permanente y, por esto, se estaba percibiendo de forma más alarmante.

Muchos de los habitantes de Mejicanos con quienes conversamos, durante nuestro trabajo etnográfico, recordaban que la guerra no se percibía tanto en el ambiente si no había un vínculo directo con las guerrillas del FMLN o con la Fuerza Armada. Las memorias del miedo, las bombas, los tiroteos, la cautela cotidiana para evitar ser catalogados como “orejas” o infiltrados seguían presentes. Recordaban, por ejemplo, el “vergo de muertos que había por un río ahí, ¡puya! ¡Viera qué tremendo! ¡Y como está chiquito uno...! El vergo de tirados, el vergo de balazos...”. (Entrevista grabada 2013). Sin embargo, esto no siempre surgían a la superficie con frecuencia. Cuando en el año 2013, la Fuerza Armada había recientemente comenzado a apoyar las labores de seguridad ciudadana de la Policía Nacional Civil, el fantasma de la violencia estatal, producida por la Fuerza Armada durante el conflicto armado, regresó también a perseguir el día a día en contextos pandilleriles.

La vendedora Emilia, con quien realizamos nuestro trabajo etnográfico, nos decía frecuentemente que, en su colonia, pandilleros temían mucho más de la presencia de soldados que de policías:

Los bichos les tienen más miedo a los soldados que a los policías. Cuando vienen los soldados les digo: “Corran hijos de puta porque si no les van a reventar la madre”. Una vez agarraron a uno que le dicen “El Jum”. Había estado preso por dos muertos. Ah, pues mire, en la colonia en el pasaje, el soldado así lo traía [señala el suelo] arrastrado. Así lo traía con la pata: “Va pues hijo de puta, da vuelta” le decía. La loca me hice yo (Entrevista grabada. 2013).

Cuando realizamos nuestro trabajo etnográfico, los espectros de la violencia del pasado circulaban a través de los soldados de la Fuerza Armada; pero también la violencia de pandillas producía sus propios espectros. Cuando las narrativas sobre los regímenes pandilleriles fueron emergiendo en contextos de mayor confianza, éstas describían la incertidumbre, la imposibilidad de escapar a la violencia, la rapidez y precisión de los disparos que se lanzaban sin vacilar, el nivel de las torturas y mutilaciones corporales, y la ligereza con la cual se producían desapariciones forzadas. Durante el conflicto armado, las narrativas mostraban cómo había bandos en oposición que eran claros y distintos, y cómo, sin embargo, se podía navegar arenas en conflicto si se mantenían actitudes discretas y cautelosas. Sin embargo, la violencia pandilleril parecía más ambigua, incierta y amenazante. En ese contexto, la memoria de la quema del microbús servía frecuentemente como parámetro para mediar los niveles de incertidumbre que se vivían bajo regímenes pandilleriles, adonde mantenerse alejado de cualquier tipo de vínculo

pandilleril no constituía ninguna garantía para mantenerse con vida. Una madre afirmaba:

Antes si una no andaba en malos pasos, no tenía nada que temer. Pero un ejemplo bien real, es que ya lo que la otra semana va a tener tres años de la quema de bus. Gente que venía de diferentes destinos, era gente trabajadora, humilde que se tomó al azar, se fue el microbús y ya (Entrevista grabada 2013).

Las personas no sólo describían las formas en que veían sus posibilidades acorraladas por la naturaleza incierta de la violencia. También describían cómo ésta estaba tomando formas más deshumanas que durante el conflicto armado. Una madre enfermera, con quien trabajamos durante nuestra investigación, nos decía frecuentemente que no comprendía la naturaleza de la violencia pandilleril porque, durante la guerra, los heridos tendían a curarse a pesar de que muchas veces los cuerpos eran amputados. Pero, ahora, bajo regímenes pandilleriles, los heridos morían rápido, sin alcanzar a llegar al hospital porque los balazos “les pegan de un solo a la cabeza y al corazón”. Tal parecía que no había tiempo que perder, se mataba sin vacilar, disparando directamente a la cabeza y al corazón, porque sólo así se podía asegurar la muerte.

Las historias de crímenes que de repente circulaban durante las tardes calurosas del mercado relataban, en la forma de rumores y secretos, las maneras en que vecinos y conocidos eran extorsionados por las pandillas, desaparecidos y enterrados sin escrúpulo al lado de sus casas. También, detallaban con precisión, y casi en morbo, las formas en que los cuerpos eran mutilados, estrangulados, desechos en “pedazos”, “partidos en

picadillo”, “degrafilados”. Torturados, los cuerpos se dejaban con vida frente a seres queridos y familiares para que éstos presenciaran su muerte. Estas historias provocaban indignación entre los vendedores por los niveles de indiferencia, ligereza, despreocupación y crudeza con la que se ejecutaba violencia sobre los cuerpos.

Quisiéramos destacar en particular el relato de una lugareña que nos reveló mucho sobre la naturaleza de la violencia pandilleril. Ella nos decía que en Mejicanos siempre se habían escuchado rumores de violencia que se producía “bajo de agua”. Durante el conflicto armado, la violencia era ejecutada por “subversivos”, y hoy, por “pandilleros”. Estas palabras abrían un sitio en los imaginarios, adonde la violencia de la guerra y la violencia pandilleril coincidían y sólo se diferenciaban por sus perpetradores. Sin embargo, después de aseverar que ambas manifestaciones constituían sólo expresiones de la misma violencia clandestina, comenzó a distinguir las:

Antes, se liquidaba en silencio, pero hoy cualquier chucho va a hacer sus necesidades y encuentra un cuerpo enterrado de cuatro o cinco días en la superficie (Entrevista grabada 2013).

En un primer momento, estas palabras parecían insertar la violencia en el marco del resto de narrativas crudas de violencia pandilleril que recogimos durante nuestro trabajo etnográfico. Mostraban la continuidad de “liquidaciones”, pero situaban la violencia pandilleril en una escala de mayor intensidad. Leíamos esas palabras como si mostraran cómo la muerte seguía repitiéndose, pero cómo la vida ya no importaba tanto bajo regímenes pandilleriles. Las desapariciones forzadas seguían ejecutándose, pero los cuerpos se enterraban justo en la superficie, como si matar ya

no importara, como si no hubiera preocupación por esconder los cuerpos, como queriendo salir rápidamente del paso. Durante la guerra, también se mataba, pero considerábamos que la frase revelaba, por el contrario, cómo a pesar de que las vidas eran aniquiladas durante la guerra, importaban porque se buscaba liquidarlas en silencio.

Sin embargo, al releer el discurso, descubrimos en las referencias al silencio pistas para entender las formas en que el silencio, o más precisamente el silenciamiento, también constituía un lenguaje de violencia, particularmente un lenguaje del terror frecuentemente utilizado en guerras políticas (Taussig, 1992; 2003). Taussig escribió: “La guerra sucia es una guerra de silenciamiento. Oficialmente no hay guerra alguna. No hay prisioneros. No hay tortura. No hay desapariciones. Sólo el silencio que consume en gran parte el lenguaje del terror, intimidando a todos para que no se comente nada que pueda ser interpretado como una crítica a las Fuerzas Armadas” (Taussig, 1992, p. 26). La violencia cometida durante la guerra no era a los ojos de los perpetradores tan “ilegítima” como pensábamos, a pesar de que la cometían. Al contrario, también escondía un lenguaje profundo de terror.

En el marco de estas reflexiones alrededor de la naturaleza de la violencia de guerra y de la violencia pandilleril, empezaron a surgir distintas preguntas. Mientras que las personas percibían la violencia pandilleril como más intensa, cruda y sádica que la violencia de guerra, nos preguntábamos ¿por qué no percibían la violencia de la guerra como igual de alarmante que hoy? La violencia de la guerra estaba aún presente en la memoria en las narrativas de recuerdos de bombas, tiroteos, muertes, incertidumbre y miedo aún grabado en las personas. ¿Por

qué la gente reconocía la violencia de guerra y, al mismo tiempo, la silenciaban, pasando desapercibida entre la mayoría de la población sin alarmarla? La violencia de la guerra y la violencia pandilleril estaban inscritas en contextos distintos, pero ¿qué hacía realmente diferente una violencia de la otra?

Después de reflexionar sobre estas contradicciones, concluimos que el discurso sobre la agudización de la violencia contemporánea nos había ofuscado de percibir las contradicciones que estaban alojadas en los discursos y prácticas de violencia. La violencia contemporánea provocaba tal vez igual conmoción que la violencia de guerra, pero esta última era percibida como un evento, una situación excepcional y extraordinaria, que pudo haber sido dura pero finalmente excepcional. Por otro lado, lo que tal vez llevaba a las personas a percibir que la violencia se había agudizado es el hecho de que ya no se inscribía en el marco de un evento y de una guerra, sino que se había vuelto una situación crítica permanente.

## **Reflexiones Finales**

En este artículo, abordar la violencia cotidiana a partir de la noción de “aparente normalidad” y “aparente tranquilidad” nos pareció un aporte importante a los trabajos que se han desarrollado sobre violencia en El Salvador. La cotidianeidad nos puede permitir brindar una mirada crítica a los registros de visibilidad producidos por el tropo de la violencia pandilleril. Un análisis de la vida cotidiana puede permitirnos, por el contrario, descubrir los registros invisibles de la violencia en diferentes espacios de la vida diaria. Nos muestra cómo las estructuras políticas y económicas se manifiestan en el día a día, particularmente

cómo se negocian las tensiones económicas y también las tensiones pandilleriles que cada vez más operan en una dinámica de proximidad y distancia. Entender cómo las estructuras económicas y política está presente en la vida cotidiana de los sujetos permite problematizar los límites entre violencia visible y violencia visible.

Por un lado, un análisis de la vida cotidiana nos permitió descubrir las tensiones bajo las cuales las personas buscaban manejar el lugar cada vez más importante de las pandillas en sus vidas. Estas tensiones se experimentaban sutilmente en las formas de comunicar la violencia, en las convivencias íntimas con pandillas en las comunidades, en las tensiones al criar a niños en contextos de pandillas y en los manejos de episodios de violencia delictiva. Por ejemplo, las personas mantenían silencio frente a acontecimientos cercanos de violencia, reservando estas conversaciones para espacios de confianza con personas cercanas. La experiencia de vivir entre pandillas, viendo a niños crecer e involucrarse en actividades delictivas que incluían asesinatos, al mismo tiempo que las madres eran amigas y vecinas desde hace años, constituía una cercanía y extrañez con las pandillas. En estos contextos, las familias lidiaban con la incertidumbre de que sus hijos se volvieran pandilleros a fuerza de golpes y castigos severo. En el caso de las escuelas, lo hacían a través de vigilancias policiales, hostilidades pandilleriles y prácticas de medicación que operaban como tecnologías morales, así como a través de prácticas de interés por los estudiantes. También lidiaban con asesinatos y desapariciones de familiares queridos en una aparente tranquilidad, hasta que una balacera quebraba esta apariencia y hacía aflorar un estado de alerta permanente.

Por otro lado, una mirada hacia la vida cotidiana también nos permitió entrever las formas en que las personas buscaban lidiar con la precariedad de sus condiciones materiales de vida y la reproducción de la vida inmediata. Entre ventas escasas, pagos de impuestos a la alcaldía, extorsiones por parte de pandillas y desalojos municipales, las familias del comercio informal vivían en un estado de aparente normalidad. Parecían haberse acostumbrado a vivir en esas condiciones, pero en realidad, en muchas conversaciones íntimas, compartían lo difícil que era suplir las necesidades de sus familias, mientras también las burocracias estatales actuaban en desfavor por sus condiciones de trabajo informal. La vida cotidiana operaba entre la búsqueda de estabilidad económica y la inestabilidad económica, en guerras urbanas.

## **Bibliografía**

Bielh, Joao. (2005). *Life in a zone of social abandonment*. California: University of California Press.

Binford, Leigh. (2002). "Violence in El Salvador: A rejoinder to Philippe Bourgois's. The power of violence in war and peace". *Ethnography*, 2, Vol. 3, pp. 201-219.

Bourgois, Philippe. (2001). "The power of violence in war and peace: Lessons from Cold War polarities". *Ethnography*, 1, Vol. 2, pp. 5-34.

Bourgois, Philippe. (2009). "Recognizing invisible violence. A thirty-year ethnographic retrospective". *Global Health in Times of Violence*. Barbara Rylko-Bauer, Linda Whiteford y Paul Farmer, (eds.) Santa Fe: School for Advanced Research Press,

Churchill, Nancy. María de Lourdes Flores Morales. Macarena Flores Villeda. (2012) *La conciencia contradictoria de la vida cotidiana*. Puebla. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Véles Pliego" Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Fuentes, Elsa. (2015). "Legislación antipandillas y planes mano dura". *Violencia en tiempos de paz. Conflictividad y criminalización en El Salvador*. ed. Óscar Meléndez y Adrian Bergmann. San Salvador: Secretaría de Cultura de la Presidencia,

Martínez, Ellen Moodie. (2015). "En las llamas de la paz: la quema de un microbús y los significados de la violencia". *Violencia en tiempos de paz. Conflictividad y criminalización en El Salvador*. Óscar Meléndez y Adrian Bergmann (ed.). San Salvador: Secretaría de Cultura de la Presidencia.

Montoya, Ainhoa. (2018). “La reedición del conflicto. La política electoral en El Salvador de la posguerra”. *Revista de Estudios Centroamericanos*, 752, Vol. 73, pp. 45–63.

Scheper-Hughes, Bourgois. (1992). *Violence in war and peace. An anthology*. Blackwell: Malden.

Taussig, Michael. (2004). *The nervous system*. New York: Routhledge.

Taussig, Michael. (2003). *Law in a Lawless Land: Diary of a Limpieza in Colombia*. Chicago: University of Chicago Press.

Zizek, Slavoj. (2008). *Violence*. New York: Picador.

## **El Vía Crucis del migrante, Ixtepec, Oaxaca. Marcos sociales, violencia social e institucional.**

### **The Vía Crucis of the migrant in Ixtepec, Oaxaca. Social frames and social and institutional violence**

**Yuri Arón Inocente Escamilla**

El COLEGIO DE MICHOACÁN, hiacinto@gmail.com

#### **Resumen**

Este artículo analiza las situaciones, experiencias, interpretaciones y acciones políticas que los migrantes indocumentados hacen como respuesta a diversas situaciones de violencia social e institucional. Siguiendo la propuesta teórica de *Frame* que Goffman desarrolló, considero que la violencia que vivencian los migrantes indocumentados no puede entenderse como situaciones aisladas, por el contrario, por medio de diversas interacciones y circunstancias cotidianas los migrantes indocumentados encuentran otras maneras para interpretar sus propias experiencias, mismas que relacionan con otros marcos sociales.

#### **Palabras clave:**

Vía Crucis del migrante, frames sociales, violencia institucional, violencia social.

#### **Abstract**

This article analyzes the situations, experiences, interpretations and political actions of undocumented

migrants in response to diverse contexts of social and institutional violence. Utilizing the theoretical proposal of the *Frame* developed by Goffman, it posits that the violence that undocumented migrants experience cannot be understood as isolated events but, rather, by considering that it is through a broad range of everyday interactions and circumstances that these migrants discover other ways to interpret their experiences, especially by relating them to other social frames.

**Keywords:** *Vía crucis* of the migrant, social frames, institutional violence social, violence

### **Prolegómeno**

En el albergue Hermanos en el Camino, conocí a Rodolfo. Cuando lo entrevisté, mencionó que tenía 35 años de edad; junto a su hermano huyeron de El Salvador, dejando a toda su familia y amigos. Al momento que hable con él, me encontraba realizando la segunda fase de mi trabajo etnográfico, en el año 2016.

Rodolfo, me comentó que antes vivía en Santa Ana, departamento fronterizo con el país de Guatemala. El 29 de enero de 2016, junto a su hermano tomaron la decisión de viajar hacia Estados Unidos. Por la ruta migratoria de Tecún Umán, en Guatemala, se internaron a México; cruzaron el río Suchiate y siguieron moviéndose hasta la ciudad de Arriaga, estado de Chiapas. En el camino, se transportaron en diversas “combis”, a la vez pagaron las extorsiones que los agentes policiales les pidieron para dejarlos continuar; esto fue parte de los costos del viaje. En Santo Domingo Zanatepec, estado de Oaxaca, los asaltaron tres hombres que llevaban machetes; los despojaron de sus pertenencias

y los golpearon. Cuando llegaron al albergue, explicaron con detalle los sucesos que vivieron; la voluntaria que los entrevistó, les comentó que habían sido víctimas de violencia y tenían derecho a interponer una denuncia ante la fiscalía de migración de la ciudad de Ixtepec e iniciar el proceso de regularización para obtener una visa humanitaria.

Inicié con la experiencia de Rodolfo para explicar el objetivo de este artículo, consiste en analizar las situaciones de violencia que experimentan los migrantes centroamericanos que ingresan por la frontera sureste de México, así como los usos políticos que se hace de estas situaciones en la representación del Vía Crucis del migrante. Considero que la violencia que vivencian los migrantes indocumentados no puede entenderse como situaciones aisladas, por el contrario, siguiendo las ideas que Erving Goffman propuso en “*Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience (1986)*”, por medio de diversas interacciones y situaciones cotidianas los migrantes indocumentados encuentran maneras para enmarcar [*frame*] sus propias experiencias, mismas que relacionan con otros marcos sociales que les permite explicarse a sí mismos.

La experiencia de Rodolfo en Santo Domingo de Zanatepec, no es única, como él, hay muchos que comparten circunstancias parecidas. Los robos, secuestros, asesinatos, extorsiones son frecuentes durante el viaje. Algunos migrantes que han llegado al albergue, han vivido estas situaciones en diversas rutas de internación y tránsito, muchos pasaron por Tecún Umán o cruzaron el río Suchiate para ingresar por Talismán a México, después combinaron diversas formas para trasladarse: autobuses, combis, tren o caminar. Transitaron por diversas ciudades: ciudad Hidalgo, Tapachula, Huixtla, Pijijiapan, Tonalá y Arriaga hasta llegar a la ciudad de Ixtepec, en Oaxaca. Esta ciudad, es el final de la primera fase de la ruta migratoria, ahí inicia

la segunda fase del corredor que se conecta a “Medias Aguas y Coatzacoalcos, en Veracruz (Galindo y Guevara, 2012, pág. 11)”. A esta ruta, los académicos le han nombrado el corredor migratorio del Istmo de Tehuantepec (Becerra and Montes, 2013; Casillas, 1991; Galindo y Guevara, 2012; Gamboa, 2011).

La seguridad en estos espacios ha cambiado para los migrantes, desde el año 2006 se ha manifestado una escalada en las desapariciones, trata de personas, asesinatos, secuestros; también, se implementaron políticas que han obstaculizado y fragmentado la migración indocumentada. Estas situaciones de violencia, sea por violencia social o institucional se producen en espacios móviles, que se estiran y encojen; los migrantes centroamericanos los siguen utilizado como corredores migratorios.

Algunas investigaciones que hacen referencia a la violencia que se ejerce sobre los migrantes, hablan de los delitos que se cometen en las zonas fronterizas (Castillo, 2003, pág. 71), de la relación seguridad-estado como ampliación de las políticas migratorias que no han hecho otra cosa que aumentar las violaciones a los derechos humanos (Gamboa, 2011; Pantoja, 2013; Aikin y Anaya, 2013; Anguiano, ITAM, 2014; 2014; Treviño, 2016). Otras, sustancialmente han hecho aportes estableciendo una relación entre violencia social e institucional (Salazar, 2012). También, hay investigaciones que se han centrado en el concepto teórico de “actor social” que propuso Norman Long, para explicar que los migrantes no sólo son víctimas; considerando que por medio de las redes sociales, los migrantes hallan diversas maneras para solucionar los peligros (Rivas, 2011). En este marco social, es importante reflexionar que los migrantes no sólo solventan los peligros que devienen de la violencia social o institucional, ellos procuran resolver los costos del viaje a diversos niveles, sea por interacciones desiguales de poder

como migrantes al interior del estado mexicano o en otros espacios.

He retomado el relato de Rodolfo para hacer alusión a distintos tipos de violencia social e institucional que es infligida, que ha sido construida como parte de un proceso social amplio. ¿Cuál es el problema que estoy abordando en este artículo? La representación del Vía Crucis del migrante ha sido útil en años anteriores para hacer incidencia en la política migratoria y visibilizar las desapariciones, secuestros, robos, extorsiones que experimentan los migrantes centroamericanos que se desplazan por la ruta migratoria del Istmo de Tehuantepec. Durante la representación, las vivencias traumáticas se convierten en dimensiones políticas que pueden ser manifestadas en las calles para mostrar a distintos públicos que los migrantes son un Cristo que sufre, que ha sido desposeído de los derechos sociales-políticos.

## **Metodología**

El artículo se basa en ideas de la investigación que realicé en la maestría, a saber: *“Experiencias y los usos del sufrimiento. El caso del Vía Crucis del migrante, Ixtepec, Oaxaca”* (2016). En ese documento, me centré en las experiencias de sufrimiento (violencia) y representaciones políticas que los migrantes, principalmente, centroamericanos hacen en los Vía Crucis del migrante en la ciudad de Ixtepec, Oaxaca. La investigación la efectué durante dos trimestres, el primero durante julio-septiembre del año 2015, el segundo, en los meses de enero-marzo del año 2016. En mis estancias emplee el método etnográfico para trabajar con los migrantes salvadoreños, guatemaltecos y hondureños, que llegaban al albergue Hermanos en el Camino, ciudad de Ixtepec, Oaxaca.

El albergue, se fundó el 7 de febrero del año 2007 como estrategia para atender problemas relacionados con la violencia institucional y social que se inflige a los migrantes indocumentados en distintos estados de la frontera sur de México: Chiapas, Quintana Roo, Oaxaca, Veracruz. La ubicación del albergue es periferia, pero importante porque la ciudad pertenece a la región del Istmo de Tehuantepec, está en la zona en donde finaliza la primera fase de la ruta migratoria, en Ixtepec da inicio la segunda fase del corredor que conecta con Medias Aguas y Coatzacoalcos, estado de Veracruz. Además de ser rutas estratégicas, en diversos lugares de estas rutas se efectúan secuestros, asesinatos, robos a los migrantes indocumentados.

Previo a mi ingreso, participe en el Vía Crucis del migrante en la semana santa del año 2015. Empecé a caminar junto a los migrantes en la ciudad de Arriaga, Chiapas, hasta la ciudad de Ixtepec. Mi participación me permitió conocer las demandas políticas, las situaciones de violencia que experimentan, a los organizadores, entre estos últimos: Alejandro Solalinde (director del albergue Hermanos en el Camino) e Irineo Mujica activista de Pueblos sin Fronteras. Razón por la cual llegué al albergue.

En el albergue se hace difícil medir el número de la población, está siempre fluctúa: algunos permanecen por estancias de regularización, otros sólo llegan a descansar y se marchan. A pesar de esta movilidad, mi trabajo lo realicé con hombres, mujeres y jóvenes que estaban en proceso de regularización migratoria. Los hombres con los que trabajé oscilaban entre los 20-58 años de edad, la edad de las mujeres oscilaba entre los 25-40 y los jóvenes entre 14-18 años. Accedí a ellos por medio de mi involucramiento como voluntario. Mi trabajo consistía en acompañar a los migrantes a la fiscalía del migrante, cocinar para los migrantes, organizar y participar junto a ellos en los torneos deportivos, labores

de limpieza. Para objetivar sus experiencias, realicé 18 entrevistas durante la representación del vía crucis de 2015 y 361 fotografías. En las siguientes estancias, Julio-septiembre 2015, hice 15 entrevistas semiestructuradas, reconstrucción de 17 trayectorias de vida a migrantes hondureños, guatemaltecos y salvadoreños. 4 talleres de fotografías: 1 de hombres, 1 de jóvenes y 2 de mujeres. 2000 fotografías. En mi última estancia de enero-marzo de 2016, hice 17 entrevistas.

### **1. Conceptualización de los frame [marcos]**

El análisis de los marcos [*frame*] se debe a una combinación de múltiples disciplinas, entre ellas: la psicología cognitiva, la lingüística, la antropología (Viejo, 2008, pág. 12). Uno de los desarrollos más loables a este análisis se lo debemos a la teoría del encuadre que Erving Goffman reelaboró de la psicología de Bateson (Sádaba, 2001; Viejo, 2008). Goffman, en “*Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience (1986)*” introdujo dos conceptos importantes: marco [enmarque] y la definición de situaciones. Los marcos, varían según el grado de organización; permiten a la persona “localizar, percibir, identificar y etiquetar un número aparentemente infinito de ocurrencias concretas definidas en sus términos (Goffman, 1986, pág. 21)”. Proporcionando una comprensión básica de los eventos que incorporan la voluntad de la persona; una agencia que se muestra en las acciones. (Goffman, 1986, pág. 22). En otras palabras, un marco es un sistema interpretativo que permite a la persona identificar o “acuñar aquello que ocurre dentro de su espacio vital y en el mundo en general (Snow, 1986 citado en Viejo et al., 2008)”. Este sistema interpretativo, “resulta de una perspectiva situacional (Goffman, 2008 citado en Viejo et al., 2008). En donde las

personas ordenan, perciben, identifican sucesos específicos de sus experiencias (Sorribas, 2011; Sorribas, 2011; Gómez and Soriano, 2004; Verdugo and Gómez, 2006; Amparán, 2002; Caballero, 1998; Sorribas, 2011; Sádaba, 2001).

Las situaciones son parte de procesos de enmarcación “que favorecen la interpretación de su realidad, con el fin de legitimarse a sí mismos y, en consecuencia, movilizar a los principales protagonistas para encabezar una acción colectiva que responda a sus intereses y objetivos más sustantivos (Verdugo & Gómez, 2006, pág. 152)”. La situación se relaciona con la concepción de experiencia significativa, los sujetos seleccionan, negocian los recuerdos compartidos; las experiencias significativas se enmarcan en procesos sociales más amplios desarrollando con ello una “política de significación que se produce en las relaciones de poder implícitas en la interacción comunicativa (Hall, 1982 citado en Viejo et al., 2008). Podremos decir, que el encuadre es una manera para comprender las interpretaciones situadas, “esta forma de operar tiene como finalidad proyectar una imagen ante los demás que genere ciertas impresiones en el auditorio y, al mismo tiempo, definir problemáticas, causas y soluciones (Verdugo & Gómez, 2006, pág. 152)”.

Por ejemplo, cuando la voluntaria del albergue le preguntó a Rodolfo si había sido víctima, responde a una situación. Una situación que se caracteriza por la selección de un evento, este se dirige a una acción comunicativa: hablar del momento del robo e interponer una denuncia ante fiscalía del migrante. La selección, implica recordar una experiencia que en ese momento está siendo dotada de sentidos e interpretaciones, tanto por Rodolfo, su hermano y la voluntaria. Además, estas situaciones no son momentos aislados, es una forma de operar y dirigirse hacia otras acciones situadas en las que Rodolfo se ve inmerso, entre ellas, el Vía Crucis del migrante. Esta representación, por

un lado, enmarca otra situación en la que él asume otro tipo de papel protagónico, su experiencia encuentra puntos comunicantes con la de otros migrantes que han vivenciado situaciones similares, en el otro, enmarca una situación en donde opera la política de la significación, ahí los discursos políticos se dirigen a enmarcar los procesos sociales que explican la violencia social que se inflige sobre ellos.

Para comprender las maneras con las que utilizo las ideas de Goffman, hablaré de dos marcos y situaciones, a saber: marcos sociales: violencia social e institucional, el marco del Vía Crucis del migrante. Los primeros, refieren a procesos relacionados con la migración centroamericana, ahí se producen experiencias que tratan de interpretar los aspectos sociales que posibilitan las extorsiones, asesinatos, robos, secuestros, trata de personas y la implementación de las políticas migratorias mexicanas en la frontera sur de México. Me interesa describir cómo la administración de las políticas, ha creado condiciones para propiciar los espacios y situaciones de vulnerabilidad que encarnan los migrantes centroamericanos. En otras palabras, el contexto en donde se ha ido construyendo el sentido de violencia social e institucional que es infligido a los hombres, mujeres y jóvenes que transitan por la ruta migratoria del Istmo de Tehuantepec. El marco del Vía Crucis del migrante, representa una acción situada.

Hasta el momento he sido prudente en la escritura, breve; en este punto cambiaré esa lógica y me extenderé para explicar uno de los aspectos más importantes: cómo la experiencia de los migrantes y activistas se sitúa, se organiza con el propósito de dramatizar a través de símbolos y discursos, la violencia que experimentan transitando en la frontera sur de México.

## **2. Marcos sociales: violencia social e institucional**

Los migrantes Centroamericanos irregulares están sujetos a diversas situaciones en donde son vulnerados; en muchos de los casos, quienes huyen del Triángulo Norte de América Central (TNCA), lo hacen por razones de violencia social e institucional que a partir del 2010 empezó a aumentar hasta llegar a números triplicados en el año 2014, en donde se pasó de 15,354 a 66,471 peticiones de asilo o refugio en 44 países por razones de violencia generalizada (Medrano, 2016, pág. 80). En estas situaciones, para El Salvador el 86% de los casos se ha reconocido como principales agresores a las pandillas y en un 14% por la Policía Nacional Civil (PNC) y la Fuerza Armada (ACNUR, 2015, pág. 23). Estos datos, se complementan con la caracterización de las razones que están atrás de los desplazamientos, a saber: “amenazas (67.2%), los homicidios de familiares (29.8%) y el temor a la violencia (22.5%). Las extorsiones, por otro lado, solo fueron mencionadas por 9.6% de las víctimas (CRISTOSAL, 2018, pág. 31)”.

Ese escenario, se complementa a “una compleja trama de violencia social (resalta la violencia criminal de grupos y redes delictivas) y violencia institucional (específicamente estatal) efectivizada tanto en la agresión directa como en la criminalización de personas migrantes (Salazar, 2012, pág. 183)”, misma que deben vivir en el tránsito por México. La violencia criminal se ha caracterizado por violaciones sexuales, trata de personas, asesinatos, secuestros, robos, extorsiones. La cual, no se aleja de los procesos sociales de la violencia institucional estrechamente relacionada con las políticas de control de las fronteras (Salazar, 2012; Aikin y Anaya, 2013; Anguiano, 2014; Treviño, 2016) y la política mexicana contra el narcotráfico (Marengo, 2015). Este es el escenario que Rodolfo, así como otros migrantes irregulares Centroamericanos, ha experimentado.

El flujo de migrantes constituye el 90%, desde mediados de la década de 1990 incrementó, aunque a la mitad del nuevo milenio el número de las personas que pasan por México disminuyó; se estima que durante el año 2010 la reducción fue de 70% (Salazar, 2012; Calleros, 2013). Junto a la disminución, los secuestros y asesinatos de migrantes se hicieron evidentes durante el año de 2006 (Calleros, 2013, pág. 317)”. El 24 de agosto de 2010, el asesinato de 72 migrantes centroamericanos en San Fernando Tamaulipas evidenció aún más la vulnerabilidad de los migrantes y mostró que representan fuentes alternativas de ingresos para el crimen organizado (Izcara, 2012; Calleros, 2013; Vogt, 2013; López, 2015; Varela, 2017). Un año más tarde, en el mismo lugar se exhumaron 194 cadáveres, muchos de ellos eran migrantes que se transportaban en autobús (Izcara, 2012, pág. 7).

En los años posteriores el flujo de migrantes tomó complejidad, en 2014 el número de más de 60.000 niñas y niños migrantes sin acompañamiento (Marengo, 2015, pág. 10) expusieron lo que muchos han llamado: crisis humanitaria (Crisis Group, 2016). Que para el año de 2015 mostraría que México habría deportado a 166.000 centroamericanos, entre ellos a unos 30.000 niños y adolescentes. Esta crisis humanitaria evidenció que Estados Unidos no representa para la totalidad de los Centroamericanos el principal lugar de destino; en los últimos años México se ha constituido como receptor y destino del flujo migratorio, debido al aumento de solicitudes de asilo de personas que vienen huyendo de la violencia de los países del Triángulo Norte: El Salvador, Guatemala y Honduras (Crisis Group, 2016; CIDH, 2013; CIDH, 2015).

### ***El control territorial y la criminalización***

La política de control y aseguramiento ha estado estrechamente vinculada con el marco jurídico de la Ley General de Población del 7 de enero de 1974. Para esta Ley, los migrantes ilegales se consideraban delincuentes; esto facultaba a las autoridades a actuar con total impunidad (Marengo, 2015, pág. 15). Esta migración irregular, por años se ha internado por diferentes corredores que constituyen los 1.149 kilómetros “compartidos con Guatemala (956km) y Belice (193 km) (COLEF e INAMI, 2012; citados en Marengo et al., 2015). Esto hizo que el control de la frontera sur incrementara en 1993, por medio de acuerdos políticos que Estados Unidos y México promovieron para vigilar, controlar y disuadir la migración no documentada (Anguiano, 2014; Treviño, 2016).

Los sucesos del 11 de septiembre de 2001 provocaron cambios drásticos, la imagen de control territorial fue revestida con la de seguridad nacional y los migrantes centroamericanos pasaron de delincuentes a terroristas. Este giro fue impulsado por la política exterior que Estados Unidos promovió con el gobierno del presidente George Bush; para él las fronteras terrestres que conducen a los Estados Unidos están abiertas, facilitan la labor para los que quieren dañar el país. Por esas razones, establecieron límites para luchar contra el terrorismo (Artola, 2005, pág. 141). El gobierno mexicano, en el sexenio del presidente Vicente Fox (2000-2006), a través de la Ley General de Población continuó promoviendo la criminalización de la migración que provenía, principalmente, de Centroamérica (García, 2015, pág. 55). Para evitar el ingreso de criminales se desplegaron múltiples “políticas y acciones de intensa y extensa vigilancia de fronteras, así como legislaciones crecientes restrictivas al ingreso, asentamiento y tránsito de personas (Anguiano y López Sala, 2010; Castillo y Toussaint,

2010; Calleros, 2010; Villafuerte y García, 2011; Izquierdo y Cornelius, 2012; Isacson y Meyer, 2012 citados en Anguiano et al., 2014”.

El Plan Sur, como política se implementó posterior a los sucesos del 11 de septiembre para asegurar la frontera sursureste de México con Centroamérica; significó cerrar el Istmo de Tehuantepec empleando cuerpos policiales y el ejército. Los agentes del Instituto Nacional de Migración (INM) mencionaban que “el propósito del Plan Sur era sellar la frontera con Centroamérica para enfrentar uno de los mayores problemas del país: el tráfico ilegal de extranjeros y las organizaciones criminales que lo operan (Artola, 2005, pág. 144)”. Junto a esta política, se creó en junio del año 2002 “el Grupo de Alto Nivel para la Seguridad Fronteriza (Artola, 2008 y Villafuerte citados en García et al., 2015)”.

Durante el sexenio del presidente Felipe de Jesús Calderón (2006-2012), la seguridad territorial y combate al narcotráfico fueron los ejes más importantes. Para viabilizar esta doble empresa, el 21 julio de 2008 se reformó el marco jurídico de la Ley General de Población de 1974, efectuando así la despenalización de “la migración irregular al reformar los artículos 118, 125 y 127 y derogar los artículos 119, 120, 121, 122, 123 y 124 (Morales 2008; citado en Izcara et al., 2012)”. Posteriormente, junto con la Cámara de Diputados del Honorable Congreso de la Unión, publicaron en el Diario Oficial de la Federación el 25 de mayo de 2011 la reforma a la Ley de migración con el objeto de definir el perfil de los extranjeros que ingresan, transitan y salen del territorio mexicano (Morales, 2012, p. 933). Para justificar estos objetivos en la Ley, se aumentaron los operativos militares en la frontera sur bajo dos fines: justificar la defensa del estado mexicano frente al crimen organizado y proteger a las migraciones centroamericanas (Villafuerte, 2007 y Benítez, 2011 citados en García et al., 2015).

La implementación de leyes continuó, en el año 2014 el presidente Enrique Peña Nieto presentó el Programa Plan Frontera Sur, este programa contenía dos ejes: disminuir las violaciones, agresiones, asesinatos, tráfico de personas y prohibir el uso del tren para los migrantes. El segundo eje ha tenido efectos perceptibles, el número de personas que normalmente recibían los albergues disminuyó. Esto me llevó a recordar mi primera experiencia en el albergue Hermanos en el Camino; Dolores, una joven voluntaria que había llegado desde el estado de Chihuahua, decía: —la población que tenemos ahora es poca, antes de la política nos levantábamos a las dos de la madrugada a recibir una gran cantidad de migrantes. A esa hora les hacíamos la comida—. El recuerdo me indicaba como la política había afectado el número de migrantes que se desplazaban, no obstante, no significó que dejaran de movilizarse. Las personas dejaron de utilizar el tren y empezaron a caminar en pequeños grupos por veredas, caminos montañosos para evitar a los agentes de migración y la policía federal. Estas decisiones han facilitado los secuestros, extorsiones; las violaciones de las que han sido objeto pasaron de acciones dirigidas a grandes grupos a acciones personalizadas.

***Registro de las denuncias. Los migrantes que llegan al albergue Hermanos en el camino.***

Las denuncias de violencia individual, se han registrado en la base de datos para personas migrantes que utilizan en el albergue Hermanos en el Camino. En el intersticio de enero al mes de agosto de 2015, documentaron a una población de 2744 personas que provenían principalmente de Centroamérica. La base de datos está construida por 43 categorías que se utilizan para captar la información que proporcionan los migrantes. Dos de estas se refieren a

“Quién cometió la agresión” y los “Tipo de violaciones que han sufrido” durante el tránsito por la ruta migratoria en el sur de México. En los siguientes cuadros presentaré una pequeña muestra del número de personas que manifestó haber sido agredidas después de la implementación del Programa Plan Frontera Sur.

<b>Cuadro 1</b>			
<b>Identificación de agresores y números de agresión entre el mes de enero a agosto de 2015</b>			
<b>Agresor</b>	<b>Nº Agresión</b>	<b>Agresor</b>	<b>Nº Agresión</b>
Particular	451	Policía estatal	1
Banda delictiva	311	Policía federal y luego particulares	1
Policía federal	48	Policía sectorial	1
Agentes del INM	21	Civiles	1
Policía municipal	18	Delincuencia O. relacionada al narcotráfico	1
Delincuencia organizada	14	Conductor del bus	1
Grupo policiaco indeterminado	8	Personas no específicas	1
PGR	8		
Ejército	4		
Taxistas y chofer de combis	3		
Total de agresiones	893		
Fuente: elaboración propia con datos de la base de registros del albergue Hermanos en el Camino			

El primer cuadro, muestra el número de migrantes que declararon haber sido vulnerados, a la vez, identificaron a sus agresores. Los 893 casos de agresiones registradas representan para esos meses el 32.54% del total de la población registrada; evidenciando que las redes delictivas tienen un porcentaje mayor sobre la violencia de agentes

institucionales. El siguiente cuadro, hace referencia a las características de las violaciones que han experimentado los migrantes.

<b>Cuadro 2</b>			
<b>Tipos de violaciones que han sufrido entre enero a agosto 2015</b>			
<b>Características</b>	<b>Nº de casos</b>	<b>Características</b>	<b>Nº de casos</b>
Robos	801	Intimidación	2
Extorsión	28	Violación sexual	2
Violaciones diversas	20	Privación de libertad	1
Lesiones leves	11	Invasión de morada	1
Abuso de autoridad	8	Abuso delincuencia	1
Secuestros	5	Cohecho	1
Lesiones graves	5	Desaparición	1
Sobornos	3	Agresión	1
Abuso sexual	2		
Total, de violaciones	893		
Fuente: elaboración propia con datos de la base de registros del albergue Hermanos en el Camino			

Las denuncias que hicieron los migrantes en el albergue han sido importantes para justificar las acciones políticas que Alejandro Solalinde y otros voluntarios han realizado. La caracterización de las agresiones y victimarios concuerda con el informe de finales del año 2015 de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), la institución apoyada por la Organización de los Estados Americanos elaboró un documento al que llamaron la “Situación de los derechos humanos en México”. En el informe puntualizan el incremento de las desapariciones desde el año 2006 en el Estado mexicano, así como la impunidad para tratar los casos relacionados con las

violaciones a los derechos humanos, incluidos los migrantes. Pero también, señalaban a los agentes de migración, agentes federales, crimen organizado y el ejército como los principales responsables en los actos de violencia. No obstante, enfatizan que las políticas de seguridad en la frontera sur proveyeron un escenario para aumentar las violaciones a los derechos de los migrantes, pero, además, demostraron que la actividad delictiva era diferenciada por región y en los territorios fronterizos la violencia manifestaba un estrecho vínculo con la presencia de las fuerzas militares y el crimen organizado que trastocan “las principales zonas de tránsito de migrantes—el istmo de Tehuantepec en el suroeste y el corredor Chiapas-Tabasco-Veracruz-Tamaulipas— (CIDH, 2015, pág. 32)”.

### **3. El marco de la acción. ¿La dramatización del Vía Crucis del migrante?**

Todo sucedía rápido. Una semana antes, desconocíamos los pormenores sobre el Vía crucis; el día que Alejandro Solalinde llegó, supimos que él había decidido dedicar la actividad a los migrantes afrodescendientes que provenían de Centroamérica y de otros países. Durante una conversación, él me decía: —vamos a representar el sufrimiento de los afrodescendientes en el Vía Crucis. Esto lo hace diferente a otros años, más cercana a un acto religioso que una expresión política—. <sup>1</sup> Junto a esa decisión, pidió a un viejo amigo, llamado Wilmer, que personificara al Cristo negro.

Wilmer, años atrás había migrado de Haití para trabajar en México; cuando ingresó fue detenido en Escárcega, Campeche, por los agentes de migración,

---

1 A. Solalinde, entrevista personal, 23 de marzo 2016, ciudad de Ixtepec, Oaxaca. El dialogo que aparece en el párrafo se ha tomado de la entrevista.

quienes lo condujeron al recinto de Acayucan, en Veracruz. En el lugar, permaneció cautivo cinco meses junto a cuatro migrantes cubanos, el 27 de enero de 2013 el delegado estatal del Instituto Nacional de Migración de Veracruz, Rafael Pretelín Pouchoulén, decidió otorgarles la libertad y dar la custodia al albergue Hermanos en el Camino.<sup>2</sup> El evento fue una acción histórica para Alejandro y Elizabeth Rodríguez, directora del Centro de Derechos Humanos de la ciudad de Ixtepec, en Oaxaca.<sup>3</sup> En el albergue, Wilmer decidió convertirse en voluntario mientras esperaba una resolución sobre su situación migratoria. Una vez solucionada, abandonó el albergue.<sup>4</sup>

Después de ese recordatorio, el Viernes Santo llegó. Todos estábamos despiertos la mañana del 25 de marzo de 2016. El calor de Ixtepec empezaba a acrecentar, abrazando el albergue Hermanos en el Camino. A las siete, aún amanecía, el sudor caminaba por nuestros cuerpos; Josefina nos recordó que a las ocho se iba a servir el desayuno, porque a las nueve pretendíamos salir con el Vía Crucis. En los siguientes minutos, nos llamaron para desayunar. Los hombres, las mujeres y los jóvenes iniciaron una competencia para ingresar al comedor, esa era una costumbre; ese día nos sirvieron frijoles negros, cuatro tortillas, queso y café. El menú de todos los días. Después del desayuno, algunos migrantes y otros voluntarios empezaron a ordenar las pancartas, el resto observaba. Junto a Pablo y José salimos del comedor para reunirnos,

---

2 El Universal, INM da a Solalinde custodia de migrantes de Cuba y Haití, domingo 27 de enero de 2013.

3 Reconstrucción de la historia de Wilson a partir del libro: Hermanos en el camino. Experiencias de amor desde el infierno de la migración. Libro editado por la Universidad Jesuita de Guadalajara (ITESO) y la Universidad Iberoamericana León, en el año 2014.

4 W. Martiel, entrevista personal, 26 de marzo de 2016, ciudad de Ixtepec, Oaxaca.

los tres conformábamos el equipo logístico. Nuestro trabajo consistió en elaborar y pegar las pancartas de papel para indicar las estaciones del Vía Crucis; recuerdo que el jueves santo las elaboramos junto con algunos migrantes.

Después de comer, el tiempo siguió corriendo, estábamos preocupados porque no habíamos pegado las pancartas y el recorrido no estaba trazado. Por esas razones nos marchamos. Con premura, llegamos a la calle Moctezuma en donde había muchas casas, paredes y postes del tendido eléctrico; sobre ellas decidimos pegar las pancartas. Inesperadamente, llamaron al celular de Pablo para comentarnos que no podían retrasar más la actividad. Debido al contrat tiempo, Pablo y José tomaron la decisión de quedarse, yo regresé al albergue para indicarles el recorrido. El camino que seguimos fue el siguiente: el Vía Crucis salió del albergue a las 9:33, marchó por la calle Moctezuma, en la Av. 16 de septiembre giró en el sentido izquierdo de la avenida. En la calle Isabel la Católica, giro a la izquierda para retornar por la calle Moctezuma hacia el albergue, ahí finalizó todo.

Cuando regresé al albergue, noté que algunos participantes escuchaban las palabras de Josefina: —las estaciones del Vía Crucis están ubicadas, acompañemos a Jesús. Este Vía Crucis lo haremos como Hermanos en el Camino; ustedes iniciaron un Vía Crucis cuando salieron de sus tierras. Somos pueblos dolientes y sufrientes al ser desplazados de nuestros países. Unámonos, seamos solidarios con nuestros hermanos migrantes que dejan su patria, familia y todo lo que tienen con la esperanza que Jesús un día resucite, así como un día no habrá fronteras—, les repetía. Con esas palabras estaba iniciando el evento.

Empezamos a caminar, no éramos una multitud parecida a las movilizaciones del año 2015. La mayoría de

migrantes provenía de Centroamérica, llegué a contabilizar noventa, junto con los voluntarios posiblemente fuimos cien. Al observar el Vía Crucis, parecía un desorden social, cada uno caminaba bajo los árboles para cubrirse del sol. No obstante, el caos no duró mucho tiempo y cobró cierto orden: el Cristo negro [Wilmer] se posicionó al frente, atrás iba Alejandro, Rodolfo, Francisca, María y Josefina. Los migrantes, los voluntarios, los policías que custodian a Alejandro fueron los últimos. María empezó a entregar las páginas de los himnos, ella quería que todos corearan los estribillos religiosos. Como una animadora, dijo: —vamos todos a cantar, perdón oh Dios mío—, mientras lo hacía, ejecutaba su guitarra. Para algunos, el himno les pareció desconocido, los que intentaron cantar sólo gesticularon murmullos.

Cuando se realizó la primera estación, observé las formas en las que se articulaban las interacciones que daban los sentidos políticos religiosos; desde mi opinión, dirigidos a los migrantes y otros públicos observadores. En cada estación, aparecía una secuencia de situaciones; Wilmer y los lectores se alejaban de la multitud, el lector mencionaba el título de la estación, los migrantes junto a los voluntarios se convertían en los receptores que respondían. Seguidamente, el sujeto leía el evangelio, hacía una explicación política de la lectura; ésta había sido previamente elaborada por la pastoral social de Alejandro y finalizaba con una oración para continuar la procesión.

### **Primera estación**

Rodolfo y Wilmer se posicionaron al frente de la multitud, procedió a leer el título de la estación, los observó, entumecido por los nervios mostraba un lenguaje corporal tímido, aun así, les dijo: —Jesús es condenado a muerte. “El empobrecimiento nos condena a migrar”—. La multitud

respondió: te adoramos, Oh Cristo, y te bendecimos. Que por tu Santa Cruz redimiste al mundo. Prosiguió para decir: —tomado del Evangelio de San Marcos, capítulo 15, versículo 15. “Pilatos, decidió agradar a la gente, les soltó a Barrabás y a Jesús lo entregó para que lo azotaran y lo crucificaran”. ¿Cuál es la meditación? La situación de pobreza por la que atraviesan nuestros países, provoca la expulsión natural de nuestros hermanos [...]. Como personas de Fe, tenemos que buscar formas concretas para transformar las realidades injustas, de manera que ningún ser humano se sienta forzado a migrar—. Dejó de leer y Josefina dijo: —recemos un Padre Nuestro y una Ave María por todos los que se preparan para migrar. Oración: Pedimos a Jesús, quien conoció la amargura de la emigración, que nos dé un corazón solidario para acoger a los migrantes que caminan buscando un mejor porvenir—. Concluyeron sus palabras, se reagruparon y empezaron a cantar.

Cada vez que observaba a Rodolfo leer, pensaba cómo Josefina, una misionera católica que pertenece a la comunidad el Ángel de la Guarda, lo había convertido en lector. Al parecer, todo sucedió el martes santo. —Todo fue una equivocación—, me repetía, cuando le pregunté sobre esto. En seguida, continuó:

—Francisca leía unas hojas y le pregunté qué leía, me comentó que iba participar en el Vía Crucis, y me preguntó: ¿vos podés leer? Sí, le dije. Si quieres, puedo leer. Pero sólo fue una insinuación, una broma. Pero empecé a leer. ¡Si puedes!, mañana debes ayudarnos, me respondió. ¿A qué?, le pregunté. A leer en el Vía Crucis. Le respondí que no, porque no soy católico; soy evangélico. Pero Josefina, me escuchó leer en ese momento y me dijo: ¡mira!, lees bien, ayúdanos mañana a leer en las estaciones. Me quedé sorprendido, en el momento no dije nada. Después, le dije: mire, voy hacerlo, pero debe decirme qué voy a leer

y explicarme el proceso, porque no conozco lo que harán. Así fue como leí en las estaciones. No me simpatizan los católicos, pero colaboré en vez de perder mi tiempo—.<sup>5</sup> Me respondió.

La procesión siguió y nos paramos en la segunda estación. Rodolfo, se distanció del grupo para leer. Wilmer le siguió, pero no observaba a la multitud. Aun así, dijo: —Jesús carga la cruz y se dirige al calvario. “El migrante sale por necesidad: el éxodo del campo a la ciudad por falta de tierra y oportunidades”—. Continuó diciendo: —En la meditación observamos como “nuestros hermanos y hermanas migrantes repiten hoy este calvario en busca de un trabajo y un futuro mejor para ellos y sus familias [...]. El migrante se ve obligado a cargar la cruz del maltrato, la soledad, la discriminación, el racismo, la xenofobia, la explotación y de las políticas y leyes migratorias restrictivas”—. Nos reagrupamos para seguir la procesión, mientras Francisca ordenaba sus hojas para leer la tercera estación. Caminamos cien metros y dijo: —Jesús cae por primera vez. “El migrante es despreciado y humillado”—. Todos respondieron: que por tu Santa Cruz redimiste al mundo. Después, prosiguió a decir: del libro del Profeta Isaías 53,3-5. La lectura dice que Jesús fue “despreciado y evitado por la gente [...]. ¿Cuál es la meditación?, “los migrantes también son traicionados, violados en sus derechos fundamentales, muchas veces por sus mismos paisanos y amigos [...].”—

Terminada la tercera estación, seguimos caminando. Nos detuvimos cuando llegamos a la cuarta estación, estábamos más cerca de la Avenida principal de la ciudad de Ixtepec, el calor era más intenso, se percibía en las ropas sudorosas de los que caminábamos. Aun así, Rodolfo leyó el título de la estación, y les repitió: —“Jesús encuentra a

---

5 R. Ardón, entrevista personal, 29 de marzo de 2016, ciudad de Ixtepec, Oaxaca.

su madre, una madre que ama, un misterio de la vida. Te adoramos, Oh Cristo, y te bendecimos”—. Continuó Rodolfo con las siguientes palabras: —en el Evangelio de San Lucas 2,34-35 observamos como “Simeón los bendijo y dijo a María, la Madre. Mira, este niño está colocado de modo que todos en Israel o caigan o se levanten; será signo de contradicción y así se manifestarán claramente los pensamientos de todos”. La lectura habla del empobrecimiento y éste tiene un rostro concreto en las mujeres. El número de mujeres migrantes en nuestros países se ha incrementado—. En la lógica del dialogo, Josefina le siguió con las palabras: —recemos un Padre Nuestro y una Ave María por todas las mujeres migrantes que no consiguen un puesto de trabajo.

Seguimos caminando, en la Quinta estación llegamos a la interconexión con la Avenida 16 de septiembre, cerca del mercado municipal, durante la estación Wilmer se sentó para escenificar la primera caída de Jesús, los pocos habitantes de Ixtepec que nos observaban se admiraron con el Jesús negro. Con esa atención, Rodolfo procedió a leer el capítulo 27, versículo 32 del evangelio de San Mateo, elevó la voz y dijo: —“a la salida encontraron un hombre de Cirene, llamado Simón, y lo forzaron a cargar la cruz”—. Al finalizar la lectura del evangelio tomó con ambas manos las páginas, repitió: — En el camino del migrante se presentan muchos falsos amigos que con un gesto de amistad o con palabras acogedoras, traicionan aprovechando la situación por la que atraviesan, conduciéndolos a la delincuencia, la prostitución forzada, la explotación laboral (la trata de personas)—.

Su voz quedó en silencio para seguir el Vía Crucis. Llegamos a la Avenida 16 de septiembre para realizar la sexta estación. Inmediatamente, Gonzalo se dirigió a todos para leer el salmo 16,15, y empezó a decir: —y yo, por mi inocencia, veré tu rostro, al despertar me saciaré de tu

presencia. La meditación de la lectura es la siguiente: las leyes deben de respetar la dignidad humana y apegarse estrictamente a los convenios y tratados internacionales—. El camino en la Avenida 16 de septiembre fue corto, la marcha giró en la calle Isabel la Católica para regresar al albergue, en esta calle iniciamos con la séptima estación: el relato de la segunda caída de Jesús. El tema de la estación hablaba de cómo los refugiados y desplazados también son víctimas de la persecución. La lectura se había retomado del libro del “Profeta Isaías 53,6”. En ella se relataba que las personas se pueden errar como ovejas, pero el Señor carga siempre con los pecados, el sufrimiento de las personas. Un sufrimiento que es ocasionado por la exclusión y las dificultades para acceder a los derechos básicos de los seres humanos.

Francisca concluyó para continuar caminando. Frente a unos viejos apartamentos se realizó la octava estación, el drama humano que se refleja en la experiencia migrante, fue el título. Francisca se separó y esperó en silencio para leer el evangelio de San Lucas 23,27-28, empezó a comentar dos escenas en el relato, la primera, personificaba el llanto y la solidaridad de las mujeres con Jesús, la segunda, decía: “mujeres de Jerusalén, no lloren por mí; lloren más bien por ustedes y por sus hijos”. La interpretación que Rodolfo leyó enfatizó dos aspectos: la esperanza de las mujeres que despiden a sus hijos migrantes, el deseo del reencuentro y la soledad que sienten las madres cuando se alejan de sus hijos por la migración.

Nos volvimos a reunir y empezamos a caminar, cada vez estábamos más cerca del albergue. Josefina se mostraba cansada como todos, Wilmer parecía fatigado por el peso de la cruz y el calor. Los cantos eran silenciosos, pocos cantaban. Con esas impresiones nos paramos en la novena estación, Francisca empezó a hablar de la tercera caída de Jesús y la relación que existe con “el rostro humano del

migrante.” Ése era el tema. Leyó el Evangelio de San Mateo capítulo 11, versículo 28. Francisca concluyó, todo parecía normal, la marcha continuó sin imaginar que podríamos coincidir con el Vía Crucis litúrgico de la ciudad de Ixtepec. Ninguno esperaba este imprevisto, ambos Vía Crucis coincidieron en la calle Isabel la Católica, los voluntarios fueron a consultarle a Alejandro qué se debía hacer, éste se mostró pensativo porque no deseaba confrontar con la institucionalidad religiosa y decidió que nos desviáramos.

Aceptamos la propuesta e hicimos un giro en la calle Oaxaca para interconectarse con la calle Moctezuma. Ahí nos detuvimos para hacer la décima estación. Rodolfo como un buen oficiante, continuó hablando sobre el tema de la estación, se apresuró a leer el Evangelio de San Mateo 27,35-36. La lectura relatava el juego y la repartición de ropa de Jesús después de su muerte. La relación con la experiencia de los migrantes era el siguiente: “El cuerpo de muchos es considerado como objeto de comercio para ser vendidos y traficados por los grupos del crimen organizado que operan impunemente en los países de tránsito de migrantes”. Finalizó y seguimos. Faltaba poco para concluir, el panorama que se observaba seguía siendo silencioso. Los migrantes no se sentían identificados totalmente con lo que estaban haciendo, algunos voluntarios no éramos diferentes al espíritu de los migrantes, carecíamos de emotividad. Caminamos para llegar a una vieja casa donde estuvo el centro cultural de España, realizamos la décima primera estación, en este momento la escena del Vía Crucis cambiaba, habíamos pasado simbólicamente del acompañamiento a la muerte y crucifixión de Jesús. La escena no fue emotiva y Wilmer siguió representando a un Cristo carente de expresividad. Esta vez Francisca leyó el evangelio de San Lucas capítulo 23, versículo 33. La lectura describía la crucifixión de Jesús, la interpretación del texto

refería a como en muchos lugares el migrante al igual que Jesús es crucificado mediante la discriminación, injusticias, explotaciones y humillaciones.

Cada vez estábamos más cerca del albergue. Llegamos a la décima segunda estación, Rodolfo se paró frente a nosotros y nos dijo: —Jesús muere en la cruz. El migrante es puesto en igualdad con los que son considerados despreciados—. Sus palabras finalizaron, guardó silencio para decirnos: —era medio día; se ocultó el sol y todo el territorio quedó en tinieblas hasta media tarde. El velo del santuario se rasgó por el medio. Jesús gritó con voz fuerte: Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu. Dicho esto, expiró. La meditación nos dice que Jesús muere en la indiferencia [...]. En esta estación recordamos a los migrantes que mueren en las calles sin trabajo, salud, ni derechos—. Cada vez que Rodolfo hablaba, los presentes sólo escuchábamos. Esto no incomodaba a nadie, el calor y el hambre sí. Proseguimos para realizar la décima tercera estación, Rodolfo en sus intervenciones habló de Jesús cuando fue bajado de la cruz, este era el tema de la estación. El pasaje bíblico se relacionó con la frase: “Refugio para los migrantes”. Guardamos silencio porque sabíamos que Rodolfo leería el evangelio de San Juan 19,38. El evangelio hablaba sobre José de Arimatea, el discípulo clandestino de Jesús, quien pidió permiso a Pilatos para llevarse el cuerpo de Jesús. La meditación que Rodolfo leyó nos narraba como las personas pueden dejar el egoísmo para dar acogida y espacio a los migrantes por el mundo. La idea se basaba en la lectura del versículo 25 de Mateo: “Yo era migrante y ustedes me acogieron”. Mt. 25—.

La décima cuarta estación. Rodolfo y Wilmer se ubicaron frente a nosotros, habló sobre el título de la estación: Jesús es sepultado. La lectura se basaba en el evangelio de Mateo 27,59-60; hacía mención a la muerte

de Jesús como producto de un camino de sufrimientos, de esa misma forma, decía Rodolfo: –“el migrante soporta el sufrimiento, la muerte, todo el dolor humano por el amor a la familia, por los sueños y por los ideales”–. La décimo cuarta estación, en mi opinión, encierra el argumento central en el que Alejandro y algunos voluntarios han construido el sentido de la violencia y sufrimiento en el migrante. A diferencia del camino de Jesús, el camino de los migrantes representa una muerte continúa infligida por la violencia social e institucional. La décima quinta estación fue distinta, Wilmer retomó el papel central, se dirigió discursivamente a los que participábamos en el Vía Crucis.

### **Análisis social de los marcos**

En el documento he empleado el análisis de los marcos sociales para interpretar las participaciones políticas que los migrantes centroamericanos y activistas, hacen al seleccionar situaciones de violencia social e institucional. El análisis social de la teoría de los *frames* nos dice que hay dos variables que se debe explicar: la dimensión de enmarcamiento y las estrategias de enmarcamiento. Ambos elementos son tipos ideales, fundamentales para estudiar lo que se observa, constituyen una forma para comprender las estrategias que los migrantes y voluntarios utilizan para situarse, seleccionar e interpretar sus experiencias significativas. Comentado esto, me centraré en el marco de la acción, en él retomaré: el Vía Crucis del migrante y algunos pasajes del relato de Rodolfo.

Retomando la propuesta de análisis de los marcos (Amparán, 2002; Sádaba, 2001; Verdugo and Gómez, 2006), propongo el siguiente marco interpretativo para referirme a los significados sobre los sentidos de la violencia que se dramatiza a través de los discursos políticos leídos

por Rodolfo, Francisca y otros lectores durante la actividad. Empleo las siguientes categorías: protagonistas, antagonistas, problema, audiencia y metas.

### **Los protagonistas**

Los migrantes que se encontraban en el albergue Hermanos en el Camino, provienen, principalmente, de Centroamérica; se definen como personas que han vivenciado experiencias traumáticas en los corredores migratorios del Istmo de Tehuantepec. En ese sentido, cuando Rodolfo comentaba que salió junto con su hermano de El Salvador para buscar oportunidades económicas, encuentra acercamiento significativo con la primera lectura del Vía Crucis del migrante: “La situación de pobreza por la que atraviesan nuestros países, provoca la expulsión natural de nuestros hermanos [...]”, este discurso busca una relación con una violencia estructural que no finaliza en sus países de origen, sino que continúa en el viaje, encontrándose con otros tipos de violencia social. Esto se vincula con los golpes y despojo que Rodolfo y su hermano vivenciaron en Santo Domingo Zanatepec.

### **Los antagonistas**

Son personajes personales e impersonales, ellos ejercen violencia contra los derechos de los migrantes. Estos elementos son más evidentes en los significados que los migrantes hacen sobre sus situaciones, por ejemplo, en la segunda estación se enfatiza que “El migrante se ve obligado a cargar la cruz del maltrato, la soledad, la discriminación, el racismo, la xenofobia, la explotación y de las políticas y leyes migratorias restrictivas”. Esto encuentra puntos de contacto con las palabras que los migrantes escribieron en

las pancartas: “no más persecuciones porque nosotros no somos criminales”, y “es una protesta, una marcha para exigir nuestros derechos” están reconociendo que están recibiendo violencias que no son auto producidas, más bien, son infligidas por sectores sociales o grupos particulares. De tal manera, en sus relatos, aunque no caracterizan a los agresores, si lo hacen tácitamente, es decir, cuando hablan de derechos, persecuciones y criminales hacen referencia a un contexto de políticas migratorias que es impuesto por el estado mexicano [administrador y a la vez las políticas se ejecutan con los agentes de migración y policiales].

### **El problema**

Los migrantes, así como los voluntarios consideran que la migración indocumentada se ha estigmatizado, observándolos como: “criminales”, terrorista, sujetos sin derechos. En todo esto, el Vía Crucis del migrante ha sido útil en años anteriores para hacer incidencia en la política migratoria y visibilizar las desapariciones, secuestros, robos, extorciones que experimentan los migrantes centroamericanos que se desplazan por la ruta migratoria del Istmo de Tehuantepec. En la representación, las vivencias traumáticas se convierten en dimensiones políticas que pueden ser manifestadas en las calles para mostrar que los migrantes son un Cristo que sufre, que ha sido desposeído de los derechos sociales-políticos.

### **La audiencia**

Se caracteriza por contextos y situaciones diversas. Dicho de otra manera, en el contexto de algunos casos emblemáticos, como el asesinato de los 72 en Tamaulipas, e implementación del Plan Frontera Sur, la audiencia fueron diversos sectores

sociales y el Instituto Nacional de Migración mexicano. A ellos se dirigía el discurso político, enfatizando que han sido agraviados. En esta última dramatización el discurso político se dirigió a los propios protagonistas del evento, ellos fueron el receptáculo de la carga política.

### **Las metas**

Las metas devienen de las situaciones coyunturales dentro de las políticas migratorias. Cuando los migrantes dicen: “queremos ser escuchados”, “pedimos que no discriminen” hacen alusión a un marco donde ellos reconocen que han sido violentados. Dentro de la representación del Vía Crucis del migrante, mencionan que la violencia que se ejerce sobre ellos proviene de diversos grupos social e institucionales. Cuando Rodolfo comentaba sobre los costos del viaje, advertía de los diversos pagos que hicieron a los agentes de la policía para que los dejaran seguir caminando. Esto es parte de un contexto político que posibilita este tipo de actuaciones. Sus relatos se dirigen a la solidaridad social en donde exigen el reconocimiento como seres humanos. La meta para ellos, es una manera en la que también buscan asegurar mecanismos de sobrevivencia en un ambiente hostil. No obstante, para Alejandro las metas están caracterizadas por la negociación política de una situación que viven los migrantes, es decir, la negociación es la meta, el sentido que se tiene sobre el sufrimiento adquiere un aspecto político, se convierte en el mecanismo estratégico para llegar al bienestar.

El elemento religioso es relevante. Emplea lenguajes que caracterizan a la tradición católica para luego desplazarlas a un lenguaje político que explica las experiencias traumáticas que vivencian los migrantes, los espacios donde se les vulnera, se estigmatiza. Exhibir

en las calles de Ixtepec el Vía Crucis del migrante es una forma para mostrar los elementos que están infligiendo la violencia social e institucional hacia los migrantes. La “calle” es el espacio donde las tensiones políticas se pretenden solucionar a través de la solidaridad social, la calle deja de ser el espacio de la violencia y pasa a configurarse como el lugar de la solidaridad y la respuesta política. A la vez, se fundamenta la concepción de la compasión por el otro que enfatiza la lectura del evangelio. Veamos. El sentido de la “compasión por el otro”, para Alejandro y los activistas significa: soportar o identificarse con el sufrimiento de los demás. ¿Cómo se manifiesta el sentido de la compasión por el otro en el relato?, de acuerdo a la narración aparecen dos figuras importantes: José de Arimatea [el que se compadece] y Jesús [el que sufre]. A nivel exegético se exalta la búsqueda de la igualdad, para efectuarlo es fundamental borrar las diferencias sociales, [¿esto es posible?].

No obstante, para mi análisis, en la lectura del evangelio considero importante observar la construcción de la tensiones, es decir, la compasión por el otro no se construye con relaciones del reconocimiento por los migrantes y sus situaciones, más bien, considero que la búsqueda de la solidaridad Alejandro y los activistas la pretenden cimentar a partir de dos niveles, (1) el nivel de la construcción social del sufrimiento y (2) el nivel de la representación, es decir, los mecanismos con que se justifican las acciones. La construcción social del sufrimiento es importante, es decir, no se puede entender la compasión por el otro sin antes no haber visto en los procesos sociales cómo se ha ido caracterizando el sufrimiento y violentando a los migrantes como sujetos despojados de derechos políticos y sociales. Observando quienes lo ejercen, lo viven, pero, además, como en determinados momentos se utiliza políticamente. El nivel de la representación, está asociado al mecanismo

que conducen a crear acciones que pongan en evidencia situaciones particulares, en este caso, el sufrimiento que vivencian los migrantes.

De esa manera, en la representación del Vía Crucis del migrante sostengo dos aspectos, el primero; la compasión por el otro no se construye con la identificación, va más allá, hay que observar los procesos de construcción social y los mecanismos de acción social. Para el caso de los migrantes que llegan al albergue, ambos aspectos están interactuando. Segundo, el reconocimiento por el otro puede crear la ilusión social de la igualdad, es decir, en la representación del Vía Crucis una concepción de igualdad puede hacer suponer que las jerarquías sociales se han borrado, haciendo parecer que los migrantes pueden exigir derechos y que se encuentran en una condición político-social similar a la de Alejandro y los voluntarios. En el nivel de la inversión social, simbólicamente, las jerarquías pueden desaparecer, sin embargo, considero que se está reforzando el sentido de la diferencia.

## **Conclusiones**

La experiencia de Rodolfo y el Vía Crucis del migrante, exponen otras maneras de enunciar la violencia social e institucional que experimentan los migrantes centroamericanos en sus países de origen y tránsito. Los relatos y el empleo de las narrativas que se vierten en la representación del Vía Crucis del migrante, cobran otros sentidos, tienen usos políticos. Con ello, la representación se convierte en un enmarque en donde las situaciones aisladas se vinculan a otros marcos sociales con el que procuran dar explicaciones a la violencia social e institucional que han padecido.

He empleado el enmarque, siguiendo las ideas de Goffman, para exponer por medio de la representación

y la experiencia de Rodolfo cómo se crearon grados de organización con el que se localizan, perciben e identifica el porqué de las vejaciones de las que son objeto. Pero, además, los relatos que se enunciaron representan eso que puede denominarse: una agencia que se muestra en las acciones.

Es en estas acciones, los migrantes se movilizan como principales protagonistas de intereses y objetivos. Mismos que se han articulado en los marcos y situaciones. En los primeros, como se mencionó, a parecen los procesos sociales relacionados con la migración: violencia social e institucional que se ejerce tanto en los países de origen como en México. El Vía Crucis del migrante, entra en el segundo aspecto como una manera de comprender que la representación es una forma en la que se estructuran situaciones con el que se busca dar sentidos políticos a las experiencias de los migrantes.

De esa manera, en la representación los elementos de los “protagonista, los antagonistas, el problema, la audiencia y la metas”, son una manera para analizar e interpretar las acciones, sentidos y usos políticos de los lenguajes que se emplean en el Vía Crucis del migrante.

## Bibliografía

Aikin, O., y Anaya, A. (2013). Crisis de derechos humanos de las personas migrantes en tránsito por México; redes y presión transnacional. *Foro Internacional*, 53(1), 143-181.

Anguiano, M. (2014). Introducción. Migrar en tiempos adversos. Control de fronteras, crisis económicas y vulnerabilidad humana. En M. Anguiano, & R. Cruz (Edits.), *Migraciones internacionales. Crisis y vulnerabilidades. Perspectivas comparadas* (págs. 11-44). Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, A. C.

Anguiano, T. &. (2007). Vigilancia y control en la frontera México-Estados Unidos: efectos en las rutas del flujo migratorio internacional. *Papeles de población*, 13(51), 45-75.

Artola, J. (2005). Debate actual sobre migración y seguridad. *Migración y desarrollo* (5), 136-150.

ACNUR. (2015). Informe sobre violencia de desplazamiento forzado por violencia generalizada en El Salvador (2014-2015).

Barrantes, M. (2013). Migrantes centroamericanos en paso por México: sufrimiento y dolor. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*, 20(1), 75-90.

Butler, J. (2004). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (Primera Edición ed.). Buenos Aires: PAIDÓS.

Calleros, J. (2013). Seguridad pública y seguridad humana en la migración indocumentada de tránsito por México. *Foro Internacional*, 317-336.

Casillas, R. (2006). Diversidad religiosa y pluralidad social en México: Caminos para un mejor encuentro. En *Memoria del primer congreso internacional sobre iglesias, Estado laico y sociedad* (págs. 51-65). México: C.N.D.H.

Casillas, R. (2008). Las rutas de los centroamericanos por México, un ejercicio de caracterización, actores y complejidades. *Migración y desarrollo*, 10, 157-174.

Castillo, M. (2003). Los desafíos de la emigración centroamericana en el Siglo XXI. En M. Mario, & CAHIERS-ALHIM (Ed.), *Migrations. Etats Unis-Mexique, Terres D'accueil*.

Celorio, M. (2014). La movilización social contemporánea; un caso de estudio: el movimiento en defensa del migrante centroamericano en tránsito, 1985-2012. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

CIDH. (2015). *Situación de derechos humanos en México. Doc. 44/15*. (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, & Organización de los Estados Americanos, Edits.)

Crisis Group. (2016). *Presa fácil: violencia criminal y migración en Centroamérica*. Brussels: International Crisis Group.

CRISTOSAL. (2018). Señales de una crisis. Desplazamiento forzado interno por violencia en El Salvador, Guatemala y Honduras, 2018.

Das, V. (2008). Los usos del sufrimiento: entre los intereses y los valores. En V. Das, & F. Ortega (Ed.), *Sujetos del dolor, agentes de dignidad* (Primera ed.). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Instituto CES; Universidad Nacional de Colombia sede Medellín, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

De Jesús, F. (2016). La dignidad no tiene fronteras: la lucha transnacional por el respeto a los derechos humanos de las personas migrantes de tránsito por México. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

De la Cadena, M. (2004). *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Lima: IEP Ediciones.

Galindo, C., y Guevara, A. (2012). Migrantes en su paso por México: nuevas problemáticas, rutas, estrategias y redes. Ponencia presentada en la XI Reunión Nacional de Investigación Demográfica en México, 30, 1-18.

García, M. (2015). La migración irregular de tránsito desde el derecho y la política en el tiempo global en el caso de México. En M. Anguiano, & D. Villafuerte (Edits.), *Cruce de Fronteras. Movilidad humana y políticas migratorias* (págs. 52-81). El Colegio de la Frontera Norte, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas y Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.

Goffman, E. (1986). *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. New York: Northeastern University Press.

Izcara, S. (2012). Violencia contra inmigrantes en Tamaulipas. *European Review of Latin American and Caribbean Studies* (93), 3-24.

Kovic, C., y Kelly, P. (2006). Fronteras seguras, cuerpos vulnerables: migración y género en la frontera sur. *Debate Feminista*, 69-83.

Le Breton, D. (1999). *Antropología del dolor* (Primera edición ed.). Barcelona: Editorial Seix Barral, S. A.

Marengo, J. (2015). Fronteras elásticas, hegemónicas y teoría del discurso: la frontera sur de México. *Revista CIDOB*, 9-34.

Medrano, C. (2016). Viejos y nuevos conflictos en Centroamérica: el diario drama humano de las víctimas de la violencia, *Revista Encuentro* (103), 79-90.

Nájera, J. (2016). El complejo estudio de la actual migración en tránsito por México: actores, temáticas y circunstancias. *Migración internacional*, 8(3), 255-266.

Pantoja, A. (2013). La voz de los actores. Belén, Posada del Migrante. Experiencia eclesiológica y alternativa social en el dolor y la violencia social de la migración forzada centroamericana. *Migración y desarrollo* (21).

Reyes, A. (2014). Migración centroamericana femenina en tránsito por México hacia Estados Unidos. 245-266.

Rivas, J. (2008). Tejiendo redes frente al riesgo y la vulnerabilidad. Migrantes centroamericanos y organizaciones civiles de apoyo en Tapachula, Chiapas. San Cristóbal de Las Casas: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Rivas, J. (2011). ¿Víctimas nada más?: Migrantes centroamericanos en el soconusco, Chiapas. *Nueva antropología*, 24(74), 9-38.

Rivas, J. (2013). Los que se quedan en el camino. Inmigrantes salvadoreños en Puerto Madero, Chiapas. Jalisco: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Ruiz, O. (2001). Riesgo, migración y espacios fronterizos: una reflexión. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 16(2), 257-284.

Ruiz, O. (2008). La migración centroamericana en la frontera sur: un perfil del riesgo en la migración indocumentada internacional. *Center for U.S. -Mexican Studies*, 1-26.

Salazar, S. (2012). Violencia y criminalización de la migración centroamericana en México: perspectivas de

investigación. *Anuario Centro de Investigación y Estudios Políticos* (3), 180-223.

Scheper-Hughes, N. (1997). *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil* (Primera edición ed.). Barcelona: Ariel.

Silva, Y. (2014). Vulnerabilidad: Un concepto para pensar las migraciones internacionales. En M. Anguiano, & R. Cruz (Edits.), *Migraciones internacionales. Crisis y vulnerabilidades* (págs. 383-417). Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.

Treviño, J. (2016). ¿De qué hablamos cuando hablamos de la “securitización” de la migración internacional en México?: una crítica. *Foro Internacional*, 253-291.

Verdugo, R., & Gómez, Á. (2006). Narraciones políticas y procesos de enmarcamiento del discurso de las asociaciones del Foro para la Integración Social de los Inmigrantes de España. *Papers*, 81, 149-169.

Viejo, R. (2008). Frame Analysis: Encuadre teórico, operacionalización empíric, líneas de investigación. *SEMINARIO IGOP*, 1-30.

Villafuerte, D. (2014). Frontera sur, transmigración centroamericana y crisis. En M. Anguiano, & R. Cruz (Edits.), *Migraciones internacionales. Crisis y vulnerabilidades. Perspectivas comparadas* (págs. 253-284). Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.

Vogt, W. (2013). Crossing Mexio: Structural violence and the commodification of undocumented Central American migrants. *AE American ethnologist*, 40(4), 764-780.

## ¡Mi vida en Tapachula, Chiapas! Ser niño, niña o adolescente en contextos transfronterizos

Belinda Roblero Salas<sup>1</sup>

Iván Francisco Porraz Gómez<sup>2</sup>

*Soy un país moribundo  
Me nació el hijo entre la pólvora  
me nació en la trinchera escondida en el beso de la muerte  
Me nació el hijo en el escondite  
en la alambrada inerte que tejimos como barricadas  
Me nacieron los hijos muertos  
estrellados  
mutilados  
Corriendo hacia el abismo que les ofrece el nuevo siglo...  
(Luis Borja, el bello legado)*

### Resumen

Las dinámicas migratorias en la frontera sur de México, hace posible encontrar en las escuelas de la ciudad de Tapachula en Chiapas a niñas, niños y adolescentes migrantes, que provienen de Guatemala, Honduras y El Salvador.

---

1 Licenciada en Pedagogía por la UNACH. Becaria del programa becas de preparación para el posgrado en ECOSUR. Línea de investigación: niños, niñas, educación. Email: bely\_roblero@hotmail.com.

2 Doctor en Ciencias Sociales y humanísticas por CESMECA-UNICACH. Investigador asociado en El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR), unidad Tapachula, en el Grupo Académico de Estudios de Migración y Procesos Transfronterizos del Departamento de Sociedad y Cultura. Línea de investigación: Juventudes, migración de retorno, violencia en el sur de México y Centroamérica. Email: pacon\_83@hotmail.com, iporraz@ecosur.mx

En las escuelas, la nacionalidad, se presenta como factor a través del cual se presentan distintas formas de discriminación, racismo y xenofobia, tanto por parte de sus compañeros tapachultecos como de sus profesores.

Es por esto que el presente artículo expone narrativas sobre las experiencias vividas de niñas, niños y adolescentes migrantes en el proceso de cambio de un país a otro; los motivos de la migración, la percepción y emociones de los sujetos en su encuentro con “otros”; también se exploran antecedentes familiares y cambios en su estructura familiar, para concluir con algunas reflexiones.

**Palabras claves:** Migración, Sur de México, violencia, niños y niñas.

## Introducción

Tapachula, la perla del Soconusco<sup>3</sup>, es uno de los municipios que componen la frontera sur<sup>4</sup> de México que limita con Guatemala. Es un lugar geoestratégico ya que por ese espacio existen intercambios comerciales, así como flujos y desplazamientos poblacionales desde hace varias décadas. Es decir, el espacio geográfico donde se ubica Tapachula

---

3 Fue una de las zonas que con la penetración de capital nacional y extranjero en el siglo XIX tuvo un gran auge económico en Chiapas. Este gran proyecto que se dio en ese contexto era liderado por capitales norteamericanos, alemanes, japoneses, entre otros. Con el llamado boom cafetalero y de otros productos agrícolas, la mano de obra local era insuficiente por lo que se incrementa la movilización de la población alteña de Chiapas y de la región de Comitán. Muchos campesinos indígenas tzeltales y tzotziles, se dirigían a dicha región debido a la escasez de mano de obra en temporada de cosecha. Estos desplazamientos llegaron a ser muy importantes. Actualmente se siguen registrando algunos movimientos de jornaleros centroamericanos, principalmente guatemaltecos que realizan el corte del café en algunas fincas de dicha zona. (Villafuerte, 2015, Viqueira, 2008, entre otros).

4 Está integrada por los estados de Chiapas, Tabasco, Campeche y Quintana Roo, los cuales limitan geográficamente con Guatemala y Belice, a lo largo de 1,149 kilómetros (EMIF-SUR, 2009).

permite que muchos transmigrantes utilicen la zona para cruzar de Centroamérica a México, y así continuar con el tránsito hacia Estados Unidos. El principal cruce fronterizo es Talismán, ciudad que colinda con el Carmen y que pertenece al departamento de San Marcos en Guatemala. Resulta importante mencionar que en los últimos años se ha incrementado la presencia de redes de narcotráfico, por lo cual ha sido catalogada por las autoridades mexicanas como un lugar de alta inseguridad e incremento de la vulnerabilidad de los migrantes centroamericanos y los que realizan el cruce por dicha parte de la frontera.

Debido a su ubicación geoestratégica, Tapachula es un lugar de paso para miles de migrantes provenientes de distintas latitudes, pues la travesía migratoria que implica el paso obligado por la región del Soconusco, la realizan personas provenientes de Centroamérica, Suramérica, África, Corea y China, entre otros países y regiones del globo. De manera reciente, la incorporación de los migrantes cubanos ha sido importante por este espacio<sup>5</sup>.

Tapachula, como muchas otras ciudades fronterizas del mundo, ha sido en gran parte forjada por migrantes que han traído de sus tierras de origen costumbres, tradiciones y saberes que han enriquecido su diversidad; sin embargo, a la vez que se ha instalado una gran riqueza cultural, también se han afincado miedos producto del rechazo a la diferencia, lo que se traduce en expresiones discriminatorias de tipo racial y xenofóbico.

En la actualidad es posible palpar como cada vez

---

5 Alrededor de 200 migrantes cubanos llegan cada día a Tapachula desde hace dos semanas, lo que representa un desafío para el gobierno y la Iglesia católica, informó el sacerdote César Augusto Cañaverall Pérez, coordinador de pastoral de movilidad humana de la diócesis de esa ciudad fronteriza con Guatemala. (La jornada, 25 de octubre 2015).

más niños, niñas y adolescentes migran a Estados Unidos, por lo que resulta vital reconocer las circunstancias que posibilitan dicho tránsito, sus factores de riesgo, situación socioeconómica, cultural, entre otras. Aun así, si bien la migración se ha acrecentado, es necesario no perder de vista que muchas familias han decidido terminar su travesía migrante en Tapachula y hacer de esta ciudad su nuevo hogar, lo que ha planteado la necesidad de incorporar el tema de la diversidad y la inclusión educativa por ejemplo.

En este sentido, este artículo comparte narrativas sobre las experiencias vividas de niñas, niños y adolescentes migrantes en el proceso de cambio de un país a otro; se ponen de presente los motivos de la migración, la percepción y emociones de los sujetos en su encuentro con “otros”; también se exploran antecedentes familiares y cambios en su estructura familiar, para concluir con algunas reflexiones.

### **Cotidianidades de la violencia en Honduras y El Salvador**

Las etapas migratorias en Centroamérica han sido diversas e incentivadas por factores económicos, sociales y políticos. El Informe de Desarrollo Humano del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en 2005 refiere que entre 1920 y 1969 se impulsa la primera iniciativa, que tiene un carácter interregional, en tanto que es una migración a las plantaciones bananeras de Honduras por numerosos migrantes de la región en busca de trabajo; el segundo momento se registra de 1970 a 1979, producido en un clima de inestabilidad política, propiciada por el conflicto ocurrido entre Honduras y El Salvador, aunado a la represión que se comenzó a generar hacia ciertos sectores de la población; en esta etapa también se produce un importante flujo hacia Estado Unidos. Un tercer momento se gesta entre la década

de los ochenta y principios de los noventa con los conflictos armados en El Salvador, Guatemala y otros países, que genera una gran migración de la población. Por último, el informe apunta que, entre 1992 y el 2005 se provoca otra intensa ola migratoria, derivado del aumento de la violencia por la delincuencia organizada, los agrupamientos juveniles como la MS 13 y el Barrio 18, así como los estragos del huracán Mitch en 1998 y el terremoto del 2001.

A este respecto cabe señalar que, después de los tratados de paz en la región centroamericana en la década de los noventa, surge otra problemática de la que se habla mucho, pero se conoce poco sobre sus estructuras internas: las “pandillas juveniles centroamericanas”<sup>6</sup>. Después de 1992, Estados Unidos inicia un proceso de deportación masiva de jóvenes que se habían venido integrando en clicas, “pandillas” o agrupamientos juveniles (Nateras, 2014). *El barrio 18 y la mara salvatrucha (MS-13)* agrupaban a miles de jóvenes huérfanos de la guerra civil y otros más que encontraban cobijo en la “gran familia”. Así, las deportaciones masivas a El Salvador, Honduras y Guatemala se dan en un escenario complejo para la población juvenil, ya que muchos de estos jóvenes deciden enfrascarse en una guerra entre pandillas y con las fuerzas policíacas que respondieron con a la violencia pandillera con más violencia, lo que produjo una criminalización hacia los jóvenes que ha dejado miles de muertos y desplazados.

Honduras y El Salvador son dos lugares donde se registra una alta tasa de homicidios derivados de la violencia, desde los asaltos a mano armada, robos a casa habitación, entre

---

6 Tom Ward (2012) refiere que, a finales de la década de los setentas, hubo un importante éxodo de salvadoreños a California en Estados Unidos, especialmente se asentaron en Los Ángeles. Miles huían de la guerra en la región, sin embargo, encontraron también una disputa en las calles de esta ciudad, derivado del control de las pandillas hispanas (Savenije Wim, 2009)

otros. La policía Nacional de El Salvador reportó que hasta agosto de año 2015 han sido asesinados 750 salvadoreños, un promedio diario de 27,7. De seguir así la progresión, agosto cerraría con unos 850 homicidios, y ampliando más el cálculo, 2015 terminaría con 90 homicidios por cada 100.000 habitantes, frente a los 60 por 100.000 de 2014 (Diario el País, 29 de agosto de 2015). Por otra parte, en Honduras en el año 2014 El Observatorio Nacional de la Violencia de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras registró un total de 8,719 muertes por causa externa ocurridas a nivel nacional. Los homicidios siguen siendo la principal causa de muerte por causa externa con el 68.1% del total reportado (5,936). Es decir, 495 homicidios al mes y en promedio 16 víctimas al día. La tasa nacional de homicidios es de 68 por cada 100.000 habitantes (UNAH, 2015).

Estas estadísticas nos muestran los altos índices de violencia en estos países, considerados como los más peligrosos no sólo de Centroamérica, sino del mundo. Aunado a la violencia, provocada por la inseguridad y riesgo a ser afectado, existen otros factores que incentivan a desplazarse de los lugares de origen como son las condiciones socioeconómicas<sup>7</sup> de diversas regiones de los

---

7 Por ejemplo, la organización OXFAM señaló que en “El Salvador las cifras en 2014 refirió que el número de millonarios aumentó de 150 a 160 personas, una variación del 6.7% con respecto a 2013. A pesar de que el crecimiento económico del país en los años 2012 y 2013 ha sido menor al 2%, la tasa más baja de la región Centroamericana, nuevas personas se incorporaron a la lista de multimillonarios, en un país donde el 29.6% de la población vive en condiciones de pobreza. Esto es más alarmante todavía, si se tiene en cuenta que en una población de 6.2 millones de habitantes, 160 personas acumulan una fortuna de 21.000 millones de dólares, que equivale al 87% del Producto Interno Bruto para 2013. Si la fortuna acumulada de estas personas se dividiera entre el total de la población del país, le correspondería a cada salvadoreño un estimado de 3,225 dólares al año, que equivale al salario de casi 3 años de una persona que se dedica a la recolección de algodón, 2.5 años en la recolección de caña de azúcar y 1.5 años en el sector de maquila, textil y confección. En el caso de Honduras 225 millonarios acaparan la riqueza

espacios referidos, hasta la violencia política derivada de la persecución y amenazas por parte de las autoridades del Estado, como es el caso de Honduras<sup>8</sup>.

A finales de junio de 2015 se dió de nueva cuenta, algunas marchas de miles de hondureños y hondureñas, el símbolo emblemático de las manifestaciones fueron las antorchas con las que salían los manifestantes a las calles de diversas ciudades para protestar y exigir la creación de la Comisión Internacional contra la Impunidad (CICIH), que se formara por organismos internacionales (ONU, OEA, entre otros) y fuera la encargada de investigar el desfaldo del seguro social de ese país y el castigo a los responsables del gobierno de Juan Orlando Hernández.

Aunado a la situación política que se vive en el país, están también las condiciones precarias no sólo en el aspecto laboral, sino de las condiciones mínimas de vida: como son salud y seguridad, que hace que miles de jóvenes centroamericanos abandonen su nicho. Por otro lado, las tensiones que viven los jóvenes migrantes inician también por conflictos con algún miembro de la pandilla, por no querer pertenecer a ellas e incluso por “ajustes de cuentas” por no pagar la seguridad, “el derecho al piso”, “la renta” como se conoce a las cuotas que cobran estos agrupamientos juveniles. Es decir, el mundo de vida construido con márgenes restringidos de privacidad, pocas

---

del país, siendo el segundo en la región centroamericana”. (Informe sobre las desigualdades en El Salvador, 2015).

8 El detonante de estas manifestaciones civiles sin precedentes en Honduras ha sido la implicación de miembros de la cúpula del partido de Gobierno, el Nacional, y de poderosos empresarios hondureños en un escándalo de corrupción en el Instituto Hondureño de Seguridad Social -IHSS-. **Se acusa al comité de campaña del Partido Nacional de haber recibido «donaciones» durante el 2012 y 2013** provenientes de empresas fantasmas a través de las cuales se sustrajeron 100 millones de euros del total de 282 millones del desfaldo del Seguro Social. (Diario El Mundo, 15 de julio de 2015).

relaciones presenciales y fuerte incidencia de presiones y mandatos externos, es lo que *ciñen* las vidas de los jóvenes en Centroamérica.

### **Didactobiografía como medio para recuperar narrativas de vida**

Uno de los contextos más importantes en la vida y la socialización de niños, niñas y adolescentes es la escuela. Es por ello que a través de la investigación narrativa biográfica se pretende “reflexionar, entender e interpretar la importancia, tanto de la escuela como el papel del alumno” (Bolívar, 2001), en este caso la de niños, niñas y adolescentes migrantes; desde esta perspectiva, es importante conocer a profundidad las necesidades de estos alumnos en la escuela, ya que no son tomados en cuenta en la disposición de uniformes, útiles escolares y becas, conocer a profundidad su situación actual y pasada, permite trabajar en beneficio de ellas y ellos. Además recolectar datos, desde sus vivencias, historias de vida, aspectos económicos y sociales, etc., son precisas para analizar las problemáticas que se presentan en la convivencia con los “otros” en el contexto Tapachulteco.

Esta investigación está construida a través de múltiples voces y discursos que conforma la complejidad de las narrativas biográficas dentro del contexto educativo José Emilio Grajales. A través de esta institución, se recolecta historias de vida que existen en la experiencia de los niños migrantes.

La conjunción de diferentes aspectos tales como la perspectiva metodológica del interpretativismo, el método narrativo –biográfico, la descripción de las técnicas: encuesta, didactobiografía, los relatos autobiográficos, bola de nieve y los biogramas; además de los instrumentos; el cuestionario, y el taller donde se recuperan relatos,

anécdotas, recuerdos, y demás información, permiten construir las narrativas de los alumnos migrantes, en dicha institución.

En este sentido las narrativas sobre las experiencia de vida en el paso de un país a otro;

La narrativa es la cualidad estructurada de la experiencia entendida y vista como un relato; por otro (como enfoque de investigación), las pautas y formas de construir sentido, a partir de acciones temporales personales, por medio de la descripción y análisis de los datos biográficos. Es una particular reconstrucción de la experiencia, por la que, mediante un proceso reflexivo, se da significado a lo sucedido o vivido (Ricoeur, 1995, citado en Bolívar, 2002).

El método biográfico narrativo otorga relevancia a la dimensión narrativa de los sujetos, y a la manera como las vivencias, y el significado que el sujeto les otorga, afectan de manera diferenciada el entramado de su realidad. Este proceso hace énfasis en el diálogo que el investigador establece con el sujeto para que este último relate sus proyectos, expectativas, vivencias, sueños, metas. Lo anterior permite indagar sobre la cotidianidad de los niños, niñas y adolescentes migrantes dentro del contexto educativo, con el fin de llevar a cabo el diálogo intercultural<sup>9</sup> que a su vez muestra los problemas que se presenten dentro de la escuela y proporcionar posibles soluciones. En síntesis,

---

9 En un mundo culturalmente diverso, es necesario elaborar nuevos planteamientos sobre el diálogo intercultural que superen las limitaciones del paradigma del “diálogo entre civilizaciones”. Entre los requisitos para hacerlo, figuran un análisis de las diversas formas en que las culturas se relacionan unas con otras, la sensibilización a los elementos culturales comunes y las metas compartidas, y la determinación de los problemas que se deben resolver al conciliar las diferencias culturales, La diversidad cultural representa la suma de estas relaciones, y el diálogo es el puente que las une. (UNESCO, 2010).

para el caso particular, son los estudiantes quienes hacen saber a través de la narración cuál es el significado que se construye a partir de la convivencia que existe dentro del contexto educativo.

Además, el enfoque didáctico-biográfico en la investigación permite ampliar el conocimiento sobre lo que realmente sucede en el mundo escolar, a través del punto de vista de los implicados, personas anónimas que aportan, por medio de testimonios escritos, una mirada personal e íntima de su proceso educativo recuperando su propia voz al hacerla pública. (Yuni & Urbano, 2005).

Este método permite la utilización de distintas técnicas, conocidas como procedimientos e instrumentos que se utilizan para acceder al conocimiento del contexto, por ejemplo la entrevistas, encuestas, observaciones y lo que se deriva de ellas.

La técnica más distinguida en el proceso de investigación es la didactobiografía; como dispositivo potente de reconstrucción de la enseñanza aprendizaje vital, es decir de los saberes cotidianos vividos que han estructurado al sujeto del presente. Narrativas de la enseñanza y aprendizaje emergidos en la escuela de la vida. La historia innombrada singular e inédita de los sujetos de a pie, primordial para repensar como sujetos:

“La didactobiografía, que contiene un diálogo sugestivo con su creadora a partir de una entrevista que este servidor le realizó. Igualmente cierran, para que el lector abra desde su propia reflexión, posibles aplicaciones de esta fórmula de enseñanza no parametral” (Casallas, 2012) .

Esto logra crear el desafío de educar más allá de lo

determinado y de las formas sistemáticas de lo que se ha trabajado, donde se retoma la importancia del aspecto cultural, utilizándolo como un recurso de aprendizaje, con el propósito de re-significar a sus conceptos y teorías. Es importante la utilización de este procedimiento para la adquisición de conciencia en los sujetos mediante las propias reflexiones que se originan a través de las propias biografías personales.

Lo central he importante de la didactobiografía es que parte de una experiencia vivida y experimentada por el sujeto. Pero son momentos de la vida personal reconocida como otra forma de pensamiento humano, donde se es capaz de mantener capturados ciertos instantes de la vida.

A través del proceso didacto-biográfico se promueve la participación de las “Voces Calladas” generando un espacio de confianza, aprendizaje, inclusión y aceptación en los niños migrantes con la finalidad de que al término de esta investigación se den a conocer estas narrativas de vida en el espacio social y educativo en el que son partícipes, y generar conciencia, inclusión y participación igualitaria, en los niños migrantes como en los niños originarios de Tapachula.

El corpus de la investigación se realizó con hombres y mujeres, de entre 9 y 14 años, originarios de El Salvador, Honduras, y Guatemala, inscritos en la escuela urbana de educación básica a nivel primaria; “José Emilio Grajales”, ubicada en la colonia Solidaridad 2000, al sur del municipio de Tapachula; una de las zonas con más población migrante, en condiciones económicas desfavorables y alta marginación.

## **Experiencias de vida de niños, niñas y adolescentes migrantes en el proceso de cambio de un país a otro.**

Como lo menciona (Carretón, 2017) “todos tenemos cierta inquietud por el pasado”. De uno u otro modo hacemos viajes por los recovecos de nuestra memoria en el intento de actualizar los recuerdos y así buscar respuestas en nuestro presente.

En este apartado se presentan las narrativas de vida de los alumnos migrantes en su recorrido del país de origen y el de destino. Desde los motivos por los que salieron, la percepción y emociones de los sujetos en su encuentro con “otros”; también se exploran antecedentes familiares y cambios en su estructura.

### **Motivos de la migración**

Escuchar las voces de niños, niñas y adolescentes migrantes es estar frente a un caleidoscopio de experiencias. Las presentes narrativas dan cuenta de ciertos motivos por los cuales los sujetos en cuestión se alejaron de sus familiares, amigos, y del país donde vivieron por más de seis años. Tal como lo señala uno de ellos:

“Salí de allá, de Guatemala porque mi papá le pegaba a mi mamá, mi mamá estaba peleando con mi papá, él le estaba pegando a mi mamá entonces mi mamá estaba hirviendo agua yo lo agarre con un trapo y se lo avente encima, de ahí salí corriendo y mi mamá y mis hermanos, ella solo agarro la tele metí ropa en mi mochila y mis hermanos también, de allí salimos a Tecun, cruzamos el rio en esas balsas, de allí tomamos un triciclo a la combi y así nos venimos a Tapachula.” (Niño de 11 años, Guatemala).

Otro más nos relata:

“Me pararon cuando iba de regreso a mi casa con mis hermanitos de la escuela, mi mamá no pudo ir a traernos y ni mi tía, así que nos fuimos caminando solitos, ya cuando íbamos en, ahí por donde está un puente nos pararon unos chamacos más grandes que nosotros y me dijeron que querían hablar conmigo...Me dio miedo entonces fui con ellos y ahí me dijeron que tenía que repartir droga porque si no los que la iban a pagar eran mi familia... Mi papa salió de allá dos años antes que nosotros, se fue a Estados Unidos, entonces después fue por nosotros, regreso y ya nos trajo a Tapachula. Porque tenía miedo de irse otra vez y dejarnos allá, es que no era bueno...” (Niño de 13 años, El Salvador).

Las narrativas de estos niños encierran el sentido de su *disolución* y su forzamiento a vivir en condiciones de precariedad extrema, y a un vivir en vilo. En las palabras y percepciones, tan simples y sinceras, sobre las dificultades para sobrevivir, se registra ausencia de poder, o de querer tener poder para socavar el miedo, y sus ambigüedades, que se va internalizando en el modo de ser en sí mismo. Estos amenazan el bienestar psicológico y la adaptación de los niños y niñas migrantes. Aunado a ello, factores como: la percepción y emociones de los niños y niñas migrantes en su encuentro con otros, la violencia intrafamiliar y cambios en su estructura, las adicciones y abuso de sustancias, hasta la falta de apoyo político-social-escolar, reconfiguran la identidad de niños, niñas y adolescentes en el lugar de destino.

## **Percepción y emociones de los niños y niñas migrantes el encuentro con los “otros”**

Cuando se trabaja con las emociones, los alumnos dan a conocer el sentido de pertenencia a la vida, en el aula son muy restringidas y en las actividades<sup>10</sup> se aprecia la falta que les hace hablar de ello. Tal como lo menciona (García M. V., 2003) la educación tradicionalmente se ha centrado en el desarrollo del intelecto, con un marcado olvido de lo emocional. Sin embargo, siempre se ha planteado la necesidad de la educación integral, en tanto que deben desarrollarse todas las dimensiones del individuo. Ello implica que el desarrollo cognitivo debe complementarse con el desarrollo emocional. Por otro lado, la educación es un proceso caracterizado por la relación interpersonal, la cual está impregnada de factores emocionales y ello exige que se le preste una atención especial a las emociones por las múltiples influencias que tienen en el proceso educativo.

Por lo anterior, en la indagación de la narrativa de niños, niñas y adolescentes migrantes, durante la aplicación de la actividad se preguntó a los niños: ¿Cómo te sientes? Algunos de ellos dieron a conocer sus emociones y sentimientos:

Niño de 12 años de Guatemala, expresó que se sentía un poco triste porque no se llevaba con todos los compañeros y que había niños que se encargaban de hacerle burla por su forma de hablar.

Otro niño de 10 años de Honduras comento, que no logra relacionarse con sus compañeros, después de un año de convivencia escolar, manifestó dos sentimientos, se sentía feliz por haber llegado a

---

10 La actividad desarrollada con respecto a la adaptación al nuevo contexto.

México, pero estaba sumamente enojado con sus compañeros del salón, ya que ellos hacían todo por correrlo de la escuela.

Otro de ellos comentó:

Por estar en México me siento muy feliz, porque nunca había estado en otro país, y también porque hay cosas diferentes, que puedo salir a jugar con mis amigos, ya que allá no podíamos salir por lo peligroso”. (Niño de 13 años, El Salvador).

Desde sus propios relatos, en los que abundan la parquedad y el silencio y se vislumbran emociones que intentan guardar o contener, podemos leer el significado que para ellos tienen hechos como transitar, libertad, en un país que no es el propio, hacer llevadera la vida en un lugar o saberse deficitarios en redes sociales o en la escuela. Todo ello representa una experiencia que sólo es posible entender desde los relatos de sus protagonistas.

En este sentido, consideramos que el contexto educativo debería brindarle aún más esa seguridad y hospitalidad al ser parte de una nueva comunidad estudiantil, y por ser un alumno extranjero, los niños son conscientes de la infinidad de transformaciones tanto personales, como sociales y educativas que hacen que tenga una visión diferente a la que tenía en su país de origen. En este contexto vivencial es posible distinguir algunos elementos prácticos y subjetivos, gestados allá y aquí, que ofrecen la posibilidad de construir sus trayectorias desde la cultura; que insinúan un campo propio con cierto sentido identitario, una construcción desde ello, que proyecta una construcción cultural migratoria emergente en contextos paradójicamente adversos.

Desde que parten de sus lugares de origen, niños, niñas y adolescentes interiorizan la noción de ser “indocumentados”. Esta percepción es generalizada y genera un sentido de inseguridad: “es que somos centroamericanos”, es el comentario recurrente. Esta percepción no está alejada de la realidad, pues no han sido pocos los casos en los que han sido detenidos algunos de sus familiares por la policía local, o por agentes de migración. Sin embargo a estos alumnos los discriminan en el aula de clase, por ser de un país distinto, “somos llamados personas malas”, comenta uno de los niños, resaltan muchas emociones. A esto una de las niñas hace mención de ello:

...Me siento tímida porque me da pena hablar en participaciones, me siento enojada porque no me respetan cuando participo, y me siento enojada porque no le hacen caso al profesor, también me siento feliz porque mis compañeras si me respetan y a la vez triste porque no está mi maestro del salvador y allá los niños si respetaban más y acá no le hacen caso a las reglas del salón. (Niña 12 años, El Salvador).

Otros de los niños expresaron lo siguiente:

Me siento feliz porque “si”, por otra parte me siento mal porque me quieren correr del salón. (Niño de 12 años, Honduras).

“A mí no me gusta estar en clase, prefiero estar trabajando acá afuera, es que todos pelean conmigo. Y aquí estoy mejor”. (Adolescente de Honduras)

En la frontera del sur de México, ocurre desde hace varios años una crisis silenciosa que involucra a miles de niñas, niños y jóvenes que buscan sobrevivir a la pobreza, la desigualdad, la separación de sus familias, el saqueo de sus recursos naturales, la explotación laboral y otras formas de violencia. (García & Valenzuela Arámburo, 2016)

En los últimos años se han generado estrategias de corto alcance, con las que se ha logrado avanzar un poco, pero se trabaja para hacer visibles las situaciones de los migrantes (ONGS, activistas, académicos, entre otros). Para el sistema educativo, el fenómeno se presenta como un reto, porque incluir a estos alumnos a un aula regular es un compromiso por parte de todos los actores, haciendo valer el derecho a la educación que por naturaleza le corresponde a cada individuo, pocos son los docentes que realmente le toman importancia a su trabajo<sup>11</sup>, en el puesto en el que se encuentran o desde su nivel de gestión pertinente. Es por esto necesario contribuir desde otras miradas a estos movimientos.

De acuerdo como señala Martín-Barbero (2010), con la presencia del inmigrante se instala en los nacionales la desconfianza como comportamiento “normal” y se extiende la sospecha “a los gestos, las voces, las vestimentas”; “[... que] con su hablar y gesticular desordenan la normalidad”.

Si nuestra lectura es correcta, reconocemos el peso que entrañan las estructuras y sus dinámicas, que no necesariamente son reconocidas como constricciones por parte de los niños, niñas y adolescentes migrantes, y con ello abonamos a una mejor comprensión de las acciones

---

11 En la entrevista con uno de los docentes, él mantiene que los alumnos migrantes, son un problema, que no deberían dejarlos asistir a la escuela. Es interesante destacar los antecedentes de este docente ya que anteriormente fungió como militar.

que emprenden y de su producción intersubjetiva en tanto formas de interacción social. El peso de la globalización y las transformaciones que trae consigo en la sociedad alteran las prácticas e identidades que han particularizado a los niños. Para hacer una real contribución a esta realidad es necesario aplicar e implementar en los sistemas educativos la integración, la interculturalidad a la migración, y así hacer efectiva la inclusión. Aunque en algunos países aún se considera que la atención a niños con discapacidades en aulas regulares es inclusión, el concepto se ha ampliado, considerando que cuando se apoya y atiende la diversidad de todos los educandos, disminuye la exclusión social (ya sea de tipo étnica, de raza, religiosa, o de género, etc.), apoyando la educación equitativa y de calidad, asegurando el respeto por los derechos humanos, hablamos realmente de inclusión. (Rojas, 2015).

En este contexto vivencial es posible distinguir algunos elementos prácticos y subjetivos, gestados allá y aquí, que ofrecen la posibilidad de construir sus trayectorias desde la cultura; que insinúan un campo propio con cierto sentido identitario, una construcción desde ello, que proyecta una construcción cultural migratoria emergente en contextos paradójicamente adversos.

### **Algunos referentes de la desintegración familiar**

Algunos de estos niños y niñas se vieron enfrentados también en conflictos familiares que impulsaron la salida de su país, tal como nos comentaron:

Él le pegaba a mi mamá y ella se separó de él, lo dejó allá, y este... Mi papá decía que ya no iba ser así y mi mamá le dijo que no y que no y que se

iba alejar de él, y al principio le dio miedo pues porque decía ella que no sabía que iba hacer con nosotros porque ella no trabajaba más bien éramos cuatro y más bien el que le daba dinero era mi papá, y después dijo que no, que ella iba a poder y se separó por completo de él, él se fue y nos dejó en Guatemala él se vino para acá. Y a nosotros no dejaba que nosotros y además nos dejaba que nosotros jugáramos, el descansaba en las tardes y nosotros no podíamos hacer bulla porque él ya nos estaba regañando y pegando, no dejaba ni que nos asomáramos en la puerta porque ya nos estaba pegando, y nos regañaba mucho...Él era muy malo con nosotros siempre nos pegaba, mi mamá le decía que nosotros éramos niños y que teníamos derecho de jugar él decía que no porque él no había tenido infancia y que nunca jugo nada, que sus únicos juguetes en la vida de él habían sido los machetes y el hacha.. Y mi mamá nos defendía, ¡cállate! Le decía él... (Niña de 11 años de Guatemala)

Estás experiencia y otras han marcado la vida de estos niños. La narración anterior nos lleva a reflexionar sobre los límites de la constitución social de la subjetividad y del cuerpo, siendo uno de ellos el lenguaje y, en su acepción más amplia, está en juego lo que Parrini define como un deslinde “entre la historia que se hace y las condiciones que no se eligen” (2008: 14), esto es, la “inscripción histórica de la subjetividad y el cuerpo”, una inscripción que no es coherente, unitaria y estable, sino fragmentaria, múltiple e inestable (2008: 15). Esta perspectiva es pertinente para la comprensión de lo que hemos definido como la construcción de la trayectoria cultural del niño migrante que, aterrizada en el estudio de caso, es una trayectoria fracturada y sin libreto que resuelva la finalización de su trama.

## **Reconfiguración de su identidad en el lugar de destino**

El proceso de construcción de la identidad es uno de los aspectos, que integran la esencia de una persona; no obstante, por ser el primer parámetro de autoreferencia personal para responder al medio y a las circunstancias, es muy susceptible a los cambios. De tal suerte que siendo el fenómeno de migración un fenómeno de movilidad por excelencia, afecta directamente la identidad. (Ojeda García, Bailón Martínez, & García Crispín, 2014).

Conocer el proceso de identidad de estos niños y niñas, es comprender también su adaptación al nuevo contexto al que se enfrentan, modos de vida, concepciones, es en este proceso donde se reconfiguran sus identidades; desde el papel que juegan en su familia, en la escuela y el medio que los rodea, o cuando cambia el acento del castellano, y hasta su modo de vestir, para Erikson la identidad es una definición socialmente construida, que incluye el sentido del ser, la continuidad en el espacio temporal y el reconocimiento de la existencia de la persona por quienes la rodean, desde este punto de vista posteriormente cambia su modo de interactuar con los demás, para “encajar a la nueva sociedad a la que se enfrentan”. (Olvera, 2013)

Las narrativas obtenidas dieron a conocer parte de la vida de éstos niños donde se percibe un grado de madurez a tan corta edad, por todo lo que han enfrentado; es admirable la valentía que expresan en sus vivencias:

Me convertí en el hombre de la casa porque mi mamá se dejó con mi papá, él le pegaba mucho allá en Guatemala y nos tuvimos que escapar de él y de sus golpes, acá yo soy el hombre de la casa, porque cuido de mis hermanos cuando mi mamá sale a buscar un trabajo y a traer para la comida, y

me siento contento porque eso, porque estoy con mis hermanos y con mi mamá. (Niño de 11 años, Guatemala).

El ser niño migrante es una característica admirable para todos aquellos que deben salir de su país de origen y enfrentarse a una nueva vida, muchas veces solo se menciona a los migrantes como adultos, ¿Qué sucede con los niños? ¿Qué papel tienen en todo este proceso?, todo cambia de pronto para ellos, a su edad perciben mucha de estas cosas buscando explicaciones, es una etapa de formación importante para su identidad,

### **Reflexiones finales**

Las historias y las cotidianidades de los niños y niñas centroamericanas en la ciudad de Tapachula tienen materiales en su construcción que no dependen totalmente de una libre elección, menos aún en un tiempo y contexto internacional en el que prima el sentido del enemigo y su combate. Sin embargo, son estos niños y niñas, en territorio ajeno, los que ponen en juego la construcción subjetiva en clave corporal y lingüística, aunque los materiales, como dicen los autores consultados, tienen el sentido del mercado y del poder, e incluso de clase.

*¿Qué son los niños y niñas migrantes para la sociedad y las instituciones en Tapachula?* Es una pregunta que todavía espera su respuesta, la esperan los jóvenes y los adolescentes quienes pasan, sólo o acompañados, a engrosar la lista de los solicitantes de asilo (ACNUR). En El Salvador, o en cualquier otro país del Sur, los jóvenes constituyen la clase marginal del mundo globalizado, una categoría liminar extrema, que en palabras de Bauman:

Muestra el horrendo páramo a donde conduce el territorio de la exclusión una vez que se ha ingresado en él: un páramo más allá del cual solo puede haber un vacío, un agujero negro y sin fondo. La clase marginal es el vivo retrato de la nada a la cual un ser humano puede descender, caer o ser empujado; y el infortunio que sufre la clase marginal parece irreversible e irreparable más allá de toda esperanza, hasta un punto sin retorno: una vez allí, no hay camino de regreso, porque no hay retorno desde el Hades; una sola mirada nos enviará otra vez a esa oscuridad intangible, como prendieron Orfeo y Eurídice de la peor manera: trágica (Bauman, 2006).

Preguntémonos si esta clase marginal suspendida “en un vacío espacial en el que el tiempo se ha detenido”, que no “están ni instalados ni desplazados”, que no son ni sedentarios ni nómadas, son realmente los victimarios del mundo de las libertades de la globalización.

En este sentido consideramos pertinente tres conclusiones necesarias para seguir repensando y debatiendo el tema:

1. Una primera conclusión que abre una agenda para el estudio de este sector de la población en el sur de México se refiere particularmente a las proyecciones de presente y futuro de los y las niñas migrantes y locales. La persistente pobreza de la sociedad rural sureña toma cauces dramáticos por la imposición de un nuevo patrón de acumulación de capital, definido por Harvey como “acumulación por desposesión”, visible en la apropiación privada de las tierras para explotación de energía eólica y cultivos altamente

comercializables, o en la apropiación de los cerros para explotaciones mineras, de los recursos hídricos y de nichos culturales hoy en abierto mercadeo para megaproyectos turísticos. ¿Qué le depara a la población de niños y niñas? ¿Migrar? Las respuestas deben ofrecerlas las ciencias sociales y las instituciones públicas a través de políticas públicas centradas en el desarrollo digno y con calidad de ellos.

2. Esta ausencia de proyecto futuro no es una cosa menor. Hemos realizado un recorrido de la experiencia migratoria y un lugar de acogida, un municipio fronterizo de Chiapas a los que se les niega el derecho de vida, de formación intelectual y de trabajo en su propia tierra. Emigran para ganarse estos derechos, pero la multiplicidad de barreras que les son impuestas rebasa lo humanamente permitido. Deportación, racismo y criminalización son los dispositivos que están detrás. “Si ni aquí ni allá, entonces, ¿dónde tienen lugar los niños y niñas centroamericanos?”
3. La tercera conclusión se refiere a la necesidad de una construcción conceptual y categorial de la vulnerabilidad de los y las niñas, en particular de los migrantes en tiempos globales y de seguridad nacional. Constituye una veta analítica para los estudiosos de la niñez en tanto los materiales de la vulnerabilidad de los tiempos globales se construyen con una multiplicidad de hilos que, si bien tienen en común el poder y el dominio de sus tejedores, los del capital, se activa otra gama de hilos que dislocan los términos del dominio proyectado y, con ello, se desconfiguran los términos de orden, conflicto y violencia.

Es importante mencionar que la presencia de alumnos migrantes en un contexto educativo, se convierte

en un puente cultural que abre panoramas amplios a una realidad significativa en la educación, a través de la práctica del diálogo se rompen paradigmas que culturalmente se han tenido y sirve para enriquecer en conocimientos; al escuchar, convivir, integrar y compartir con esos llamados “otros”.

### **Bibliografía citada**

Bauman, Zigmunt, 2003. *Modernidad líquida*. México: FCE.

Bolívar, A. (2002). “¿De nobis ipsis silemus?”: Epistemología de la investigación biográfico-narrativa en educación. *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, 4 (1). Consultado el día de mes de año en: <http://redie.uabc.mx/vol4no1/contenido-bolivar.html>

Carretón, A. (03 de Marzo de 2017). *¿Por que recordar el pasado?* Obtenido de *¿Por que recordar el pasado?*: <http://www.patrimoniointeligente.com/por-que-recordar-el-pasado/>

Casallas, J. R. (2012). *Huella indicial y didactobiografía formar con sentido desde la vida cotidiana*. Bogotá, Colombia: Antropos Ltda.

García , G. C., & Valenzuela Arámburo, P. (2016). *La frontera me cruzo, la frontera me cruzó. Voces mesoamericanas, acción con pueblos migrantes*, A.C, 5.

García, M. V. (2003). *La educación emocional: Conceptos fundamentales*. *Sapiens. Revista Universitaria de Investigación* .

Ojeda García , A., Bailón Martínez, C., & García Crispín, G. (2014). *El dibujo como expresión del mundo interno del migrante*. México, D.F: Universidad Iberoamericana.

Olvera, M. P. (2013). *Desarrollo de los adolescentes III. Identidad y relaciones sociales*. Aguascalientes México.

Rojas, C. M. (2015). Interculturalidad, migrantes y educación. *Scielo*.

UNESCO. (2010). *Invertir en la diversidad cultural y el diálogo intercultural* . Paris, Francia: Ediciones UNESCO.

Yuni , J. A., & Urbano, C. A. (2005). *Los Métodos Biograficos. Mapas y Herramientas para Conocer la Escuela. Investigación Etnografica e Investigación Acción*. Córdoba, Argentina: Brujas.



LIBROS  
RECOMENDADOS



Lara Martínez, Carlos Benjamín

2018 *Memoria histórica del movimiento campesino de Chalatenango*, El Salvador, Universidad Centroamérica «José Simeón Cañas», Colección Estructuras y Procesos, volumen 50, 536 pp., ISBN 978-999-61-1054-2.

**Dr. Luis Rodríguez Castillo**

Universidad Nacional Autónoma de México

CIMSUR

Correo-e: [lurodri@unam.mx](mailto:lurodri@unam.mx)

ORCID: 0000-0002-4887-823X

## INTROITO

Emulando al historiador Edward Palmer Thompson en su artículo «Folclor, Antropología e Historia Social» (1997),<sup>1</sup> debo iniciar presentándome ante ustedes como un impostor, pues no puedo comparecer como un especialista en Memoria Histórica, ni en el movimiento campesino y revolucionario salvadoreños, ni en la propia historia de la región de Chalatenango, El Salvador. Pero cierto es que me he visto involucrado de diversas maneras (en mesas de trabajo, como asesor y lector de tesis, etc.) en el conocimiento de las discusiones que se han generado en torno a esa corriente de estudios; por lo que desde esta mirada el lector podrá ponderar mis comentarios y consideraciones en torno a la obra que comento.

Antes de entrar de lleno a hablar de este libro, necesito establecer un marco interpretativo sobre por qué la preponderancia de la Memoria Histórica en la

---

1 Publicado originalmente en 1976 en el *Indian Historical Review*, number 2, volume 3, pp. 247-266.

contemporaneidad. Veo dicha importancia en la casi simultánea publicación de tres libros sobre ese eje temático. Además del que comento en adelante, el libro de Marta Elena Casaús Arzú *Racismo, genocidio y memoria* publicado en marzo de 2019 por F & G editores en Guatemala y el coordinado por Silvia Soriano Hernández *Guatemala en la memoria*, publicado en México por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

La primera tentación se acerca al marco celebratorio de la conmemoración sobre la firma de los acuerdos de paz de Guatemala y El Salvador como pivote para poner de moda o reposicionar el tema. No obstante, en realidad los tres libros forman parte de un esfuerzo que va más allá de la moda intelectual o de la búsqueda del momento oportuno para generar un *best seller*. El último es producto de un seminario donde se ha venido reflexionado y confeccionado trabajos sobre la memoria histórica, aunque de muy diferente talante. El de Casaús es resultado de su involucramiento en los dictámenes antropológicos para el juicio contra Efraín Ríos Montt y Mauricio Rodríguez Sánchez, por lo que tiene un tinte más político que remarca la división ladino-indígena y la apuesta de la autora por lograr las condiciones por una sociedad «democrática y que respete la pluralidad étnica, de género, etaria y de clase» (de la contraportada).

## CONTENIDO DEL LIBRO

El libro *Memoria histórica del movimiento campesino de Chalatenango* marca importantes diferencias. Se encuentra confeccionado en ocho capítulos, siete ricamente documentados y el capítulo de conclusiones, aunque formalmente dividido en dos partes, afirmo que se trata de tres secciones. La primera de ellas sería, a mi forma de ver,

prólogo, introducción y el capítulo primero, el resto de mis secciones se corresponden a las partes formales del libro.

En la primera sección encuentro que a diferencia de los otros trabajos citados; primero, es producto de una investigación académica que inició en 2003 y tuvo una primera conclusión en 2016 con su presentación como tesis doctoral. Segundo, en los otros dos libros no veo un asomo al marco histórico contextual como nos lo presenta Lara en el primer capítulo. Y, en tercer lugar, a diferencia de los trabajos reunidos por Soriano en los que se hacen densas discusiones sobre la verdad histórica y la validez metodológica de la historia oral y las historias de vida así como las implicaciones éticas, Lara Martínez en su capítulo introductorio nos muestra en unas pocas páginas su marco interpretativo sustentado en cinco densos autores (Halbwachs, Nora, Jelin, Candau, Ricoeur) y, vinculados a ellos, tres con fines principalmente metodológicos (Alejos, Bajtin y Voloshinov) que hace de fácil comprensión para sus lectores qué es la Memoria Histórica como una corriente de investigación científica.

Para abordar la primera parte formal del libro (segunda sección para mí) recurro al poeta tapatío Ricardo Castillo, quién en «La Oruga» (1983) afirma:

Pero cuánto vale lo que estremece tus verdaderos  
adentros [...]

Cuánto vale lo nuevo que trae tu impulso de ser hombre

Si la historia resulta ser el producto de preservativos  
ingeniosos

y trampas de vacuidad (pp. 39)

El curioso lector del libro de Lara Martínez observará que en sus páginas no encontrará las descripciones románticas del campesinado, ni sus épicos levantamientos

que han generado la imaginación y la imaginería de esos otros que buscan analizar y/o convivir con lo exótico en los espacios más desfavorecidos donde viven los más marginados de los subalternos, en un mundo que ya no sólo se define como global sino dominado por el régimen capitalista neoliberal. Tampoco los grandes mitos sobre el guerrillero, las épicas batallas revolucionarias, el avance del socialismo en el continente americano, ni los que buscan cuál es la fuerza revolucionaria por antonomasia (el proletariado, los intelectuales o el campesinado), ni sobre los curas comunistas como niños que obligaban a las masas ignorantes a aventurarse a la muerte segura de la guerra.

Visiones románticas y mitos que el autor manda al sueño del olvido para permitirnos, durante su recuperación de relatos y sueños, un viaje por los espacios y tiempos de personas reales que ofrecen sus testimonios, su Historia, sobre hechos que presenciaron o de los que fueron protagonistas; que son conocidos dentro y fuera de la región estudiada y muestran en lo que «vale lo que estremece [... sus] verdaderos adentros»; sin que la exclusión de esos otros hechos culturales -visiones románticas y mitos- quiera decir que no existan visiones utópicas. Desde luego que las hay y son abordadas (sin expresamente argumentarlo) al más puro estilo varealino (2005) desde un componente utópico, es decir, no como sinonimia de lo inexistente y, por ello, imposible; sino como el componente ideológico y aspiracional que conduce el comportamiento de lo político.

En ese sentido lo que el lector encontrará son esas narrativas de «lo nuevo que trae tu impulso de ser hombre», los motivos de ser un guerrillero o “enmontañarse” y las de ser auténticos revolucionarios; que en los testimonios recuperados se expresan mejor en términos de una sociedad diferente y constituyó la base de la teoría de la guerrilla latinoamericana del hombre nuevo. Desde luego, son los

discursos de Memoria Histórica los que desde mi punto de vista liberan a los semicampesinos de las «trampas de vacuidad» y, como afirma Fábregas Puig en su prólogo, le dan a la sociedad salvadoreña «una sorprendente capacidad para levantarse frente a la adversidad y construir nuevos enlaces sociales» (pp. 8).

En este sentido, la lectura nos invita a una reflexión crítica sobre que «se inicia la construcción de un nuevo tipo de sociedad y de cultura» (pp. 21) y ubica particularmente en dos momentos: las repoblaciones y los Acuerdos de Paz. Esto desde la etnografía del discurso, en donde se expresan los anhelos de los semicampesinos. En lo personal encuentro dos grandes aspiraciones: lograr justicia y poseer tierras.

Sin duda alguna, las narrativas y rituales analizados nos regresan una imagen de un presente estable y de un futuro previsible. En cambio, se abren allí mismo –en su análisis– senderos que conducen a otros objetos que conservan las huellas de esas memorias e historias. Pregunto, para el dialogo con el autor o para quienes habiendo leído esta reseña y el libro quieran hacerlo, ¿puede construirse un nuevo tipo de sociedad, desde las normas y valoraciones que provienen de la Memoria Histórica como un producto social?

Desde luego, reconocemos a través de Lara Martínez, y aquí un importante aporte a la antropología salvadoreña y centroamericana, que esas interpretaciones ya sean coherentes, divergentes y hasta contrapuestas, son legítimas creaciones de quienes vivieron e hicieron la vida (especialmente los grupos llamados subalternos) de lo que hoy vemos como una región; son instituciones, relatos, ideas que parten de diferentes presentes recorriendo simultáneamente direcciones opuestas en el tiempo, para formar la historia de pueblos cuyos avatares nunca han perdido su imprecisión (campesinos, pequeños

agricultores, semicampesinos que viven influidos por el sistema capitalista mundial, pero que luchan por mantener sus formas de vida cuya lógica principal es la subsistencia), pero que reclaman su lugar en la Historia de la nación.

La lectura de este libro no es, ni será a sus lectores, un desafío pequeño. Afirmo esto porque seguramente sentirán -como me ocurrió- la obstinada fuerza y la tentación de tratar de comprender la crudeza de las situaciones y violencias que se narran. No obstante, en ese mismo factor descubrimos que el autor responde al reto etnográfico de una observación detenida de personas y sus historias. No obstante, dicha observación y recolección de discursos pueden convertirse en revelación de secretos cuya sorpresa no dejará de generar reacciones inesperadas en sus lectores.

No obstante, esa narrativa coherente enfatiza fragmentos o momentos específicos: los motivos y el contexto de la emergencia de la organización, las guindas (la huida) ante la violencia de Estado, el refugio en Honduras, el retorno y los ciclos rituales en las repoblaciones. Desde luego que el autor no pretende seguir los derroteros de la «Historia oficial» de presentarlos de manera secuencial, pero no se trata de eliminar o suplantarla, sino de completarla, corregirla, compensarla. Pienso que tampoco se puede reclamar para estos pasados una unidad que abarque a todos y a todo. Mi lectura me hace pensar que Lara Martínez tiene una aguda conciencia de que el sueño de unidad, tanto de la razón de Estado como de la razón académica o de la Historia científica (que muchas veces actúan en complicidad), también produce monstruos, de una estirpe emparentada con el príncipe de Maquiavelo o el dios mortal de Hobbes, y más cerca de nosotros en el tiempo, con los fundamentalismos religiosos y políticos de todo tipo.

Sin embargo, he de enfatizar que afirmar que no se pretende alcanzar una verdad absoluta no quiere decir que estemos lejos del error. En ese sentido me gustaría conocer los argumentos con relación a mi lectura sobre los discursos en torno al Movimiento Campesino, en tanto lo entendemos desde la teoría como movimiento social. Tengo la impresión que los discursos analizados refieren lo menos a la formación de las expresiones locales y regionales del Movimiento Campesino (UTC, FTC o FECCAS), y más a las condiciones que les compelen a unirse a la organización (clandestina) revolucionaria; algunos de los cuales incluyen una visión no de «sacrificio», uno de los argumentos globales en la interpretación de Lara Martínez, sino que están preñados de «fatalidad»; como último recurso ante la violencia y el terror que infundieron las acciones del ejército y las policías y lo vemos, por ejemplo, cuando se repite un dicho popular/oficial, que si el ejército mató al pastor (Monseñor Romero), que se esperaba para el rebaño (los campesinos).

No es una anomalía que prodigios de fragmentación y multiplicidad como la Coyolxauhqui o Shiva sean mitos irreductibles en alguna de sus identidades de destrucción y regeneración. Por ello, en el universo cultural, la unidad y la convivencia se vuelven posibles a pesar de rupturas permanentes. Y esto último es lo que se esfuerza por demostrar el autor en este apasionante libro particularmente en los capítulos «V visión de totalidad» de la que para mí es la tercera sección y «Capítulo VIII Conclusiones generales».

En efecto, toda esta presentación y preguntas se corresponden a que la primera parte formal del libro titulada «Etnohistoria de Guarjila y San Antonio Los Ranchos», está compuesta por cuatro capítulos que van de la formación del movimiento campesino a la visión de totalidad, pasando por el conflicto, las guindas o la huida, así como por el

retorno a casa o la formación de lo que el autor llama las neocomunidades.

La segunda parte formal del libro intitulada «La memoria histórica como sistema de valores y normas sociales» requiere de una interpelación o requerimiento sobre la transición entre su primera parte y segunda partes. Es decir, cómo se vinculan los discursos que se retoman en la primera parte y representan un conocimiento fragmentado, frente a los métodos estructurales del análisis simbólico al que recurre en la segunda parte y que aportan la visión de una totalidad y *como si*, hubiese normas y valores homogéneos.

En efecto, esta sección corresponde a un análisis estructural del discurso y de los rituales en relación con las masacres y los de repoblación. Aquí me es útil Milan Kundera que en su novela *La lentitud* nos expresa en su particular manera que se acerca a la filosofía sin serlo, que narra e invita a la reflexión, cuándo establece una relación entre la memoria y el olvido como lo que, corresponde a la relación entre la lentitud y la rapidez, pues, «la velocidad es la forma de éxtasis que la revolución técnica ha brindado al hombre» (1996: 10) y por ello conduce al rápido olvido en la época contemporánea.

En dos capítulos de esta segunda parte se presentan un uno de ellos los «diálogos de la memoria» que van desde las hazañas guerrilleras, hasta las nuevas prácticas en el repoblamiento producto de los procesos organizativos durante el refugio, como lo son los trabajos comunitarios, la organización y la educación popular; pasando por las masacres, y narraciones de creencias populares como el nagualismo. Sin el éxtasis de la rapidez, se rememoran hechos del mediano y el largo plazo.

En el otro capítulo, «La dimensión ritual», establece el análisis semiótico de las relaciones causales del tipo expresado por Kundera, muerte es a opresión lo que opresión es a terror y vida es a la libertad lo está es a, y requiere, de sacrificio. Aunque hay un gran contenido religioso en los rituales y en sus respectivas cadenas interpretativas, no deja pasar los significados que se construyen en actividades más mundanas como son los torneos de futbol que se organizan en las conmemoraciones. Y demuestra como el torneo implica competencia por ganar y la convivencia intercomunitaria, lo que es a la reproducción de valores individualistas de la sociedad capitalista contemporánea y a los valores comunitarios de lo que el autor llama un nuevo tipo de sociedad y cultura.

El autor conoce mi principal crítica a su voluminoso libro. En realidad, se trata de dos tipos de análisis que constituyen a mi punto de vista dos libros sobre la memoria; pero entiendo que mantenerlos unidos se trata de la defensa a la perspectiva de totalidad sociocultural. Quizás y solo quizás, y sólo por polemizar se trate de mantener una vieja tesis sobre las sociedades latinoamericanas que no logran del todo alcanzar los valores de la modernidad, la secularización y separación de las esferas de la vida y seguimos manteniendo un «pensamiento salvaje» en el que todo está vinculado con todo.

### **UNA MIRADA CRÍTICA**

Considero que faltó recuperar en los testimonios y en los diálogos de la memoria la correlación del movimiento guerrillero con la teología de la liberación dada la importante presencia del padre Jon Cortina en la región; también sobre el hecho de las interpretaciones en que siempre «violencia» es lo que ejerce el otro y no se discute

con mayor profundidad la violencia y los rituales de terror de la propia guerrilla y los semicampesinos de la región. Aunque el autor reconoce que empiezan a aflorar para su presente etnográfico contradicciones y conflictos en las localidades, una pregunta persistente es por qué insistir en la visión de estabilidad y la pervivencia de una democracia participativa; cuando los mecanismos instituciones establecidos (las ADESCO y la propia municipalidad), son –en el fondo– de carácter delegativos y, representativos; pero no siempre participativos.

La visión dupla de violencia / terror me parece limitada, por lo que invito a una reflexión en torno a cambiarla por una visión trina –conforme a la raigambre martiroológica cristiana– sobre la vinculación violencia / terror / jerarquía o reproducción autoritaria; pues, si hay violencia es porque alguien ejerce el terror; pero si alguien puede ejercer terror es porque vivimos en sociedades sumamente jerárquicas y autoritarias.

Principios y valores que pueden encontrarse y discutirse con los ensayos tanto del antropólogo brasileño Roberto DaMatta (2002) sobre el ritual de jerarquía del «sabe con quién está hablando» y la respuesta que ensayó el politólogo argentino Guillermo O'Donnell (1984) en «**¿Y a mí, qué me importa?**». Aquél, parte de la presunción que la sociedad brasileña es jerárquica y autoritaria, con breves momentos de igualdad (el carnaval); éste pretendía mostrar que la argentina era una sociedad más igualitaria, pero descubre que al «a mi ¿qué me importa?» subyacen estructuras y concepciones jerárquicas.

Cabe destacar que la obra de Lara Martínez, como la de Casaús; si bien tienen como eje de trabajo al «testimonio», carecen de referencia al debate o polémica que se suscitó en torno a la construcción de éste y su veracidad a raíz

del debate que propone David Stoll al develar que el libro de Elizabeth Burgos sobre la vida de la Premio Nobel de la Paz y activista de Derechos Humanos, Rigoberta Menchú, contenía inexactitudes y verdades a medias; incluso, en la propia historia de vida contada por Rigoberta Menchú. Las referencias al debate son múltiples, pero el trabajo más ecuaníme que conozco es el de Kay B. Warren (1999).

En dos de los siete capítulos que integran la obra compilada por Soriano si se hace referencia a este debate, sin embargo, reproducen y argumentan la parte más banal. Retomo el señalamiento de Warren sobre que es el trabajo dedicado a «descalificar a Stoll como si fuera un transgresor con motivaciones ideológicas» (1999: 199) o descalificar la idealización de Burgos sobre la personalidad de Menchú, pero reiterar la existencia de una «comunidad colectiva cohesiva maya» (1999: 203) y, en contraparte, los capítulos de Anelí Villa y el de Ramón Antonio López centran parte de sus esfuerzos en darle legitimidad metodológica y ontológica a los relatos de vida como sustento de verdades históricas.

## **EXHORTO A LA LECTURA**

La obra de Lara Martínez merece ser leída no solo por la riqueza de su documentación de relatos de vida y/o testimonios, sino que, a diferencia de lo expresado en el último párrafo de la sección anterior, el autor no expone densos argumentos de carácter epistemológico y filosóficos sobre las idealizaciones o las preocupaciones éticas. El autor hizo uso de la «etnografía del discurso» lo que implica de entrada el conocimiento y autorización de los semicampesinos sobre grabar sus testimonios, con lo cual hacer investigación desde la perspectiva de la Memoria Histórica no se trata del despojo de una ciencia colonial; al tiempo que a lo largo del libro usa un método

expositivo en el que reproduce los diálogos de la memoria seguidos de su interpretación, por lo que no renuncia a la autoridad epistémica del antropólogo que construye una interpretación como un todo coherente y una totalidad sociocultural desde el presente.

A diferencia de las otras obras, Lara Martínez expone clara y brevemente el marco teórico de entendimiento sobre que es Memoria Histórica en la que de entrada se reconoce que los actores sociales se mueven en la dialéctica del olvido y la memoria, en los recuerdos y omisiones selectivas. En ese sentido, hay un objetivo claro: documentar y analizar -tanto en forma como en contenido- la pluralidad de discursos sobre la Historia o si se prefiere las múltiples historias de los semicampesinos del Oriente de Chalatenango.

Entonces, resulta claro que no está en la búsqueda de la verdad en un contexto de participación y violencia política, tampoco de la verdad histórica sobre masacres y otras experiencias límite; sino -justamente- dar cuenta de la diversidad de interpretaciones que, al final permiten comprender los deseos y aspiraciones de construir nuevas relaciones en las neocomunidades.

Es de felicitar a Carlos Benjamín Lara Martínez por este libro que dirige nuestra atención, a través de la suya que es atenta y en ciertos momentos reiterativa, sobre hechos pasados que son bien conocidos, pero se han conducido al engañoso camino del mito popular (como el evento del niño lanzado al aire y recibido con la cimitarra); mientras que con seguridad su trabajo coadyuvará a que los semicampesinos del Oriente de Chalatenango logren conquistar su lugar en la Historia nacional de El Salvador.

Por último, exhorto a la lectura de *Memoria histórica del movimiento campesino de Chalatenango* por permitirnos entrever esas historias de los hechos que no solo han

servido para modificar el presente de los semicampesinos del Oriente de Chalatenango; sino que son memorias para combatir la vacuidad y el olvido de los que nos hablan en sus propios lenguajes y discursos Ricardo Castillo y Milan Kundera. En fin, la Memoria Histórica en el caso del Oriente de Chalatenango sirve para aportar algo al futuro: concepciones y valoraciones de que es posible la construcción de un nuevo tipo de sociedad y cultura.

### FUENTES CONSULTADAS

Casaús Arzú, Marta Elena

2019 *Racismo, genocidio y memoria*, Guatemala, F & G editores, 276 pp.

Castillo, Ricardo

1980, *El pobrecito señor X. La oruga*, México, Fondo de Cultura Económica, colección Letras Mexicanas, 62 pp.

DaMatta Roberto

2002 «IV. ¿sabe con quién está hablando? Un ensayo sobre la diferencia entre individuo y persona en Brasil», en *Carnavales, malandros y héroes Hacia una sociología del dilema brasileño*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección de Obras de Sociología, pp.185-254.

Guillermo O'Donnell

1984 **¿Y a mí, qué me importa?: notas sobre sociabilidad y política en Argentina y Brasil**, Buenos Aires, Centro de Estudios de Estado y Sociedad, 47 pp.

Soriano Hernández, Silvia (coordinadora)

2018 *Guatemala en la memoria*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 273 pp.

Thompson, Edward P.

1997 «Folclor, antropología e historia social» en *Historia Social y Antropología*, San Juan Mixcoac, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Colección Cuadernos Secuencia, pp. 55–82.

Varela, Roberto

2005 *Cultura y poder. Una visión antropológica para el análisis de la cultura política*, México, Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Colección Autores, Textos y Temas, Serie Antropología No. 40, 175 pp.

Warren, Kay B.

1999 «Decir verdades: tomando en serio a David Stoll y al *exposé* sobre Rigoberta Menchú» en *Debate Feminista*, volumen 20, octubre 1999, pp. 198-218, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.

## **Reseña Salvadoreños en Calgary el proceso de configuración de un nuevo grupo étnico**

**Laura Eugenia Castro Rivera**

Carlos Benjamín Lara Martínez nos presenta en su libro, *Salvadoreños en Calgary* el proceso de configuración de un nuevo grupo étnico, dos temáticas que se abordan a lo largo de la historia de la antropología y que actualmente se encuentran en auge: identidad y migración.

La investigación etnográfica de *Salvadoreños en Calgary* fue realizada desde la segunda mitad del mes de mayo a la primera mitad de septiembre de 1991 y su publicación fue realizada en 1994 con el apoyo del extinto Consejo Nacional Para La Cultura y el Arte CONCULTURA; pero que ahora se ha transformado en el Ministerio de Cultura. El objetivo del libro es dar cuenta del proceso de constitución de un nuevo grupo étnico, los salvadoreños-calgarianos, con un tipo de estructura social, un nuevo sistema de valores y normas sociales y, por tanto, un nuevo sentido de identidad sociocultural.

El libro se divide en dos partes con dos capítulos cada una; en la primera parte, nombrada *La comunidad salvadoreña en Calgary*, el autor nos ofrece un análisis sobre la estructura social de los salvadoreños-calgarianos y una caracterización de la misma; en el capítulo 1 Lara Martínez nos presenta la contextualización histórica en donde se enmarcan las migraciones que se realizaban en la zona de Calgary, no solo por salvadoreños, sino también, por diferentes grupos étnicos; en el segundo capítulo

denominado *La estructuración de un nuevo grupo étnico* se conocen muchos de los datos empíricos de los que da cuenta el autor, ya que realiza una caracterización amplia de los salvadoreños-Calgarianos como él les llama; en la segunda parte, a diferencia de la primera, nos encontramos con dos capítulos con una carga teórica más fuerte donde se develan las teorías sobre identidad y sobre la liminaridad, el capítulo 3 denominado *El proceso de migración* presenta un análisis desde una dimensión simbólica y por último el capítulo 4 denominado *Hacia un nuevo sistema de normas y valores sociales* el autor parte de la primicia en la que su objetivo principal no es, únicamente, describir las normas y valores que caractericen a los salvadoreños-calgarianos sino también establecer las contradicciones que estos sujetos sociales desarrollan al nivel de este sistema.

Antes de describir con mayor detenimiento cada capítulo que conforma el libro de Salvadoreños en Calgary, considero importante describir la metodología en la que el autor se basa para realizar su investigación, ya que, esta es la base para la obtención de datos en el campo.

Desde el principio no se deja muy claro la metodología que se utiliza para la investigación, sino que solo se hace una mención sobre la teoría de la etnicidad así como de líneas metodológicas como el inductivismo y el deductivismo las cuales no profundiza; en lo que sí profundiza y da como punto de partida en su investigación son las herramientas etnográficas con las que recolecta la información en campo; el autor recoge datos cualitativos y cuantitativos dándole prioridad a los de carácter cualitativo, estos datos fueron recolectados por cuatro meses sin interrupción. Todo esto en los espacios que los salvadoreños-calgarianos comparten e interactúan.

La observación participante fue un elemento de importancia en la recolección de datos; la inserción en la comunidad le fue facilitada gracias a su nacionalidad salvadoreña y su idioma natal, que es el español, no obstante estos elementos también le trajeron una serie de problemas ya que los salvadoreños calgarianos lo hacían parte de sus problemas, sin embargo por su papel de investigador consideró que lo mejor era colocarse en una posición relativamente neutral, lo que le dio acceso a las diferentes interpretaciones sobre identidad de los salvadoreños calgarianos.

Las historias de vida formaron parte importante en la recolección de datos del autor, es gracias a ellas por las que puede obtener datos relevantes como lo son las redes de solidaridad y ayuda mutua que se conforman; también el proceso de configuración como un nuevo grupo étnico y de su sistema de normas y valores.

Como se dijo en líneas anteriores, el autor nos da una amplia gama de herramientas etnográficas con las cuales recolectó la información necesaria para la investigación, sin embargo se considera que si bien a lo largo del libro se desarrolla la teoría de la etnicidad, sería preferible para el lector empaparse de esas teorías desde el principio con lo que habría una mejor comprensión de la lectura.

Con ello no se quiere decir que el libro de Salvadoreños en Calgaria sea una lectura densa, complicada o sosa, por el contrario, Carlos Lara Martínez ofrece un escrito ligero, coherente y lleno de luces que pueden ayudar a comprender la teoría de la identidad y del proceso de configuración de un nuevo grupo étnico.

El primer capítulo nos ofrece la construcción del contexto histórico en donde los salvadoreños calgarianos

están inmersos, su punto de referencia es la provincia de Alberta ya que, dentro de ella, Calgary, conforma una de sus ciudades principales; el objetivo de Lara Martínez de tomar en cuenta toda la provincia y su conjunto es el hecho de considerar imposible realizar un contexto histórico sin ella.

Basándose en los escritos de Howard Palmer el autor retoma cuatro periodos centrales sobre los patrones de migración y asentamiento étnico en Alberta, como centro de este análisis Lara Martínez identifica las relaciones de poder que se establecen entre los diferentes grupos y categorías étnicas que han construido y se siguen construyendo en Alberta. A continuación, daré cuenta de estos periodos:

1. **1880 – 1920** Dentro de este período de tiempo Lara describe como los pueblos indios de esta región vivían y como poco a poco el hombre blanco comenzó a llegar. En este marco de la historia los indios comenzaron a constituirse en grupo étnico dominado, debido a que la década que precede a este período se firmaron los tratados que eliminaron la independencia de los indígenas, las políticas canadienses dictaban la marginación de los indígenas concentrándolos en reservas y de esta manera comenzar el proceso de asimilación a la sociedad dominante en Canadá.
2. **Década de 1920**, durante esta época la inmigración que predominó fue la de carácter rural; es decir que las migraciones internas consistieron de las áreas rurales a los pueblos y a las pequeñas ciudades. Estas migraciones se volvieron importantes debido a que los inmigrantes eran necesarios para incrementar el negocio de los ferrocarriles.
3. **1946- 1967 La inmigración de Post-Guerra**,

este periodo se caracterizó por la inmigración de europeos que huían de una Europa devastada por la segunda guerra mundial, estos europeos se les dificultó adecuarse a las oportunidades laborales de Canadá ya que la oportunidad laboral se concentraba en la actividad agrícola específicamente en la de la remolacha, sin embargo, no se pudieron adecuar en este ámbito por lo que buscaron apoyo en las iglesias y en las organizaciones étnicas para enfrentarse a la nueva sociedad de la que comenzaban a formar parte.

- 4. La inmigración a partir de 1967**, esta última ola de inmigración ha sido la más variada en la historia de Canadá, en este periodo los inmigrantes no occidentales fueron bastantes característicos (Asia, Latinoamérica, y África). Sin embargo, esta ola de inmigración estuvo relacionada con los cambios de las regulaciones de inmigración que el gobierno canadiense introdujo en 1967. Diez años después, en 1977, el acta de la ciudadanía abolió la preferencia por las personas de origen británico, con ello Canadá fue entrando en los principios de la universalidad y la no discriminación, en 1988 el gobierno creó la Comisión de Multiculturalismo la cual tiene por objeto promover el respeto por la herencia multicultural de Alberta.

Carlos Lara finaliza enfatizando que Alberta puede ser considerada como una sociedad multiétnica, en donde se ven inmersos los salvadoreños-calgarianos.

Me parece un punto de vital importancia que Lara Martínez haya agregado la reconstrucción histórica del espacio geográfico en el que se desenvuelven los

salvadoreños-calgarianos; es gracias a ello que se puede construir una visión más amplia sobre la sociedad calgariana de ese tiempo y como ésta se ha ido constituyendo en la sociedad multiétnica que se conoce, podemos tener en este primer capítulo una perfecta introducción hacia los siguientes capítulos del libro

El capítulo 2 comienza explicando como la migración de los salvadoreños se dio en la segunda mitad de 1980 y finalizó oficialmente en enero de 1992, con la firma de los Acuerdos de Paz; estos tiempos hacen de Calgary una comunidad salvadoreña muy joven.

Para caracterizar la población salvadoreña en Calgary Lara partió por identificar quienes son los que conforman esta comunidad, si bien algunos salvadoreños se están moviendo de una ciudad a otra no se puede negar la existencia de una población estable que se mantiene permanentemente en Calgary. A esta población Lara la identifica como el núcleo de la comunidad salvadoreño-calgariana, ya que es esta quien desarrolla las relaciones sociales no solo las internas de la comunidad sino también las relaciones externas con otros grupos.

En el caso de los grupos de género Lara Martínez identifica que 52.18% son hombres y 47.81% mujeres, lo que lo hace importante dentro de su análisis es que estos grupos entran en conflicto lo que persuade la construcción de la nueva estructura de relaciones sociales y así mismo del nuevo sistema de normas y valores que se van desarrollando en el nuevo contexto socio-cultural.

En general los inmigrantes salvadoreños ocupan los estratos más bajos de la sociedad calgariana lo que lleva a una paradoja dentro de esta comunidad, ya que, si bien se encuentran en los estratos más bajos de la sociedad en la que

se encuentran sumergidos, los salvadoreños han mejorado económicamente comparado con su vida en El Salvador.

El autor señala que la mayoría de inmigrantes salvadoreños (75.89%) conforman el sector de trabajadores manuales libres, la cual es una categoría que utiliza refiriéndose a que los sujetos sociales solo poseen su fuerza de trabajo física para sobrevivir, esta condición socioeconómica determina la formación de los salvadoreños como grupo étnico ya que casi todos pertenecen a esta clase social. Aunado a esto, Lara Martínez describe la estructura de relaciones sociales comenzando por las relaciones de contraste ya que citando a Frederick Bart “(...) *la organización interna de un grupo étnico es el resultado de su interacción y contraste con otras colectividades de la misma naturaleza*” (Lara, 1994, pág. 54)

El autor aclara que esta interacción inicia a través del proceso de integración de los salvadoreños a la sociedad capitalista de Calgary. Los inmigrantes salvadoreños establecen estas relaciones de contraste con los anglocanadienses donde se establece la relación dominante/ dominado lo que lo lleva a pensar como una relación de clase, donde la salvadoreña forma parte de la categoría de dominado tanto en la estructura socioeconómica como en el sistema cultural. Este punto es reforzado al observar como en los trabajos de los salvadoreños calgarianos, sus jefes o superiores son canadienses.

Sin embargo, los salvadoreños no solo establecen relaciones antagónicas con los anglocanadienses sino también con los chilenos-calgarianos, ya que por sus rasgos fenotípicos (tez blanca) y sus mejores niveles de educación formal marcan elementos simbólicos de superioridad dentro de la estructura de poder al interior de la comunidad latinoamericana.

Si bien en líneas anteriores se observa la interacción con los otros (anglocanadienses y chilenos-calgarianos) el autor da cuenta de la organización interna de los salvadoreños-calgarianos, donde la estructura familiar y el compadrazgo conforman elementos importantes en ella.

Los padres salvadoreños que poseen a sus familias nucleares en Calgary se quejan constantemente por la estructura dominante ya que opinan que Canadá destruye a sus familias nucleares, así mismo no pueden reproducir el sistema de autoridad que tenían en El Salvador. También se quejan que todo es concebido como violencia masculina, ya que según ellos las iglesias evangélicas destruyen los hogares con su idea de defender a la mujer salvadoreña y por la influencia negativa de las escuelas debido a las ideas de libertad que transmiten a los jóvenes.

Además de los compadrazgos (dentro de los cuales se desarrollan redes de solidaridad) las relaciones de amistad son clave importante en su estructura social. Ambas relaciones sociales representan elementos fundamentales en la constitución del nuevo grupo étnico, no obstante Lara denota otros tipos de relaciones sociales que son importantes en la conformación de la comunidad de salvadoreños en Calgary: las relaciones sociales que se establecen dentro de las comunidades religiosas y las organizaciones sociales salvadoreñas.

Se puede observar como este capítulo se centra en la organización interna y social de los salvadoreños-calgarianos, además de las relaciones de contraste la cual tiene un factor importante en la desarticulación de la antigua estructura social y como esta se va configurando en una nueva sociedad con el fin de integrarse a la sociedad Calgariana.

Es interesante observar como el elemento central del capítulo son las relaciones sociales de este grupo y como estas van constituyendo elementos que le permiten adentrarse no solo en la sociedad calgariana sino en la sociedad de otros migrantes; es aquí donde Lara Martínez nos presenta a Frederick Bart, quien protagoniza el núcleo teórico del capítulo; es este autor quien, además de introducirnos en una mejor comprensión de las relaciones sociales, nos presenta como estas construyen la identidad de los sujetos sociales y en su autoidentificación a partir de la interacción con los otros grupos.

La segunda parte está orientada al estudio de la dimensión simbólica, estableciendo que el nivel más profundo del sistema de símbolos es el sistema de valores y normas sociales que orientan la vida cotidiana del grupo; es así como en el capítulo 3 titulado “El proceso de migración” Carlos Lara parte de una propuesta simbólica como elemento central donde interpreta la migración salvadoreña con base en el modelo de peregrinación ritual.

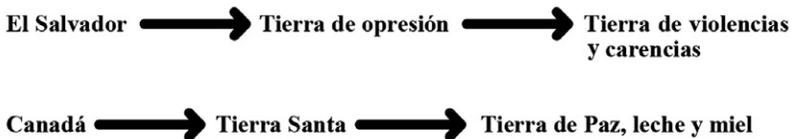
Para Lara Martínez la cultura salvadoreña es ante todo una cultura ritual, es decir que esta transmite sus valores y normas principalmente a través de la práctica ritual; es por ello que da cuenta de un análisis de esta práctica por medio de la teoría de la liminaridad retomado de Víctor y Edith Turner la cual es vista como “(...) *aquella fase o condición que se encuentra entre dos estados diferentes. La liminaridad se refiere a la cualidad de estar entre lo uno y lo otro, lo que puede constituir, mas no siempre constituye, una fase o estado transicional.*” (Turner, 1980 citado en Lara, 1994, pág. 81)

Así mismo Víctor y Edith Turner con la teoría de la liminaridad establecen que las peregrinaciones constituyen el evento masivo típico de la liminaridad en la tradición

cristiana. Lara Martínez reconoce que esta teoría de la liminaridad tiene como base la teoría de Van Gennep donde ve en los rituales de pasaje tres fases diferentes: separación, transición e incorporación. Todo este bagaje teórico de los Turner y Van Gennep es una base fundamental para el análisis de la migración de los salvadoreños hacia Calgary.

La hipótesis de Carlos Lara está encaminada en pensar la migración de los salvadoreños metafóricamente como una peregrinación. Para aclarar este punto describe las analogías que hacen posible esta metáfora; ambos, la migración y el peregrinaje, son movimientos que van “de aquí a allá, de lo cerca a lo lejos”, además, ambos movimientos tienen un objetivo similar entre sí: buscar una tierra santa, una tierra en donde se puede encontrar lo que no se ha encontrado en la suya propia.

Este aspecto lleva a Carlos Lara a hacerse la pregunta “¿Cuál es el significado último de Tierra Santa?” a lo que responde que es el lugar al cual los peregrinos van a limpiar sus pecados, esta tierra purificada representa lo que los peregrinos no pueden alcanzar en su propia tierra, esta Tierra Santa representa un espacio liminar que ignora la estructura social y la estructura de autoridad que gobierna la vida cotidiana del peregrino. Dentro de esto Carlos Lara propone un modelo de lo que él considera los símbolos dominantes del proceso de migración de la comunidad salvadoreña a Calgary:



Dentro de este esquema se puede comprender a ambos países como los símbolos dominantes.

La migración hacia Calgary está compuesta por las tres fases de las que da cuenta Van Gennep, la primera fase es la partida de los salvadoreños de la tierra que los oprime, la segunda fase (fase liminar) inicia cuando los sujetos sociales salen de El Salvador y finaliza cuando llegan y se establecen en Calgary. Esta fase liminar es el aspecto central de análisis en este capítulo.

La migración salvadoreña es concebida como un fenómeno liminoide ya que esto constituye una acción simbólica que cambia la composición social y cultural de los salvadoreños.

Considero que si bien Lara Martínez describe y analiza los elementos simbólicos que componen la migración salvadoreña en los años que conforman el conflicto político-militar (1980-1992), me atrevería a decir que este esquema simbólico es similar en las migraciones actuales de los salvadoreños, en donde ven a El Salvador como la tierra de violencia y carencias y su país de destino como la tierra santa donde emana leche y miel.

Pero toda peregrinación ritual supone un retorno a casa y en este caso el retorno a casa está representado por el hecho de que los salvadoreños-calgarianos se incorporan a los peldaños más bajos de la estructura socioeconómica de la sociedad calgariana y experimentan la discriminación por parte de los anglocanadienses.

El capítulo 4 se titula “Hacia un nuevo sistema de normas y valores sociales”, si bien Lara Martínez enfatiza que el grupo étnico salvadoreño-calgariano se encuentra en un proceso de configuración, es decir que

aún no está totalmente constituido, el autor examina las contradicciones que se dan a nivel del sistema de normas y valores ya que estas contradicciones forman el nuevo sistema de normas y valores.

Para llegar a establecer estas contradicciones Lara Martínez tomó en cuenta las entrevistas semi estructuradas, las historias de vida y las observaciones que realizó en campo con lo cual llegó a establecerlas como a continuación se presenta:

**Éxito: conformismo:: materialismo : no materialismo**

**Individualismo: colectivismo :: libertad : control social**

En donde el éxito es al conformismo lo que el materialismo es al no materialismo y el individualismo es al colectivismo lo que la libertad es al control social, de tal manera que la sociedad anglocanadiense es una sociedad exitosa y materialista, individualista y basada en la libertad individual; mientras que los salvadoreños-calgarianos son conformistas y no materialistas, colectivistas y con fuerte control social. Esto, por supuesto, desde la perspectiva de los salvadoreños-calgarianos.

El autor destaca que estos dos grupos de oposiciones están relacionados a nivel de la estructura social “(...) *al proceso de integración de los salvadoreños a la sociedad calgariana y, en particular, a su incorporación a los estratos socio-económicos más bajos de la sociedad y a la desarticulación de las familias salvadoreñas*” (Lara, 1994, pág.112)

La constitución de este nuevo sistema de normas y valores sociales implica un largo proceso que, como indica el autor, puede abarcar dos o tres generaciones. No obstante, este largo proceso ya dio inicio por lo que se pueden determinar

las contradicciones centrales que constituirán el sistema de normas y valores; de esta manera, dependiendo de como los salvadoreños calgarianos resuelvan estas contradicciones, será como constituyan el nuevo sistema de normas y valores.

Salvadoreños en Calgary el proceso de configuración de un nuevo grupo étnico, a diferencia de otras obras que pueden leerse sus capítulos de manera individualizada, es una obra que debe de leerse en forma ordenada si se desea entender a fondo lo que se plantea ya que todo se encuentra conectado entre sí; también puede utilizarse como una introducción muy completa para los nuevos antropólogos que quieran adentrarse en la teoría de la identidad y me atrevería a decir que, también, para esos antropólogos que deseen comprender el sistema simbólico de las migraciones vista a través de los ojos de Lara Martínez.

## **Referencias**

Lara, C. (1994). *Salvadoreños en Calgary: el proceso de configuración de un nuevo grupo étnico*. San Salvador: CONCULTURA.

