

NOTA EDITORIAL

Los cuatro textos que componen este monográfico tienen su origen en los ejercicios prácticos desarrollados por los y las estudiantes de la asignatura *Cronotopías Urbanas* del Máster en Investigación Antropológica de la UNED, a lo largo del curso 2024-2025. Como docente de la asignatura, he pensado a menudo —casi curso tras curso— que la evidente calidad, originalidad y fresca etnográfica de muchos de estos primeros tanteos de antropólogos y antropólogas noveles los hacía merecedores de ser publicados. Es, por tanto, de agradecer que esta revista ofrezca un espacio amable, sin dejar de ser riguroso, para una difusión que sigue siendo poco frecuente en el contexto editorial de las revistas de antropología.

Asimismo, confío en que este monográfico pueda dar lugar a otras iniciativas de publicación de textos elaborados por antropólogas y antropólogos en fases tempranas de su formación, incluso anteriores a la tesis doctoral, que, por su interés, merecerían una difusión y una trascendencia que vayan más allá de la calificación en una asignatura.

La propuesta de trabajo que dio origen a estos textos consistió en la elaboración, a través de sucesivos pasos y borradores a lo largo del curso, de una etnografía cuyo tema fue elegido libremente por cada estudiante, si bien ajustado al abordaje de un objeto común vinculado a las ciudades contemporáneas: la mediación de dispositivos y procesos digitales en la producción del urbanismo, por decirlo a la manera de Wirth, como modo de vida. Me alegra especialmente que el esfuerzo y los logros de las autoras puedan ahora ser valorados y disfrutados por quienes se interesen por este monográfico.

Montserrat Cañedo

Profesora del Departamento de Antropología de la UNED

La propuesta de nuestro primer monográfico recoge cuatro ensayos brillantes sobre espacios urbanos naturalizados donde las rutinas se viven con aparente normalidad: una playa turística, una carretera fronteriza, una línea de autobús y un taller textil en un pueblo zapoteco. En todos los casos, lo urbano aparece menos como lugar donde se desarrollan los acontecimientos que como, precisamente, unos acontecimientos que los construyen los espacios; entramados de relaciones donde infraestructuras, tecnologías y cuerpos reconfiguran los ritmos de la vida cotidiana.

La playa de las Teresitas es un espacio del ocio moderno que pasa por un lugar asociado a la naturaleza (y por ello, reconvertido en ocio); el artículo de Carolina Reyes lo revela como un artefacto urbano denso en temporalidades superpuestas. Allí, las infraestructuras de control, distintas señalizaciones que articulan la vida y el movimiento y transporte regulan flujos de turistas y residentes, convirtiendo la experiencia de la playa en un laboratorio de gestión algorítmica del disfrute. La cronotopía urbana se manifiesta en la superposición de memorias, proyectos urbanísticos y tecnologías de gobierno, donde la naturaleza queda coreografiada y diseñada por dispositivos de planificación y vigilancia.

En el cruce fronterizo del Tarajal que nos relata Erhimo Mohamed, la cronotopía tiene otra tonalidad: La espera construye el espacio. Es espacio construido es la frontera. Entre Ceuta y Marruecos se presenta una interfaz urbana donde las decisiones políticas se inscriben en los cuerpos que soportan colas, controles y arbitrariedades. El WhatsApp de la frontera se convierte en una infraestructura digital que permite compartir, anticipar, y resistir, creando márgenes de autonomía frente al poder que construye la movilidad en ese espacio. Lo urbano aquí es un espacio liminar; no es ciudad; ni tan siquiera un puesto fronterizo. Es universo; en él los dispositivos de control y las redes de resistencia producen una forma específica de habitar la incertidumbre.

El ensayo de Hugo Sánchez Mur y Raquel Balsera mira otros horizontes; las paradas de autobús de Zaragoza sirven para interrogarse sobre cómo la ciudad se torna legible según la posición cognitiva de quien la transita. En la neurodivergencia, los microespacios de espera y las tecnologías se convierten en infraestructuras excluyentes. El acto de esperar el autobús es aquí, un intervalo espaciotemporal donde la sobrecarga sensorial, la ambigüedad de la información y la desigual distribución de equipamientos revelan el carácter normativo del diseño urbano. Las ciudades se producen tanto por lo que muestran como por lo que vuelven invisible. Sánchez y Balsera dicen que la accesibilidad no es un

mero añadido técnico, sino una cuestión política que define quién habita la ciudad y quién la sufre.

En Teotitlán del Valle sitúa la reflexión Paula Gil. Allí el telar y las redes sociales entrelazan dimensiones comunales y globales de lo urbano. Gil muestra cómo las infraestructuras algorítmicas reordenan ritmos, jerarquías y reconocimiento mientras sigue la circulación digital del tapete zapoteco. Los talleres reordenan sus importancias sincronizándose con los tiempos de la publicación en plataformas; las puestas en escena visuales se convierten en requisito de visibilidad y la frontera entre lo rural y lo urbano se difumina al inscribirse el tejido en circuitos transnacionales. La ciudad deja de ser un contorno físico para convertirse en una red de conexiones sociotécnicas que atraviesa territorios.

Los cuatro artículos nos enseñan (nos hacen disfrutar) de una antropología urbana atenta a las infraestructuras digitales y materiales que organizan el espacio de la vida cotidiana. Las playas, las fronteras, las paradas de autobús y los talleres textiles no son escenarios secundarios; son nodos donde se condensan tensiones de la ciudad: entre control y autonomía, visibilidad y opacidad, inclusión y exclusión y entre todas las formas de desigualdad. La cronotopía urbana, en todos los casos, permite captar cómo esos lugares articulan ritmos y generan configuraciones específicas de experiencia urbana.

En este monográfico proponemos pensar la ciudad desde sus márgenes; donde la tecnificación del espacio y las desigualdades sensoriales o territoriales se hacen más visibles. Estos textos reunidos os (nos) invitan a comprender lo urbano como una trama de ensamblajes que excede fronteras administrativas o políticas y las categorías desde las que se construye la planificación. Desde la playa hasta la frontera, desde la parada hasta el telar, la ciudad aparece como un campo de disputas en el que se negocian continuamente las formas de habitar, moverse, esperar y hacerse visible.

Cristina Luna

Federico Colet

Editores de Ensamblajes

Ceuta más allá de los mapas: urbanismo digital y prácticas posibles en el Tarajal

Ceuta beyond the maps: Digital urbanism and possible practices at the Tarajal border

Erhimo Mohamed Mohamed

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España

eri_amrani@proton.me

 <https://orcid.org/0009-0003-2850-5334>

Resumen

El cruce fronterizo entre Ceuta y Marruecos condensa esperas, controles e incertidumbre en un espacio urbano singular. El ensayo analiza cómo quienes lo atraviesan reconfiguran su movilidad cotidiana mediante el uso colectivo de un grupo de WhatsApp. La investigación combina etnografía situada, recorridos de observación y el análisis de esa red digital. La frontera se presenta como una cronotopía urbana donde el tiempo se estira o se contrae según controles y decisiones arbitrarias. En este marco, el grupo de WhatsApp vehicula prácticas posibles que abren márgenes de autonomía y hacen habitable la espera en condiciones precarias. El caso contribuye al debate sobre urbanismo digital al mostrar que lo urbano también se produce en espacios fronterizos, en la interacción entre cuerpos, afectos y tecnologías.

Para citar este artículo: Erhimo Mohamed. (2025). Ceuta más allá de los mapas: urbanismo digital y prácticas posibles en el Tarajal. *Ensamblajes. Revista De Antropología Predoctoral*, Vol. 2 (2), 4-17.

<https://10.71405/ensamblajes/2025/v2.2.43>



Abstract	The border crossing between Ceuta and Morocco condenses waiting, controls and uncertainty in a singular urban setting. This essay analyses how border crossers reconfigure everyday mobility through the collective use of a WhatsApp group. The study draws on situated ethnography, observational walks and an analysis of the digital network. The border is approached as an urban chronotope where time stretches or contracts with arbitrary controls and decisions. Within this context, the chat fosters possible practices that open margins of autonomy and make waiting habitable under precarious conditions. The case contributes to debates on digital urbanism by showing that urban life is also produced in border spaces through the interaction of bodies, affects and technologies.
Palabras clave:	Frontera, cronotopía urbana, WhatsApp, prácticas posibles, urbanismo digital, movilidad
Keywords:	Border, urban chronotope, WhatsApp, possible practices, digital urbanism, mobility

Introducción

El sábado por la mañana, antes de salir con mi acompañante al Tarajal¹, consultamos el grupo de WhatsApp de la frontera. Un mensaje advertía: “Acaba de llegar el ferry y viene cargado de coches, va a haber cola” (WhatsApp de la frontera, 2025). Decidimos esperar una hora. Ese gesto condensa lo que significa habitar una frontera.

El cruce entre Ceuta y Marruecos es parte del tejido urbano, un espacio donde las jerarquías sociales se vuelven tangibles y donde la movilidad se convierte en un privilegio distribuido de manera desigual. Mi experiencia personal cruzando el Tarajal con mi familia para ir al zoco de *Castillejos*², visitar a parientes o disfrutar de sus playas, refleja esas asimetrías. Me enseñó que la movilidad nunca es neutral, pues está condicionada por políticas fronterizas y jerarquías urbanas que marcan quién puede moverse, cómo y a qué coste.

La investigación que aquí presento se apoya en una metodología etnográfica situada, combinando tres estrategias: recorridos de observación, realizados a pie y en coche; un paseo en vehículo acompañado por una usuaria experimentada del cruce; y el análisis de un grupo de WhatsApp que

1 El Tarajal constituye el único punto de acceso entre Ceuta y Marruecos.

2 Castillejos es el nombre en castellano de Fnideq, localidad marroquí situada unos 4 km de la frontera del Tarajal.

reúne a unas ochocientas personas. Mi posición situada como investigadora, con vínculos familiares y culturales en Ceuta, influyó en el acceso y en la interpretación del campo. Esa condición, próxima e implicada, conecta con lo que Abu-Lughod (1991) denomina la mirada *halfie*³, recordando que la investigación nunca es neutral y está atravesada por la biografía de quien la realiza.

Desde estas miradas, el Tarajal aparece como una *cronotopía urbana*⁴ (Cruces, 1997), entendida como una forma social de articular tiempo y espacio que se construye en las relaciones y se expresa en prácticas, afectos y ritmos. Aquí, lo corporal, lo digital y lo afectivo se entrelazan para producir lo urbano más allá de sus límites físicos, y muestran cómo las infraestructuras digitales expanden lo urbano y redefinen la experiencia urbana.

Ceuta y el Tarajal Entre Cambios

Ceuta es un enclave español de 18,5 km² y una población de 83 229 habitantes (INE, 2024). Su posición geográfica, rodeada por Marruecos y separada de la península por el Estrecho de Gibraltar, la convierte en un nodo de tensiones políticas y económicas, donde el paso del Tarajal ha sido históricamente un espacio de intercambio y conflicto.

Durante décadas, el Tarajal fue escenario del comercio atípico o porteo⁵, una práctica transfronteriza tolerada en Ceuta, pero considerado contrabando en Marruecos por eludir aduanas (Vázquez Calderón et al., 2022). Sin embargo, en 2019 Marruecos prohibió el porteo, una medida que se consolidó con el cierre durante la pandemia de COVID-19.

Tras la reapertura, en 2022 nuevas normativas alteraron la movilidad: Marruecos vetó el paso de mercancías desde Ceuta y empezó a exigir trámites aduaneros a sus residentes. España impuso visados a la población de Tetuán y restringió la entrada de bienes. También implementó un sistema de embolsamiento de vehículos que obliga a esperar en una explanada cercana antes de recibir un código QR que permite continuar hacia el control fronterizo.

3 El término *halfie* lo acuñó Abu-Lughod (1991) para referirse a antropólogos con identidades “mixtas” o experiencias de pertenencia parcial a las comunidades que estudian. Esta condición cuestiona la idea de una neutralidad objetiva y obliga a reconocer las implicaciones biográficas en la investigación etnográfica.

4 Cruces adapta la noción de *cronotopía* de Bajtín. Frente a modelos que conciben la cultura como insular o completamente desancorada, propone entender los espacios locales como configuraciones espaciotemporales atravesadas por procesos de poder, negociación y conflicto.

5 El porteo consistía en el traslado de mercancías desde Ceuta por mujeres que transportaban fardos a pie en condiciones precarias. La dureza de esta práctica provocó muertes en las avalanchas que se producían.

Estas medidas alteraron la experiencia cotidiana del cruce. En palabras de mi acompañante, “Antes podías cruzar en media hora, ahora, pueden ser tres o cinco, y nunca sabes cuánto va a tardar” (acompañante, Tarajal, 2025). En el caso del cruce peatonal, el trayecto tampoco resulta más ágil.

El Tarajal no es solo un punto de control, sino un espacio urbano que regula tiempos y trayectorias y condiciona la economía local. Siguiendo a Amin y Thrift (2002), la ciudad puede entenderse como una máquina relacional en la que cuerpos, infraestructuras y tecnologías se co-producen a través de mediaciones cotidianas. Al mismo tiempo refleja tensiones que se deciden en otras escalas, desde Bruselas hasta Rabat, lo que confirma la idea de Gandy (2012) sobre la expansión de lo urbano más allá de los límites administrativos.

Appadurai (2008) subraya que estas dinámicas transfronterizas reproducen desigualdades globales en el ámbito local. Desde otra perspectiva, Brenner (2014) plantea que la urbanización debe entenderse como un proceso extendido y en constante reconfiguración, lo que permite situar al Tarajal dentro de dinámicas urbanas que trascienden los límites administrativos de la ciudad.

Tiempos Fronterizos

El cruce del Tarajal se articula en torno a la espera. Antes de salir, las personas calculan el momento óptimo para evitar colas, consultando el grupo de WhatsApp o evaluando horarios. El sistema de embolsamiento inaugura un tiempo detenido: los vehículos quedan inmovilizados en la explanada hasta recibir un código QR con solo quince minutos de validez. Aunque el trayecto físico es corto, la espera puede extenderse horas.



Ilustración 1. Explanada de embolsamiento en el Tarajal. Filas de coches y personal de control (fuente: autora, 2025).

En el lado español, los trámites suelen ser rápidos, pero al llegar a Marruecos, el proceso se detiene. El sellado de pasaportes puede demorarse más de una hora, acompañado de excusas recurrentes como el “ordenador va lento” o “problemas de red” (nota de campo, Tarajal, 2025). Según una colaboradora, las autoridades atribuyen los retrasos a la repetición de apellidos entre la población musulmana⁶ de Ceuta, donde son frecuentes apellidos que en realidad son nombres comunes⁷ como “Mohamed” o “Ali” (entrevista, Ceuta, 2025). Esta ambigüedad alimenta la percepción de arbitrariedad y desconfianza.

En estas escenas, el tiempo no transcurre de forma lineal. Se estira en las colas, se condensa en los quince minutos del código QR y se interrumpe de golpe cuando un agente decide inspeccionar en detalle. Esta vivencia muestra cómo la espera se configura como una cronotopía urbana (Cruces, 1997), donde espacio y tiempo se imbrican en experiencias concretas. Lefebvre (2004) insistía también en que los ritmos sociales y corporales están mediados por estas estructuras temporales que organizan la vida cotidiana de manera desigual. En el Tarajal, la espera se convierte así en parte constitutiva del espacio urbano.

Estudios recientes sobre otras rutas migratorias, muestran que la contención ya no se ejerce solo sobre el espacio, sino sobre el tiempo, transformando la espera en un mecanismo que regula la

⁶ En Ceuta los términos “musulmán” y “cristiano” se usan como señal de origen cultural o étnico, una manera común de identificarse en la vida local que no necesariamente alude a la religión.

⁷ En los años ochenta, el Registro Civil en Ceuta convirtió en apellidos los nombres de los abuelos paternos de las familias musulmanas (como Mohamed o Ahmed). Esto eliminó los apellidos y generó problemas de identificación. En 2025 se presentó en el congreso una Proposición No de Ley (PNL) para recuperar los apellidos originales (Oliva, 2025).

movilidad y organiza la vida cotidiana. Como propone Miranda (2023) en su análisis sobre migrantes africanos en las fronteras mexicanas, la espera no implica pasividad, sino una forma de acción situada que articula afectos, cuerpos y redes, y genera prácticas de resistencia. Mientras en México, estas tácticas se materializan en protestas físicas, asambleas y caravanas, en el Tarajal, el grupo de WhatsApp opera como una infraestructura digital que permite coordinar estrategias colectivas en tiempo real, desde advertencias sobre controles hasta apoyo mutuo en la espera. En ambos casos, la espera se convierte en un espacio donde pese a la inmovilidad forzada, se despliegan prácticas posibles (Godinho, 2017) que vuelven habitable lo precario.

Habitar La Espera

La espera no es un vacío, sino un tiempo habitado con prácticas concretas. En los coches, las familias improvisan estrategias para sobrellevarla: preparan comida y bebida, los niños hacen deberes en el asiento trasero, juegan entre los coches, escuchan música, usan el móvil o conversan con los vecinos de los otros vehículos, mientras pasan las horas. Estas acciones transforman lo que parece una pausa improductiva en un espacio de vida reorganizado, donde la frontera impone sus ritmos, pero también genera resistencias creativas.

El calor en el coche, la claustrofobia del pasadizo peatonal, el aburrimiento y la frustración se combinan con la resignación ante un cruce que llevará horas. La arbitrariedad en los controles acentúa el malestar.



Ilustración 2. Fila de vehículos en el acceso al paso fronterizo del Tarajal (fuente: autora, 2025)

Cuerpos y Afectos En la Espera

La frontera se inscribe en el cuerpo. En mi experiencia, el dolor lumbar tras horas de cola y el alivio al divisar la salida del pasillo enrejado y con alambradas revelan cómo la frontera se graba en lo corporal. Como advierte Scheper-Hughes (1997), el cuerpo no es solo una superficie biológica, sino un espacio político donde se materializan la desigualdad y la violencia estructural.



Ilustración 3. Pasillo peatonal del Tarajal de noche. La luz artificial y las concertinas refuerzan la sensación de control y vulnerabilidad (fuente: autora, 2025)

El cuerpo también reacciona al control. En mi caso, la aproximación de un agente hacía que mi respiración se agitara y mis movimientos se tensaran, mientras abría el maletero con una mezcla de obediencia y temor. Para las autoridades era un procedimiento rutinario; para mí y para quienes cruzan, un momento de exposición forzada y vulnerabilidad. En uno de mis cruces, el control se demoró porque llevaba unos cascos y una Tablet. Los agentes comprobaron que no fuesen nuevos, una medida vinculada al contrabando de artículos tecnológicos. Este tipo de inspección, aparentemente menor, refuerza la sensación de arbitrariedad y vulnerabilidad en el cruce.

En la cola se generan estallidos de frustración. Un coche empieza a tocar el claxon, después otro, y pronto el ruido se multiplica hasta llenar el espacio. Los pitidos funcionan como una protesta improvisada, aunque esté prohibida. Como decía mi acompañante, “no sirve para nada y solo pone nerviosos a los polis” (acompañante, Tarajal, 2025). Sin embargo, en ese momento canalizan la tensión acumulada.

También hay escenas de rabia abierta. Presencí cómo requisaban la compra a una persona que viajaba en coche. Ante la mirada de todas, arrojó las bolsas al suelo y las pisoteó con furia. Ese gesto transmitió la indignación frente a la arbitrariedad del control. La rabia se expresó en un lenguaje corporal imposible de silenciar.

En contraste, otras escenas apaciguan la atmósfera. Cuando llega la hora del rezo, algunos hombres extienden una esterilla y rezan, incluso un policía se suma. En medio del bullicio, el tiempo cambia de ritmo y aparece un instante de recogimiento compartido (nota de campo, Tarajal, 2025).

En mi trabajo de campo comprobé que estos ritmos (de cansancio, frustración y solidaridad) no solo me atravesaban a mí, sino que definían la experiencia colectiva de la espera en el Tarajal. Es un tiempo impuesto por mecanismos de control estatal que buscan regular la movilidad. Sin embargo, como muestran Fernández Casanueva & Lizárraga Ramos (2024), en ciudades fronterizas mexicanas, esta inmovilidad forzada no paraliza la vida; las personas tejen redes de apoyo mutuo para sobrevivir: desde compartir comida en albergues hasta organizar talleres de cartografía social que les permitan entender y navegar la ciudad. En el Tarajal, estas tácticas adoptan formas como el uso del chat grupal, transformando la espera en un espacio de comunidad intermitente y resistencia cotidiana, donde incluso los gestos más pequeños desafían la lógica de contención que los estados intentan imponer.

WhatsApp Como Herramienta Del Cruce

El cruce fronterizo no se organiza únicamente en explanadas y garitas, también se gestiona en el espacio digital. El chat del Tarajal reúne alrededor de ochocientas personas que comparten información, advertencias y comentarios sobre la frontera. Para muchas de ellas, consultar el grupo es el primer paso antes de decidir salir de casa. “Siempre lo miro antes de salir, es útil” (acompañante, Tarajal, 2025)

El grupo destaca por su inmediatez con mensajes como “la segunda fila está parada, mejor la primera o la tercera”. También se advierte de controles más estrictos: “Agencia Tributaria en la entrada de Ceuta en coche”, y se avisa de la presencia de agentes concretos conocidos por sus apodos (Grupo de WhatsApp, Ceuta, 2025).

Los mensajes circulan en castellano y en dariya⁸, con expresiones híbridas del contexto ceutí. Como ésta “kuli, 3 horas no hay quien te lo quite”, que significa “te vas a comer tres horas de demora” (Grupo de WhatsApp, Ceuta, 2025). El uso del dariya, lengua materna de la mayoría de la población musulmana ceutí, tiene además un trasfondo político y social. Aunque se emplea en la vida cotidiana como idioma de familia y de socialización⁹, carece de reconocimiento oficial y ha sido objeto de estigmatización institucional. En la escuela, se convierte en una estrategia de defensa frente al poder y un recurso para proteger la identidad colectiva (Jiménez Gámez, 2007). En el chat su presencia cumple un papel similar al crear un código compartido entre quienes lo dominan y, al mismo tiempo, excluye a quienes no lo hacen.

Cuatro administradores hacen cumplir las normas. La principal prohíbe difundir fotos o vídeos en las que se reconozcan caras o matrículas, bajo pena de expulsión. Este control protege la privacidad en un espacio digital que a la vez funciona como herramienta colectiva de coordinación.

Analíticamente, el grupo funciona como infraestructura ciudadana que articula prácticas colectivas en la incertidumbre. La noción de actor-red de Latour (2008) ofrece una clave para pensar el grupo como una red compuesta por humanos y no humanos, donde la coordinación no depende de un único actor sino de la interacción de todos los elementos.

El carácter inclusivo del grupo tiene límites. Quienes no dominan el castellano escrito o el dariya, o carecen de competencias digitales, quedan fuera de esta red. El grupo no elimina las desigualdades de la frontera, las reproduce en otra escala. Pese a sus limitaciones, la aplicación se ha convertido en una herramienta indispensable: Permite anticipar tiempos, evitar controles o sentirse acompañadas en la espera. Además de datos prácticos, circulan bromas, quejas, mensajes de ánimo e incluso objetos perdidos. Estas interacciones refuerzan la dimensión afectiva de la red y generan comunidad, aunque sea de manera intermitente, lo que conecta con la propuesta de Cañedo (2012) sobre comunidades fragmentadas que se activan en momentos concretos.

El espacio virtual funciona como algo más que un canal de mensajes. En la práctica la herramienta digital se convierte en el escenario de lo que De Certeau (2000) describe como tácticas cotidianas, respuestas creativas que permiten adaptarse a las reglas sin modificarlas. Como advierte Abal Medina (2007), el riesgo está en romantizarlas, pues más que transformar el orden lo hacen desde posiciones de subordinación. Godinho (2017) amplía esta perspectiva con la noción de prácticas posibles,

⁸ El dariya es la variedad dialectal del árabe marroquí hablado en Ceuta.

⁹ En enero de 2025 la Asamblea de Ceuta aprobó una propuesta para proteger el dariya. La iniciativa pedía su reconocimiento en la Carta Europea de Lenguas Regionales, pero la versión aprobada se limitó a crear un grupo de trabajo (Ceuta al Día, 2025).

acciones situadas que, en contextos adversos, generan márgenes de autonomía y permiten imaginar otros modos de habitar. En la frontera, estas prácticas se materializan en gestos como consultar el chat, compartir advertencias, elegir el carril menos congestionado o llevar bebida y comida para sobrellevar la espera.

Como plantea Massey (como se citó en Albet y Benach, 2012), los lugares son nodos de relaciones multiescales. El grupo lo refleja al traducir decisiones tomadas en Bruselas, Madrid o Rabat en experiencias concretas de la frontera.

Fronteras Internas En La Ciudad

El Tarajal no solo marca una separación entre el Norte y el Sur globales. Estas categorías se entienden aquí como posiciones diferenciadas en flujos de personas, capitales y tecnologías más que como divisiones geográficas (Appadurai, 1996). También atraviesa Ceuta y se manifiesta en la vida diaria de la ciudad, donde el centro y la periferia condensan jerarquías de movilidad, acceso y legitimidad ciudadana. La población musulmana, aun con derechos formales, carga con el peso de un estigma que limita su reconocimiento social y sus posibilidades de habitar plenamente la ciudad.

En los relatos recogidos, muchas personas hablaban de la necesidad de salir para “despejarse” o “cambiar de aire”. En un territorio tan limitado por su tamaño y por su localización, con una vida cultural pobre, pocas opciones de ocio y un empleo restringido¹⁰ (INE, 2025), esa necesidad de salir no es banal. Cruzar a Marruecos ofrece un respiro, pese a colas y controles. Esa “salida” conecta con familiares, mercados más asequibles, espacios donde se sienten cómodas, donde idioma, vestimenta, gestos y precios no las colocan en desventaja.

Otras cruzan por necesidad material. Tras el fin del comercio atípico, muchas personas reconvirtieron sus prácticas. El contrabando persiste, adaptado a otros productos y a nuevas estrategias para introducirlos. El cruce es un recurso vital para quienes no encuentran alternativas económicas en la ciudad. Estas formas de circulación informal, aunque precarizadas y criminalizadas, sostienen economías familiares en los márgenes sociales.

¹⁰ En Ceuta, la tasa de paro en el segundo trimestre de 2025 fue del 23,63%, mientras que entre los jóvenes menores de 25 años alcanzó el 61,80 % (INE, 2025)

La movilidad es un indicador de posición en la estructura social. Quienes no pueden permitirse salir hacia la península, por limitaciones económicas o falta de redes de apoyo, recurren a la frontera terrestre como única puerta viable. Esta elección depende de los recursos y vínculos de cada persona. En este sentido, la frontera es, además de un dispositivo de control, un principio organizador de la ciudad ya que determina quién puede circular con facilidad y quién queda atrapado en la burocracia y el estigma. Las jerarquías globales se materializan en las calles, los barrios y los cuerpos, generando una ciudad con múltiples fronteras, donde las distancias sociales y simbólicas reproducen las que separan al Norte global del Sur global en el plano internacional.

Conclusiones

El caso del Tarajal permite repensar qué es una ciudad. Lo urbano no se limita a calles o plazas, también se produce en espacios de espera, en cuerpos sometidos a controles y en redes digitales que median la movilidad. La frontera, aquí no es un vacío, sino un espacio donde convergen tiempos, prácticas y tecnologías que organizan la vida cotidiana.

El grupo de WhatsApp no articula una identidad política fuerte ni genera un sentido de pertenencia estable, pero sí una forma de agencia intermitente, que se activa en momentos concretos de manera situada y eficaz (Cañedo, 2012). Las personas participan por motivos prácticos más que por afinidad ideológica, aunque lo que circula en el grupo influye de forma concreta en cómo se vive la ciudad. Saber que el control está más relajado, que un agente determinado está de turno o que la cola llega hasta Castillejos modifica trayectorias, ritmos y decisiones.

El trabajo de campo me dejó con muchas preguntas: ¿Por qué tantas personas cruzan el Tarajal cada semana a pesar de las colas y los controles? ¿Por qué para muchas la única oportunidad económica está en ese paso fronterizo? ¿Qué ocurre cuando una ciudad se vuelve demasiado pequeña, demasiado cara, demasiado cerrada? Estas preguntas muestran que las experiencias en la frontera no son anécdotas aisladas, sino fragmentos de una urbanidad que se extiende a través de lazos afectivos, trayectorias personales y redes virtuales.

Mi experiencia cruzando el Tarajal confirmó que lo que parece un trámite burocrático es, en realidad, un ejercicio de espera y control vivido en el cuerpo. Pero también es un espacio donde se abren márgenes de autonomía. El grupo de WhatsApp permite anticipar riesgos y compartir estrategias, la espera se llena de prácticas que la hacen habitable. Un gesto aparentemente simple como, avisar por

el chat de los tiempos de demora reconfigura la experiencia urbana. Estas formas de agencia muestran cómo incluso en contextos desiguales se generan órdenes localizados que inciden en la vida de la ciudad.

Concebir el Tarajal como una interfaz permite situarlo en el debate sobre urbanismo digital. La interacción entre cuerpos, afectos y tecnologías en la frontera demuestra que lo digital es un componente esencial de lo urbano, lo que plantea un desafío: integrar estas prácticas en la comprensión de lo urbano, especialmente en contextos marcados por la desigualdad. En esta línea, la propuesta de Brenner (2014) sobre la urbanización como un proceso extendido y en constante reconfiguración resulta pertinente: el caso de Ceuta confirma que la ciudad no termina en sus límites administrativos, sino que se produce en sus márgenes, en las esperas prolongadas, en un grupo de WhatsApp o en el gesto de compartir un dato que hace más llevadero el control.

Escribir sobre este campo me enfrentó a dilemas éticos: cómo representar a una comunidad a la que pertenezco y cómo abordar el tema de las fotografías, siempre delicado. Esas tensiones forman parte del análisis, porque recuerdan que toda investigación está situada y atravesada por la biografía de quien la realiza.

Referencias

- Abal Medina, P. (2007). Notas sobre la noción de resistencia en Michel de Certeau. *Kairos. Revista de Temas Sociales*, 20, 1–11. <http://www.revistakairos.org>
- Albet, A., & Benach, N. (2012). Un sentido global del lugar. In A. Albet & N. Benach (Eds.), *Doreen Massey: Un sentido global del lugar* (pp. 112–129). Icaria.
- Amin, A., & Thrift, N. (2002). *Cities: Reimagining the urban*. Polity Press.
- Appadurai, A. (2010). How histories make geographies: Circulation and context in a global perspective. *Transcultural Studies*, 1, 4–13. <https://doi.org/10.11588/ts.2010.1.6129>
- Brenner, N. (2014). Urban theory without an outside. In N. Brenner (Ed.), *Implosions / Explosions: Towards a study of planetary urbanization* (pp. 14–30). Jovis.

- Cañedo Rodríguez, M. (2012). Multitudes urbanas: De las figuras y lógicas prácticas de la identificación política. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 67(2), 359–384.
<https://doi.org/10.3989/rdtp.2012.13>
- Ceuta al Día. (2025, enero 9). La propuesta del PSOE para la protección del dariya se diluye en una enmienda del PP. *Ceuta al Día*. <https://www.ceutaldia.com/articulo/politica/propuesta-psoe-proteccion-dariya-diluye-enmienda-pp/20250109102232290722.html>
- Cruces, F. (1997). Desbordamientos: Cronotopías de la localidad tardomoderna. *Estudios de Comunicación y Política*, 7, 135–159.
- Gandy, M. (2012). Where does the city end? *Architectural Design*, 82(5), 128–133.
<https://doi.org/10.1002/ad.1363>
- Godinho, P. (2017). Lo que nos enseñan quienes plantan castaño: Experiencias, expectativa y futuros posibles. In T. Vicente Rabanque, M. Albert Rodrigo, M. P. Espeso Molinero, & M. J. Pastor Alfonso (Eds.), *Antropologías en transformación: Sentidos, compromisos y utopías* (pp. 105–134). Institució Alfons el Magnànim.
- Instituto Nacional de Estadística (INE). (2024). *Padrón municipal de habitantes: Ceuta 1 de enero de 2024*. <https://www.ine.es/jaxiT3/Tabla.htm?t=2908>
- Instituto Nacional de Estadística (INE). (2025). *Encuesta de Población Activa (EPA), segundo trimestre de 2025*. <https://www.ine.es>
- Jiménez Gámez, R. (2007). El uso del dialecto árabe marroquí en Ceuta, defensa frente al poder: Un estudio de caso en un centro de educación secundaria. En N. Hamdi Nouari & F. Moscoso García (Eds.), *Actas del primer Congreso Árabe Marroquí: Estudio, enseñanza y aprendizaje* (pp. 129–150). Universidad de Cádiz.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.
- Lefebvre, H. (2004). Ritmoanálisis: Espacio, tiempo y vida cotidiana (S. Elden & G. Moore, Traduc.). En S. Elden & G. Moore (Eds.), *Continuum de Val*.

- Miranda, B. (2023). Migración africana en situación de espera: nuevo alcance y dimensión de la contención migratoria en México. *Pueblos y Fronteras Digital*, 18, e633.
<https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2023.v18.633>
- Oliva, J. (2025, febrero 12). Ceuta Ya! y Podemos tratan de recuperar los apellidos “robados” a los musulmanes. *El Faro de Ceuta*. <https://elfarodeceuta.es/ceuta-ya-podemos-pnl-recuperar-apellidos-robados-musulmanes/>
- Scheper-Hughes, N. (1997). *La muerte sin llanto: violencia y vida cotidiana en Brasil*. Ariel.
- Vázquez Calderón, F. J., Ruíz-Romero De La Cruz, E., & Zamarreño-Aramendia, G. (2022). España y su frontera sur en el contexto de la Unión Europea: Un siglo de conflictos económicos y políticos. *Revista Universitaria Europea*, 38, 175–204.

Entre el telar y el algoritmo. Repensar lo urbano a través de la infraestructura digital de Teotitlán del Valle.

Between The Loom and the algorithm. rethinking the urban through Teotitlán del Valle's Digital infrastructure.

Paula Gil Ocón

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España,

pgil264@alumno.uned.es

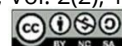
 <https://orcid.org/0009-0003-2319-4602>

Resumen

El artículo analiza cómo las infraestructuras tecnológicas reconfiguran el campo textil zapoteco en Teotitlán del Valle, donde el tapete deja de ser únicamente objeto material para circular también como imagen y relato ensamblado en plataformas digitales. A partir de una etnografía situada, se examinan los efectos de las infraestructuras algorítmicas en la práctica textil: la sincronización del taller con los tiempos de publicación, la puesta en escena como estrategia de validación y las tensiones entre lo que se muestra y lo que permanece fuera del *feed*. El estudio revela que la visibilidad digital no solo organiza jerarquías, sino que redefine las fronteras entre lo urbano y lo rural al inscribir el telar en ensamblajes globales de circulación. Frente a un régimen que privilegia lo breve y reconocible, se propone atender a las dimensiones invisibles que sostienen la práctica —cuerpos, cuidados, ritmos domésticos— como gesto analítico para pensar la ciudad contemporánea en una doble dimensión: física y algorítmica, comunal y global.

Para citar este artículo: Gil-Ocón (2025) Entre el telar y el algoritmo: Repensar lo urbano a través de la infraestructura digital de Teotitlán del Valle. Ensamblajes. Revista De Antropología Predoctoral, Vol. 2(2), 18-30.

<https://doi.org/10.71405/ensamblajes/2025/v2.2.42>



- Abstract** This article examines how digital infrastructures are reshaping the Zapotec textile field in Teotitlán del Valle, where the woven rug no longer circulates solely as a material object but also as an image and narrative assembled for digital platforms. Drawing on situated ethnography, the study explores how algorithmic mediation transforms the everyday practice of weaving—from the synchronization of the workshop with posting schedules to the performative staging of authenticity and the tensions between what becomes visible and what remains outside the feed. Digital visibility not only organizes hierarchies among workshops and generations but also redefines the boundaries between the urban and the rural by embedding the loom within global circuits of circulation. Against an algorithmic regime that privileges the short and the recognizable, the article calls for attention to the invisible dimensions that sustain the practice—bodies, care, and domestic rhythms—as an analytical gesture to rethink the contemporary city in its dual dimension: physical and digital, communal and algorithmic.
- Palabras clave:** Teotitlán del Valle, tapete zapoteco, redes sociales, infraestructuras digitales, antropología urbana.
- Keywords:** Teotitlán del Valle, zapotec rug, social media, digital infrastructures, urban anthropology.

Introducción. Paisaje de bienvenida entre tapetes y hashtags.

Llegué a Teotitlán del Valle¹ en marzo de 2025 para la elaboración de mi tesis de máster, con la intención de comprender cómo el tejido dialoga hoy con circuitos globales de circulación. Mi primera impresión, al recorrer la avenida Benito Juárez, la recta que conecta la carretera Panamericana con el centro de la población oaxaqueña, fue la de caminar por un tramo urbano convertido en escaparate permanente. A los lados se sucedían tapetes² colgados como piezas de exhibición, carteles en inglés

¹ Teotitlán del Valle es una comunidad zapoteca del distrito de Tlacolula, en los Valles Centrales de Oaxaca, reconocida por su larga tradición textil en telar de pedal. Su organización comunal se rige por sistemas de cargos y asambleas, y su economía combina agricultura, migración y producción artesanal. (véase Stephen, 1991)

² El tapete zapoteco es un textil elaborado en telar de pedal en la comunidad de Teotitlán del Valle (Oaxaca, México). Se fabrica principalmente con lana de oveja hilada y teñida mediante pigmentos naturales o anilinas sintéticas, y suele presentar diseños geométricos inspirados en grecas prehispánicas. Aunque en castellano

y español que anuncian “*Natural dyes*” o “*Tapetes 100% lana*”, y, “entre grecas”³ pintadas en los muros, logotipos de *Instagram*, códigos QR y reseñas de *Google* impresas en carteles.

Aquel paisaje condensaba el presente de la práctica textil en la comunidad zapoteca, donde la materialidad del telar se entrelaza con la mediación algorítmica. El contraste con la imagen idealizada de una comunidad indígena concebida como artesanal, aislada y ajena a los entornos conectados resulta evidente, aunque ese estereotipo siga vigente en muchos relatos. El tapete zapoteco tejido en telar de pedal, emblema comunal que durante generaciones circuló en mercados y ferias como objeto material, adquiere también forma de imagen y relato en red. Su alcance actual depende de la capacidad de ajustarse a los códigos de las plataformas, desde *hashtags* como *#slowfashion* hasta la elección de la hora precisa en que los turistas revisan el celular.

Estas observaciones orientaron la escritura hacia dos preguntas centrales: cómo las infraestructuras digitales transforman las condiciones de visibilidad del tejido y qué efectos tiene esa mediación en la redefinición de las fronteras entre lo urbano y lo rural. Formularlas en una comunidad como Teotitlán del Valle mostró que la circulación digital del tapete desestabiliza los parámetros de clasificación territorial y obliga a repensar qué entendemos por espacio social en un contexto global marcado por plataformas algorítmicas.

En este caso, más que una categoría asociada a la densidad poblacional o al trazado arquitectónico, lo urbano se concibe, siguiendo a Amin y Thrift (2002), como una articulación sociotécnica que emerge de las conexiones materiales, afectivas y digitales que sostienen la vida colectiva. Desde esta perspectiva, Teotitlán del Valle no se aborda como una “población rural” en oposición a la ciudad, sino como un nodo donde se condensan infraestructuras de comunicación y flujos de circulación que reconfiguran la experiencia contemporánea de lo urbano. La urbanidad se desplaza del territorio al ensamblaje, donde el entrelazamiento entre telar y algoritmo revela que la ciudad contemporánea

podría traducirse como *alfombra*, el término *tapete* designa en este contexto una categoría local específica, vinculada a la práctica artesanal y a su valor cultural en la comunidad.

³ La greca zapoteca es un motivo geométrico característico del arte textil y arquitectónico de los Valles Centrales de Oaxaca. Su formulación más reconocible proviene de Mitla, antiguo centro ceremonial zapoteco, donde las bandas escalonadas y entrelazadas decoran los muros de piedra del conjunto arqueológico. Estas formas han sido interpretadas como representaciones del movimiento, del agua y de la dualidad. A partir de ese modelo, el motivo se ha reproducido en tapetes, bordados y cerámicas, y funciona hoy como signo identitario y recurso estético en la producción textil contemporánea (véanse Marcus, 1983; Markens, 2013).

también se teje desde los márgenes, donde lo digital opera como recurso de proyección comunal y espacio de disputa por el reconocimiento.

Visibilidad desigual: algoritmos y jerarquías en el campo textil zapoteco

En la población zapoteca, la visibilidad digital de los tapetes se organiza según los ritmos de las plataformas. El telar se detiene para capturar una imagen, los tiempos de publicación marcan la jornada y las métricas determinan qué diseños se repiten o se adaptan. En este proceso intervienen tejedores que deciden qué mostrar, dispositivos que registran, algoritmos que jerarquizan el alcance y públicos que reaccionan, configurando un sistema de mediaciones donde se disputan valor y prestigio.

La dinámica descrita puede entenderse, siguiendo a Latour (1991, 2008), como una red de asociaciones entre humanos y no humanos: cuerpos, objetos, tecnologías y materiales que, al interactuar, generan efectos colectivos. En el ámbito textil, un tapete activa al mismo tiempo la destreza del tejedor, la cámara que registra, la edición del contenido y la lógica algorítmica que regula su circulación. La agencia surge en esos ensamblajes que combinan decisiones humanas, el ritmo de trabajo o la elección de diseños, con mediaciones materiales como la resistencia de los hilos o la disponibilidad de tintes. Las condiciones técnicas, la calidad de la conexión o el uso de filtros, terminan configurando jerarquías de prestigio y delimitan quién logra reconocimiento.

Esta red de mediaciones evidencia un cambio en los criterios de centralidad, que dejan de depender de la ubicación física y se definen por la inserción en flujos digitales de comunicación y reconocimiento. En Teotitlán del Valle, la circulación de los tapetes en Instagram enlaza el taller doméstico con compradores en Ciudad de México o Los Ángeles, transformando la escala del oficio y los vínculos entre lo comunal y lo global. Estas conexiones sociotécnicas generan nuevas formas de asimetría: el acceso a materias primas, infraestructura y entornos conectados define jerarquías entre talleres, familias y generaciones. Quienes dominan las redes sociales y cuentan con talleres visibles logran exhibir sus diseños, atraer clientela y recibir encargos internacionales, mientras otros quedan restringidos a circuitos locales de venta.

Las desigualdades que emergen de estos procesos se hacen visibles en la práctica cotidiana del tejido. Como advierte Seaver (2022), los sistemas algorítmicos tienden a reducir la diversidad cultural al privilegiar lo fácilmente reconocible, algo que en los talleres se percibe con nitidez. Karina Méndez, de 20 años, lo sintetiza así: “Yo no sé tanto como mis abuelos, pero me llegan clientes porque subo *reels*⁴ casi a diario”⁵. En contraste, Ana Zárate, tejedora con décadas de trayectoria, recordaba:

De joven gané concursos, fui a ferias nacionales, pero ahora ni en el pueblo vendo. Los turistas no llegan a mi taller porque no sé usar eso de las redes sociales. Está bien que los jóvenes usen sus celulares, pero ¿qué pasa con los de mi edad?

Estas experiencias muestran que la brecha generacional se entrelaza con desigualdades materiales como el acceso a dispositivos, la estabilidad de la conexión o el manejo de métricas. El desplazamiento no afecta únicamente a los tejedores de mayor edad. David Reyes, de 25 años, instala su puesto en un pasillo lateral del mercado de artesanías y exhibe tapetes abstractos en tonos neón, distantes de la iconografía prehispánica que demanda el turismo. Decide no depender de las plataformas:

Me enfoco en crear lo mío, no en estar subiendo todo el tiempo mis tapetes a *Instagram*. Si les gusta mi trabajo que lleguen a mí por otros medios. En Internet las cosas se ven distintas, por eso yo prefiero enseñarles mis diseños en persona y poder conversar sobre el trabajo que hay detrás.

Su negativa lo sitúa fuera de los circuitos digitales de circulación y restringe sus posibilidades de visibilidad, mostrando que la juventud no garantiza acceso automático al reconocimiento. Las plataformas sociales median la venta y, al mismo tiempo, consolidan ciertos formatos como legítimos, atribuyen prestigio a estilos específicos y relegan trayectorias que no encajan en sus códigos. La valoración del tejido ya no depende únicamente de la técnica, sino de la capacidad de alcanzar audiencias a través de estas plataformas. Quienes no participan en *Instagram*, por falta de recursos, por desinterés o por decisión propia, sostienen su lugar en otros circuitos: el boca a boca, la memoria

⁴ Los *reels* son videos breves de formato vertical difundidos en la plataforma Instagram, utilizados para mostrar procesos, productos o momentos cotidianos.

⁵ Todos los testimonios citados en este artículo proceden de un trabajo de campo etnográfico realizado entre marzo y mayo de 2025 en Teotitlán del Valle. Los nombres propios y ciertos detalles identificatorios han sido modificados para preservar la confidencialidad de las personas y talleres participantes.

comunal o linajes familiares que aseguran continuidad, aunque no se traduzcan en métricas algorítmicas.

Fachadas algorítmicas: Cuando el territorio se vuelve interfaz

La infraestructura digital también se inscribe en el espacio construido a través de códigos QR fijados con cinta o murales donde las grecas zapotecas aparecen junto a logotipos de *Instagram*. En los talleres con mayor infraestructura, los rótulos impresos en inglés, con frases como “*Follow us on Instagram*”, “*@bugintherug_textiles*” o “*Scan here to shop*”, privilegian al turista internacional y relegan a los hablantes de castellano y zapoteco⁶ a posiciones secundarias. Esta semiótica concentra la atención de los visitantes e inserta a ciertos talleres en los circuitos de circulación, mientras que otros, situados en calles interiores y sin acceso a estos recursos, permanecen en los márgenes.

No todos los talleres tienen las mismas posibilidades de recurrir a señalética formal. Algunos optan por recursos más caseros, como colocar bancas rodeadas de buganvillas dispuestas como fondo para la fotografía. En la puerta de uno de ellos, la superficie estaba pintada a mano con las fases del tejido en colores deslavados, lo que dejaba ver el esfuerzo manual más que un acabado profesional. Carmen, quien atendía el espacio, comentaba: “Es una forma de atraer turistas, para que posen, se hagan *selfies*⁷, etiqueten al taller y, de paso, entren a ver una demostración de tejido”. Sus palabras muestran cómo la imagen que circula antecede al trabajo y convierte la entrada en un umbral de exposición pública.

El contraste se vuelve evidente en un taller apartado del corredor principal, sin señalética ni presencia en redes sociales. El acceso es discreto y, a diferencia de las fachadas más vistosas, carece de elementos visuales que anuncien al visitante. Al entrar, el ambiente es sobrio, con un telar desgastado al fondo, un par de sillas y madejas en tonos añil colgadas como ramas. Sobre una mesa de madera áspera, Emiliano Zárate, de unos 60 años, guarda una carpeta de plástico con impresiones

⁶ El zapoteco es una lengua perteneciente a la familia otomangue, con una gran diversidad de variantes habladas en comunidades de los Valles Centrales de Oaxaca y en otras regiones del estado.

⁷ El término *selfie* se refiere a una fotografía tomada por uno mismo, generalmente con un dispositivo móvil.

fotográficas de tapetes, comentarios y mensajes, acompañados de anotaciones manuscritas que registran los países de origen de sus compradores: “Chicago”, “Corea”, “Bélgica”. “Este me lo pidieron desde allá”, dice mientras señala un tapete de tonos tierra. Cuando le pregunto si son capturas de pantalla de *Instagram*, responde con desconcierto: “¿De qué?”. Explica que su nieto imprimió las imágenes y que él solo pidió conservar las que se veían bonitas, las que “habían llegado de lejos”. Ese desconocimiento de como circulan las imágenes sitúa al taller en los márgenes del circuito turístico, donde la circulación se sostiene en mediaciones familiares más que en algoritmos de visibilidad.

La inscripción digital aparece también en formas precarias. En una calle lateral, un cartel pintado a mano anunciaba: “Visit our Weaving Place and follow us on *Instagram*”. El error ortográfico parece anecdótico, pero evidencia cómo la plataforma se impone como norma que debe escribirse y exhibirse. Este tipo de señales funcionan como lo que Easterling (2014) denomina *códigos activos*: disposiciones mínimas que, al repetirse, orientan trayectorias, fijan jerarquías y normalizan presencias en el territorio. La convivencia de *hashtags* en inglés con errores en zapoteco muestra un proceso de traducción cultural donde se decide qué elementos locales se incorporan a la gramática global de las plataformas.

Lo que parece improvisación funciona en realidad como andamiaje sociotécnico que conecta talleres con públicos transnacionales y reubica su posición en la geografía turística. En ese cruce, el territorio se dibuja tanto en calles y fachadas como en soportes físicos que canalizan la atención hacia los perfiles digitales de los talleres, concentrando la exposición en quienes logran inscribirse en esa doble cartografía.

Entre la inmediatez digital y la cadencia del telar

El telar marca un tiempo propio, sostenido por el cuerpo del tejedor, las dinámicas del taller y las pausas de la vida doméstica. Cocinar, atender visitas, descansar o volver a urdir se encadenan en una cadencia que Lefebvre (2006) denomina *ritmos vividos*: una lógica donde lo cotidiano y lo productivo se entrelazan sin divisiones estrictas entre tareas. Sobre ese ritmo se impone la temporalidad de las plataformas, definida por la constancia y la inmediatez que aseguran visibilidad. El taller se

transforma así en un espacio atravesado por dos pulsos: la lentitud de la producción textil y la urgencia algorítmica de lo publicable.

Esa tensión temporal se hizo evidente una tarde de abril en el taller familiar de los Calzada. Daniela, de 21 años, editaba junto a su hermana Marta la fotografía de un tapete recién terminado. Mientras ajustaba el encuadre, comentó: “Publica ahora que la gente ya salió de la *chamba*⁸ y va a estar pendiente del celular, pero borra esos hilos sueltos de la foto, que se ven feos”. Su observación mostraba cómo la práctica textil se interrumpe y se reordena para sincronizarse con el ritmo del algoritmo, donde la hora de publicación y el aspecto de la imagen se vuelven tan determinantes como el propio tejido.

Como advierte Lefebvre (2016), las infraestructuras no solo organizan el espacio, también modelan los tiempos de la vida cotidiana a través de ritmos impuestos. En el ámbito de las plataformas digitales, este régimen acelerado fragmenta y redistribuye los tiempos del taller: las pausas se convierten en producción visual y los horarios de trabajo se ajustan a la iluminación más favorable para la cámara. Esta temporalidad alcanza incluso al diseño. Evaristo Mendoza lo sintetizaba con franqueza: “Quería haber hecho un tapete más complicado, pero el árbol de la vida⁹ se teje más fácil y tengo que subirlo ya a *Instagram*, llevo dos días sin publicar”. Lo que orienta la práctica ya no es únicamente la técnica, sino también su capacidad de traducirse en imágenes eficaces.

El episodio confirma lo que Simmel (1903) describía para la vida urbana: el exceso de impresiones sensoriales obliga a fragmentar los estímulos y desarrollar una atención selectiva, marcada por la rapidez. Esa lógica se actualiza en el taller teotiteco, donde la práctica textil se ajusta a métricas externas y la urgencia del “sube ahora que hay buena luz” interfiere en la cadencia del telar, forzando a sincronizar el tiempo manual con los temporizadores digitales y reconfigurando la experiencia de habitar el oficio.

⁸ El término *chamba* se utiliza en el español mexicano coloquial para referirse al trabajo o empleo.

⁹ El *Árbol de la Vida* es un motivo ampliamente difundido en el arte popular mexicano, con raíces en la tradición cerámica de *Metepec* (Estado de México) y resignificado en distintos soportes como textiles, bordados o piezas escultóricas. Suelen representarse escenas bíblicas, cosmológicas o comunales, organizadas en torno a un tronco central del que emergen ramas, flores, frutos y figuras humanas o animales.

Cuando el taller se vuelve escenario

Las dinámicas del taller revelan cómo las formas locales de producción se reconfiguran al insertarse en circuitos globales de visibilidad digital. El reconocimiento de los tapetes se construye hoy mediante una puesta visual que traduce la práctica textil al lenguaje de las plataformas. En este terreno, *Instagram* y *TikTok* condensan el conocimiento y la práctica en historias diseñadas para generar confianza y estimular la compra. Sostener esa curaduría está marcado por desigualdades: algunos talleres planifican cada detalle, fotografía profesional, edición cuidada, programación de publicaciones, mientras otros dependen de arreglos más precarios, como la colaboración improvisada de un familiar o la publicación ocasional desde su celular.

La proyección del tapete en el entorno digital se sostiene en la capacidad de convertir el proceso en relato, apelando a la emoción como forma de reconocimiento. En este régimen de exposición, la destreza narrativa se convierte en una extensión del oficio. Sofía Suárez, tejedora de 42 años, lo resume con precisión: “Ya no basta con subir una foto. Si no cuentas algo, si no explicas qué lana usaste o por qué hiciste ese dibujo, la gente pasa de largo”. Su observación revela cómo la imagen deja de ser un simple registro visual para adquirir valor a través del relato, que debe conmover y persuadir.

Las generaciones más jóvenes asumen esta lógica desde otros registros. Lupe Pérez, aprendiz de 21 años, explica: “añado palabras en zapoteco con subtítulos para que vean nuestro lenguaje y que está hecho aquí”. Su práctica muestra cómo las tejedoras incorporan el idioma y la localización como marcas de origen que las vinculan con la comunidad, pero también como signos que facilitan la circulación global. La traducción se convierte así en una forma de mediación, donde el zapoteco actúa como emblema identitario y los subtítulos aseguran la legibilidad ante públicos internacionales.

Estas estrategias discursivas y visuales no se limitan a lo que aparece en pantalla. También transforman los espacios de trabajo, donde cada elemento se reorganiza para volverse parte del encuadre. Durante mi convivencia en la comunidad zapoteca observé cómo, en varios talleres, antes de grabar un video o tomar una fotografía se ordenaban las madejas por gamas cromáticas, se colocaban plantas de maguey junto al telar o se cubrían los rincones desordenados. Estos gestos convertían el espacio de trabajo en un montaje cuidado, borrando rastros de polvo, pausas o cansancio. Siguiendo a De Certeau (2000), el uso cotidiano de los espacios se construye a través de

prácticas menores que reescriben y desbordan las estructuras establecidas. En este sentido, situar estratégicamente un elemento para una fotografía o simular una sonrisa pueden leerse como tácticas de apropiación de un entorno dispuesto para ser consumido en imágenes.

Mi propia implicación en estas prácticas evidenció hasta qué punto la imagen final era fruto de una coreografía compartida. Tras una de nuestras pláticas en el taller al atardecer, Marisol me pidió sostener una lámpara como si fuera un aro de luz *LED*: “Que brille el rojo de la cochinilla¹⁰, pero sin saturar demasiado el tapete en el vídeo, que luego no gusta”. Repetimos la toma cuatro veces hasta que consideró que estaba lista. La producción visual imponía así un nuevo esfuerzo, prolongando el desgaste del telar en la toma destinada a las plataformas. Participar en esas situaciones hizo evidente que lo que circula no es únicamente un tapete, sino una versión editada de la vida comunal.

La práctica se adapta a los códigos de reconocimiento que definen las plataformas, donde la emoción, la traducción y la legibilidad se convierten en recursos para alcanzar visibilidad ante públicos internacionales. En ese tránsito entre el telar y el algoritmo, la técnica adquiere una dimensión narrativa subordinada integrada en nuevos modos de exposición y reconocimiento. Ese trabajo de traducción cultural, que Lupe ejemplificaba al incorporar palabras en zapoteco y ajustar su discurso a públicos externos, prolonga en el plano visual las mismas asimetrías que, en las fachadas físicas, privilegian al turista internacional y relegan a los hablantes de castellano y zapoteco.

La otra trama: Lo que sostiene el telar fuera del *feed*

En el ámbito textil zapoteco las plataformas en línea recompensan etiquetas como “auténtico”, “exótico” o “étnico”, reduciendo su trabajo a una estética fácilmente clasificable dentro de la categoría de artesanía indígena. En esa lógica quedan fuera los procesos que realmente sostienen el telar: la preparación lenta de los tintes naturales, el desgaste físico de las jornadas, los cuidados que mantienen la vida doméstica y las decisiones colectivas que organizan el trabajo. Ninguno de estos gestos produce métricas en las redes, pero sin ellos no habría tapete. Señalarlo implica cuestionar un

¹⁰ La *cochinilla* (*Dactylopius coccus*) es un insecto parásito que se cría sobre las pencas del nopal y del que se obtiene un tinte natural de color carmín. Utilizada desde tiempos prehispánicos en Mesoamérica, continúa siendo un recurso central en la producción textil, donde se emplea para teñir lanas con distintas intensidades de rojo y púrpura. (Véase Cardon, 2007).

régimen que invisibiliza lo esencial y convierte en accesorio aquello que constituye la base de la práctica.

Durante mi estancia en la comunidad zapoteca observé que los tiempos y esfuerzos que sostienen el tejido rara vez quedaban registrados en el plano digital. Una mañana de domingo, Anastasia Bautista, pasó más de una hora moliendo el añil sobre el metate¹¹, repitiendo el movimiento una y otra vez hasta alcanzar la finura adecuada. “Esto no se sube a redes porque es puro polvo rojo, ¿quién va a darle *like*?¹²”, me decía mientras mostraba sus manos teñidas. En otra ocasión, Amalia Mendoza, integrante de una cooperativa de mujeres tejedoras, interrumpía con frecuencia su labor porque el dolor de espalda le impedía permanecer mucho tiempo sobre el telar. Al terminar, el borde del tapete mostraba una rigidez que hablaba directamente de su corporeidad. Ese rastro material se desvaneció en la publicación del tapete, reducida a un “antes” y un “después” en un *post* que mostraba el tapete sin dejar rastro del esfuerzo que lo hizo posible.

La fatiga y el dolor corporal, inseparable de la práctica, queda fuera de la gramática visual de *Instagram*. Tampoco se registran las redes de cuidado que hacen posible el trabajo. En la casa de los Bofil, mientras Bonifacio tejía un encargo urgente para Estados Unidos con fiebre, su madre le alcanzaba café y vigilaba el fuego del comal. Estas dinámicas domésticas, esenciales para la continuidad del tejido, permanecen invisibles en los relatos visuales que celebran la pieza terminada o la autoría individual.

Seguir el rastro de las mediaciones técnicas en las pantallas no basta para comprender la complejidad que organiza el trabajo textil. En la vida comunal persisten ritmos y decisiones que desbordan la lógica de la visibilidad: la cadencia lenta del telar, los debates sobre qué mostrar o resguardar, las disputas familiares por la gestión de cuentas o las diferencias generacionales respecto a la exposición de ciertos conocimientos. La infraestructura digital multiplica la carga de tareas invisibles y desplaza los criterios de valoración hacia métricas externas, reconfigurando a la vez los procesos de producción y las formas en que los talleres se narran en circuitos globales.

¹¹ El metate es un utensilio de piedra volcánica formado por una base rectangular ligeramente inclinada y una mano cilíndrica denominada *metlapil*. Tradicionalmente se emplea para moler granos, semillas y pigmentos naturales, empleados en el teñido de lana para la elaboración de tapetes.

¹² El término *like* se utiliza en redes sociales digitales para designar la acción de aprobar o marcar con agrado una publicación.

Detrás del encuadre permanecen dimensiones decisivas: aquello que no resulta atractivo para la cámara, imperfecciones, cansancio, dolencias, convive con dinámicas propias de las plataformas, como los mensajes directos, los formularios de pedido o los enlaces de pago. Esa base silenciosa sostiene la práctica y condiciona lo que llega a circular como imagen. El algoritmo organiza jerarquías, pero siguen siendo los cuerpos que insisten en el telar, los ritmos domésticos que obligan a tejer y cocinar al mismo tiempo, y las desigualdades materiales que deciden quién accede a un dispositivo o a una conexión, los que marcan la producción.

Conclusiones

Lo analizado en este artículo, junto con el trabajo etnográfico, evidencia que incluso en territorios catalogados como rurales o periféricos la infraestructura tecnológica reordena los modos de habitar. El tapete zapoteco ya no se limita a presentarse como *souvenir* o artesanía, circula también como relato e interfaz ensamblada para las plataformas. Esta transformación muestra que la ciudad contemporánea exige pensarse en una doble dimensión: física y digital, situada y algorítmica. La rueca¹³ convive con el *iPhone* y la greca con el filtro “Valencia”, superponiendo tiempos y ritmos que redefinen las formas de habitar la producción textil.

Pensar la ciudad desde el telar y desde el *feed*¹⁴ permite entender lo urbano como un efecto de mediaciones técnicas y sociales que enlazan centros y márgenes. En este marco compartido, el criterio central deja de depender de la densidad poblacional o de la localización y se orienta hacia la visibilidad que alcanzan las prácticas en los circuitos de intercambio. La exposición en las redes funciona como parámetro que redefine fronteras y traduce las particularidades locales en signos legibles dentro de un mercado global, donde lo “rural” y lo “urbano” participan de una misma dinámica de circulación.

Dentro de este entramado, el tránsito entre el telar y el algoritmo revela nuevas formas de interdependencia, donde la búsqueda de visibilidad exterior produce también una edición de la vida

¹³ La rueca es un instrumento manual compuesto por un palo o vara con una pequeña punta, utilizado para hilar fibras como lana o algodón. En el ámbito textil zapoteco, permite transformar la fibra en hilo antes de teñirla y tejerla en el telar de pedal.

¹⁴ El término *feed* se utiliza en redes sociales digitales para referirse al espacio principal donde se muestran las publicaciones de una cuenta o donde el usuario visualiza los contenidos generados por otros.

comunal. Un tapete tejido en Teotitlán del Valle alcanza proyección internacional cuando logra insertarse en narrativas capaces de suscitar emoción y reconocimiento en las redes sociales. De modo análogo, un puesto de comida en Ciudad de México adquiere visibilidad a través de la escena que logra construir frente a la cámara, donde la puesta en imagen pesa tanto como la calidad de sus recetas.

En ambos casos, el valor deja de anclarse en el tapete o en el taco como objetos materiales y se desplaza hacia el relato visual que los traduce a códigos reconocibles dentro del flujo algorítmico. El problema no radica en la exposición misma, sino en las condiciones que determinan qué puede mostrarse y bajo qué marcos adquiere valor. Lo que queda fuera del encuadre persiste en otras coordenadas menos coreografiadas, donde también se tejen formas de presencia y de sentido. En los márgenes del *feed* persisten gestos y ritmos que se niegan a volverse mercancía visual, evidenciando que, incluso dentro de un régimen global donde la visibilidad pública responde a la lógica de la representación, el tejido mantiene su trama social allá de la versión editada con que circula en redes.

Referencias

- Amin, A. & Thrift, N. (2002) Introduction. En *Cities. Reimagining the Urban*. (pp. 1-30) Polity Press.
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer* (A. Pescador, Trad.). México: Universidad Iberoamericana / ITESO. (Trabajo original publicado en 1980).
- Easterling, K. (2014). *Extrastatecraft: The power of infrastructure space*. London: Verso.
- Lefebvre, H. (2016). Visto desde mi ventana. En H. Lefebvre, *Ritmoanálisis: Espacio, tiempo y vida cotidiana* (pp. 22–27). Madrid: Capitán Swing. (Obra original publicada en 1992).
- Latour, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor-red* (G. Zadunaisky, Trad.). Buenos Aires: Manantial. (Trabajo original publicado en 2005).
- Seaver, N. (2022). *Computing taste: Algorithms and the makers of music recommendation*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Simmel, G. (1903). La metrópolis y la vida mental. *Bifurcaciones*. Extraído de <http://www.bifurcaciones.cl/004/reserva.htm#inicio>

Entre sensores y arena: ciudad turística y subjetividad cotidiana.

Between sensors and sand: tourist city and everyday subjectivity.

Carolina Reyes González

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España,

carolinareyesgonzalez14@gmail.com

 <https://orcid.org/0009-0003-0060-2191>

Resumen

Entre sensores y arena: ciudad turística y subjetividad cotidiana es un ensayo de carácter etnográfico que analiza cómo la tecnificación del espacio público transforma la relación entre ocio, naturaleza y memoria urbana en el contexto turístico de Santa Cruz de Tenerife. A partir del caso de la playa de Las Teresitas, se examinan los efectos de las infraestructuras digitales —como los sistemas de control de aforo, las pantallas informativas y el transporte público subvencionado— sobre la experiencia cotidiana. El estudio se desarrolla mediante un paseo de observación etnográfica y un segundo recorrido acompañada por un residente local, lo que permite contrastar la mirada externa y la vivencia cotidiana del espacio. La investigación combina la observación directa con la revisión bibliográfica para explorar la tensión entre disfrute, vigilancia y planificación urbana. Se sostiene que estos dispositivos, lejos de ser neutrales, modelan las prácticas de uso del espacio y los modos de subjetivación contemporáneos. La playa se convierte, así, en un laboratorio donde se entrelazan políticas urbanas, dinámicas de control y vivencias turísticas, revelando cómo lo público se redefine a través de tecnologías aparentemente invisibles que afectan la manera en que los cuerpos habitan, perciben y recuerdan la ciudad.

Para citar este artículo: Reyes, C. (2025). Entre sensores y arena: ciudad turística y subjetividad cotidiana.

Ensamblajes. Revista De Antropología Predoctoral, Vol. 2(2), 29-38.

<https://doi.org/10.71405/ensamblajes/2025/v2.2.38>

Abstract Between sensors and sand: tourist city and everyday subjectivity is an ethnographic essay that examines how the technologization of public space transforms the relationship between leisure, nature, and urban memory in the tourist context of Santa Cruz de Tenerife. Taking the beach of Las Teresitas as a case study, it analyzes the effects of digital infrastructures —such as capacity control systems, informational screens, and subsidized public transport— on everyday experience. The study was conducted through an ethnographic observation walk and a second walk accompanied by a local resident, allowing for a contrast between external perception and everyday lived experience. The research combines direct observation with a bibliographic review to explore the tension between enjoyment, surveillance, and urban planning. It argues that these devices, far from being neutral, shape spatial practices and contemporary modes of subjectivation. The beach thus becomes a laboratory where urban policies, control dynamics, and tourist experiences intertwine, revealing how the public sphere is redefined through seemingly invisible technologies that affect the ways bodies inhabit, perceive, and remember the city.

Palabras clave: Cronotopía urbana; Espacio público; Infraestructuras digitales; Tecnificación; Turismo; Urbanismo.

Keywords: Digital Infrastructures; Public Space; Technification; Tourism; Urban Chronotope; Urban Planning.

Introducción

Las ciudades contemporáneas no solo se definen por su arquitectura o por su densidad demográfica, sino también por las formas en que el espacio público es producido, gestionado y experimentado. En ellas, los lugares de ocio —que históricamente parecían escapar a la lógica del orden urbano— están hoy atravesados por infraestructuras digitales, decisiones planificadas y disputas simbólicas. Uno de los grandes interrogantes de la ciudad actual es, precisamente, cómo la tecnificación del espacio público transforma nuestra relación con el tiempo libre, con la naturaleza e, incluso, con la memoria urbana.

En este ensayo se analiza cómo dicha problemática se materializa en la playa de Las Teresitas (Santa Cruz de Tenerife), a partir de dos paseos etnográficos realizados en el marco de los estudios sobre cronotopías urbanas. Acompañada, en el segundo recorrido, por un residente local, las observaciones combinan infraestructuras visibles, experiencias personales y categorías teóricas para abordar Las Teresitas como un caso ejemplar de cronotopía urbana: un espacio-tiempo denso donde convergen

tecnologías, cuerpos, memorias, tensiones entre lo natural y lo artificial, y planes futuros de urbanización.

El objetivo es mostrar cómo este enclave, aparentemente periférico, condensa muchas de las problemáticas urbanas contemporáneas: la regulación algorítmica del ocio, la gestión desigual del entorno, la superposición de tiempos históricos y la reconfiguración de la experiencia ciudadana. A partir de los autores consultados durante la investigación y desde una perspectiva etnográfica situada, se propone un análisis crítico de esta playa como espacio urbano en disputa.

La playa como cronotopía urbana: del artificio al acceso condicionado.



Figura 1. *Vista panorámica de la playa de Las Teresitas, Santa Cruz de Tenerife*

En el extremo norte de Santa Cruz de Tenerife, la playa de Las Teresitas se erige como un ejemplo revelador de cómo los espacios urbanos dedicados al ocio se construyen en la intersección entre la ingeniería, el turismo, la memoria colectiva y los intereses económicos. Aunque a primera vista se perciba como un enclave natural, esta playa es, en realidad, una creación planificada: el resultado de un proyecto que encarnó las aspiraciones de modernidad de la ciudad durante la segunda mitad del siglo XX y que buscó proyectar una imagen tropical y ordenada del litoral (Ayuntamiento de Santa Cruz de Tenerife, 2016).

Más que una playa “natural”, Las Teresitas aparece como un escenario cuidadosamente diseñado. La arena —traída desde el Sáhara—, el oleaje contenido por el dique y las palmeras dispuestas con simetría responden a una coreografía urbana que domestica el paisaje para hacerlo legible al turismo (Planeta Canario, 2019; Reverón, E. 2024). Sin embargo, bajo esa superficie controlada persisten otras temporalidades. En uno de sus márgenes, un antiguo cementerio encajonado entre el asfalto y el mar interrumpe la continuidad de la postal. Su presencia discreta, pero firme, recuerda —como advierte Lefebvre, H. (1974)— que todo espacio urbano es una producción social: una trama donde la historia no desaparece, sino que se oculta, se desplaza y continúa hablando.

La coexistencia entre pasado y presente convierte a Las Teresitas en una verdadera cronotopía urbana: un punto donde distintas temporalidades —naturales, políticas, tecnológicas y simbólicas— se entrelazan en un mismo escenario físico. La ciudad no se manifiesta aquí como una sucesión ordenada de etapas, sino como una constelación de capas que conviven y se tensionan mutuamente. En este sentido, el proyecto técnico no puede separarse de la voluntad estética y económica que lo impulsa: la de construir una imagen de modernidad acorde con las lógicas del turismo contemporáneo y con la economía global del ocio regulado (Lefebvre, H. 1974; Wirth, L. 1938).

El acceso a este espacio tampoco es ajeno a esta lógica. Desde el momento de la llegada, el visitante atraviesa una secuencia de mediaciones tecnológicas: paneles que muestran en tiempo real el nivel de ocupación, señales luminosas que orientan el aparcamiento o mensajes que recomiendan el uso del transporte público subvencionado. Más que ofrecer información, estos sistemas organizan los cuerpos y sus desplazamientos. Tal como advertía Simmel, G. (1903), la modernidad urbana tiende a traducir la experiencia en datos, regulando la espontaneidad bajo una lógica de control y eficiencia. En la playa de Las Teresitas, esa racionalidad se disfraza de hospitalidad: el ocio, aparentemente libre, es también una forma de gobierno del movimiento. En este entorno, las formas de habitar se ajustan —o resisten— a la planificación. Algunos visitantes se acomodan al recorrido propuesto, mientras otros se apropian de sus márgenes, improvisando espacios o reivindicando usos alternativos¹.

En esa interacción entre diseño y práctica, entre infraestructura y deseo, se juega el sentido urbano de Las Teresitas. No es solo una playa: es un espacio condensado de intenciones, memorias y fricciones. Un punto de cruce entre el mar y la ciudad donde el tiempo se despliega en múltiples capas.

Experiencia, memoria y subjetividad: una playa vivida.

En contraste con la visión técnica y planificada del espacio, Las Teresitas también se revela como un lugar intensamente habitado, cargado de significados personales, recuerdos colectivos y prácticas cotidianas. Más allá del proyecto urbano que la moldea, la playa cobra sentido a través de los gestos de quienes la transitan: familias que repiten rutinas de domingo, jóvenes que improvisan

¹ Esta tensión entre lo planeado y lo vivido se alinea con la lectura que hace Mumford, L. (1931) sobre la ciudad moderna como escenario artificial, donde el diseño busca borrar los rastros de lo orgánico o lo imprevisible. Sin embargo, como ya advertía Simmel, G. (1903), la ciudad está marcada por formas de apropiación individual que, aunque silenciosas, resisten el molde institucional. En Las Teresitas, estos gestos mínimos —cambiar de ruta, ocupar zonas no delimitadas, alterar el ritmo previsto— son formas cotidianas de agencia urbana.



Figura 2. Control de aforo digital en los accesos a la playa de Las Teresitas.

partidos de fútbol en la arena, turistas que fotografían lo que parece un paraíso natural cuidadosamente diseñado. Cada cuerpo que atraviesa la playa deja una huella, aunque efímera, que desafía la homogeneidad que impone el urbanismo digitalizado.

La experiencia de quienes frecuentan este espacio no puede entenderse solo a partir de infraestructuras o datos. La playa se convierte en un escenario de relaciones, de historias de infancia, de rituales corporales que van desde el baño matinal hasta la espera al atardecer. Estas vivencias tejen un “espacio vivido”, en el sentido que le da Lefebvre, H. (1974): aquel que no se reduce a su función ni a su representación técnica, sino que se construye en el uso, en la memoria y en la emoción. Esta dimensión relacional del

espacio también puede pensarse desde Park, R. (1999), quien ya en sus estudios sobre ecología urbana reconocía que los vínculos humanos y las formas de vida son tan definitorios del entorno urbano como su estructura física o su planificación.

Sin embargo, esa dimensión sensible convive con una jerarquía institucional que decide qué merece atención y qué queda al margen. La estética cuidada de los accesos, la eficiencia de los sistemas digitales o la renovación de los *chill-outs* contrastan con la dejadez de elementos secundarios pero fundamentales: carteles oxidados, duchas deterioradas o zonas poco mantenidas. Esta selección no es inocente. Como señalaba Simmel, G. (1903) en su análisis de la metrópolis, tanto las personas como las instituciones desarrollan una “economía de la atención” que les permite gestionar el exceso de estímulos, decidiendo qué ver, qué mostrar y qué ignorar. En Las Teresitas, esta economía institucional produce una especie de ceguera selectiva, que invisibiliza lo cotidiano en favor de lo espectacular.

Esa indiferencia también se transmite a la relación con los riesgos del entorno. Cuando el control se automatiza, puede surgir una falsa sensación de seguridad. La aparición repentina de medusas, fuera del radar de los sistemas digitales, interrumpe esa ilusión de previsibilidad. Lo no cuantificado escapa a la vigilancia, recordando que la naturaleza conserva su capacidad de irrupción, aunque esté

encapsulada en una postal urbana— “el souvenir perfecto”— de fotografía de ensueño. Frente a esta desconexión, las personas vuelven a apoyarse en el rumor — y redes sociales —, en la observación directa y en el “consejo del otro” —al acercarme a un chill-out un trabajador local nos advirtió—. Es ahí donde el espacio urbano recupera su dimensión social.

Así, la subjetividad no queda anulada por las infraestructuras. Al contrario, se activa en los márgenes, en las rutinas improvisadas, en las memorias que sobreviven al diseño. Cada visitante construye su propia versión de la playa, entre lo que se ofrece y lo que se resignifica. Las Teresitas no es solo el resultado de una planificación técnica, sino también de un tejido afectivo que desafía los límites del plano urbanístico.



Figura 3. Captura de pantalla de publicación en Instagram del canal Atlántico Noticias sobre Las Teresitas.



Figura 4. Infraestructura urbana en la Avenida de Anaga, Santa Cruz de Tenerife.



Figura 5. Medusa en la playa de Las Teresitas.

Conclusión

El caso de Las Teresitas evidencia cómo los espacios urbanos contemporáneos —incluso aquellos concebidos para el ocio— se hallan atravesados por tensiones que exceden su superficie amable. Bajo la imagen de playa paradisíaca se despliega una red de dispositivos técnicos, decisiones políticas y disputas simbólicas que modelan la relación entre naturaleza, ciudadanía y ciudad. Lo que parece espontáneo o natural es, en realidad, el resultado de una compleja articulación de intereses: un territorio donde se superponen la ingeniería, la economía y la memoria colectiva.

A lo largo del análisis se ha mostrado que, junto a las lógicas de control y planificación, emergen prácticas cotidianas que resignifican el espacio. Las rutinas, los afectos y los recuerdos locales introducen fisuras en el orden previsto. En esa convivencia entre regulación y apropiación se produce el verdadero pulso urbano. Las Teresitas puede leerse, así, como una cronotopía en la que se cruzan el pasado geológico, el presente digital y los proyectos de futuro impulsados por las instituciones. Este entramado reproduce lo que Wirth, L. (1938) describió como la especialización funcional del entorno urbano, donde cada fragmento adquiere una función específica y la experiencia se segmenta. Frente a esa fragmentación, los usos cotidianos devuelven al lugar una percepción integrada: no solo se transita, también se habita, se recuerda y se reinterpreta.

Desde esta mirada, la antropología urbana permite iluminar la densidad de lo cotidiano y las capas de sentido que los modelos técnicos tienden a invisibilizar. Más allá de los planos y regulaciones, la ciudad se construye en el contacto, en la emoción, en el gesto. Las Teresitas condensa esa paradoja: es simultáneamente infraestructura y experiencia, símbolo turístico y memoria local, promesa de modernidad y espacio de desigualdad. Su análisis permite comprender que el espacio urbano nunca es neutral, y que todo proyecto físico es también un proyecto social. Porque, como se ha señalado a lo largo del ensayo, el espacio no se hereda, se fabrica.

Referencias.

- Ayuntamiento de Santa Cruz de Tenerife. (2016). Plan Especial de Ordenación del Frente de Playa de Las Teresitas (Memoria). Santa Cruz de Tenerife: Excmo. Ayuntamiento de Santa Cruz de Tenerife.
- El Mundo. (2024, 30 de agosto). Tenerife de playa en playa: la mejor opción para cada tipo de público. El Mundo. Recuperado de <https://www.elmundo.es/viajes/espana/2024/08/30/66cef34121efa0f1398b459a.html>
- Lefebvre, H. (1974). "Plan de la obra" en La producción del espacio. Madrid: Capitán Swing, pp. 63-124.
- Mumford, L. (1931). "La renovación del paisaje" en Décadas oscuras (Cap. 2). <http://www.bifurcaciones.cl/2012/11/decadas-oscuras>
- Park, R. (1999). "La ciudad como laboratorio social" en La ciudad y otros ensayos de ecología urbana (ed. Emilio Martínez). Barcelona: Ediciones del Serbal, pp. 115-126.

Planeta Canario. (2019, 3 de marzo). La playa de Las Teresitas: la historia de un fracaso urbanístico. Planeta Canario. Recuperado de <https://planetacanario.com/la-playa-de-las-teresitas-La-historia-de-un-fracaso-urbanistico>

Playa de Las Teresitas. (s.f.). Nadar en Las Teresitas. <https://www.playadelasteresitas.es/es/practica-tu-deporte-favorito-en-las-teresitas>

Reverón, E. (2024, 10 de mayo). Así será la transformación de la playa de Las Teresitas: un gran parque urbano con zonas deportivas y recreativas. El Día. Recuperado de <https://www.eldia.es/santa-cruz-de-tenerife/2024/05/10/sera-transformacion-playa-teresitas-gran-102164481.html>

Simmel, G. (1903). "La metrópolis y la vida mental" en <http://www.bifurcaciones.cl/004/reserva.htm#inicio>

Wirth, L. (1938). "El urbanismo como modo de vida" en <http://www.bifurcaciones.cl/002/reserva.htm>

Referencias de imágenes.

Figura 1: Mateo, J. (2024, 12 noviembre). Playa de las Teresitas, Tenerife (Alamy,2024). Traveler. <https://www.traveler.es/articulos/que-ver-en-tenerife>

Figura 2: Fotografías de autoría propia 6/04/2025 Playa de las Teresitas (Santa Cruz de Tenerife)

Figura 3: Captura de imagen de Instagram de Canal de Noticias local: (26/03/2025 @atlantico_television)

Figura 4: Fotografía de autoría propia (20/05/2025 Avenida de Anaga – Santa Cruz de Tenerife)

Figura 5: Fotografías de autoría propia (6/04/2025 Playa de las Teresitas - Santa Cruz de Tenerife)

LA VISIBILIDAD SELECTIVA. CRONOTOPÍAS URBANAS DESDE LA NEURODIVERGENCIA. SELECTIVE VISIBILITY. URBAN CHRONOTOPIAS FROM NEURODIVERGENCE.

Hugo Sánchez Mur

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España,

sanchezmur@gmail.com

 <https://orcid.org/0009-0004-8570-1355>

Raquel Balsera Gómez

Universidad de Zaragoza, España, raquelptyal@gmail.com

 <https://orcid.org/0009-0004-4311-7441>

Resumen

Este ensayo analiza las paradas de autobús de Zaragoza, centrándose en cómo la infraestructura urbana crea microespacios que pueden ser excluyentes para personas con diversidad cognitiva. Partiendo de una etnografía de la línea 36 de autobuses urbanos de Zaragoza, y con la guía de una especialista en neurodivergencia, se explora el concepto de "infraestructura invisible" (Star, 1999) exponiendo que, si bien tecnologías como paneles LED parecen funcionales para los viajeros neurotípicos, pueden generar ansiedad y vulnerabilidad en personas neuroatípicas, debido a que no siempre son legibles o predecibles. El ensayo también aplica la idea de la "producción social del espacio" de Lefebvre para argumentar que la desigualdad en los equipamientos urbanos no es aleatoria, sino un reflejo de las relaciones de poder. La experiencia de esperar el autobús se convierte en una "cronotopía" (Bajtín, 1989) cargada de tensión, en la que la falta de un lenguaje común entre la infraestructura y el usuario neurodivergente limita su agencia y participación, revelándose como una consecuencia estructural del diseño urbano que invisibiliza sistemáticamente dichas necesidades.

Abstract

This essay analyzes the bus stops of Zaragoza, focusing on how urban infrastructure creates microspaces that can be exclusionary for individuals with cognitive diversity. Drawing from an ethnography of Zaragoza's urban bus line 36, and with the guidance of a neurodivergence specialist, the essay explores the concept of "invisible infrastructure" (Star, 1999). It argues that while technologies like LED panels appear functional for neurotypical commuters, they can generate anxiety and vulnerability in neuroatypical individuals because the information is not always legible or predictable. The essay also applies Lefebvre's idea of the "social production of space" to argue that the inequality in urban facilities is not random, but rather a reflection of power relations. The experience of waiting for the bus becomes a

"chronotope" (Bakhtin, 1989) fraught with tension, where the lack of a common language between the infrastructure and the neurodivergent user limits their agency and participation, revealing itself as a structural consequence of urban design that systematically invisibilizes these needs.

Palabras clave: Autismo, exclusión, infraestructura, microespacio, movilidad

Keywords: Autism, exclusión, infrastructure, microspace, mobility

Introducción. La Parada de Autobús como Lente Analítica.

La parada de autobús, emplazamiento urbano fundamental para la movilidad, constituye una lente analítica privilegiada para examinar las dinámicas de inclusión y exclusión en la ciudad. Además de exponer la desigualdad económica en el equipamiento, nos permite una visibilidad selectiva de la infraestructura que, diseñada desde una normatividad implícita, excluye sistemáticamente a los ciudadanos neurodivergentes.

Bajo esta premisa inicial, el desarrollo del presente trabajo se llevó a cabo un datawalking localizado en la ciudad de Zaragoza analizando, de la mano de Lefebvre, la desigualdad en equipamientos como una manifestación de la producción social del espacio. La incorporación a estos análisis de una acompañante especializada en personas neurodivergentes, y con un amplio bagaje en trastornos del espectro autista, puso rápidamente de manifiesto que la disparidad de utilización de recursos para equipar estos microespacios urbanos va mucho más allá de la implementación de equipamientos más o menos modernos, digitales y costosos, según la localización geográfica y socioeconómica de la parada de un autobús. Es evidente, en esta ciudad como en tantas otras urbes, que los recursos y las inversiones se acumulan en los distritos más prestigiosos donde la visibilidad del gasto público es mayor. Sin embargo, y a la vista de nuestros paseos urbanos a lo largo de la línea de autobús urbano número 36 de Zaragoza junto a mi "pepito grillo" sensorial y cognitivo (Raquel es Pedagoga Terapeuta además de Maestra de Audición y Lenguaje, acumula años de experiencia profesional en educación de ambos campos con lo que aporta una perspectiva experta sobre la percepción sensorial y cognitiva del entorno por parte de personas neurodivergentes), ha ido germinando en mí la idea de que esta

visibilidad del gasto público desde el enfoque meramente económico, dejaba fuera del ámbito de análisis una invisibilidad todavía más difícil de estudiar: la de aquellos equipamientos urbanos que, estando presentes y visibles para unos usuarios, son inútiles, o directamente no existen para otros ciudadanos neurodivergentes que comparten el mismo lugar y momento.

Esta invisibilidad selectiva de los soportes materiales y tecnológicos en un entorno urbano es fácilmente reconocible en el caso de las paradas de una línea de transporte; no tanto en modos como el metro, tren o tranvía, donde el número de estaciones es mucho más reducido y se encuentra enmarcado en una homogeneización visual de la red, como en el autobús, donde su flexibilidad y continuos cambios de itinerarios, paradas y horarios para adaptarlos a las necesidades nuevas o puntuales del sistema general de movilidad, deviene en una multiplicidad de discrepancias internas en las estructuras dispuestas a lo largo de los recorridos y entre las diferentes líneas y administraciones involucradas.

Para este trabajo, de naturaleza cualitativa, se seleccionó como caso único (si bien permite una exploración profunda de las disparidades, no resulta generalizable a la totalidad del ecosistema de transporte) la línea de autobús nº36 de Zaragoza. Se trata de un recorrido norte-suroeste durante cincuenta minutos de circulación entre dos barrios perimetrales desfavorecidos al mismo tiempo que atraviesa el corazón de la ciudad, donde se acumula el turismo, la movilidad del ámbito financiero y multitud de centros escolares que nutren a los autobuses del más variopinto elenco de usuarios. Durante de varias jornadas de trabajo en el mes de mayo de este año (2025), llevamos a cabo un datawalking guiado en el que el objetivo era explorar en profundidad la experiencia fenoménica de la infraestructura, pasando de una crítica económica de la distribución de recursos, a una crítica cognitiva y sensorial. Se tomó registro fotográfico y notas de campo de la dotación tecnológica, de su ausencia, de la inconsistencia de la información y, desde la observación no participante, de la interacción de los usuarios neurotípicos con las paradas. Siempre evitando la identificación o registro de conductas individuales de los transeúntes, llevando a cabo una observación general y contextual guiados por un autoimpuesto imperativo ético de justicia espacial en el que se pretendía visibilizar sistemáticamente aquellas necesidades ignoradas de los ciudadanos neurodivergentes desde la interpretación profesional de la experta acompañante, no en la voz directa de los usuarios neurodivergentes del modo.

Así, en una parada de autobús, completamente equipada, podemos encontrar objetos de estudio visibles e invisibles dependiendo del transeúnte al que van dirigidos. Un apoyo isquial, una traducción al braille o una banda podotáctil en la zona previa al embarque son ejemplos de estos entes. Visibles e imprescindibles para los usuarios que presentan una necesidad de ellos, algo menos visibles para los viajeros que no los utilizan, y completamente invisibles para otros que directamente no los comprenden porque no están dispuestos en un marco cognitivo que les ayude a interpretarlos. A modo de resumen de esta pequeña introducción: ¿De qué sirve un apoyo isquial si la persona que lo ve no lo entiende aun cuando le podría ser útil y aportaría una mejora a la vivencia del espacio-tiempo de su espera en la parada del autobús? ¿De qué sirven unas normas impresas en un poste de parada si no son legibles para ciudadanos que aun pudiendo leerlas, no logran interpretarlas?

En el transcurso de las siguientes líneas se argumentará que el diseño de las dotaciones urbanas, concebido desde una perspectiva neurotípica, genera infraestructuras invisibles que, aunque funcionales para la mayoría, excluyen a los cohabitantes neurodivergentes. Para ello, se analizará en primer lugar el concepto de "infraestructura invisible" de Star en relación con la producción social del espacio de Lefebvre. Posteriormente, se explorará la experiencia de la espera como una 'cronotopía' de la ansiedad limitante de la agencia del individuo.

Infraestructuras Invisibles y la Producción de Espacios Excluyentes.

La ciudad moderna de lo que se viene denominando Norte Global funciona a modo de entramado de múltiples relaciones sociales y tecnológicas compartidas en un mismo espacio de manera que condiciona la experiencia cotidiana de sus habitantes. En este entramado, los equipamientos en una red de servicios de transporte pasan de ser meros soportes materiales, a conformar una pieza clave en las redes de inclusión y exclusión que operan silenciosamente, incluso inadvertidamente o desde la invisibilidad, en el entorno urbano de movilidad. En este contexto, el concepto de "infraestructura invisible" expuesto por Susan Leigh Star en 1999 resulta imprescindible para examinar cómo ciertos diseños y decisiones en el ámbito urbano, al no considerar la diversidad cognitiva, contribuyen a la marginalización de quienes no se ajustan al modelo normativo del usuario de la red.

En el presente ensayo se explora la problemática descrita anteriormente desde una etnografía de la línea 36 del autobús urbano de Zaragoza, teniendo muy presentes también los postulados teóricos de Henri Lefebvre, Mijaíl Bajtín, Michel de Certeau y Erik Hannerz para desgarnar, aunque sea someramente, la complejidad de los procesos que configuran el paisaje urbano desde un enfoque sensorial, social y temporal, no únicamente a aquel ciudadano “normativo”, si no, y muy especialmente, al cohabitante neuroatípico de nuestras metrópolis.

El concepto de infraestructura invisible (Star, 1999) describe aquellos sistemas técnicos y organizativos que operan de manera silenciosa y solamente se hacen visibles cuando fallan o cuando no se adaptan a todos sus usuarios (Star, 1999, p. 382). Esta idea nos sirve como foco principal de cara a observar el diseño de las paradas de autobús en la ciudad. Tecnologías como paneles LED, apps móviles y códigos QR están presentes en algunas paradas, pero también ausentes en otras, generando una experiencia urbana desigual. Para los individuos neurotípicos, estos dispositivos pueden parecer funcionales e incluso eficientes; seguramente la gran mayoría de transeúntes de la red de transporte ni siquiera echan en falta algunos de los elementos diferenciadores en cada dotación de una marquesina. Sin embargo, para personas con Trastorno del Espectro Autista (TEA), como se analizó en mi paseo acompañado con Raquel (Pedagoga Terapeuta especializada en aulas TEA), estas tecnologías no siempre son legibles ni predecibles, lo cual transforma la espera en un ejercicio de ansiedad y vulnerabilidad en el que una persona con trastorno autista (siempre dependerá, obviamente del grado) puede no sentirse cómoda, sufrir inseguridad o directamente no comprender qué se espera de ella en una parada de autobús.

Esta dotación se vuelve visible precisamente cuando falla para la persona neurodivergente. Como se observó durante el trabajo de campo, la inconsistencia de los paneles LED no representa en este caso un fallo técnico, estamos hablando de un fallo de diseño, o de un proyecto ineficaz que transforma la espera en un “ejercicio de ansiedad” poniendo de manifiesto cómo la normatividad llevada al diseño es capaz de generar vulnerabilidad. Se trata pues, de una infraestructura invisible de Star, que existe, pero solamente para un modelo de viajero concreto. Es importante discernir que no estamos hablando en este caso de un fallo operacional de la dotación, sino de una falta de adaptación a este tipo de viajero que convierte el espacio-parada en un elemento diferenciado y diferenciador ya que jerarquiza la ciudad desde la inversión de recursos en equipamientos, y al mismo tiempo jerarquiza al ciudadano que ni siquiera ha sido tenido en cuenta como posible usuario del sistema.

Al hilo de esto último, y siguiendo las exposiciones de Lefebvre (2013) podemos comprender esta desigualdad como un ejemplo de su "producción social del espacio". En el plano de inversión y recursos, es claro que las paradas del centro de Zaragoza están más dotadas tecnológicamente, tienen marquesinas modernas y abundante información visual. En cambio, en la periferia, la dotación es más precaria o directamente ausente. Esta distribución no responde al azar ni a necesidades técnicas, sino a una jerarquización espacial que refleja y reproduce relaciones de poder. La "invisibilidad" de ciertas infraestructuras, en este sentido, es doble: primero, porque su funcionamiento pasa desapercibido para quienes están habituados a ellas; segundo, porque su ausencia no se reconoce como un problema cuando afecta a grupos marginados como las personas con procesamiento cognitivos diferentes. Y es al hablar de neurodivergencia, cuando descubrimos que esta producción social del espacio es tan evidente y visible en términos de economía como invisible e inadvertida en cuanto a productividad social lejos del neurotipo normativo previsto por el diseño de un equipamiento. Así, la "producción social del espacio" de Lefebvre opera en un doble nivel: una jerarquía económica visible en la distribución de recursos, y una jerarquía cognitiva invisible, que asume un usuario normativo, y al hacerlo excluye activamente a quienes no se ajustan a ese molde.

Cronotopías de la Ansiedad: Tiempo, Espacio y Agencia Limitada.

Las redes de transporte modernas se basan principalmente en sistemas computacionales de captación y procesamiento de datos. Las líneas que circulan siguiendo una estructura de horarios parrillada a expensas del buen hacer del conductor, encargado de mantener y respetar el diseño del modo, son cada vez más escasas. Si bien en líneas de alta frecuencia, en las que existe un autobús cada 7 minutos o menos el viajero no parece necesitar esta información continuada, en otras líneas en las que la frecuencia supera los 10 minutos o más aún, los 15 minutos entre cada servicio, el control de la información de paso de los autobuses puede suponer esperas superiores a los veinte minutos en parada, lo que, en la ciudad moderna resulta irreconciliable con nuestro estilo de vida.

Así pues, la ciudad se mueve mediada por sistemas y tecnologías de tratamiento de datos que ocultos o no, disponibles o fuera del alcance de sus vecinos, ordenan y condicionan la hora a la que nos levantamos de la cama, o si podemos alargar la jornada laboral "un rato más", sabedores que nuestro

modo de transporte va a recogernos en un momento puntual y determinado que podemos conocer con exactitud con la necesaria suficiente antelación.

Esta mediación tecnológico-digital es palpable en el itinerario de una línea de autobús tal y como hemos ido observando en el paseo por sus paradas. Si bien es cierto que las infraestructuras y equipamientos suponen una jerarquización del espacio-ciudad, centrándonos en la información como mediación cronotópica del zaragozano, es evidente en las actitudes de los usuarios, que se personan en las paradas con el tiempo más que justo para la llegada del bus o bien viven el micro microespacio parada de autobús de modos diferentes según su distancia a esta información.

Resulta curioso que, siendo tan costosa la implementación de un SAE (Sistema de Ayuda a la Explotación) que mejora sustancialmente el buen desempeño de una empresa de transporte, quede relegado su alcance a las distintas políticas ciudadanas de equipamiento de Zaragoza. La infraestructura tecnológica existe y se explota por la empresa y el ayuntamiento. Sin embargo, el acceso a la misma se restringe al costo de su puesta en la calle, dejando dicha mediación en manos del propio usuario, su teléfono móvil, acceso a la web, etc., en lo que resulta un evidente menosprecio de la gran inversión destinada al sistema. La información condiciona el uso de cada parada, vemos personas esperando, acudiendo justo en el momento de llegada del bus y decidiendo si es interesante esperar al siguiente servicio para poder transbordar en mejores condiciones a otra línea.

Desde la perspectiva de Mijaíl Bajtín, la experiencia urbana puede pensarse también en términos de "cronotopías", es decir, configuraciones espacio-temporales que definen formas de estar y moverse en la ciudad. En el caso de la espera del autobús, esta cronotopía se materializa como un tiempo suspendido en un tejido urbano de tránsito. Pero este tiempo-espacio no es vivido de igual forma por todos. La cromotipia de Bajtín es distinta para las personas neuroatípicas, ya sea con TEA, dislexia, TDAH (Trastorno de déficit de atención con hiperactividad), etc. Como explicaba Raquel durante nuestro paseo por Zaragoza, necesitan entornos predecibles y estables. Un lugar comprensible y asimilable, que se dirija a ellos en su propio modo de comunicación, en el lenguaje que comprenden más fácilmente. Actualmente se están empezando a diseñar elementos urbanos teniendo en cuenta la inclusión de Sistemas Alternativos y Aumentativos de Comunicación (SAAC; Sistemas basados en pictogramas e imágenes que facilitan la comunicación a personas con dificultades en el habla o la

cognición) para lograr espacios accesibles y vivibles por aquellas personas con dificultades cognitivas. Cada vez es más común ver en los medios de transporte pequeñas pegatinas con sencillos pictogramas explicativos de las normas a bordo. La secuencia de subir al autobús - pagar el billete - esperar a mi parada - bajar por la puerta de atrás, etc. resulta ser ciertamente significativa para las personas a las que va dirigida. Dado el caso, es tan importante una pequeña secuencia de pictogramas, como aquello que podemos entender de un mensaje sonoro avisando de la llegada a una parada, o de un espacio dedicado a alojar una silla de ruedas.

La variabilidad en la presentación de la información (a veces en pantallas, otras en vinilos o apps) rompe esa predictibilidad necesaria para asimilar el uso correcto de una parada de autobús. El pictograma "espero a mi autobús - subo a bordo - saludo al conductor" en un poste de parada puede resultar tan esencial, como desconcertante su ausencia, y transforma la cronotopía de la parada en un escenario de tensión constante. Así, lo que para muchos es un momento de rutina, para otros es una situación liminal cargada de ansiedad (De Certeau, 1990) al entender las "prácticas cotidianas" como formas de agencia que resisten la imposición del espacio planificado. Durante la observación en la línea 36, los jóvenes estudiantes usaban apps y discutían entre ellos para coordinar sus trayectos, en lo que se revela como una apropiación activa del ámbito urbano. Sin embargo, esta capacidad de agencia se ve limitada para las personas con divergencias cognitivas, no por falta de voluntad, sino por la estructura misma de un espacio que no está diseñado para sus ritmos, tiempos ni formas de comunicación. La paradoja es clara: cuanto más tecnologizada es la parada, más se espera del usuario en términos de lectura rápida, toma de decisiones y adaptación, lo cual excluye a quienes necesitan otras formas de mediación sensorial.

En varias paradas de la periferia, donde la marquesina solo disponía de un poste simple y no había panel LED, la única fuente de información de tiempo real era un código QR pegado al poste. Desde su especialidad, mi acompañante apuntó que, más allá de la brecha digital, esta solución impone una secuencia de pasos cognitivamente exigente (sacar el móvil, desbloquearlo, abrir la cámara/app, enfocar el código, esperar la carga de la web) en un entorno de estrés temporal. Para el usuario neurodivergente, la información está deliberadamente escondida tras un proceso de 5-6 pasos que consume tiempo y atención, limitando su autonomía y forzando una dependencia tecnológica.

Volvemos pues a la invisibilidad de la infraestructura de Star, pero al mismo tiempo estamos hablando de paradas de autobús, y sin duda de microespacios urbanos (Hannerz, 2016) donde se

reproducen actitudes, rituales y jerarquías cotidianas donde el entorno afecta y da forma a la experiencia tanto como la tecnología.

En una parada concurrida del Paseo de Echegaray y Caballero, en el que el volumen de circulación es alto y los vehículos se agolpan en un carril sobresaturado, el ruido predominante no era el tráfico de fondo, sino el sonido metálico agudo de los frenos de los turismos y autobuses al detenerse. Nuestra especialista comentó que, para algunas personas TEA, este estímulo auditivo de alta frecuencia se percibe como doloroso o insoportable, obligándolas a retroceder o a taparse los oídos. La parada, por lo tanto, no sólo se convierte en un espacio cognitivamente incomprensible, sino también en un entorno de agresión física temporal, forzando al usuario a elegir entre la protección sensorial y la necesidad de observar la llegada de su transporte.

En la parada sita en la Plaza de Europa de Zaragoza, por ejemplo, veíamos cómo la confluencia de conversaciones superpuestas, pantallas informativas, bicicletas y anuncios publicitarios generaba un entorno urbano ultra saturado que exige una gran capacidad de filtrado sensorial. A ello se añadía el hecho de que se trataba de un nudo central de la movilidad en la ciudad, con lo que la dotación en sí misma discrepa con el austero equipamiento visto en otras paradas de la línea. En palabras de mi compañera de paseo:

“Ya no es tanto la dificultad de asimilar la información proporcionada por la tecnología, como la barrera que supone que esta información se presente de tantos modos distintos. Depende, claro, de los grados de autismo, de las complicaciones añadidas que pueda tener cada individuo a este trastorno, etc., pero el hecho de que nunca sea igual, es en sí mismo el problema mayor al que se va a enfrentar moviéndose por la ciudad”.

Para Raquel, este entorno resultaba difícilmente asimilable, no por ausencia de información, sino por el exceso de ésta y su falta de coherencia desde un punto de vista neurodivergente. Este comentario de nuestra experta acerca de lo que se supone un modelo a seguir de microespacio urbano altamente tecnológico y diseñado para satisfacer las necesidades del viajero, subraya que la inclusión no puede medirse únicamente en términos de presencia de tecnología o de accesibilidad física, sino de su adecuación a una pluralidad de formas de estar en el mundo y a una diversidad cognitiva en la experiencia de vida del lugar.

Conclusión: Hacia un Urbanismo Neuroinclusivo.

El análisis de las paradas de autobús de Zaragoza revela que la exclusión cognitiva no es un subproducto accidental del diseño urbano, sino una consecuencia estructural de equipamientos concebidos desde una normatividad invisible. En conjunto, las aportaciones desde autores como los mencionados Star, Lefebvre, Bajtín, De Certeau y Hannerz nos permiten articular un marco crítico para pensar la exclusión cognitiva en nuestras ciudades. Las infraestructuras invisibles no son fallos accidentales ni vacíos técnicos, sino expresiones de una racionalidad urbana que invisibiliza ciertas necesidades en favor de una eficiencia hegemónica, una productividad cuasi ingenieril del uso y configuración del lugar mismo. La ciudad planificada desde una lógica tecnocrática está diseñada para usuarios "estándar" y deja invariablemente fuera de sitio a quienes se alejan de esa normatividad genérica. Mi experiencia con mi acompañante "paseando" a lo largo del recorrido de la línea 36 de Zaragoza puede servir como ejemplo del modo en que esta exclusión opera, tanto desde lo material, como la parte más emocional, sensorial y simbólica. La parada de autobús, como microespacio urbano, condensa estas desigualdades y ofrece una oportunidad privilegiada para interrogarlas. Dialogar con la infraestructura es parte de esa producción social antes comentada; y sin duda para que un diálogo sea fructífero, es necesario que ambas partes hablen, se entiendan, se comprendan y se interrelacionen en un "idioma" común.

La solución, por tanto, no reside en añadir capas tecnológicas, sino en entender que las cronotopías urbanas desde un punto de vista de la neurodivergencia cognitiva se enfrentan a limitaciones no solamente relativas a mejoras técnicas, y requieren una reformulación del enfoque: pensar en equipamientos inclusivos implica diseñar desde la diversidad, no para ella. La inclusión de pictogramas, señales auditivas, predictibilidad, modos de bajo estímulo y la unificación en la presentación de la información no es un mero añadido o un gesto decorativo, sino un principio fundamental de justicia espacial y una apuesta política por construir una ciudad habitable para todos. Las cronotopías urbanas deben ser repensadas por los actores políticos desde la experiencia de quienes habitan los bordes de la norma, para que la movilidad no sea un desplazamiento físico, sino una posibilidad de pertenencia y reconocimiento gracias a una accesibilidad cognitiva que cuestione los supuestos sobre cómo los ciudadanos procesan la información y experimentan el espacio-tiempo

urbano. Porque, la exclusión cognitiva no es algo tan disculpable como un simple “fallo” o una “ausencia”, se trata de una consecuencia estructural de cómo se piensa, distribuye y vive lo urbano. Únicamente integrando estos enfoques es posible comprender la profundidad del problema y avanzar hacia soluciones verdaderamente inclusivas. Así, acciones tan sencillas como reemplazar la señalización de texto variable con Sistemas Aumentativos y Alternativos de Comunicación que garanticen una información visual y simbólica invariable ajena a procesamiento de lenguaje escrito; o incluso desde la destecnificación del espacio parada bus, incorporando un modo estático de baja estimulación en los paneles y pantallas, con tasas de refresco mínimas y sin desplazamientos de texto scrolling, reduciría esa cronotopía de la ansiedad que veíamos anteriormente. Pero se puede ir más allá y diseñar no sólo la infraestructura y repensar el datawalking, si no también el entorno en el que se ubica dicha parada incorporando al área barreras físicas y visuales parciales (paneles, texturas uniformes, colores neutros vegetación de bajo mantenimiento, etc.) que puedan ofrecer un refugio al ruido y caos anejo.

La justicia espacial requiere que la inversión en accesibilidad cognitiva sea uniforme y no jerárquica en toda la red, que cuestione así la “visibilidad selectiva” de la norma en la distribución de equipamientos (centro vs. periferia), tenga en cuenta los neurotipos y deje de ser retórica de la inclusión para convertirse en inversión estructural que garantice la agencia y la pertenencia a todo el espectro ciudadano de las políticas municipales.

Referencias.

- Bajtín, M. (1989). *Teoría y estética de la novela*. Taurus.
- De Certeau, M. (1990). *La invención de lo cotidiano: Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana.
- Hannerz, E. (2016). *Performing punk*. Palgrave Macmillan.
- Hervás, R., Bautista, S., Méndez, G., Galván, P., & Gervás, P. (2020). Predictive composition of pictogram messages for users with autism. *Journal of Ambient Intelligence and Humanized Computing*, 11, 5649–5664. <https://doi.org/10.1007/s12652-020-01925-z>
- Kitchin, R. (1998). "Out of place," "knowing one's place": Space, power and the exclusion of disabled people. *Disability & Society*, 13(3), 343–356. <https://doi.org/10.1080/09687599826678>

Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Capitán Swing.

Plena Inclusión Castilla y León. (s.f.). *La accesibilidad cognitiva en el transporte*. Recuperado de https://plenainclusioncyl.org/wp-content/uploads/blog/descarga_1643889840_ESTUDIO-FINAL.pdf

Star, S. L. (1999). The ethnography of infrastructure. *American Behavioral Scientist*, 43(3), 377–391. <https://doi.org/10.1177/00027649921955326>

Garífunas/Garinagu: ¿Personas defensoras de Derechos Humanos en territorio hostil?

Garifunas/Garinagu: Human Rights Defenders in hostile Territory?

Víctor Manuel Arias Nuevo

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España, v.m.arias.nuevo@proton.me

 <https://orcid.org/0009-0009-8485-3652>

Resumen

En este artículo me acercaré a la situación del pueblo garífuna de Honduras, poniendo especialmente el foco en una de sus comunidades, la de Triunfo de la Cruz. En los últimos años, sobre todo desde 2015, los garífunas han sido protagonistas de diversas sentencias judiciales, campañas de organizaciones de defensa de derechos humanos (y otras ONG), noticias en medios de comunicación nacionales e internacionales... Muchas de estas apariciones públicas están relacionadas con la persecución y violencia que están viviendo algunos de sus miembros en relación con la defensa de "su territorio ancestral". Esta situación ha provocado que muchas personas de estas comunidades, amenazadas por un entorno muy hostil, sean definidas como "defensoras de derechos humanos". El objetivo será aproximarme a cómo se produce esta configuración de "personas defensoras" y qué peso tiene en esta definición su pertenencia al "grupo étnico". Para ello voy a analizar su situación actual y posteriormente, tras un recorrido por su historia, intentaré entender por qué son calificados como "personas defensoras" y las consecuencias que esto conlleva.

Abstract

This article examines the situation of the Garifuna people in Honduras, focusing especially on the community of Triunfo de la Cruz. Since 2015, the Garifuna have been at the center of judicial rulings, human rights advocacy campaigns (and other NGOs), as well as national and international media coverage. Many of these public appearances are linked to the persecution and violence faced by some community members in connection with the defense of their "ancestral territory." This situation has led to many individuals from these communities, threatened by a very hostile environment, being identified as "Human Rights Defenders". The aim of this article is to explore how this

Para citar este artículo: Arias Nuevo, V. M. (2025). Garífunas/Garinagu: ¿Personas defensoras de Derechos Humanos en territorio hostil? *Ensamblajes. Revista de Antropología predoctoral*, Vol. 2(2), 51-74.
<https://doi.org/10.71405/ensamblajes/2025/v2.2.34>.



designation of Garifuna community members as human rights defenders emerges and to what extent their ethnic belonging shapes this recognition. To this end, I analyze their current situation and, subsequently, through a historical overview, seek to understand why they are recognized as people defending human rights and the implications this entails.

Palabras clave: Garífunas, pueblos indígenas, derechos humanos, personas defensoras, identidades indígenas, pueblo garífuna

Keywords: Garifuna, Indigenous peoples, Human rights, People defending human rights, Human Rights defenders, Indigenous identities, Garifuna people.

1.- Preludio. Crónica de una muerte (casi) anunciada. Violencia en “tierras garífunas”

18 de Julio de 2020. 5 a.m. Unos treinta hombres, vestidos con uniformes de la Policía de Investigación de Honduras (DPI) y fuertemente armados han entrado en la comunidad de Triunfo de la Cruz, una comunidad garífuna situada en el norte de Honduras. En este operativo ingresaron en varias casas y se llevaron por la fuerza a cuatro de sus habitantes (Milton Joel Martínez, Suami Aparicio Mejía, Gerardo Misael Trochez y el presidente de dicha comunidad Albert Snaider Centeno). Desde ese momento, estas cuatro personas permanecen desaparecidas (IM-Defensoras, 2022).

Esa noche ocurrieron varias cosas “raras”. Un vecino llamó al 911 al ver tres coches policiales, ya que este tipo de intervenciones no estaban permitidas en esa época antes de las 6 de la mañana. Parte de la comunidad intentó evitar que se los llevaran, pero tras amenazarles con sus armas (aunque curiosamente no agredirles), consiguieron salir de allí. Además, la policía que investigó posteriormente el hecho comunicó que todas las cámaras en el camino (públicas y privadas) estaban apagadas o no grababan y en las semanas posteriores “invadió” la comunidad por “cuestiones de seguridad y protección” (Expediente Público, 2022).

Una vez que la policía abandonó el lugar, los habitantes no han vuelto a saber nada de la investigación. Por otro lado, Mirian Miranda, de la Organización Fraternal Negra Hondureña (OFRANEH), contaba en el mismo artículo que es improbable que este hecho sucediera sin la participación (activa o pasiva)

del gobierno (no olvidemos que esto ocurrió cuando los movimientos estaban limitados por la pandemia).

Este suceso tuvo lugar en 2020. Desde entonces se han sucedido exigencias de diferentes instituciones para que fuera esclarecido, entre ellas la Corte Interamericana de DDHH (Corte IDH, 2021), la propia Corte Suprema de Justicia de Honduras (Tunota, 2024), y diversas organizaciones nacionales e internacionales de derechos humanos o vinculadas a la defensa del territorio. Podríamos pensar que este es un hecho aislado, pero no es así. De hecho, hay varias decenas de garífunas muertos de forma violenta en los últimos años (Tunota, 2023b). Miriam Miranda nos cuenta, en una entrevista a la Agencia Efe, la situación que viven actualmente (Tunota, 2023):

Estamos exigiendo el día de hoy el alto a la criminalización y judicialización de los líderes y lideresas. A cada rato tenemos que estar yendo los juzgados porque han sido detenidas o están siendo criminalizadas compañeras que son dirigentes o líderes comunitarias en la defensa de los territorios. Eso nos tiene totalmente agotados, agotadas como organización porque tenemos que estar yendo a los juzgados permanentemente y nosotros creemos que es una política muy fuerte contra el pueblo garífuna, porque la gente que perpetra, que son los perpetradores en nuestras comunidades nadie los toca, están ahí y la comunidad, los dirigentes todos los días están siendo hostigados por gente de mucho poder económico pero también gente ligada a la criminalidad y a mafias dentro de los territorios del pueblo garífuna. El estado tiene que garantizar el respeto a la posesión territorial ancestral del pueblo garífuna [...] Ha incrementado la criminalidad y la violencia la inseguridad... ¡el terror! dentro del pueblo garífuna, sobre todo de la comunidad Triunfo de la Cruz.

De hecho, este terror había cobrado cuerpo también el 27 de mayo de 2023, cuando fue asesinado en esta misma comunidad Martín Morales Martínez, cómo recoge Frontline Defenders (2023):

El asesinato del defensor de derechos humanos Martín Morales Martínez se da en un contexto de amenazas, asesinatos, desapariciones y ataques generalizados y sistemáticos contra el pueblo Garífuna, particularmente en tiempos recientes contra la Comunidad Garífuna de Triunfo de la Cruz. La comunidad, junto con la OFRANEH, había denunciado en repetidas ocasiones ante las autoridades nacionales los ataques y amenazas [...] pero estas no han tomado ninguna medida para responder a la situación. La Comunidad Garífuna de Triunfo de

la Cruz se enfrenta a represalias y a un aumento de la violencia desde que iniciaron la lucha para reclamar sus derechos sobre las tierras que habían sido acaparadas por empresas privadas y el municipio, con la aquiescencia del Estado. Así lo dictaminó la Corte Interamericana de Derechos Humanos en 2015, cuya sentencia obligó al gobierno de Honduras a identificar el territorio que debía ser devuelto a la Comunidad Garífuna de Triunfo de la Cruz, algo que el gobierno no ha hecho.

Podemos entrever aquí algunas de las razones de su situación: la *reclamación de sus territorios ancestrales* y el conflicto con otros actores poderosos de la zona, incluido el gobierno. Surgen entonces algunas cuestiones: ¿cómo han llegado estas comunidades a esta situación? ¿cómo está influyendo este entorno de violencia en la reactualización de la “identidad garífuna”? Las comunidades indígenas de toda Latinoamérica se han actualizado en los últimos años con nuevos discursos identitarios (Gros, 2000b, pp. 98-102), en muchos casos en base a cierta presencia de las ONG ¿por qué? ¿cómo son esas nuevas formas de activismo indígena (Salazar, 2002) y qué efecto tienen en esa configuración de la “identidad garífuna”? Para responder estas preguntas me acercaré a la historia garífuna, a quién es (y ha sido) este “grupo étnico” y a cómo ha ido asentándose en el territorio.

2.- Historia garífuna en Honduras

Hay que resaltar que los garífunas no están entre los llamados “pueblos originarios” o nativos de Centroamérica. Nos encontramos entonces con el primer problema de definición de “identidad” como pueblo indígena. En cambio, cobrará sentido el concepto de “identidad negra” del que nos habla Gros (2000a, p. 77), basada en la *etnicización* de poblaciones negras que siguen el modelo de la “identidad indígena”. Pero comencemos por el principio.

Los orígenes del pueblo garífuna se remontan al siglo XVII en las Antillas Menores, donde llegaron huyendo desde otras islas o desde barcos de esclavos naufragados (Davidson, 1983, p. 88). En esa isla habitaron hasta que en 1797 se asientan en las costas de varios países del Caribe (Honduras, Guatemala, Belice y Nicaragua). Llegaron allí expulsados por los ingleses (Agudelo, 2013, p. 193) debido a la llamada “guerra caribe” (Sandoval, 2002, p. 92), que era parte de la contienda británica contra España y Francia en todo el mundo. Tras una guerra de dos años los “caribes” fueron vencidos y exiliados, y la decisión de llevarlos a Honduras fue del propio Rey Jorge III. En este viaje llegaron al menos 1.700 personas a la isla de Roatán, desde donde comenzaron a circular y a establecerse en la

Bahía de Honduras. Ubicados en el entorno de Trujillo, formaron poblados agrícolas que sirvieron para abastecer a su población e incluso ayudaron a defender la ciudad del ataque británico en 1799.

El nombre de “caribes negros” fue denominación común hasta el siglo XX. El propio nombre expresa ese mestizaje de africanos procedentes del tráfico de esclavos e indígenas caribes *arawaks* (Agudelo, 2013, p. 193). Este era el nombre con el que ellos mismos se denominaban en las lenguas europeas (inglés, francés y español), aunque se autodenominaban garífuna (o garinagu en plural) en su propia lengua.

Como comenta Davidson (1983, p. 100), no es siempre común que la etnogénesis de un grupo étnico sea tan conocida como la de los garífunas¹, que podemos situarla en un año concreto y en un territorio más o menos delimitado. Pero, aunque este origen pueda conocerse con cierta claridad, veremos cómo esa construcción de identificaciones² no es tan sencilla, y cómo se ha de producir una reactualización constante de sus “identidades”.

Adaptación al territorio

Sandoval (2002) hace un análisis profundo de las diferentes etapas del progresivo asentamiento garífuna en Honduras, desde el entorno de Trujillo hasta la costa norte. Esta expansión se da especialmente en el siglo XIX, y en ella se generan relaciones con otras etnias. Los garífunas echaron raíces en estas tierras, viviendo sobre todo en comunidades rurales (principalmente endógamas) en las que sus habitantes trabajaban en el entorno (madera, pescado, agricultura, trabajos manuales...). A finales del siglo XIX cambia el contexto: empiezan a proliferar en la zona propiedades de capital extranjero dedicadas a grandes cultivos para la exportación, con productos como el tabaco, café, azúcar y bananos.

¹ Usaré garinagu o garífunas (como se les conoce en la literatura académica), como sinónimos.

² Identidad es un término que da a entender cierto estatismo y cosificación: “identidad garífuna” se podría asociar a una cierta inmovilización, como algo que “se es”. Como veremos en este trabajo, esto no es una característica de los pueblos indígenas, pero además las identidades son siempre múltiples y situadas, dependen de los actores o situaciones de cada momento. De ahí que hable normalmente de identificaciones, que permiten pensar en un concepto más dinámico, o me refiera a “identidades” o a “identidad” entrecomillada.

A principios del siglo XX, este entorno donde vivían los garífunas de una forma relativamente “tranquila”, empieza a ser poblado por otros habitantes debido a la oferta laboral, abriendo la zona a multitud de intereses económicos “deslocalizados” y al auge de grandes compañías externas que, con el apoyo del gobierno, colonizan un territorio que comienza a tener un gran valor. En estos años se inician las reivindicaciones de muchas comunidades garífunas que solicitan los llamados “títulos ejidales”, con objeto de poner en el papel los derechos de propiedad de un territorio que llevaban muchos años usando “por costumbre”. Hablamos de títulos comunitarios, terrenos de la comunidad y no a título individual (lo que tendrá importancia en la forma de enfrentar las reivindicaciones territoriales actuales). Simultáneamente comienza una estratificación económica y social que conlleva también un alto índice de racismo.

En la segunda mitad del siglo XX, se dieron dos circunstancias nuevas: surge una nueva clase media garífuna en las ciudades que va a la escuela y nacen varias organizaciones garífunas de tipo social y cultural. La educación de esas clases medias permite crear nuevos líderes en los movimientos indígenas que adquieren su formación en los pupitres de la escuela (Gros, 2000a, p. 75), de forma que esta nueva élite indígena trabajará en la incorporación de la modernidad a lo indígena. Pero atención, también de lo indígena a la modernidad, como defienden Pitarch y Orobitg (2012, pp. 12-16), para los que en realidad no existe esa dicotomía. De hecho, veremos cómo los garífunas utilizarán esa supuesta modernidad “indigenizándola” usando nuevas tecnologías, medios de comunicación, leyes...

Muchas de estas personas formadas en las ciudades vivirán un dilema entre lo tradicional y lo moderno, entre conservar “su cultura” (vista a veces como una “cosa” en vez de como una producción) e incorporar esa modernidad aprendida. En este proceso será importante que en esa educación se siga actualizando la cultura propia y capacitando a sus integrantes, de forma que se dé una constante reactualización cultural y personal (Gros, 2000a). Esta será una de las cuestiones que cobrará cuerpo en ese convertirse en “personas defensoras de derechos humanos”.

La segunda cuestión es la formación de organizaciones como OFRANEH, ODECO (Organización de Desarrollo Étnico Comunitario) y otras de tipo local, patronatos... Aunque surgidas habitualmente en torno al racismo, serán cruciales en la reivindicación de derechos, especialmente en cuestiones territoriales. Pero, por supuesto, esta organización reivindicativa va a formar parte también de esa construcción de la “identidad garífuna”. De hecho, es muy probable que esta articulación resulte necesaria para lo que Gros (2000a, p. 79) denomina *etnicización de las poblaciones negras*, reforzada

por la aparente ventaja de reconocimiento que ofrece la “identidad indígena” ante el estado. Y como dice Bourdieu -citado en Gros (2000a:78)-, esta lucha por la clasificación tendrá a su vez un carácter actuante.

El Siglo XXI

Los garífunas están repartidos hoy en Honduras en unas cincuenta comunidades, dispersas entre costa e islas, y son el pueblo afrodescendiente más numeroso en el país (Amaya, 2004, p.5)³. Es el país con más garífunas en Centroamérica (en 2003 unos 200.000, casi el 90%), y aunque muchos viven en las ciudades más grandes, todavía en 2004 la mayor parte de sus comunidades dispersas estaban formadas exclusivamente por personas de la etnia garífuna (Agudelo, 2012, p. 1).

Mapa que muestra las comunidades garífunas en Honduras



Figura 1. Situación comunidades.

Fuente: <https://garifunasunah2014.blogspot.com/2014/02/los-garifunas-ubicados-en-la-costa.html>

³ Encontramos también comunidades garífunas en Belice (8), Guatemala (3) y Nicaragua (2).

Pero ya en 2003 se estimaba que vivían en EE. UU. al menos 200.000 garífunas desplazados (Agudelo, 2012, p.1). Esta dispersión aporta muchos matices a la “identidad”, ya que los símbolos irán circulando entre unos lugares y otros y será necesario tener una mirada transnacional para analizarlos. En este contexto, el territorio donde están ubicadas las comunidades, en la costa norte de Honduras, es importante para el exilio (Dietz, 2003) ya que puede convertirse en ese *territorio imaginado* que representa la “identidad garífuna”.

Pero ¿por qué está alta tasa de migración? Iborra Mallent y Palmer (2021) hablan del proceso de expulsión que han vivido los garinagu, haciendo referencia al colonialismo, imperialismo y racismo. Resaltan la apropiación de recursos naturales de empresas (canadienses y estadounidenses especialmente), como uno de los vectores fundamentales para entender esta migración masiva. Un par de eventos apuntalaron esta situación. Por un lado, la destrucción del huracán Mitch en 1998, que ofreció una ocasión inmejorable para la inversión extranjera (además de la migración a las ciudades y a EE. UU.). Por otro lado, el “golpe de estado” en Honduras, que ha permitido una gran inversión extranjera en tierras garífunas. Las consecuencias de ambos hechos apuntan hacia un mismo lugar, el asentamiento de ciertas dinámicas neoliberales o capitalistas que toman forma en lugares concretos, como la comunidad Triunfo de la Cruz. Un buen ejemplo de cómo las cuestiones globales influyen en lo local y las causas estructurales se concretan en situaciones que vive el pueblo garífuna, como el desplazamiento forzado o la pérdida de territorios comunitarios (Iborra Mallent, 2021).

En este contexto se produce una reivindicación identitaria que busca la legitimidad del pueblo garífuna y un movimiento para conseguir el derecho a su “territorio ancestral”. La modernidad, tan prometedora de finales del siglo XX (orientada en muchos casos por el paternalismo o el asimilacionismo), fue un proceso fallido, que acabó con el abandono del estado nacional y la instalación de máximas capitalistas y neoliberales. En estos territorios fueron las compañías de exportación y más tarde grandes conglomerados dedicados al turismo los que asumieron el control (con el beneplácito de un estado ausente), en un momento de una profunda crisis del modelo del desarrollo.

Esta época coincide con un despertar indígena en el contexto internacional (Gros, 2000b). Aunque ya Bengoa (2016) habla de la *emergencia indígena*, en estos últimos años se dan otros factores que permiten internacionalizar la cuestión indígena. Uno será la aparición de diferentes ONG dedicadas a temas como el medioambiente, el desarrollo o la defensa de los derechos humanos. Éstas van a jugar

un papel fundamental posibilitando un cierto aumento del capital simbólico de las comunidades garífunas, reforzando su conversión en un *actor étnico* con voz propia. Vamos a ver cómo ocurre esto.

3.- Una comunidad garífuna y sus problemas

Aunque el objeto de la antropología es comprender la diversidad humana, los antropólogos nos vemos abocados a tratar con las realidades concretas. Por ello intentaré acercarme a una pequeña comunidad donde se entremezcla lo local y lo global, la “etnicidad contra la globalización” (Gimeno, 2003). Triunfo de la Cruz es una comunidad garífuna de la zona del Caribe de Honduras, situada en el municipio de Tela (departamento de Atlántida), junto a orillas del mar Caribe.

Situación de Triunfo de la Cruz, en el municipio de Tela



Figura 2. Ubicación de Triunfo de la Cruz (Tela)

Fuente: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-53589596>

Está situada en un entorno calificado como “El edén botánico de Centroamérica”, un lugar “idílico” del que se habla en estos términos (La Sexta, 2016):

[...] Tela es famosa por sus fabulosas playas, que se han convertido en un reclamo turístico de primer orden. Emporio bananero en el pasado, sede de la United Fruit Company en Honduras, **tiene la mayor concentración de pueblos garífunas del mundo**. Hoy sus áreas naturales protegidas son imprescindibles [...] Dentro de sus áreas protegidas se encuentran las playas de la Bahía de Tela, ideales para los amantes de los deportes náuticos, el buceo, el snorkel, para los que disfrutan con la observación de las aves y para los apasionados de la pesca. Y una red de ríos lo hace el lugar ideal para los amantes de la aventura, pues es una zona estupenda para los que practican el kayak. Y el mejor campo de Golf de Honduras se encuentra en Tela, en el Indura Beach and Golf Resort. [...] **un lugar de ensueño para unas vacaciones exóticas y diferentes** y ofrece una gran oferta hotelera, apta para todos los bolsillos...

Vista del entorno Comunidad Triunfo de la Cruz



Figura 3. Entorno comunidad

Fuente: <https://diarioroatan.com/triunfo-de-la-cruz-un-lugar-envuelto-de-historia-y-tradiciones-garifunas/>

Pero... escuchemos a Miriam Miranda, de OFRANEH (Tunota, 2024):

Estorbamos ahí porque estamos en las mejores playas, en las zonas más ricas en biodiversidad y entonces necesitan sacarnos y por eso están ahí con una presión terrible y no

vemos voluntad política del Estado para que pueda garantizar la perpetuidad. [...] Le digo que realmente estamos muy asustadas y preocupadas porque no vemos voluntad, no hay ningún paso para poder parar eso que está pasando con el pueblo garífuna.

¿Por qué se ha llegado a esta situación? Es el momento de volver al principio: ¿recuerdan las desapariciones y asesinatos ocurridos en los últimos años en esta comunidad? El 8 de octubre de 2015 la Corte IDH emitió una sentencia en la que reconocía los derechos territoriales de la comunidad garífuna Triunfo de la Cruz, en un contencioso con el gobierno de Honduras (Corte IDH, 2015):

[...] declaró responsable internacionalmente al Estado de Honduras por la violación del derecho a la propiedad colectiva, en perjuicio de la Comunidad Garífuna Triunfo de la Cruz y sus miembros, por haber incumplido su obligación de delimitar y demarcar las tierras tituladas a favor de la Comunidad, por no haber titulado, delimitado y demarcado los territorios que fueron reconocidos como tierras tradicionales de la Comunidad Garífuna Triunfo de la Cruz por parte del Estado, por no haber garantizado el goce efectivo del título de propiedad colectiva de la Comunidad, en relación con un área adjudicada en garantía de ocupación y reconocida como tierra tradicional por el Estado, y por no haber efectuado un proceso adecuado para garantizar el derecho a la consulta de la Comunidad.

En la propia sentencia *el estado hondureño* argumentó que

“el pueblo originario ubicado en la Bahía de Tela fue el pueblo Hicaque” y que “Honduras sí ha cumplido dándole [a la Comunidad Garífuna Triunfo de la Cruz] un derecho a pesar de no ser un pueblo originario”.

Vemos como el estado hondureño intenta deslegitimar las reivindicaciones garífunas para “proteger sus intereses” (y probablemente el de otros influyentes actores). Y este no es el único frente abierto. Kenny Castillo (CCE, 2020) nos habla que esta conflictividad se remonta a los años 90, pero es ahora cuando “la playa es un gran mercado”, sobre todo para el turismo y otros negocios. Hace también referencia a la falta de reconocimiento de la lengua garífuna o al aumento de plantaciones de palma en la región, que suponen que se dejen de producir otros productos de primera necesidad para favorecer las grandes exportaciones. Para complicar la situación, el *narcotráfico* es un importante

factor a tener en cuenta (Pikara, 2018), ya que aumenta la violencia favoreciendo la implantación del crimen organizado (y la militarización del territorio).

A esto se suma la imposición de las Ciudades Modelo (Pikara, 2018), una especie de zonas francas que permiten la implantación de diversas multinacionales. Zonas que tienen mucho que ver con el neoliberalismo y la globalización, entidades supranacionales que probablemente escaparán al control del estado nacional (Gimeno, 2003) y que eufemísticamente se denominan Zonas Especiales de Desarrollo y Empleo (ZEDE). Estos lugares, voraces “por naturaleza”, necesitan grandes territorios y hay ejemplos de vulneraciones de derechos humanos en espacios similares, que no suelen tener en cuenta a la población local (OFRANEH, 2015):

Las ZEDES: un fantasma que promete inversión a costa de la soberanía de sus territorios. El desalojo de hace un par de días, esta amenaza y represión contra el pueblo garífuna, está vinculado a ese proyecto de hacer de esta zona costera un área para el funcionamiento de empresas mercantiles, hoteleras, mineras extractivas, atropellando la vida, la cultura del pueblo garífuna.

4.- Los garinagu hoy

En este contexto ¿Quiénes son (e intentan ser) los garífunas y qué se entiende por “cultura garífuna” en la actualidad? Ya he comentado que las múltiples identidades se reconstruyen constantemente y no son “una cosa” sino un conjunto de relaciones que se dan en un momento concreto. Por ello incluyo aquí fragmentos de un vídeo realizado por el comunicador garífuna Kenny Castillo hablando sobre “su cultura”, incluido en la “Exposición virtual y conferencias sobre los pueblos indígenas y afrohondureños”, conmemorando el *Día Internacional de los Pueblos Indígenas 2020* en el Centro Cultural de España Tegucigalpa (CCE, 2020).

El garífuna se considera que es parte de la naturaleza, esa es su cosmovisión. De ninguna manera el garífuna considera que es dueño de la naturaleza sino parte de ella. [...] los parientes muertos van a constituir una parte fundamental dentro de la vida garífuna a tal grado que pasamos invocando a los que se nos adelantaron en el camino. Cree también el garífuna en la solidaridad, en el comunitarismo, en él colectivismo. [...]. Y no menos importante es considerar también que es un pueblo muy alegre, un pueblo muy musical y casi todas las circunstancias garífunas se van a ver reflejadas en la música. En el campo en las

discusiones o en los conflictos no existe la solución por la vía armada o peleas con cuchillos [...] Una manera clásica de solventar los problemas es mediante la denuncia a través de la música y por ello en algún momento de la vida de la historia los hombres y mujeres más temidos son los que tienen retórica, los que saben cantar.

También tenemos lengua propia⁴, una gastronomía muy particular, hay una espiritualidad garífuna [...] contamos con nuestra propia danza, por supuesto la música y no olvidar una idiosincrasia muy particular que nos distingue del resto de la población. En el año 2001 la danza música y lengua garífuna es proclamada como Patrimonio Inmaterial de la humanidad⁵.

Antes de este fragmento habla de la historia garífuna y señala una “continuidad con el pasado” (Pérez Galán, 2003, p. 145), la que junto con la fidelidad histórica *asegura la autenticidad*, es decir, que son los mismos garífunas que llegaron, lo que genera una serie de “derechos” (como los del territorio). Pero me gustaría que prestaran atención al pasaje que habla de los garífunas como personas que “no acuden a la violencia para resolver conflictos”. En esta *producción* de la (nueva) “identidad garífuna”, aparece algo muy pertinente *políticamente*, que refuerza la lucha actual. Igual que el turismo ejerce a veces de productor de etnicidad, en este caso la violencia cumple un papel similar. Y quizás en esto tengan también mucho que ver las ONG de DDHH y otros actores internacionales que “defienden” a los garífunas. Las encontramos al final del mismo vídeo:

El 18 de julio pasado se dio el rapto de cuatro de nuestros hermanos garífunas de la Comunidad de Triunfo de la Cruz [...] La comunidad está sumamente atemorizada y a la espera de que retornen con vida a sus hogares. En ese sentido debo remarcar también que nunca antes como hoy se había visto tanta protesta o tanta exigencia en las calles por parte de la comunidad garífuna, que inclusive han sido acuerpados por diferentes organismos internacionales, se ha debatido inclusive por parte de algunos congresistas de los Estados Unidos, organizaciones como Amnistía Internacional, como la embajada de Alemania se han sumado en la exigencia del pronto retorno y la ubicación de nuestros hermanos.

¿Perciben algo llamativo? En un vídeo para una exposición con vocación de representatividad de su cultura ¿cómo pueden aparecer estos hechos violentos como algo destacable? Y no es algo aislado,

⁴ Una lengua caribe arawaca-africana (Lenguas de Honduras (s.f.))

⁵ Inscritas en 2008 en la Lista representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad.

ya que ante cualquier búsqueda en internet se encuentran más páginas de organizaciones de defensa de derechos humanos que de la “propia cultura”. Entonces: ¿Es parte de la “identificación garífuna” esa defensa de derechos? ¿qué impacto supone eso en la reconstrucción actual del grupo? ¿están generando estos hechos violentos una vinculación que tiene que ver con la etnicidad? Esta “puesta en escena” (aunque sea sobre hechos cruentos) que se realiza en este documento o en otros espacios como el “Foro 3 años sin justicia, Políticas de exterminio contra el pueblo garífuna” (Red Nacional de Defensoras Honduras, 2023), o en las protestas de la calle ... ¿es un ejercicio de “resistencia indígena o étnica”?

Para dar respuesta a estas cuestiones les traigo un conversatorio que tiene lugar en un medio de comunicación de España (El Español, 15 de junio de 2022), en el que Yessica Trinidad nos cuenta lo siguiente:

Hay una comunidad, Santa Rosa de Aguan, que en agosto es una época donde hay una gran cantidad de cangrejos... incluso en el patio de las casas hay cangrejos. El año pasado, que yo fui a la comunidad en agosto, no había. Y yo le preguntaba a una de nuestras compañeras: ¿qué pasó? ¿Y los cangrejos no han salido? No hermana, es que cada vez hay menos. Pero por toda la orilla del río hay gente que no es garífuna, que es de otras comunidades que ha llegado a sacar cangrejos. Una de las costumbres del pueblo garífuna es que no se saca todo el cangrejo, solo el que se usa, pero además los pequeños se dejan, se dejan las hembras para la reproducción... pero la gente que llega que no sabe se lleva todo lo que encuentra. Entonces claro, eso no permite que haya reproducción y que los hábitats también sigan iguales. Eso pasa muchísimo, no solo en esta comunidad y al final culpan al pueblo garífuna de que son ellos los que están acabando con los santuarios. Pero eso no es cierto, es como la gran mentira que sostiene lo que hacen estos ricos y poderosos en el país. El planeta se está terminando, lo estamos terminando, lo estamos matando y no se va a regenerar y mientras no tomemos conciencia de eso pues van a seguir habiendo Coop 25, 26, 30, 40 y van a seguir hablando [...] está bien hacer análisis, pero hay que hacer acciones concretas que de verdad cambien lo que está pasando.

Aquí encontramos “muchacha”: vemos a los garífunas como verdaderos guardianes del territorio, que hacen que sea sustentable (Bengoa, 2016, p. 218), herederos de los antiguos. Además, se habla de la invasión de otras personas, de lo que supone la mezcla... es un ejemplo de discurso

reactualizado a las nuevas circunstancias, que encaja perfectamente con esta idea de necesidad de ser defendidos. Ante esta situación surge la necesidad de vincularse a otras luchas, de tener otros aliados, o generar una agenda política que busque vincular al pueblo garífuna con organizaciones del medio ambiente o de derechos humanos. Se produce una “lucha por la interpretación” (Salazar, 2002, p. 64) de lo que está ocurriendo, que se refleja perfectamente cuando se refieren a como “otros” dicen que los garífunas no quieren el desarrollo.

A esto se suma el aumento en los últimos años de una cierta apropiación de espacios de comunicación por parte de las organizaciones indígenas. Un ejemplo es el ya referido “Foro 3 años sin justicia...”, organizado por una entidad de personas defensoras en el que se habla expresamente de la problemática de la desaparición de los cuatro garífunas, pero en el que también se pone en escena una “identidad étnica” a través de bailes, formas de vestir, formas de hablar... Un espacio organizado por la propia comunidad garífuna que produce identificaciones, haciendo una puesta en escena no solo instrumental sino también *performativa*.

A estos eventos hay que sumar webs de organizaciones de DDHH como Amnistía Internacional (2020) o Frontline Defenders (2023), ejemplos de cómo los garífunas han hecho llegar su mensaje a diferentes lugares del mundo. También encuentros virtuales como “Luchas actuales de los Garífuna en Honduras” (FDCL, 2020), organizados por asociaciones vinculadas a los derechos humanos y que dan voz preminente a los interesados. Este uso produce un discurso, una forma de mostrarse, que intenta generar y regenerar una “identidad” con la que se buscan aliados. Un medio de comunicación “alternativo” (ContraCorriente, 2020) reflexiona:

¿Justifican acaso el turismo, la palma africana y el narcotráfico la muerte, persecución y desplazamiento forzado del pueblo garífuna en Honduras? La resistencia garífuna y la solidaridad hacia ella nos demuestran que no. Algo que contrasta con la indiferencia, la opacidad y la complicidad del Estado y de empresarios nacionales e internacionales.

Se ofrece una imagen de un pueblo que está sufriendo una terrible persecución por actores gubernamentales, conglomerados internacionales o el crimen organizado. Es una forma de construir un relato defendido por el propio movimiento garífuna y que busca cierta empatía hacia ese grupo. Muchas campañas contra megaproyectos en América Latina han tenido eco en los medios de comunicación (Salazar, 2002, p. 65), pero aquí se da un paso más al relatar la violencia cotidiana,

haciendo partícipe al mundo de su situación y permitiéndose críticas al propio gobierno (Amnistía Internacional, 2023).

5.- Derechos Humanos, culturales, del territorio... ¿de qué hablamos y por qué?

Escuchemos a Miriam Miranda, de OFRANEH (Tunota, 2024):

Recuerde que un pueblo sin tierra, sin territorios, sin recursos, es un pueblo que desaparece... y eso es un poco lo que está pasando. Y estamos realmente muy asustados. Le digo que realmente estamos muy asustadas y preocupadas porque no vemos voluntad, no hay ningún paso para poder parar eso que está pasando con el pueblo garífuna.

Habla de un asunto crucial: la vinculación entre pueblo y territorio. Otra de sus aportaciones nos permite entender más dimensiones (Pikara, 2018):

Nos ha tocado educar en lo que significa luchar desde la espiritualidad y la cultura. Somos pueblos y países colonizados y a veces no se entiende esta forma de ver la vida y de relacionarnos. Otros pueblos indígenas están haciendo lo mismo. En un sistema que te hace uniforme, la lucha desde la identidad cultural es tremendamente revolucionaria.

Ambas aportaciones se refieren a los derechos culturales, en la línea que los sitúa Stavenhaven (2001, p. 374) al hablar de cultura. Para él la antropología define la cultura como “la suma de todas las actividades y productos materiales y espirituales de un determinado grupo social, que lo distinguen de otros grupos similares”. Es muy importante esta definición, porque aquí es donde entendemos el derecho a la cultura propia y a la identidad cultural y, muy importante, como derecho colectivo (algo complicado de entender quizás desde la óptica europea, estadounidense o de una cierta modernidad neoliberal y capitalista). Hablamos de defensa de valores, de una cultura y de derechos culturales y, con ellos, *de un territorio que va ligado a ellos*, a los garífunas.

En este momento tiene sentido acudir a la sentencia de la Corte IDH (2015), ya que aquí encontramos un ejemplo poco común de instrumentos jurídicos vinculados a los DDHH que ha funcionado para establecer derechos colectivos (Stavenhaven, 2001, p. 376). Para ello, ha sido fundamental la identificación de los garífunas como pueblo con esos derechos culturales y sobre el territorio, primer paso para conseguir esta sentencia. Una tierra vista como un bien colectivo, comunal, en base a

derechos ancestrales. El problema es que esta sentencia necesita para cumplirse del estado y éste muchas veces es débil y no dispone de la capacidad (o voluntad) de acción. Sin olvidar que además tiene muchas influencias nacionales y supranacionales que ayudan a mantener la presión y la criminalización sobre el pueblo garífuna.

“Derechos humanos” versus “personas defensoras de derechos humanos”

En Arias Nuevo (2024) me acerco al concepto:

La Oficina del Alto Comisionado de la Naciones Unidas para los Derechos Humanos define a un “defensor de los derechos humanos” como una persona que, individualmente o junto con otras, se esfuerza en promover o proteger uno o varios derechos humanos (individuales o colectivos) entre los que estarían los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales. Para esta oficina no se definen por su profesión, puesto u organización sino por lo que hacen, y la mejor forma de explicar lo que son consiste en describir sus actividades y algunos de los contextos en que actúan (ACNUDH, s.f.).

Al hablar de DDHH lo he hecho desde el enfoque de la Declaración Universal de los DDHH, que ha generado algunas controversias antropológicas ligadas al etnocentrismo de dicha declaración⁶. Pero, igual que la identidad indígena se va adaptando a los nuevos tiempos, así ocurre con los derechos humanos en su adaptación a los territorios. Muchas de las organizaciones hablan hoy sobre todo de *personas defensoras* en este contexto. Es cierto que el imaginario de los DDHH está detrás, pero adaptado a la nueva realidad. Por eso la vinculación de los garífunas con algunas de estas organizaciones se hace muchas veces a través de esta categoría “personas defensoras”.

¿Por qué es importante? Los garífunas están viviendo en los últimos años una situación que les hace vulnerables. No es de extrañar que, en este contexto, marcado por una intensa violencia cotidiana, haya un intento desesperado por encontrar salidas, aliados... es decir, espacios que ofrezcan algo de seguridad. La idea que apunto en este trabajo es que, posiblemente, la nueva “identidad garífuna” en

⁶ De hecho, años después se publicó la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* (Naciones Unidas, 2007), que supuso un cierto desarrollo y complemento de la Declaración Universal en diversas cuestiones relacionadas específicamente con los Pueblos Indígenas.

territorios como Triunfo de la Cruz, esté determinada por estas circunstancias. Configurarse como “personas defensoras de derechos humanos” es una buena salida (quizás la única) por la que pueden optar. Una salida que se relaciona bien con su imaginario o la puesta en escena de su “identidad”.

Miriam Miranda decía que “la lucha desde la identidad cultural es tremendamente revolucionaria”. El comunicador que han sido siempre un pueblo no violento (algo necesario para ser persona defensora), que resuelve sus conflictos con denuncias o canciones. Muchos de los medios de comunicación aluden a las luchas y al sufrimiento. Las organizaciones resaltan los asesinatos, las persecuciones. Sus líderes destacan la violencia en la que viven. Incluso la desaparición de los jóvenes garífunas es eje central de reivindicaciones, webinarios, encuentros... Y los “espacios públicos garífunas” se habla de ello...

Lo que descubrimos entonces es que esa “identidad garífuna” que *se pone en circulación hacia el exterior* está mediada por esta idea que la vincula a ser “personas defensoras de derechos humanos”. *Ser garífuna* equivale a ser no-violento, a haber sufrido a lo largo de la existencia colonialismo, migración, explotación... y ahora persecución, miedo... Las nuevas tecnologías y la democratización de las voces (que resaltan en este caso porque incluso el color de la piel es diferente) permiten la difusión de imágenes de la situación, asociándola a esa “identidad garífuna”. Esto permite cambiar algo de capital simbólico por seguridad (Gros, 2000b), conseguir el apoyo de ONG nacionales e internacionales y de medios de comunicación alternativos o implicarse en mecanismos internacionales de derecho.

Claro que esto tiene un coste. Personas que pasan muchos años luchando por un territorio, por unos derechos culturales, por un espacio para vivir. Personas *defensoras de derechos humanos* que, tras años de luchas, acaban con sus cuerpos destruidos⁷. Imaginemos lo que supone la persecución, la amenaza constante a tu comunidad del crimen organizado, sentir que “tu estado” no solo no apoya tu vida, sino que hace lo posible por expulsarte de tus tierras, que te convierte en un *homo sacer* (Agamben, 2006), una “persona nadie”. Es difícil llevar una vida en la que la cotidianidad supone tener

⁷ Este tema de los impactos que sufren las personas defensoras en sus cuerpos está tratado exhaustivamente en Arias Nuevo (2024): *Una mirada a los procesos de recuperación de las ‘personas defensoras de derechos humanos’ desde la experiencia de una Casa de Respiro*. Una versión revisada de ese manuscrito se encuentra en proceso de publicación como libro.

que mirar hacia atrás todo el rato, temer que no puedas llegar a mañana. Sin olvidar a millones de personas expulsadas, que viven procesos de migración forzada y acaban en un duro exilio.

Global Witness (2017) dice que

Honduras: el país más peligroso del mundo para el activismo ambiental. No hay ningún lugar en el que sea más probable morir asesinado por enfrentarse a las empresas que acaparan la tierra y destruyen el medio ambiente que en Honduras. [...] Desde 2010 han muerto más de 120 personas. Las víctimas eran personas corrientes que se opusieron a las presas, las minas, la tala o la agricultura en sus tierras y murieron asesinadas por fuerzas del Estado, guardias de seguridad o asesinos a sueldo. Muchos otros han sido amenazados, atacados o encarcelados.

En ese contexto habitan los garífunas. En él cada día salen a pescar, a pasear, a una protesta o a llevar a sus hijos o hijas al colegio. Un lugar donde la violencia no llegó con la autodefinición de grupo indígena, sino *con la reivindicación de un derecho positivo*, en este caso un territorio (colectivo). Esto me abre nuevas preguntas: ¿qué efectos tiene esta violencia sobre la propia cultura garífuna? ¿Cómo se sobrevive y se defienden los derechos culturales y el territorio de un pueblo en estas circunstancias? ¿Qué efectos tendrá esto en los cuerpos de estas personas?

6.- Conclusiones

Varias teorías sobre el estatismo indígena han sobrevolado durante muchos años el análisis de los grupos étnicos, indígenas, pueblos originarios... Líneas de pensamiento que han marcado una forma de mirar a estos pueblos, muchas veces como gentes atrasadas (desde una visión evolucionista). Por el contrario, al acercarnos a ellos, encontramos otra realidad. La dureza con los que se les ha tratado a lo largo de la historia, poco reconocida en la mayor parte de los casos, les ha obligado a generar muchas estrategias de supervivencia, pero, sobre todo, a adaptarse y negociar con los diferentes momentos históricos y actores políticos. Especialmente dura ha sido la llamada “modernidad”, que les ha situado muchas veces en “el otro lado”, en el de la “tradición” (con tintes de lo viejo y estático). Hemos visto como la capacidad de resistencia ha estado (y está) presente en una reactualización constante de su cultura, de sus formas de hacer.

Existen diferentes formas de reinención de la cultura, la historia y de adaptación al contexto: por ejemplo, la reinención de prácticas para el turismo, la escenificación de tradiciones... pero esto no es solo algo instrumental “hacia fuera”, sino que también construye comunidad, construye historia, construye pueblo... “hacia dentro”. El caso de los garífunas es un caso peculiar, aunque no único. La enorme violencia sufrida en el entorno que viven, la voracidad del neoliberalismo salvaje en la zona, los ha llevado a unas situaciones extremas de dolor y de sufrimiento. Hemos podido ver casos en los últimos años de expulsiones, migraciones (casi la mitad de la población garífuna se estima que está fuera de sus países de origen), asesinatos, desapariciones, persecuciones, hostigamientos...

A pesar de eso han readaptado su activismo con los medios a su alcance. Utilizando mecanismos legales, vinculándose a organizaciones de defensa de los derechos humanos, reformulando incluso las bases de “su cultura” ... están produciendo una nueva forma *de ser garífuna* que tiene mucho que ver con ser “personas defensoras de derechos humanos”, especialmente en los territorios hondureños. Esta orientación, reforzada por una continuidad histórica de sufrimiento, es quizás hoy uno de los motores que mueven muchas actividades de este pueblo, especialmente las encaminadas hacia el exterior. Quizás la intención sea usar ese capital simbólico que proporciona “ser garífuna” como protección, algo muy necesario en su situación.

El problema es que el neoliberalismo es arrasador en estos lugares. Como dice Gimeno (2003), uno de los éxitos del capitalismo es que se percibe como la única salida posible. El progreso *parece inevitable*, ir contra él es ir contra natura, y es de “atrasados” pensar de otra manera. Si se vincula ese progreso a ese “desarrollo” tan cuestionado⁸, a esas “Zonas Especiales de Desarrollo y Empleo” que carecen de control, a la implantación de multinacionales en el territorio, a la libertad del movimiento de capitales (pero no del de personas), al desarrollo de infraestructuras para un turismo voraz o de actividades enfocadas a la industria del entretenimiento⁹... y todo eso en “territorios indígenas”, encontramos un excelente coctel para la violencia.

⁸ Para un extenso debate sobre el “desarrollo” consultar Pérez Galán (2023), donde además de mostrar sus diferentes momentos desde la Segunda Guerra mundial se plantean muchos cuestionamientos en torno a su validez, su vinculación al capitalismo y el neoliberalismo, las mediciones y los imaginarios que generan, la forma de generar conocimiento, sus impactos negativos... poniendo en cuestión este concepto que en muchas instituciones y países se da por válido.

⁹ Por ejemplo, en septiembre de 2025 apareció la noticia de las protestas por el tipo de uso que realiza el programa “Supervivientes” de una zona garífuna (Rodríguez, 2025). En IM-Defensoras (2025) se puede ver un buen ejemplo de algunas ideas expresadas en este texto: más de 90 organizaciones de todo el mundo firman una carta expresando su “rechazo a las vulneraciones y violaciones a derechos humanos y ambientales ocurridas en el territorio garífuna a causa de la grabación del reality show “Supervivientes””.

Los garífunas, al igual que otros pueblos indígenas, nos hablan de alternativas. Sus espacios de resistencia, contruidos desde la etnicidad en muchos casos, pueden funcionar como referentes para otros modelos. Este artículo apunta a la posibilidad de que esta producción étnica orientada a la defensa de los derechos humanos pueda significar un espacio de resistencia ante la dureza y la voracidad que viven en sus tierras. Y que ofrezca un modelo no solo para este grupo y sus territorios, sino un espacio de ideas diferentes que quizás pueda poner en cuestión el nuestro. Acercarnos a la “modernidad indígena”, verla desde otro lugar, respetándola, valorándola, puede ayudarnos a *extrañarnos* de la nuestra, de forma que se puedan cuestionar ideas que damos por sentadas, es decir, que nos ayude a preguntarnos si nuestro “sentido común” es la única y la mejor forma de ver el mundo.

Referencias

- ACNUDH (s.f.). *Acerca de los defensores de los derechos humanos*. <https://www.ohchr.org/es/special-procedures/sr-human-rights-defenders/about-human-rights-defenders>
- Agamben, G (2006): *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos
- Agudelo, C. (2012). Los garífuna, las múltiples identidades de un pueblo afrodescendiente de América Central. *Las poblaciones afrodescendientes de América Latina y el Caribe. Pasado, presente y perspectivas desde el siglo XXI*, 71-105.
- Agudelo, C. (2013). Movilidades y resistencias de los caribes negros: Pasado y presente de los Garífuna. *CS*, (12), 189-225.
- Amaya J.A. (2004). *Reimaginando la nación en Honduras: de la nación homogénea a la nación pluriétnica. Los negros garífunas de cristales* [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid].
- Amnistía Internacional. (2020, 23 de julio). *Honduras: Carta abierta al presidente Juan Orlando Hernández sobre la desaparición de cinco personas, cuatro de ellas activistas garífuna de Triunfo de la Cruz*. <https://www.amnesty.org/es/documents/amr37/2787/2020/es/>
- Arias Nuevo, V.M. (2024). *Una mirada a los procesos de recuperación de las ‘personas defensoras de derechos humanos’ desde la experiencia de una Casa de Respiro* [Trabajo de fin de grado inédito]. UNED.
- Bengoa, J. (2016). *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de cultura económica.

- Centro Cultural de España en Tegucigalpa – CCE (2020). Garífunas. En *Culturas Vivas de Honduras*. Garífunas <http://exposiciones.ccetegucigalpa.org/garifuna/>
- ContraCorriente (2020, 2 agosto). *Por defender territorio y cultura, la violencia le llegó al pueblo garífuna*. <https://contracorriente.red/2020/08/02/por-defender-territorio-y-cultura-la-violencia-le-llego-al-pueblo-garifuna/>
- Corte IDH (2021, 30 abril). *Caso comunidad garífuna de Punta Piedra y sus miembros y caso comunidad garífuna Triunfo de la Cruz y sus miembros vs. Honduras*. https://www.corteidh.or.cr/docs/supervisiones/ComGarifunasPPyTDL_C_30_04_21.pdf
- Corte IDH (2015, 8 octubre). *Resumen Oficial de la sentencia “Comunidad garífuna triunfo de la cruz y sus miembros vs. Honduras”*. https://corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/resumen_305_esp.pdf
- Davidson, W. V. (1983). Etnohistoria hondureña: la llegada de los garífunas a Honduras, 1797. *Yaxkin*, 6(1), 88-105.
- Dietz, G. (2003). Introducción. In *Globalización, resistencia y negociación en américa latina* (pp. 9-40). Los Libros de la Catarata.
- El Español (2022, 15 de junio). *Entrevista a Miriam Miranda y Yessica Trinidad*. [Vídeo]. Dailymotion <https://www.dailymotion.com/video/x8bpg11>
- Expediente Público (2022, 5 septiembre). *Desaparición de garífunas en Honduras, un crimen que al Estado no le interesa resolver*. <https://www.expedientepublico.org/desaparicion-de-garifunas-en-honduras-un-crimen-que-al-estado-no-le-interesa-resolver/>
- FDCL e.V.Forschungs-und Dokumentationszentrum Chile-Lateinamerika (2020, 22 junio). *Luchas actuales de los Garífuna en Honduras: charla con Miriam Miranda (OFRANEH)*. <https://www.youtube.com/watch?v=w8DngGqmk74>
- Frontline Defenders (31 mayo 2023), *Honduras: Asesinato del defensor de derechos humanos y líder de la comunidad garífuna de Triunfo de la Cruz, Martín Morales Martínez*. <https://www.frontlinedefenders.org/es/case/honduras-killing-human-rights-defender-and-leader-garifuna-community-triunfo-de-la-cruz-martin#case-update-id-21482>
- Gimeno, J. C. (2003). ¿"Etnicidad contra globalización"? una mirada antropológica. En *Globalización, resistencia y negociación en América Latina* (pp. 41-60). Los Libros de la Catarata.
- Global Witness (2017, 31 de enero). *Honduras: el país más peligroso del mundo para el activismo ambiental*. <https://www.globalwitness.org/en/campaigns/environmental-activists/honduras-el-pais-mas-peligroso-del-mundo-para-el-activismo-ambiental/>

- Gros, C. (2000a). Identidades indias, identidades nuevas. Algunas reflexiones a partir del caso colombiano. *Políticas de la etnicidad*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 59-83.
- Gros, C. (2000b). Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad: Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina. *Políticas de la etnicidad*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 97-116.
- Iborra Mallent, J. V., & Palmer, K. (2021). El imperialismo canadiense y el desplazamiento forzado de las comunidades garífunas de Honduras. *Nómadas*, (54), 49-65.
- Iborra Mallent, J. V. (2021). Migración garífuna, deportaciones y asilo político en un contexto de desplazamiento forzado. *Andamios*, 18(45), 47-76.
- IM-Defensoras. (2025, 29 de septiembre). *¡Alto a las violaciones a derechos humanos y ambientales ocurridas en el territorio garífuna a causa de la grabación del reality show "Supervivientes"!* <https://im-defensoras.org/2025/09/alto-a-las-violaciones-a-derechos-humanos-y-ambientales-ocurridas-en-el-territorio-garifuna-a-causa-de-la-grabacion-del-reality-show-supervivientes/>
- IM-Defensoras (2022, 19 de julio). *¿Hagaañá-san? ¿Dónde están? A dos años de la desaparición forzada de cuatro jóvenes garífunas seguimos exigiendo respuestas*. <https://im-defensoras.org/2022/07/hagana-san-donde-estan-a-dos-anos-de-la-desaparicion-forzada-de-cuatro-jovenes-garifunas-seguimos-exigiendo-respuestas/>
- La Sexta (2016, 21 de septiembre). *Tela, el vergel del Caribe está en Honduras*. https://www.lasexta.com/viajestic/destinos/tele-vergel-caribe-esta-honduras_2016092157ed237f0cf2aa7f694e93c1.html
- Lenguas de Honduras (s.f.). *Características lingüísticas*. <https://lenguasdehonduras.hn/caracteristicas-linguisticas/>
- Naciones Unidas. (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas* [Resolución A/RES/61/295]. Naciones Unidas. https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf
- OFRANEH (2017, 14 de noviembre). *Persiste criminalización a lideresas Garífunas por parte de "inversionistas" Canadienses*. <https://ofraneh.wordpress.com/2017/11/14/persiste-criminalizacion-a-liderezas-garifunas-por-parte-de-inversionista-canadiense/>
- OFRANEH (2015, 22 de septiembre). *Impactos de las Ciudades Modelo se evidencian en comunidades garífunas*. <https://www.alainet.org/es/articulo/172533>

- Pikara (2018, 28 de noviembre). *Miriam Miranda: "La lucha desde la identidad cultura es tremendamente revolucionaria"*. <https://www.pikaramagazine.com/2018/11/miriam-miranda-la-lucha-desde-la-identidad-cultura-es-tremendamente-revolucionaria/>
- Pérez Galán, B (2023). *Antropología y desarrollo: discurso, prácticas y actores*. Los Libros de la Catarata.
- Pérez Galán, B. (2003). Escenificando tradiciones incas: turistas e indígenas en el Cuzco contemporáneo. En *Globalización, resistencia y negociación en américa latina* (pp. 143-166). Los Libros de la Catarata.
- Pitarch, P., y Orobitg, G. (Eds.). (2012). *Modernidades indígenas*. Madrid: Iberoamericana.
- Red Nacional de Defensoras Honduras (2023, 20 de julio), *Foro 3 Años sin Justicia, Políticas de Exterminio contra el Pueblo Garífuna*. [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=hhY9aZapjks>
- Rodríguez, A. (2025, 26 de septiembre). Las protestas de los garífunas de Honduras contra 'Supervivientes' caen en saco roto. *El País*. <https://elpais.com/planeta-futuro/2025-09-26/las-protestas-de-los-garifunas-de-honduras-contrasupervivientes-caen-en-saco-roto.html>
- Salazar, J. F. (2002). Activismo indígena en América Latina: estrategias para una construcción cultural de las tecnologías de información y comunicación. *Journal of Iberian and Latin American Research*, 8(2), 61-80.
- Sandoval, F. C. (2002). A 200 años de historia Garífuna en Honduras: bases para una periodización. *Yaxkin*, 21, 89-111.
- Tunota (2024, 1 de agosto). *Ordenan reactivar investigación de cinco garífunas desaparecidos en El Triunfo de la Cruz*. <https://www.tunota.com/honduras-hoy/ordenan-reactivar-investigacion-de-cinco-garifunas-desaparecidos-en-triunfo-de-la-cruz-2024-08-01>
- Tunota (2023, 20 de julio). *Garífunas instan a Honduras a cumplir sentencia de la CorteIDH que restituye sus tierras*. <https://www.tunota.com/honduras-hoy/garifunas-istan-honduras-cumplir-sentencia-corteidh-restituye-tierras-asesinatos-2023-07-20>
- Tunota (2023b, 17 de enero). *Al menos 35 garífunas han muerto de forma violenta en últimos 4 años*. <https://www.tunota.com/honduras-hoy/garifunas-al-menos-35-han-muerto-forma-violenta-2023-01-17>

Relatos de enfermeras en Centro Quirúrgico: un estudio etnográfico en EsSalud.

Nurses Narratives in the Surgical Center: An Ethnographic Study in EsSalud.

Maritza Caveró Beraún

Universidad Nacional Mayor de San Marcos UNMSM, Perú

majacavero@gmail.com

 <https://orcid.org/0009-0002-3533-912X>

Resumen

Este artículo analiza las narrativas de enfermeras que laboran en el área de centro quirúrgico de un hospital del Seguro Social de Salud (EsSalud) en Lima (Perú), a partir de una investigación etnográfica que empleó entrevistas a profundidad. El objetivo principal es comprender cómo las jerarquías hospitalarias afectan la autonomía profesional de las enfermeras y perpetúan dinámicas de discriminación simbólica y de género. La metodología cualitativa permitió identificar formas sutiles de subordinación en el trato cotidiano, las relaciones laborales y la distribución de responsabilidades dentro del equipo de salud. A través de los testimonios recogidos, se evidencia que la estructura institucional favorece a los médicos, quienes gozan de mayores beneficios y representación en la toma de decisiones. Asimismo, se describe cómo esta situación es aceptada e incluso normalizada por parte del personal de enfermería, lo que refuerza los mecanismos de violencia simbólica. Se discute también la forma en que los estereotipos de género inciden en la desvalorización del trabajo de cuidado, tradicionalmente asociado a las mujeres. Finalmente, se plantea la necesidad de transformar las estructuras organizativas de los hospitales y de visibilizar el rol fundamental de la enfermería, promoviendo su reconocimiento como una profesión autónoma, crítica y esencial dentro del sistema de salud.

Abstract This article analyzes the narratives of nurses working in the Surgical Center of an EsSalud hospital in Lima, Peru, based on an ethnographic study using in-depth interviews. The main objective is to understand how hospital hierarchies impact the professional autonomy of nurses and perpetuate dynamics of symbolic and gender-based discrimination. The qualitative methodology made it possible to identify subtle forms of subordination in daily interactions, work relationships, and the distribution of responsibilities within the healthcare team. The collected testimonies reveal that the institutional structure favors physicians, who enjoy greater benefits and representation in decision-making spaces. Moreover, it is shown how this situation is often accepted and even normalized by nursing staff, reinforcing mechanisms of symbolic violence. The article also discusses how gender stereotypes contribute to the devaluation of care-related work, traditionally associated with women. Finally, it argues for the need to transform hospital organizational structures and to increase visibility and recognition of nursing as an autonomous, critical, and essential profession within the healthcare system.

Palabras clave: Enfermería, violencia simbólica, salud, hospital, género, medicina.

Keywords: Nursing, symbolic violence, health, hospital, gender, medicine.

Introducción

El ejercicio de la enfermería en el ámbito hospitalario se desarrolla dentro de un sistema de relaciones jerárquicas que determinan la dinámica de trabajo y el reconocimiento de sus profesionales. A lo largo de la historia, esta profesión ha sido encasillada en un rol de subordinación frente a la medicina, lo que ha generado una estructura de poder que influye en la toma de decisiones, en la distribución de funciones y en la valoración del trabajo de las enfermeras.

Este artículo busca comprender las experiencias de las enfermeras en el área del centro quirúrgico de un hospital nivel III del Seguro Social en Lima (EsSalud), prestando especial atención a las dinámicas de interacción con los médicos y los procesos que limitan su autonomía profesional. A través de un análisis etnográfico, basado en entrevistas a profundidad, se examinan las narrativas de las enfermeras sobre su labor, los desafíos que enfrentan y la manera en que las estructuras hospitalarias impactan en su ejercicio profesional.

La problemática abordada no es exclusiva del contexto peruano. Diversos estudios a nivel internacional han evidenciado cómo los sistemas de salud, tanto en países desarrollados como en aquellos en vías de desarrollo, reproducen patrones jerárquicos que afectan la autonomía de los profesionales de enfermería. En contextos como el canadiense, el israelí o el británico, se han documentado relaciones de poder similares entre médicos y enfermeras, lo que demuestra que esta es una problemática transversal en la organización del trabajo sanitario. En un escenario postpandemia, donde la labor del personal de salud ha cobrado una visibilidad sin precedentes, se hace aún más urgente revisar críticamente estas estructuras para avanzar hacia modelos de atención más equitativos y colaborativos.

A continuación, se presentan las consideraciones metodológicas que guiaron el desarrollo del trabajo de campo y la construcción de los hallazgos que se analizan en este artículo

Introducción

El ejercicio de la enfermería en el ámbito hospitalario se desarrolla dentro de un sistema de relaciones jerárquicas que determinan la dinámica de trabajo y el reconocimiento de sus profesionales. A lo largo de la historia, esta profesión ha sido encasillada en un rol de subordinación frente a la medicina, lo que ha generado una estructura de poder que influye en la toma de decisiones, en la distribución de funciones y en la valoración del trabajo de las enfermeras.

Este artículo busca comprender las experiencias de las enfermeras en el área del centro quirúrgico de un hospital nivel III del Seguro Social en Lima (EsSalud), prestando especial atención a las dinámicas de interacción con los médicos y los procesos que limitan su autonomía profesional. A través de un análisis etnográfico, basado en entrevistas a profundidad, se examinan las narrativas de las enfermeras sobre su labor, los desafíos que enfrentan y la manera en que las estructuras hospitalarias impactan en su ejercicio profesional.

La problemática abordada no es exclusiva del contexto peruano. Diversos estudios a nivel internacional han evidenciado cómo los sistemas de salud, tanto en países desarrollados como en aquellos en vías de desarrollo, reproducen patrones jerárquicos que afectan la autonomía de los profesionales de enfermería. En contextos como el canadiense, el israelí o el británico, se han documentado relaciones de poder similares entre médicos y enfermeras, lo que demuestra que esta

es una problemática transversal en la organización del trabajo sanitario. En un escenario postpandemia, donde la labor del personal de salud ha cobrado una visibilidad sin precedentes, se hace aún más urgente revisar críticamente estas estructuras para avanzar hacia modelos de atención más equitativos y colaborativos.

A continuación, se presentan las consideraciones metodológicas que guiaron el desarrollo del trabajo de campo y la construcción de los hallazgos que se analizan en este artículo

Metodología

La investigación que sustenta este artículo fue desarrollada bajo un enfoque etnográfico, centrado en las narrativas del personal de enfermería del área de ya mencionada. Debido al tamaño reducido del establecimiento y por solicitud expresa de las personas participantes, el nombre del hospital y su ubicación se mantienen en reserva.

El grupo de estudio estuvo conformado por profesionales instrumentistas, es decir, enfermeras encargadas de asistir directamente durante los procedimientos quirúrgicos.

Se logró establecer comunicación con seis personas, de un universo de 30 profesionales de enfermería, quienes accedieron voluntariamente a participar en entrevistas individuales. El grupo estuvo conformado por cinco mujeres y un hombre, con una experiencia profesional que oscilaba entre los 15 y los 30 años en el área quirúrgica.

Las entrevistas fueron realizadas mediante videollamadas durante el mes de octubre del 2020, en horarios previamente acordados con las y los participantes

Antecedentes

Las interacciones entre enfermeras y otros actores al interior de los espacios de salud han sido constantemente descritas y analizadas haciendo hincapié en la histórica relación entre las enfermeras con los médicos.

Por ejemplo, en el artículo de Keddy et al. (1986), los autores recogen de una serie de encuestas que se aplicaron a enfermeras que estudiaron o trabajaron en las décadas del 1920 y 1930 en Canadá. Estos sondeos arrojaron que la enfermería «dependía grandemente en la aprobación inicial de los médicos, y los médicos tenían el poder tanto de aprobar o refutar el valor de la enfermería» (p. 746).

Para las autoras, las relaciones entre médicos y enfermeras, así como quién posee el poder, era una semblanza a las divisiones sexuales en la sociedad en la que se desarrollaban, en la cual «los roles masculinos eran tipificados tradicionalmente como dominantes, agresivos y explosivos. Los comportamientos típicos de los roles femeninos han sido subordinados y pasivos en relación con los roles masculinos» (p. 750). La injerencia de la profesión médica en la enfermería se veía desde la formación de las estudiantes, quienes tenían como maestros a los doctores y, con base a una entrevistada «[...] el deber del doctor es educar a la enfermera y decir que nivel es aceptable» (p. 747). De esta manera, los profesionales médicos podían tener control de las enfermeras, desde su educación, lo cual impedía que ellas tuvieran independencia sobre su medio de trabajo. Además, las autoras señalan que, al observarse enfermeras preferidas por los médicos, con un estatus diferente a las demás, «permitía la competitividad por trabajos y favores entre las enfermeras y manteniéndolas lejos de volverse un grupo unificado» (p. 747). Si bien es cierto que estas relaciones debieran tener como objetivo y fin último la mejoría del paciente, lo encontrado por las autoras recoge que el rol de las enfermeras se medía en términos de «eficacia con el que llevaba a cabo las órdenes del médico» (p. 748).

Continuando con la revisión de hechos históricos, Stein (1967) describe una situación en la cual la enfermería se toma como lo opuesto a la medicina con el cual se determina, se objetiva y se representa la primera. Además, en este «juego», al querer la enfermera indicar alguna recomendación, debía hacerlo en la medida que no pareciera tal, para evitar un enfrentamiento con el médico. De similar manera, si el médico necesitaba una sugerencia, también debía solicitarla de forma no explícita, que no involucrara ceder poder ante la enfermera.

Las penalidades de participar de manera incorrecta en este «juego» involucraría, para el médico, el ser visto como incapaz, al no poder recibir adecuadamente las recomendaciones de las enfermeras, o sufrir un boicot silencioso por parte de estas, si es que este dejaba en claro que no aceptaría sugerencias. Por otro lado, a las enfermeras, quienes al ser más capacitadas o tener más experiencias, resultaban ser demasiado frontales, se les recordaba continuamente su papel de «no gratas» y de no entrometerse en un campo al que no pertenecían.

Con referencia al «juego» señalado por Stein et al. (1990), sostienen que, a pesar de que la idea de tener al médico en un altar de estatus e importancia, aunque disminuido a comparación de décadas pasadas, sigue presente, también hay un cambio en el juego médico-enfermera, debido a un cambio

en la concepción de las últimas. De esta manera, se propicia la transformación de esta profesión que, señalada por Holoyake (2011), «se extendió, se expandió y tomó tareas que previamente habrían sido realizadas solamente por médicos noveles. [Lo que] indicaba una redistribución del poder, influencia y estrategia de juego» (p. 13). A esta búsqueda de un cambio de paradigma desde las propias profesionales, se puede añadir lo que Vitolo (2012) enumera, como razones que podrían haber generado que el «juego» ya no se desarrolle o, al menos, que exista en menos espacios: una imagen social deteriorada del médico, que discute la idea de médico como omnisciente; la «feminización» de la profesión médica, lo cual involucró la llegada de médicas como quiebre a la interacción médico (masculino)-enfermera(femenino); la mayor interdisciplinariedad, con más especialistas en contacto con la enfermera; y la historia clínica electrónica, lo cual permite una menor interacción entre el médico y la enfermera.

Es importante mencionar que, junto con lo señalado por Stein en la década del 1960, se observa también un conjunto de actitudes entre médicos y enfermeras que Schmalenberg y Kramer (2009) clasificaron en 5 tipos en el artículo “Relaciones Enfermeras - Médicos en Hospitales: 20 000 Enfermeras cuentan sus historias”. Estos son: relaciones de colega, en la cuales existe confianza, poder y respecto equitativo; relación estudiante-maestro, en la que el maestro puede ser el médico o la enfermera, dependiendo de la situación; relación colaborativa, en la cual la cooperación se basa en el respeto mutuo, pero no tanto equitativo; relación hostil-adversario, en la que la interacción está marcada por la rabia, el abuso verbal, las amenazas y/o la resignación; y la relación extraño amigable, caracterizada por un intercambio de información formal, de tono neutral. A esta última, se suma que, aunque esta relación tiene un carácter profesional, a su vez presenta connotaciones referidas al género. Dorit Weil-Lotan (2019) señala que estas se ven «como relaciones hombre-mujer, en las que el médico es el autoritario, dominante, esposo controlador, mientras que la enfermera es la sumisa, obediente esposa» (p. 2). La autora menciona también que las enfermeras tienden a evitar los conflictos, y siendo esta una profesión en principio dominada por mujeres, se podría ver este compromiso y evasión como atribuido al género femenino en el manejo de relaciones. Además, este estudio presenta algunas contradicciones de las enfermeras al momento de manejar sus relaciones con los médicos. Mientras por un lado tratan de socavar la jerarquía, minimizando las distancias entre una profesión y la otra; la perpetúan al buscar el aprecio y el respeto del médico. Por su parte, Weil-Lotan menciona «el juego», ya señalado líneas arriba, como presente en estos espacios. Sin embargo, relata una diferencia cuando el médico es mujer, incluso preguntándose si es que «el juego» puede

no ser cumplido en este caso. Es aquí donde las enfermeras buscan sus nociones de cualidades femeninas en la médica, así como, estereotipos femeninos, señalando a la médica como falto de cualidades observables en su contraparte masculina. Caso contrario, de encontrarse estas cualidades, como son la «asertividad, coraje, liderazgo, toma rápida de decisiones, confianza, independencia y personalidad fuerte» (p. 9), las enfermeras tenderán a incomodarse, puesto que no son cualidades que, de acuerdo con ellas, deba tener una mujer.

Para Weil-Lotan, las profesionales de enfermería tienen presente que la jerarquía médico-enfermera existe, pero buscan rechazarla en la aspiración de una equidad entre ambos para la toma de decisiones. Sin embargo, al mismo tiempo, permiten que se mantenga la jerarquía. De acuerdo con la autora, la «identidad profesional de las enfermeras tanto afecta como es afectada por la interacción con los médicos y su género» (p. 13).

La manera en la que estos dos grupos interactúan repercute, en conjunto, con el espacio físico en el que se desarrolla y en el clima laboral del área en el que trabajan. Por esta razón, resulta pertinente presentar teorías respecto a este tema, con énfasis en las investigaciones realizadas en el sector salud. A nivel nacional, el Ministerio de Salud de Perú (MINSA), en su Manual de Relaciones Interpersonales (1996), señala que la calidad de atención se puede ver afectada tanto por «la competencia técnica, el acceso a los servicios, la afectividad, la eficiencia, la continuidad, la seguridad, la información al usuario y las relaciones interpersonales» (1996, p. 11). Sobre este último aspecto, el término engloba tanto las interacciones al interior del establecimiento, entre el personal de salud y con los usuarios, como las del personal con la comunidad cercana a su establecimiento. Además, MINSA realza el fuerte vínculo que existe entre los diversos actores involucrados en un espacio de salud determinado y la calidad de atención final que estos pueden brindar a sus usuarios. A raíz de esta correlación, proponen un severo cuidado en las actitudes que las personas tengan con otras, lo cual repercute en el clima laboral general.

Otro aporte importante de este manual es el reconocer que, a pesar de que en los servicios de salud laboran personas de diferentes especialidades, existe la fidelidad hacia los «grupos ocupacionales», conformados por personas que comparten la misma ocupación. Debido a este apego, pueden presentarse problemas de comunicación que, aunque se encuentran establecidas mediante flujogramas por la institución y canales de organización, son minimizadas por la estratificación

desmedida generadora «de comunicación informal, basados en afinidades de personalidad o de intereses» (1996, p. 22).

Con referencia a los ambientes del centro quirúrgico, Elizabeth Morales (2016) realiza su trabajo en esta área, localizada en el Hospital Nacional Alberto Sabogal Sologuren del EsSalud. Ella reflexiona que los escasos materiales quirúrgicos, la sobrecarga laboral y un ambiente físico inadecuado generan tensas relaciones en el equipo interdisciplinarios y un incorrecto desarrollo del enfermero, el cual tiene como sujeto de análisis particular. Como conclusiones, la autora observa que hay una satisfacción laboral general de 77.7%, porcentaje que se desagrega en torno a las dimensiones estudiadas y que le permiten afirmar que hay un grupo importante de enfermeras y enfermeros que realizan su actividad por cumplir, al no contar con estímulos adecuados que permitan una búsqueda en la superación, a través de mayores expectativas laborales.

Cubas et al. (2018) identifican la situación de la calidad de vida del profesional de enfermería del área del centro quirúrgico del Hospital Nacional Daniel Alcides Carrión. En su bibliografía, dan cuenta que, tanto en el sector salud, como en otros espacios laborales, existen problemas laborales, falta de valoración y problemas de salud por sobrecarga. Las autoras tienen como dimensiones de estudio «la carga laboral, el apoyo directivo y la motivación intrínseca» (p. 6).

Presupuestos conceptuales

Las relaciones entre los y las enfermeras con los demás integrantes de los centros de salud se ven afectadas por el espacio en el que laboran, por la organización a cargo del hospital y por sus propias relaciones inter e interdisciplinarias. En este sentido, en este capítulo se abordan tres conceptos teóricos, los cuales son la base de las preguntas de investigación de este artículo y con los que analizaremos la información presentada en capítulos posteriores.

Las relaciones que se instauran en las organizaciones verticales, entre ellas, las de salud, presentan jerarquías mantenidas en torno al poder de unos, sobre la producción factible como aspectos intangibles de otros. La categoría de violencia simbólica, acuñada por el sociólogo Pierre Bourdieu (2021) propone una herramienta que explica cómo este tipo de relaciones se mantienen y perduran manteniendo estas diferencias marcadas. Además, las enfermeras y los enfermeros sienten que existen tratos diferenciados para con ellas y ellos, en contraposición con otros empleados del hospital, en especial referencia al personal médico. En ese sentido, utilizar la categoría género, respecto a

tomar la enfermería como una profesión femenina, resulta pertinente para puntualizar estos comportamientos descritos y cómo influyen en las y los enfermeros.

La “violencia simbólica”, la “visibilización” y la enfermería

La enfermería dentro de las instituciones de salud se engarza en un aparato jerárquico, donde los médicos lideran los equipos interdisciplinarios a lo largo de las diversas áreas. Los y las doctores están a cargo de grupos que incluyen enfermeras y técnicos en enfermería, como obstetras, nutricionistas, odontólogos, entre otros. Al tener el profesional médico el liderazgo sobre estos grupos específicos busca generar espacios de poder institucionalizado, donde se les permita mantener su posición en la institución. De acuerdo con Michel Foucault, este poder no debe entenderse «como fenómeno de dominación macizo y homogéneo» (2001, p. 38), entre una parte que ejerce y una que es subyugada a este; si no como una red de relaciones, donde estas son «[...] instrumentos efectivos de formación y acumulación del saber, métodos de observación, técnicas de registro, procedimientos de investigación y búsqueda, aparatos de verificación» (2001, p. 41).

En el espacio hospitalario, el poder se concentra principalmente en la profesión médica, que cuenta con redes institucionales más sólidas. Esto se evidencia en la ocupación mayoritaria de cargos de gestión por parte de médicos. En contraste, las enfermeras tienen una participación mucho más limitada en estos espacios de toma de decisiones, lo que se debe, en parte, a la baja representación de su gremio y a la estructura de poder ya establecida por la mayoría médica.

Pierre Bourdieu propone el concepto de violencia simbólica para explicar cómo se perpetúan estas relaciones de dominación sin necesidad de coerción explícita. Esto debido a que se presenta mediante el control de los instrumentos de conocimiento que comparten los dominantes y que son en base a cómo el dominante piensa su relación y su situación. Además, al no ser esta una forma patente de dominación se toma como natural, no visible y no objetable. Esta categoría permite identificar, primero, los procesos diferenciados en los tratos a los empleados del hospital, como lo observan e interpretan las enfermeras, identificando en qué medida se ejerce una «violencia simbólica» a manera de dominación presente pero no expresada hacia las enfermeras en beneficio de un grupo. Segundo, como estas situaciones que, si bien no son explícitamente establecidas, sí mantienen una trayectoria «de años», con lo que aseguran la idea de que, en perjuicio de los demás sectores, existen profesiones que merecen un trato diferenciado ya que realizan acciones singulares y no compatibles con las funciones de los demás actores.

La visibilización —otro concepto clave en este análisis— se expresa en la manera en que el trabajo del personal médico es constantemente destacado en la narrativa institucional, mientras que el de las enfermeras permanece ausente o marginal. En ese sentido, Brighenti (2007), presenta tres tipos de visibilidad: la asimétrica, la estratégica y la de reconocimiento. La práctica hospitalaria muestra una visibilidad asimétrica clara: los médicos son visibles como protagonistas del cuidado, mientras que las enfermeras aparecen como figuras de soporte. En contextos de emergencia, como lo fue la pandemia por COVID-19, estas dinámicas se hicieron aún más evidentes:

Inicialmente fue diferenciado, pero no. Reclamamos esa vez y tuvimos que ser fuertes, porque inicialmente los médicos llegaban y les daban su ropa descartable, les daban sus mascarillas N95 y a nosotros nos daban una cada 15 días. No fue sino, hasta que reclamamos, y dijimos que la protección es para todos o para ninguno. (Carlota)

Las enfermeras debieron reclamar por estos recursos básicos, a pesar de estar expuestas en igual medida. Esta invisibilidad estructural no solo limita su reconocimiento profesional, sino que también compromete su bienestar físico y emocional.

Por tanto, tanto la violencia simbólica como los procesos de visibilización son claves para comprender cómo se consolidan y reproducen las jerarquías dentro del hospital, afectando el desarrollo profesional y personal de las enfermeras. Reconocer estas prácticas concretas permite no solo identificar el problema, sino también abrir posibilidades de transformación institucional que revaloren el rol esencial de la enfermería.

La enfermería: entre la organización del sistema de salud y la brecha de género

En la sociedad humana, como afirma Quintero (2015), las relaciones sociales no se desarrollan según un acuerdo histórico, como fenómeno natural o espontáneo, sino, a través de procesos en los que las sociedades, y en ellas sus individuos, se ven envueltos.

Ante esto, las relaciones de género, así como las que se producen en el marco del área de salud, no pueden ser la excepción. Assís (2018), sostiene que, las relaciones de poder que se observan a través del tiempo no pueden mantenerse de forma automática, más bien, su continuación forma parte de su reproducción social que no solo se involucrará en las relaciones de poder que se presentan luego, puesto que pasarán a ser determinantes en el conjunto de relaciones sociales. El autor propone que las diferencias que se le aplican a los géneros, en términos de producción, de razón de ser, de

prohibiciones, deben tener un motivo y que continúan replicándose de diversas formas en las sociedades a través del tiempo.

En tanto, Tabet (2005) muestra cómo las divisiones del trabajo al interior de sociedades no industrializadas se observan con naturalidad, puesto que están basadas en imposiciones a las mujeres establecidas en «limitaciones naturales». El motivo se debería al dominio mediante la prohibición de utilizar instrumentos especializados para las labores de subsistencia. La autora señala que, la disposición y el uso de instrumentos de forma diferenciada en torno al sexo, genera una falta de abastecimiento de estos para las mujeres, y una brecha tecnológica entre hombres y mujeres, desde la caza y recolección, que se mantiene más adelante, llegando a las sociedades industrializadas. Este enfoque resulta pertinente para comprender cómo, en la práctica hospitalaria, los médicos (en su mayoría hombres) se asocian con la técnica, la precisión y el liderazgo; mientras que las enfermeras (en su mayoría mujeres) son ubicadas en una posición subordinada, orientada al cumplimiento de órdenes.

Hay cosas para arreglar, pero eso es un manejo institucional. La institución nos exige cumplir ciertas metas, pero no da el importe adecuado para equipos y el ambiente. [...] estamos hacinadas, no solo en mi servicio, sino en otros también. Nosotras en una misma área nos cambiamos, están los servicios, comemos. [...] En cuanto equipos, los tenemos, pero hay momentos en que se descalibran, se malogran, y entonces, eso a veces demora un poquito. Pero son atendidos de a poco, no como lo quisiéramos, pero, ahí vamos. [...] A veces las personas que toman una gestión no asumen con el compromiso de cambiar para el bien del equipo que trabaja para mí y del paciente. (Isabel)

Su testimonio muestra cómo la infraestructura misma del hospital reproduce esta jerarquía: las enfermeras carecen de espacios propios, lo que impacta en su bienestar y en la percepción de su rol dentro del sistema de salud.

Estas desigualdades se acentúan cuando observamos los procesos de capacitación y formación profesional deberían estar dentro de su horario de trabajo. Sobre ello, una entrevistada señala:

Esto de firmar las horas de investigación o capacitación que tienen ellos es un privilegio ya establecido. Son 2 horas que ellos poseen. Sin embargo, a nosotros nos cuestionan hasta los días en que nos reunimos. No nos dan horas de capacitación, eso solo es para los médicos. (Carlota)

Además, la entrevistada recalca que estas horas de investigación se encuentran tanto en Ley del Médico, como en la Ley del Enfermero. No obstante, para estos últimos, dichas horas no se encuentran visibilizadas en su jornada de trabajo. Con referencia a los conceptos presentados, esta situación de no poder ejercer un derecho, en este caso, el de especializarse, podría verse como un intento de retrasar el ingreso a la continua profesionalización de las enfermeras y enfermeros. Cabe recalcar que este derecho les permite tener herramientas de conocimientos y experticia, elementos que les permitiría proponer mejoras y no limitarse a un papel de asistencia.

Esta afirmación se alinea con lo planteado por Assis (2018) al observar cómo los hombres buscan naturalizar «su predominancia, obstaculizando a las mujeres el acceso de condiciones políticas, materiales y simbólicas para subvertir el orden» (2018, p. 80).

Así como lo planteado por Tabet (2005) quien también reflexiona sobre las implicancias que se producen cuando un sexo puede, mediante objetos, tener poder más allá de su cuerpo, mientras que el otro sexo se ve impedido de utilizar estos, restringido a su cuerpo y las operaciones que con este pueda realizar (2005, p. 67). Al observar el paralelismo entre médicos, mayoritariamente hombres, y enfermeras, en su mayoría, mujeres, se observa también la búsqueda de tener herramientas, instrumentos y procedimientos, de parte de los primeros. Mientras que, a las mujeres, se les encomendaban las actividades que no se deseaban realizar.

En el Perú actual, la población médica femenina ha ido incrementándose, tal y como indican Ramírez-Orellana y León-Rivera (2019), al observar que el número de hombres y mujeres que se titulan de médicos cada año mantiene una tendencia al equilibrio, siendo en 2016, último año de estudio, 50.5% y 49.5% respectivamente. Eso también genera nuevos problemas porque se confronta con las formas históricas de las interacciones entre las profesiones señaladas. Por el lado de los médicos, se observa lo que Assis (2018) reflexionara acerca de «[...] los pactos entre hombres deben también gestionar una agresividad inherente, en un juego de reconocimiento recíproco en el que la posibilidad de ocupar una posición subyugada puede equivaler a feminizarse» (p. 80).

D. W. Lotan (2019) observa que incluso las médicas mujeres son objeto de juicios por parte de las propias enfermeras, especialmente cuando manifiestan características tradicionalmente masculinas como liderazgo o asertividad. La autora concluye que las relaciones entre enfermeras y médicas pueden tensionarse cuando estas últimas no cumplen con los estereotipos de “feminidad” esperados. Isabel, entrevistada en este estudio, también se refiere a este tipo de tensiones al afirmar que:

Ellos creen que el progreso o el éxito de que un paciente salga es solo de ellos. Entonces, me parece que su ego está muy inflado. [...] Y, si alguno opina algo o quiere decir algo más, consideran que estamos invadiendo su carrera. [...] Creo que ahí vienen los problemas. Porque, incluso en algunas cirugías o en algún momento, he escuchado, «por favor, yo soy el médico» como diciendo «tú eres la enfermera, tú eres la que está ahí nomás». Y, es más, hasta lo han dicho, ahí en plena sala. Algunos médicos tienen unas expresiones un poquito...qué te puedo decir, fuera de foco. Porque no necesitamos ir con el título en la frente. (Isabel)

Este relato expresa claramente cómo la subordinación simbólica está anclada en discursos cotidianos que refuerzan el liderazgo exclusivo del médico varón, incluso en escenarios donde el trabajo en equipo es indispensable.

La enfermería y las estructuras de poder

Las entrevistadas clasificaron como «buenas» las relaciones con el personal médico, pero con sus altibajos. Con referencia a su formación como enfermera, una entrevistada, quien realizó sus estudios y sus prácticas en una provincia costeña al norte del Perú, señala acerca de su relación con la parte médica:

En mi formación, en provincia, no era tan estrecha la relación. Era más una relación de respeto, de cada uno hace sus actividades: el médico hace sus actividades y la enfermería hace sus actividades. Nosotros, en cuanto a la administración de medicamentos, no podemos administrar medicamentos que no estén indicados, obviamente, por el médico. Y en cuanto a los procedimientos de enfermería, obviamente, no necesitamos ninguna indicación [...] (María)

María describe una relación cordial pero distante, sentando una diferencia entre quién es profesional de medicina y quién de enfermería. Para sumar a esta primera percepción, el siguiente entrevistado relata la diferencia en el trato recibido entre un hospital MINSA y uno de EsSalud:

Por ejemplo, en el Ministerio de Salud hay tendencia a ser horizontales, los médicos con más dominantes, como que más déspotas y por lo general comparten su trabajo instruccional con lo privado. [...] Los médicos asistentes no los encuentras. En cambio, en EsSalud, tratan de cumplir al máximo, ahí siempre están y tiene un trato diferente. Por ejemplo, cuando instrumentábamos, viene un residente del Ministerio de Salud y ellos te piden tal cosa, te

ordena de una manera no cordial. En cambio, los residentes que se están formando en EsSalud, te dicen «Licenciado, por favor, ¿me puede pasar tal instrumento?», «¿me puede hacer tal favor? También te dicen «necesito que le ponga tal medicamento al paciente o que le ponga la sonda», cosas así. En el MINSA no hay ese trato, como que son más toscos, no sé de qué manera llamarlo, no tienen un trato cordial. (Ricardo)

En la cita, el entrevistado logra observar diferencias, en su propia experiencia, en el trato de los médicos, debido a la diferencia del estamento público en el que se encontraban. Habría que analizar de manera más específica, a qué se puede deber esta diferencia, si es generalizada, debido a que, la siguiente entrevistada señaló una situación similar:

[...] La clínica era muy formal. Formalidad, respeto dentro de los lineamientos de enfermería. Sí puedo decir que, en tanto de experiencia de la parte médica, cómo es la parte privada, hay mucho personal médico que es.... escaso pero prepotente. Trato alturado y amable. Para mí fue un baldazo de agua cuando fui al (hospital MINSA) que había muchos médicos que trabajan en la clínica, que tenían un trabajo diferente con los pacientes de la (hospital MINSA) y los de la clínica. La amabilidad, la cordialidad que tenían en la clínica no era el mismo en el hospital de salud. No era lo mismo. Me dolió mucho. Dejaba mucho que desear. [...] La (clínica) eran muy formales, no era tan fácil... en el (hospital MINSA) el trato era más familiar. (Marlene)

El contexto en el que la entrevistada relató estas experiencias fue en la década de 1980. Ella señala que existe tanto disparidad en el trato entre enfermeras y médicos, como de estos con los pacientes, debido a la diferencia entre los que podían pagar y quienes no. Asimismo, percibían este comportamiento de manera más intensa, puesto que eran los mismos médicos en ambos espacios. Agrega que, aunque aprecia la formalidad y respeto de la clínica a la que hace menciona, también señala la presencia de personal médico prepotente.

Con referencia a esta imagen de médico, su colega, quien también ha laborado en instituciones privadas y públicas, complementa sobre épocas más actuales:

Nos adelantamos, por el bien del paciente, no porque queramos usurpar una parte de su carrera (de los médicos). Pero, de todas maneras, a nadie nos gusta que nos invada. Ahí viene un poco lo del respeto y cómo te llevas con el médico. Tantos años, somos como familia. Se debe complementar, pero en la realidad no se da siempre, porque siempre va a haber roces entre médico y enfermera por lo que te estoy diciendo. El médico se siente como invadido, que no quiere que la enfermera le sugiera. Es más, hay instituciones donde la enfermera no

tiene, ni siquiera, por qué decirle nada al médico. Por ejemplo, en el caso del INEN, donde el médico es el oncólogo, son médicos un poco especiales. Entonces es muy, muy marcado el rango. (Isabel)

Con este testimonio se observa que el respeto y la formalidad tienen de manera no visible el sentido de jerarquía. El respeto se da a quien ostenta el mando y el poder. Además, esto se puede graficar en la persona que ejecuta la operación y utiliza los instrumentos, en contraposición de quien solo asiste y se encarga de proporcionar las herramientas.

A estas relaciones jerárquicas, se le suma la tensión al momento de realizar cirugías y cómo, la siguiente entrevistada, se relaciona con cada médico:

[...] Digamos que es muy vertical. Una cosa era el médico, otra cosa era la enfermera y cada uno tenía su rol. Sin embargo, dentro de la cirugía, se podía observar un liderazgo muy autoritario de la parte médica. [...] Pero con los médicos mis relaciones han sido, de verdad, muy buenas. El trato siempre fue respetuoso, amable. Creo que eso parte de cada una de nosotras, ¿no? [...] Mantener el respeto mutuo. Eso es mi persona y he tratado de amoldarme a cada circunstancia. Si yo ya veía que la situación era tensa con tal persona, entonces ya trataba de modificar un poco. Quizá, elegía estar más callada o, de repente, no dirigirme mucho a esa persona. Más o menos así voy entablando. O sea, me relaciono socialmente con todas las personas y como he recorrido otros lugares, otros ambientes, a veces se me es un poquito más fácil porque ya tengo la experiencia de tratar con diferentes personas. (Carlota)

Al igual que el testimonio anterior, es la enfermera quien tiende a modificar su comportamiento para evitar una situación de malestar, lo cual podría repercutir en sus labores diarias. Se busca retroceder en una actuación indebida antes que solucionar un malestar buscando soluciones entre los participantes.

Más allá de las relaciones con los médicos, como causal de problemas en sus relaciones laborales, las enfermeras señalan las deficiencias en su institución. Como, por ejemplo, la falta de espacio, escasez de equipos e instrumentos, inclusive, la ausencia de personal:

Se crean roces laborales por deficiencias de la institución, de materiales, de equipos que tenemos que arreglarlo entre nosotros. Nosotros no somos los responsables de que las cosas estén así. Hacemos hasta lo imposible para que las cosas funcionen y tengan una vida larga. Si no, el paciente no supera, como es mi caso. (Marlene)

Un problema latente también es quiénes dirigen los hospitales de EsSalud, donde no se dotan con las herramientas y el espacio adecuado para cada profesional. Además, impide una superación laboral, puesto que no se dan las condiciones adecuadas.

A nivel de las relaciones entre médicos, si se presentan diferencias, varias señalaron que sus relaciones con los anestesiólogos, con quienes comparten más tiempo de trabajo al estar involucrados en la misma área, eran mejores y más cercanas; a diferencia con los médicos especialistas, quienes realizaban las cirugías y se retiraban. Como ejemplo de este, señala Ricardo que:

Por lo general, como estamos más tiempo con los anestesiólogos, con ellos tenemos más... digamos... afinidad, más tiempo trabajando, más relaciones personales con ellos. Porque estamos ambos grupos: enfermeros, técnicos y anestesiólogos. Somos personal de planta, quienes no nos movemos. (Ricardo)

Las entrevistadas hicieron hincapié en buscar tener la mejor relación entre enfermeras, médicos y anestesiólogos por el bien del paciente y por los años que llevan trabajando juntos:

[...] Se trabaja en equipo. Es muy raro que esté fracturada la relación con anestesiología. Pasa algo y todito el mundo apoya. La parte amical no la debemos fracturar. La experiencia, los años que vivimos juntos nos ha enseñado eso. (Marlene)

"[...] Son complemento. No solamente de enfermería con médico, sino de otras profesiones. Es un complemento y el único fin es el paciente. (María)

Dicho esto, se observa que las enfermeras entienden que, más allá de sus diferencias e independientemente de una infraestructura que no les permite desarrollarse, su objetivo final es la recuperación integral del paciente.

Discriminación, género, enfermeras y enfermeros

En el referido hospital III, las enfermeras observan algunas actitudes y ciertos beneficios en favor de los médicos que no reciben los demás profesionales que allí laboran. Uno de los privilegios más llamativos resulta ser el horario de ingreso al trabajo:

Hay que poner huella digital y se firma un parte de asistencia de ingreso y de salida. Menos los médicos, salvo que sean médicos contratados. Los médicos no... Siempre han aducido que, porque son médicos y podrían tener una emergencia, no pueden hacer marcar tarjeta. En

general, he visto este accionar. El médico no marca. El resto de personal marca y se demora. Si tienes un retraso en el marcado, te descuentan. (Marlene)

En nuestro hospital [...] es un acuerdo que los médicos no pasen huella digital, solo firman. Sin embargo, las enfermeras, técnicos, administrativos y todos los demás pasan huella y firma. No sé por qué evaden ese control con los médicos, ahora en la firma se ha notado mucho que cualquiera firma, pero en la huella, no. (Carlota)

La diferencia en el ingreso causa molestias en las enfermeras, aunque no lo mencionen de manera directa, debido a que no encuentran una razón suficiente para este tipo de beneficios a una profesión. Además, el hecho de solo firmar genera suspicacias entre los demás trabajadores, puesto que se presta a ser fácilmente replicada por otra persona.

Siempre va a haber, siempre hay. Pero no es que ellos nos quisieran discriminar, son sus jefes que no sé si los defienden más, se hacen respetar más o simplemente valoran la profesión más. Pero no es que el médico diga «Dame a mí y a ella no». No. Debe ser que nuestras jefas, pues, no la luchan tanto. Porque los jefes son quienes tienen que pelear por cada uno de sus miembros. [...] Al contrario, se solidarizan con nosotras. Imagínate: «¿por qué no les han dado todavía sus EPP, ya a nosotros ya nos dieron, les deben dar a ustedes también?». Es lo que hemos percibido, es lo que yo he vivido. Hay, al contrario, un tema de que haya equidad también; no es discriminación directa. (María)

Aquí se observan dos ideas del porqué un grupo podría tener beneficios en el ingreso al trabajo y otro no. Mientras las primeras dos entrevistadas engloban a los médicos como quienes tienen el beneficio, aunque se describe que los contratados si deben firmar, la tercera entrevistada sostiene que dicho privilegio podría deberse a que los doctores cuentan con una institución médica más fuerte que la de las enfermeras. Por tal motivo, logran beneficios para su sector. Además, la segunda entrevistada señala que los médicos sí son conscientes de sus beneficios y, al mismo tiempo, los cuestionan. Con referencia a este aspecto, la situación que se observa en el ingreso de las labores presenta aspectos de violencia simbólica, tal y como se ha observado en el apartado anterior. Es decir, se ha presenciado discriminación hacia el sector de enfermería y técnicos. No se han recogido datos sobre si el personal administrativo cuenta con este beneficio, puesto que, al ser consultado, las enfermeras tenían dudas.

Otra situación que comentaron fue con respecto a las horas de trabajo efectivas a la semana, Ricardo señala lo siguiente:

Por ejemplo, ellos pueden juntar sus horas. Nosotros solo podemos hacer 12 horas, pero en cambio ellos pueden hacer 48 horas, 72 horas, se pueden quedar hasta 3 días trabajando y después dejar de venir 4 a 5 días al hospital... tienen justificación. O sea, ellos sí pueden hacer cambios de turno, se pueden ir de viaje a provincia, pueden hacer 1 semana completa y 1 semana se van, cosas así. En cambio, nosotros si dejamos de ir al hospital más de 3 días, ya nos declaran en abandono de trabajo, [...] los médicos pueden hacer los cambios que quieren, pueden hacer horas extras, otras actividades... con ellos tienen otras consideraciones. (Ricardo)

Lo que comenta el entrevistado es interesante puesto que, un entorno laboral que permita este tipo de consideraciones con solo una profesión genera malestar entre los demás trabajadores. Un motivo podría ser, como en los casos anteriores que, quienes poseen las herramientas y son la cara visible del sistema de salud, pueden buscar tener este tipo de consideraciones, en contraposición de los demás estamentos (enfermeras y técnicos) haciendo uso de su posición de dominación colectiva.

Con la situación de emergencia sanitaria, las enfermeras también presenciaron entregas diferenciadas de EPP (equipo de protección personal):

En un inicio, protegieron a sus médicos, no sé si de parte del hospital o de las instituciones. Mascarilla y EPP, ropa descartable, mandilones descartables. Era lo que había en un primer inicio, las N95. Cuando se solicitó para enfermería, la anestesióloga dijo «eso lo tienen que gestionar». No había para enfermería. Después, por ahí entraron a través de la jefatura, 6 mascarillas, 7 mascarillas... y se le iban dando a quien estuviera en el momento. Más adelante empezaron a dar esas mascarillas que eran trapo. A los técnicos, igual. (Marlene)

De la misma forma que con la hora de ingreso al hospital, las enfermeras ven este trato diferenciado como uno que no obedece a alguna razón de peso o lógica. Es más, las pusieron en una situación de riesgo ante, en este caso, el COVID-19. Las expusieron al contagio tanto a ellas, como a los técnicos, quienes tampoco recibían protección especial. Agregan el hecho de que, pese a tener turno retén (24 horas seguidas), no les ofrecían alimentación, mientras que, al personal médico, sí. Una vez más, se observa una discriminación entre un profesional y otro. Esto sucede debido a que no se toma en cuenta que existen riesgos en su labor., Asimismo, quien no posee herramientas de trabajo, no ostenta jerarquía.

Con aquella emergencia sanitaria que se originó en 2020, otro asunto que saltó a la vista fue la bonificación por trabajar con pacientes Covid. Sobre ello, Ricardo comenta lo siguiente:

A los médicos y anestesiólogos si se les dio (la bonificación). A todos los médicos estén donde estén, sea cual sea la especialidad, se les ha dado el bono, pero a enfermería, solo de emergencia en UCI y a hospitalización me parece. (Ricardo)

Nuevamente, se observa una idea generalizada de quienes gestionan el hospital y del carácter menor que le otorgan a la especialidad de enfermería, en comparación con los profesionales de medicina. Dicha diferenciación influyó en que no recibieran el bono, pese a que trabajaban en el mismo espacio que sus pares médicos. ¿En qué sentido la naturalización de la enfermería como trabajo innato, de menor importancia, femenino y dedicado, influye hasta el punto de generar diferenciaciones como las señaladas anteriormente?

Por último, la entrevistada con más años de trabajo, señala nuevamente a los médicos que ostentan las jefaturas, como la razón del porqué se dan beneficios a su sector por sobre los demás. Ello, claramente, repercute en el desempeño de las y los enfermeros:

La mayoría de los cargos altos los tienen los médicos. A veces, se priorizan y solo ven por ellos, no toman en cuenta que somos un equipo de trabajo. Deben darse que no somos solamente un elemento. Si siempre pensáramos como equipo de trabajo, deberíamos ver que afecta a la de limpieza, a la técnica, a la enfermera... somos un equipo. No solo para uno. (Marlene)

Al integrar en su reclamo a los demás trabajadores del sector, Marlene observaba que su posición era la de la mayoría de los demás trabajadores hospital.

Conclusiones

Este estudio ha permitido evidenciar que la discriminación hacia el personal de enfermería en el contexto hospitalario no responde únicamente a casos aislados o actitudes individuales, sino que forma parte de una estructura institucional profundamente jerarquizada. A través del análisis etnográfico y la incorporación de testimonios del propio personal de enfermería, se ha constatado que esta jerarquía se reproduce a través de múltiples mecanismos: desde la distribución desigual de recursos, espacios y horarios, hasta el acceso restringido a la toma de decisiones y la formación continua.

Uno de los hallazgos más significativos es la persistencia de la violencia simbólica en el trato cotidiano. Este tipo de violencia, sutil y naturalizada, se manifiesta en formas aparentemente inofensivas pero reiteradas, como la omisión de la voz de las enfermeras en momentos críticos, la sobrecarga laboral sin reconocimiento o la exclusión de beneficios institucionales. La estructura del hospital y las relaciones laborales vigentes refuerzan constantemente esta posición subordinada, limitando la autonomía profesional de la enfermería.

Asimismo, se identificó un proceso de invisibilización del trabajo enfermero, tanto en lo discursivo como en lo material. Mientras el personal médico recibe reconocimientos, tiene voz en la gestión institucional y dispone de condiciones de trabajo más favorables, las enfermeras y enfermeros enfrentan precariedades estructurales que impactan no solo en su desarrollo profesional, sino también en su bienestar y salud mental. Esta invisibilización se relaciona directamente con el hecho de que la enfermería es una profesión altamente feminizada, lo cual conlleva una desvalorización histórica de las labores de cuidado, asociadas tradicionalmente a lo femenino.

La brecha de género en el sistema hospitalario no solo se expresa en las relaciones entre médicos y enfermeras, sino también en la forma en que se conciben las profesiones mismas. Las enfermeras entrevistadas relatan cómo, aun en situaciones de emergencia sanitaria, se priorizó al personal médico en la entrega de equipos de protección, capacitaciones y bonificaciones. Esta lógica de diferenciación institucional se ve agravada por una cultura organizacional que refuerza los estereotipos de género y reproduce privilegios sin cuestionarlos.

En este escenario, los testimonios recogidos dan cuenta también de estrategias de adaptación, resistencia y agencia por parte del personal de enfermería, quienes, pese a las limitaciones, construyen vínculos de colaboración y sostienen el funcionamiento diario del hospital con una clara vocación de servicio. No obstante, el cambio estructural no puede descansar únicamente en la capacidad de adaptación de quienes están en una posición subordinada.

Por ello, este estudio plantea la necesidad urgente de transformar las estructuras institucionales que regulan el trabajo en salud. Revalorizar el rol de la enfermería implica promover su participación activa en espacios de decisión, garantizar condiciones laborales dignas y cuestionar los discursos que legitiman su subordinación. Además, es clave incorporar una perspectiva de género y derechos en la gestión hospitalaria, que permita construir relaciones más horizontales, justas y sostenibles entre todos los actores del sistema de salud.

Referencias

- Assis, D. (2018). Tres momentos de la política masculinizante en el patrón de poder colonial/capitalista. *Pluriversidad*, 1(1), 77–93.
<https://doi.org/10.31381/pluriversidad.v1i1.1671>
- Barrionuevo-Bonini, B., et al. (2014). Historia de la enfermería en el Perú: Determinantes sociales de su construcción en el siglo XX. *Aquichan*, 14(2), 261–271.
<https://doi.org/10.5294/aqui.2014.14.2.12>
- Bourdieu, P. (1999). *La dominación masculina*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2021). Violencia simbólica. *Revista Latina de Sociología*, 2(1), 1–4.
<https://doi.org/10.17979/relaso.2012.2.1.1203>
- Brighenti, A. (2007). Visibility: A category for the social sciences. *Current Sociology*, 55(3), 323–342.
<https://doi.org/10.1177/0011392107076079>
- Holoyake, D. (2011). Is the doctor-nurse game still being played? *Nursing Times*, 107(43), 12–14.
https://www.researchgate.net/publication/233955632_Is_the_doctor-nurse_game_being_played
- Keddy, B., Gillis, M., Jacobs, P., Burton, H., & Rogers, M. (1986). The doctor-nurse relationship: An historical perspective. *Journal of Advanced Nursing*, 11(6), 745–753.
<https://doi.org/10.1111/j.1365-2648.1986.tb03393.x>
- Lotan, D. W. (2019). Female nurses: Professional identity in question. How female nurses perceive their professional identity through their relationships with physicians. *Cogent Medicine*, 6(1), 1666626. <https://doi.org/10.1080/2331205X.2019.1666626>
- Merino, A. (2017). Representación social de la imagen de la enfermera peruana. *Revista Enfermera Herediana*, 10(2), 89–96. <https://doi.org/10.20453/renh.v10i2.3363>
- Ministerio de Salud (MINSA). (1996). *Manual de dirección y relaciones interpersonales*.
<https://www.gob.pe/institucion/minsa/informes-publicaciones/322381-manual-de-relaciones-interpersonales>
- Ministerio de Salud (MINSA). (2013). *Análisis de la situación de salud del Perú* (1ª ed.).
<http://bvs.minsa.gob.pe/local/MINSA/2688.pdf>
- Musayón, Y., & Salazar, M. (2015). Cien años formando enfermeras en el Perú. *Acta Herediana*, 56, 17–25. <https://doi.org/10.20453/ah.v56i0.2712>

- Narasimhan, S., & McKay, K. (2012). Bridging the gap between doctors and nurses. *Journal of Nursing Education and Practice*, 2(4), 1–4. <https://doi.org/10.5430/jnep.v2n4p52>
- Quintero, P. (2015). Antropología del desarrollo: Perspectivas latinoamericanas. En *Kula, pensamiento y culturas en América Latina*. <https://www.redalyc.org/pdf/623/62349364009.pdf>
- Ramírez-Orellana, J., & León-Rivera, H. (2019). Tendencias en el número de médicos titulados anualmente en el Perú, 2007–2016: Análisis de la variable género. *Acta Médica Peruana*, 36(2), 179–180. <https://doi.org/10.35663/amp.2019.362.820>
- Schmalenberg, C., & Kramer, M. (2009). Nurse–physician relationships in hospitals: 20,000 nurses tell their story. *Critical Care Nurse*, 29(1), 74–83. <https://doi.org/10.4037/ccn2009436>
- Stein, L. (1967). The doctor-nurse game. *Archives of General Psychiatry*, 16(6), 699–703. <https://doi.org/10.1001/archpsyc.1967.01730240055009>
- Tabet, P. (2005). Las manos, los instrumentos, las armas. En D. Curiel & J. Falquet (Eds.), *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas* (pp. 65–96). Brecha Lésbica. <https://julesfalquet.files.wordpress.com/2010/05/el-patriarcado-al-desnudo-tres-feministas-materialistas2.pdf>

Mamá migrante: Análisis del documental Migranta con M de Mamá

Migrant Mother: Analysis of the documentary "Migranta con M de Mamá"

Víctor Villarreal Cabello

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México,

victor_villarreal@políticas.unam.mx

 <https://orcid.org/0009-0004-4559-9325>

Resumen

Este ensayo propone un análisis de la figura de la madre migrante en el documental *Migranta con M de Mamá*. La representación materna se examina como un ensamblaje de imágenes, narrativas y silencios que articula dimensiones de cuidado, desarraigo y nostalgia, al tiempo que evidencia vacíos en torno a la sexualidad, la salud y el silencio. A partir de los aportes de la antropología visual, los estudios de género y las teorías críticas de la movilidad, el texto entiende a la madre migrante como un espacio donde confluyen desigualdades y resistencias, configurado por regímenes de racialización, temporalidad y producción de subjetividades. El análisis busca cuestionar los límites de las representaciones audiovisuales y abrir una reflexión sobre la maternidad migrante como experiencia integral que desborda la reducción a fuerza laboral.

Abstract

This essay offers an analysis of the figure of the migrant mother in the documentary *Migranta con M de Mamá*. Maternal representation is examined as an assemblage of images, narratives, and silences that articulate dimensions of care, uprootedness, and nostalgia, while also revealing omissions around sexuality, health, and silence. Drawing on insights from visual anthropology, gender studies, and critical mobility theories, the essay approaches the migrant mother as a space where inequalities and resistances converge, shaped by regimes of racialization, temporality, and the production of subjectivities. The analysis aims to challenge the limits of audiovisual representations and to reflect on migrant motherhood as an integral experience that transcends its reduction to labor power.

Palabras clave: migración, maternidad, documental, representación, frontera.

Keywords: migration, motherhood, documentary, representation, border.

Introducción

En general, el cine documental es una forma de interrogar las múltiples dimensiones de la migración contemporánea. En particular, los documentales que abordan la experiencia migratoria de manera íntima desplazan el énfasis de estadísticas y narrativas institucionales hacia cuerpos, voces y emociones de quienes atraviesan fronteras. *Migranta con M de Mamá* (Díaz Mendiburo, 2020) constituye un ejemplo de esta apuesta, en él la figura de la madre migrante ocupa el lugar central como punto de condensación de cuidados, nostalgias y resistencias que permiten cuestionar la violencia de las políticas migratorias y los marcos sociales que reducen a las personas migrantes a su condición de fuerza de trabajo.

Este ensayo propone analizar la representación de la madre migrante en el documental, se entiende dicha figura como un ensamblaje de imágenes, narrativas y silencios que articulan dimensiones íntimas y políticas de la movilidad/inmovilidad. Se parte de la hipótesis de que la madre migrante, como aparece en el documental, no puede comprenderse únicamente como una víctima pasiva de las circunstancias, ni cómo un mero símbolo del sacrificio. Es una figura compleja en la que se inscriben el cuidado transnacional como práctica política a través de una doble ausencia (Sayad, 2010) o una doble presencia (Linardelli, 2021), la nostalgia como vínculo afectivo con lo que se ha dejado atrás, la sexualidad como dimensión negada y la racialización como eje de desigualdad y estigmatización.

La relevancia radica en romper con el imaginario histórico que concibe al migrante sólo como bracero o como cuerpos útiles sólo como mano de obra. Se centra la mirada de la madre migrante, el documental y su análisis permiten visibilizar la completud humana de la experiencia migratoria a través de afectos, deseos (Spinoza, 2023), contradicciones (Pascal, 2023) y resistencias (Foucault, 1990) que corroen la lógica instrumental de los mercados laborales y de las políticas de control fronterizo. Aquí se entiende completud como una perspectiva que reconoce a la madre migrante como sujeto pleno: afectivo, corporal, sexual, inmerso en temporalidades de espera y cuidado, atravesado por regímenes de racialización, entre otras dimensiones, cuya experiencia íntima y política desborda su reducción a fuerza de trabajo.

De manera metodológica, el ensayo se apoya en los aportes de la antropología visual (Ruby, 2007; Ziri6n P6rez, 2015) para examinar las formas en las que im6genes producen sentido y generan afectos. Tambi6n, en los estudios de g6nero que problematizan la construcci6n social de la maternidad y su v6nculo con la migraci6n (Wagner, 2008; Gil y Gonz6lvez Torralbo, 2012). Adem6s, en las teor6as cr6ticas de la movilidad (Mezzadra y Neilson, 2019; De Genova, 2002; Casas-Cort6s y Pickles, 2015) que permiten pensar las personas migrantes como sujetos complejos atravesados por r6gimenes de poder y desigualdad. Con este marco se busca mostrar que la representaci6n de la madre migrante en *Migranta con M de Mam6* no s6lo refleja una experiencia particular, sino que abre un campo de discusi6n m6s amplio sobre la manera en que la migraci6n es narrada, vista y sentida en el espacio p6blico.

El ensayo se organiza en distintos apartados. En primer lugar, se aborda la centralidad del cuidado como pr6ctica 6ntima y pol6tica en la experiencia migratoria. En segundo lugar, se examinan la nostalgia y el desarraigo como dimensiones constitutivas del desplazamiento. Posteriormente, se problematiza la reducci6n de los migrantes a fuerza laboral y se reivindica su condici6n de sujetos plenos. Finalmente, se analizan los cruces entre sexualidad y racializaci6n, para situar una discusi6n sobre los alcances y l6mites de las representaciones documentales de la migraci6n.

Desarrollo

Contexto y aproximaci6n

El documental *Migranta con M de Mam6* protagonizado por Victoria Guadalupe Meneses, Beatriz Salgado Perea y Letty Mart6nez, dirigido y producido por Ara6n D6az Mendiburo en el marco del Programa de Apoyo de Investigaci6n e Innovaci6n Tecnol6gica (PAPIIT): IG300119 de la Universidad Nacional Aut6noma de M6xico. El metraje de 25 minutos narra la historia de 3 mam6s migrantes que trabajan en el marco del Programa de Trabajadores Agr6colas Temporales (PTAT). En este tiempo, muchas de las im6genes, las historias contadas y los silencios producen una representaci6n de la mam6 migrante. Desde la perspectiva y en voz propia de las protagonistas se puede entrever la complejidad de la movilidad humana y las implicaciones en el lugar de origen y de destino, en una circularidad que conversa con los cuidados a nivel transnacional.

El documental se inscribe en una tradición de metrajes que buscan dar voz y visibilidad a las experiencias de quienes atraviesan fronteras en condiciones de precariedad y vulnerabilidad. A diferencia de las producciones que centran su mirada en cifras o discursos oficiales, este documental centra su narrativa en una perspectiva íntima en donde lo cotidiano y lo afectivo están en primer plano. Se sitúa a la figura materna como eje narrativo con un decir-haciendo (Torres Pérez, 2018) que coloca la atención en vínculos de cuidado, responsabilidades familiares y emociones que acompañan los procesos de movilidad.

El contexto de producción del documental es relevante para comprender su apuesta estética y política, en México y Centroamérica es un periodo de intensificación de las políticas de control migratorio (Odgers-Ortiz, 2024), el metraje emerge como una respuesta crítica a los discursos hegemónicos que reducen la migración a flujos numéricos o amenazas para la seguridad nacional (Alexander, et al. 2022; Escolarno Utrilla, et al., 2020). Es un contrapunto al visibilizar a la madre migrante como sujeto activo que es atravesado por contradicciones y resiliencias. En la antropología visual y el cine social es la problematización de las formas en las que se representa la movilidad humana en contextos de desigualdad.

La aproximación analítica que guía este ensayo se fundamenta en las ideas de que las imágenes no sólo reflejan realidad, sino que también las producen. Las imágenes son agentes de capacidad de generar, organizar y movilizar afectos, percepciones y sentidos (Mitchell, 2005). No es sólo el registro de experiencias, es un ensamblaje del relato visual que interpela al espectador y sus imaginarios. No se usa como marco teórico, pero el marco desde el que parten los textos utilizados en esta investigación son los siguientes: la antropología visual permite entender las estrategias estéticas y técnicas mediante las cuales se configura la representación. Los estudios de género iluminan las maneras en que la maternidad migrante es construida de manera social y cultural por algunas cargas o expectativas sociales asociadas a la figura materna cómo las formas en las que se negocian los cuidados en contextos de movilidad. Finalmente, las teorías críticas de la movilidad ofrecen herramientas para comprender la figura de la madre migrante como un espacio en donde confluyen ejes de desigualdad y resistencia, amén a la perspectiva de la migración como campo de poder, racialización y producción de las subjetividades.

El Programa de Trabajadores Agrícolas Temporales (PTAT) entre México y Canadá es un esquema bilateral que funciona desde 1974, este esquema permite a Canadá reclutar jornaleros y colocarlos en granjas canadienses con estancias variadas que garantiza un promedio de trabajo de 40 horas semanales. El reclutamiento se canaliza por autoridades mexicanas y consulados con criterios de elegibilidad y en Canadá se rigen por estándares que el empleado debe cumplir, aunque se han mencionado algunas bondades como que el PTAT es uno de los programas más estables para una migración legalizada, existen riesgos respecto a la salud y la vivienda de las personas que trabajan en este programa (de Font-Réaulx Rojas, 2024).

En este marco inicial, el documental no se limita a describir escenas o personajes, sino que busca interrogar la representación misma ¿Qué dice la madre migrante sobre las formas de narrar la movilidad?, ¿Qué silencios o ausencias revela su figura?, ¿Cómo se articulan las dimensiones íntimas y políticas en su construcción audiovisual? Las tres historias reflejan una complejidad circular, entre los cuidados y la nostalgia, la sexualidad y el silencio, la racialización, la completud y el tiempo.

Entre el cuidado y nostalgia

El caso de Victoria Guadalupe Meneses en una de sus frases iniciales comenta “yo los dejaba con mi hermana mayor” (Díaz Mendiburo, 2020). Aunque no se enuncia demasiado, se puede intuir que habla de infancias, de sus hijos. Aquí el cuidado es delegado hacia las madres de manera casi automática (Florêncio de Azevedo, *et al.*, 2022). En el relato de Victoria, el cuidado y la maternidad se presentan como un vínculo dado por sentado. Esa presentación en teoría no es política, pero es en sí una política: desplaza el conflicto al ordenar prácticas y expectativas (Ferguson, 1990). Para ella es el reclamo discreto, “no es lo mismo porque tú eres su madre” (Díaz Mendiburo, 2020), le dicen sus familiares. Es un encargo moral del cuidado hacia las maternidades (Tronto, 1993).

Hay una tendencia a que la madre ocupe un lugar importante dentro de los cuidados, cuando hay movilidad migratoria la figura de la mamá y su relación con los cuidados no para. Otro ejemplo, es la existencia de mujeres que ayudan a migrantes africanos en su paso por América Latina, aunque no sean sus madres biológicas se les denomina *mamá África*, así ocurre en Brasil (de Aquino, 2024), Colombia, Costa Rica (Ronderos, 2021) y México (Villarreal Cabello, 2024).

La migración que ejercen las mujeres del documental es circular, van y vienen, pero es un círculo más amplio porque en el caso de Victoria la repetición del ciclo de abandono o doble presencia familiar continua. Su hijo con una hija ahora tiene que migrar. No se sabe si por una cuestión de *causalidad acumulada* (Fussell, 2010) o por una posible *cultura de la migración* (Castro Neira, 2012) o incluso como parte de un proceso de migración económica (Domingo y Sabater, 2013). Sin embargo, el ciclo continuo, es un documental breve con pistas clave de realidades amplias, replicables y complejas. En ese sentido, no es sólo lo que se habla sino también lo que se calla lo que entrega muestras de lo que ocurre y lo que implica en los procesos migratorios.

En algún punto la protagonista hace una relación dicotómica entre el dinero y las emociones, entre lo material y lo emocional en una balanza de ausencia y presencia. Es el otro costo de "las remesas, la otra gran cosecha agrícola" (Monsiváis, 2011). Esta dialéctica es interesante porque desde la perspectiva familiar hay un abandono de la madre de sus cuidados delegados desde la naturalización de estos hacia la figura materna (Florêncio de Azevedo, *et al.*, 2022). Sin embargo, autores como Sayad, postulan la idea de una doble presencia (Sayad, 2010), no todo es abandono, esta doble presencia puede llevar consigo problemas de salud a largo plazo (Linardelli, 2021). Esta es una imagen que se presenta en el documental.

En el documental el cuidado es una práctica que articula lo íntimo y lo político. La madre migrante se muestra mientras alimenta, sostiene y protege a sus hijos, sus palabras relatan el peso de las jornadas y también evidencian el modo en el que el cuidado se convierte en un eje de supervivencia colectiva (León-Savedra y Peña Pita, 2024). Después, narra que su hijo también ha migrado, pero que tiene otra hija en el lugar de origen, quizá es una idea de familia y espacio más compleja ¿Cómo se sostiene la vida y la familia transnacional? ¿Con un hijo en Canadá y otra en su lugar de origen, la ausencia o la presencia es triple?

En la experiencia migratoria no se comprende sólo como trayectorias geográficas o marcos legales. El cuidado es una práctica no sólo privada o doméstica (Mora y Pujal I Llombart, 2018) es eje central de la organización de la movilidad, el trabajo de cuidado es parte de cadenas afectivas que atraviesan familias y comunidades (Gutiérrez Serrano y Martín-Palomo, 2023). El cuidado se define como una actividad indispensable para sostener la vida y garantizar su continuidad (Celiberti, 2022), esto permite pensar la migración no sólo como un fenómeno de desposesión sino como un entramado de prácticas destinadas a preservar en condiciones adversas.

En la migración es un campo donde el cuidado también es político, es una estrategia para resistir a la precariedad (Fuentes Gutiérrez y Agrela Romero, 2018), reconstruir lazos sociales y reafirmar la dignidad frente a los regímenes fronterizos que buscan deshumanizar (Castañeda Gómez del Campo, 2020). El cuidado no es sólo un gesto es un acto de resistencia que sostiene la vida en movimiento, en destino y en origen, se desafía la lógica instrumental o sólo material. A veces por su complejidad y entramado relacional se habla de *diamante de cuidados*: que es la arquitectura a través de la cual se brinda cuidado que tienen que ver con familiares, mercados, aparato estatal y sin fines de lucro (Razavi, 2007).

También es posible observar el desarraigo, porque entre esta dicotomía narrada entre lo material y lo emocional se enuncia que se prefiere el cuidado. Dice Beatriz "[...] lo difícil es la separación porque me tengo que volver a ir, y volverla a dejar sola [su hija] y todo lo que hemos logrado pues se pierde. Porque yo sí siento que hemos logrado muchas cosas con ella, sí osea, el afecto, el cariño, la convivencia [...]" (Díaz Mendiburo, 2020). En ese sentido, migrar implica la pérdida de territorios, afectos y rutinas que configuran el mundo cotidiano (Quiñonez Góngora, 2011). Desde el espacio hasta el exilio, el desarraigo ha sido conceptualizado como un quiebre en donde el individuo se ve obligado a reconstruir sus vínculos simbólicos y materiales en un entorno que resulta ajeno. Pero el arraigo o desarraigo no sólo es a espacios o identidades, también es a vínculos afectivos tal como lo muestra Beatriz "[...] el año pasado que yo regresé, ella [su hija] no se acercaba conmigo... me decía, me veía como una extraña y sí ¿no? porque realmente soy una extraña a ella porque no soy parte de su entorno, porque no soy parte de su vida social, porque no soy parte de su vida diaria [...]" (Díaz Mendiburo, 2020).

En ese sentido la nostalgia no es una emoción pasajera, es una manifestación de la fractura con la movilidad (Cardonetti, 2022). Dice Victoria: "[...] Son dos sentimientos que yo tengo, tanto buenos por ir ver a mi hijo y un sentimiento de tristeza y de nostalgia porque dejo a mi hija [...]" (Díaz Mendiburo, 2020). También, la nostalgia de manera colectiva es memoria, identidad y pertenencia (Fortier, 200). En los desplazamientos la nostalgia emerge como la persistencia de lo perdido. Al no ser una sensación melancólica sino mantener vivos los vínculos simbólicos se puede pensar como una práctica de resistencia frente a los regímenes de borrado de historia personal o comunitaria. Recordar es un modo de no aceptar la homogeneización que impone el tránsito (Batcho, 2018). Así lo demuestra Letty cuando habla de una especie de supresión del tiempo que a la vez es motilidad "al

trabajar rápido en las áreas que me asignan, se me va el tiempo de volada y al sentir que el tiempo se me va de volada ya es un día menos para yo ver a Diego [su hijo] y eso es lo que a mí me impulsa para al momento de yo trabajar" (Díaz Mendiburo, 2020).

Sexualidad, salud y silencio

En el caso de Beatriz Salgado Perea es posible observar la tríada sexualidad, la salud y el silencio. Aquí la protagonista expresa su sentir y su guardar sobre su sexualidad, cuestiona si quienes la contratan la observan como si no tuvieran necesidades sexuales, de alguna forma denuncia una especie de encierro. ""si tu salías más tarde te preguntaban '¿a dónde vas? o '¿Por qué ya apenas regresas?' el jefe nos puso una nana o sea a mujeres ya adultas, señoras, imagínate" (Díaz Mendiburo, 2020). También se enuncian estrategias frente a estos mecanismos "pero tú sabes cómo somos, todo mundo tiene mañas y se las ingenia: se escapaban por otro lado, le ponían un hoyo a la cerca y por ahí escapábamos" (Díaz Mendiburo, 2020). Narra otras situaciones como aquellas en donde se ocultan los embarazos a los patrones o donde se guarda silencio sobre la vida personal como la existencia de los hijos. ""la mayor parte de las mujeres eso es lo que hacemos, ocultamos nuestro embarazo, por temor a que te regresen, por temor a que te castiguen" (Díaz Mendiburo, 2020). Esta construcción de un silencio estratégico se evidencia en otros grupos sociales como en los pueblos indígenas (Hammerschmidt y Foitzick Reyes, 2025).

La migración se encuentra en una frontera múltiple a pesar de estar bajo un programa que permite moverse a trabajar hacia Canadá, la frontera es geográfica, simbólica y social, porque la sexualidad de las personas migrantes, en específico la de las mujeres, suele ser invisibilizada o reducida a un terreno de riesgo y violencia (Luibhedi, 2015). Desde los estudios feministas se menciona que el control sobre la sexualidad es un mecanismo de disciplinamiento (Bartky, 2020) pues se espera que las mujeres encarnen la figura de la madre sacrificada, pero a la vez se les reconoce como sujetos de deseo (Young, 1993). Negación no inocente sino estructura de despojo situada en los cuerpos de migrantes en un régimen donde el placer y la intimidad quedan subordinados a la sobrevivencia.

La salud es otro eje de tensión. Las políticas migratorias y su rigidez obligan a que los migrantes a través del silencio contribuyan a invisibilizar su salud integral (Yamanis, *et. al.*, 2021), se inducen los controles biométricos con exámenes de ingreso y protocolos especiales. La dimensión sexual, afectiva y psicológica queda desplaza frente a la urgencia de documentar o vigilar, la salud migrante es un campo de excepción donde sólo cuando se amenaza a la población receptora hay un intento aparente

por garantizar algunos derechos (Bloch, Kumarappan y McKay, 2014). Aquí el migrante prefiere ocultar sus enfermedades y padecimientos.

El silencio es un hilo conductor de los periplos de las mamás migrantes, el silencio se pone en la sexualidad como tabú y en la salud como ausencia de palabras. Además, es una estrategia política de exclusión. El no nombrar evita reconocer al migrante como un ser completo, se reduce a cifras o flujos. Ahora bien, el silencio también es un espacio de agencia, puede ser una forma de resguardarse frente a la violencia, de proteger la intimidad. La ambivalencia del silencio menciona que lo no dicho también habla.

Racialización, completud y tiempo

El tiempo constituye también una dimensión crucial, porque no es sólo tiempo cronológico, es un tiempo atravesado por la espera, la interrupción y la aceleración forzada (Abad Miguélez, 2018). Las políticas migratorias producen regímenes temporales de detención, trámites, retornos. Desde esta perspectiva el migrante viven un tiempo en desequilibrio, el futuro se posterga o no se mide, el presente se vuelve precario o indeseado. También, el tiempo se resignifica como espacio de resistencia, la espera es aprendizaje, la memoria es recurso y el porvenir se imagina en condiciones de incertidumbre (Rodríguez Torrent y Gissi Barbieri, 2023; Conteras Román, 2021).

Letty Martínez narra cómo trabaja durante la temporada de flor de crisantemo, aquí la fugacidad se vence con el trabajo rápido pues su intención es romper con esa velocidad la opacidad del tiempo, narra ella, que es así como logra sentir que avanza más rápido el tiempo. Esa necesidad de que el tiempo pase más rápido, para ella es la oportunidad de cuidar a sus hijos en su terruño, demanda sólo trabajar seis meses y retornar seis meses. Sobre todo, porque como menciona Letty "[...] es muy duro viajar y dejar, bueno a mí en lo personal, fue muy duro viajar y dejar a mi hijo, mi mamá, mi papá" (Días Mendiburo, 2020).

La sociología y las políticas del tiempo hablan sobre disciplinamiento de la migración a través de prácticas de espera (Salvador Aruj, 2015). Aquí la protagonista también narra cuestiones sobre el cuerpo, sobre como usa distintos métodos anticonceptivos y tiene un nuevo hijo. Su miedo: "si va a ser morenito" (Días Mendiburo, 2020). Como miedo ante la discriminación y el racismo de su lugar de origen. En estas imágenes se narra a la mamá migrante con la necesidad de ser volteada a ver como una persona completa, no sólo son brazos trabajadores, se es mujer, se es madre dos veces, se es deseo y miedo.

En el caso de la racialización migrante tiene que ver con una producción de jerarquías globales. Los cuerpos migrantes son codificadores por la mirada estatal y social en función del color de piel, la lengua y la nacionalidad (Macedo y Gounari, 2005). El miedo porque no sea moreno enuncia una condición de miedo y de racismo como efecto directo.

Pensar la migración desde la completud humana permite romper con la reducción histórica del migrante como fuerza de trabajo, de recurso laboral se pasa a una dimensión afectiva, sexual, cultural y política. De alguna forma el documental intenta mostrar esa completud porque explica muchas dimensiones que son parte de la condición migrante y humana: Beatriz explica: "[...] todo el tiempo estas de mal humor porque te encierras en tu mundo, te encierras en tu cascarón, es feo porque somos seres humanos y como seres humanos tenemos necesidades. Todos las tenemos, necesidades de socializar con gente, de convivir, de platicar" (Díaz Mendiburo, 2020). El enfoque más holístico permite comprender que la migrante porta memorias, identidad, emociones y aspiraciones que fracturan categorías instrumentales (Edwards, 2025).

Conclusiones

Migranta con M de Mamá permite reconocer que la figura de la madre migrante es una representación articulada por prácticas de cuidado, experiencias y memorias nostálgicas que atraviesan la movilidad. De esta forma la maternidad migrante es un espacio de convergencia entre lo íntimo y lo político, aquí se fracturan narrativas que ven al migrante como sujeto sólo capaz de brindar fuerza de trabajo.

El documental pone en evidencia los límites de las imágenes para dar cuenta de la totalidad de la experiencia migratoria, también es una grieta para que se interroguen esas ausencias y esos silencios. Comprender la maternidad migrante desde esta perspectiva permite comprender cómo se producen subjetividades, temporalidades y desigualdades. El documental pone en el centro la figura materna, invita a replantear la manera en la que se representa y se piensan las vidas migrantes no sólo a través de la supervivencia sino experiencias de visibilidad, reconocimiento y justicia.

En la representación de la maternidad migrante la pregunta ineludible es ¿Dónde están los padres en estas narrativas? Su ausencia no es sólo biográfica o circunstancial, política y estética. La centralidad revela un reparto desigual de responsabilidades del cuidado, es una mirada que asocia la migración femenina a la maternidad como única forma de legitimidad. Los padres son expulsados de la escena, invisibilizando otras posibles configuraciones familiares que refuerzan la idea de que el peso del desarraigo recae sólo en las mujeres.

El documental, como todo dispositivo visual establece un límite, muestra y calla, ilumina y oscurece. Lo que no se nombra ni se registra también es elocuente, así como lo que se expone. Los silencios sobre sexualidad, salud o paternidad revelan los márgenes de representación que el medio impone, ninguna imagen, o siquiera un largometraje puede contener la totalidad de la experiencia migratoria. Quizá estos silencios también son estratégicos. De esta forma el documental invita a preguntar qué vemos, hasta dónde llega la pantalla, qué voces, qué cuerpos o historias quedan fuera de cuadro.

Referencias

- Abad Miguélez, B. (2018). Regímenes de movilidad y expropiación del tiempo: la espera como cronopolítica. *Arbor*, 194(788), a453. <https://doi.org/10.3989/arbor.2018.788n2013>.
- Alexander, M., Polimis, K., y Zagheni, E. (2022). Combining social media and survey data to nowcast migrant stocks in the United States. *Population Research and Policy Review*, 41(1), 1-28. <https://doi.org/10.1007/s11113-020-09599-3>.
- Bartky, S. L. (2020). *Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power*. Feminist Theory Reader, Routledge. 25-45.
- Batcho, K. I. (2018). The role of nostalgia in resistance: A psychological perspective. *Qualitative Research in Psychology. Anuario de la Escuela de Historia Virtual*, 18(2), 227-249. <https://doi.org/10.1080/14780887.2018.1499835>.
- Bloch, A., Kumarappan, L., y McKay, S. (2014). Employer sanctions: The impact of workplace raids and fines on undocumented migrants and ethnic enclave employers. *Critical Social Policy*, 35(1), 132-151. <https://doi.org/10.1177/0261018314545600>.
- Cardonetti, S. (2022). *Migración, nostalgia y cultura material: una aproximación a partir del caso de la comunidad española de Buenos Aires (1890-1930)*. (21), 155-172. <https://doi.org/10.31049/1853.7049.v.n21.33154>.
- Casas-Cortés, M., Cobarrubias, S., y Pickles, J. (2015). Riding routes and itinerant borders: Autonomy of migration and border externalization. *Antipode*, 47(4), 894-914. <https://doi.org/10.1111/anti.12148>.
- Castañeda Gómez del Campo, A. (2020). *La deshumanización y criminalización de migrantes en una ciudad santuario: el caso de Nueva York*. [Tesis de maestría]. El Colegio de la Frontera Norte. <https://posgrado.colef.mx/tesis/uec2017310/>.

- Castro Neira, Y. (2012). Introducción. La migración y sus efectos en la cultura. Conaculta. Celiberti, L. (2022). Territorio de cuidados para sostener la vida. *Análisis Carolina*, 1-10. https://doi.org/10.33960/AC_18.2022.
- Contreras Román, Raúl H. (2021). Comunidades en espera: la promesa de futuro en el tiempo incierto de la migración mezquitalense contemporánea. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (43), 27-49. <https://doi.org/10.7440/antipoda43.2021.02>.
- de Aquino (2024). *Mama-Africanos em São Paulo*. [Filme]. Brasil.
- De Genova, N. (2002). Migrant “illegality” and deportability in everyday life. *Annual Review of Anthropology*, 31, 419-447. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.31.040402.085432>.
- Díaz Mendiburo, A. (2020). *Migranta con M de Mamá*. [Documental]. <https://www.cisan.unam.mx/proyectos/documentales/migranta.htm>.
- Domingo, A. y Sabater, A. (2013). Crisis económica y emigración: la perspectiva demográfica. *Anuario CIDOB de la Inmigración*, 59-88, <https://raco.cat/index.php/AnuarioCIDOBInmigracion/article/view/291263>.
- Escolano Utrilla, S., Reques Velasco, P., y Salvador Oliván, J. A. (2020). *Regionalización del stock de migrantes internacionales en 2015: distancia y conectividad. Población y territorio. España tras la crisis de 2008*. Granada: Comares. 267-279. <http://hdl.handle.net/10045/115405>.
- Florêncio de Azevedo, M. F., Wanderlei de Azevedo, R. L. y Werba Saldanha, A. A. (2022). The naturalization of women’s ability to care and its discursive effects on maternal subjectivation. *Research, Society and Development*, 11(11), e355111133785. <https://doi.org/10.33448/rsd-v11i11.33785>.
- Fortier, A. (2000). *Migrant Belongings. Memory, Space, Identity*. Routledge.
- Foucault, M. (1990). *The history of sexuality*. Vintage Books.
- Fuentes Gutiérrez, V. y Agrela Romero, B. (2018). Circuitos de precariedad de las cuidadoras bolivianas en España: Implicaciones familiares y supervivencias transnacionales. *Migraciones Internacionales*, 9(34), 121-144. <https://doi.org/10.17428/rmi.v9i34.348>.
- Fussell, E. (2010). The Cumulative Causation of International Migration in Latin America. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 630(1), 162-177. <https://doi.org/10.1177/0002716210368108>.
- Gil, C. G., y González Torralbo, H. (2012). Las articulaciones entre género y parentesco en el contexto migratorio: más allá de la maternidad transnacional. *Ankulegi. Revista de antropología social*, (16), 43-58. <https://aldizkaria.ankulegi.org/index.php/ankulegi/article/view/50>.

- Gutiérrez Serrano, N. G. y Martín-Palomo, M. T. (2023). Cuidados y comunidad. Relatos de profesoras rurales en México. *Revista Mexicana de Sociología*, 85(4), 983-1013. <https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.2023.4.61147>.
- Lara Edwards, A. (2025). Coordinadas de la experiencia migratoria: una aproximación conceptual. *EntreDiversidades*, 22, 1-18. <https://doi.org/10.31644/ED.IEI.V22.2025.E01>.
- León Saavedra, P. E., y Peña Pita, A. P. (2023). El cuidado como práctica social para la supervivencia. *Index De Enfermería*, 32(4), e14478. <https://doi.org/10.58807/indexenferm20235824>.
- Linardelli, M. F. (2021). Antes yo rendía bastante: Las marcas de la doble presencia en el cuerpo de trabajadoras agrícolas migrantes. *Argumentos*, (24), 285-316. <http://hdl.handle.net/11336/167673>.
- Luibhedi, E. (2015). *Entry Denied: Controlling Sexuality at the Border*. University of Minnesota Press.
- Macedo, D. y Gounari, P. (2005). *Globalization and the Unleashing of New Racism: An Introduction. The Globalization of Racism*. Routledge. 1-33.
- Mezzadra, S., y Neilson, B. (2019). *The politics of operations: Excavating contemporary capitalism*. Duke University Press.
- Mitchell, W.T.J. (2005). *What Do Pictures Want?. The Lives and Loves of Images*. Chicago University Press.
- Monsiváis, C. (2011). II Encuentro de Latinidades (Del Arraigo al desarraigo, por el Dr. Carlos Monsiváis). [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=yy0nYZwm2Js>.
- Mora, E., y Pujal I Llombart, M. (2018). El cuidado: más allá del trabajo doméstico. *Revista Mexicana De Sociología*, 80(2). <https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.2018.2.57724>.
- Odgers-Ortiz, O. (2024). La era del atrapamiento migratorio: la migración africana hacia la frontera norte de México. *Cuadernos Inter.c.a.Mbio Sobre Centroamérica Y El Caribe*, 21(1), e59300. <https://doi.org/10.15517/ca.v21i1.59300>.
- Pascal (2023). *Pensamientos*. Gredos.
- Quiñonez Góngora, M. C. (2011). La manera cultural: Entre el desarraigo y la territorialización. Una experiencia de cartografía social en la zona de bajamar-Isla de Cascajal Buenaventura. *Entramado*, 7(2), 156-171. <https://www.redalyc.org/pdf/2654/265422684010.pdf>.
- Razavi, S. (2007). *The political and social economy of care in a development context: Conceptual issues, research questions and policy options*. Programme on Gender and Development, Paper No 3. UNRISD.

- Réaulx Rojas, D. de F. (2024). El Programa de Trabajadores Agrícolas Temporales entre México y Canadá, 50 aniversario. *InterNaciones*, (27), 165–188. <https://doi.org/10.32870/in.vi27.7279>.
- Ronderos, M. T. (2021). *Migrantes de otro mundo*, Centro Latinoamericano de Investigación Periodística. Penguin Random House.
- Rodríguez Torrent, J. C., y Gissi Barbieri, N. (2023). Entre la espera y la esperanza: dimensiones temporales de la migración venezolana en Chile (2020-2022). *Andamios*, 20(51), 105-131. <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i51.971>.
- Ruby, J. (2007). Los últimos 20 años de Antropología visual—una revisión crítica. *Revista Chilena de Antropología Visual*, (9), 13-36. https://www.antropologiavisual.cl/sites/default/files/ruby_2.pdf.
- Salvador Aruj. R. (2015). *Migraciones, disciplinamiento y control Global Del sujeto colectivo a la masificación*. EDUNTREF.
- Sayad, A. (2010). *La doble ausencia. De las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*. Antropos.
- Spinoza, B. (2023). *Ética*. Gredos.
- Torres Pérez, P. (2018). *Decir haciendo. Crónicas de periferias*. Traficantes de Sueños.
- Villarreal Cabello, V. (2024). Migrantes transcontinentales en su paso por América: las “Mamá África”, nuevas rutas y estrategias migratorias. *Revista De Relaciones Internacionales De La UNAM*, (147). <https://www.revistas.unam.mx/index.php/rri/article/view/88297>.
- Wagner, H. (2008). Maternidad transnacional: discursos, estereotipos, prácticas. *América Latina migrante: Estado, familia, identidades*, 325-340. http://www.flacsoandes.org/biblio/shared/biblio_view.php?bibid=108222&tab=opac.
- Yamanis, T. et. al. (2021). Understanding Fear of Deportation and its Impact on Healthcare Access Among Immigrant Latinx Men Who Have Sex With Men. *Advances in Medical Sociology*, 21, 103–131. <https://doi.org/10.1108/s1057-629020210000021010>.
- Young, C. (1993). The new maddona/whore syndrome: feminism, sexuality, and sexual harassment. *New York Law School Law Review*, 38(1), 257-287. https://digitalcommons.nyls.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2122&context=nyls_law_review.
- Zirión Pérez, A. (2015). Miradas cómplices: cine etnográfico, estrategias colaborativas y antropología visual aplicada. *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 78(1), 45-70. <https://doi.org/10.28928/revistaiztapalapa/782015/atc2/zirionpereza>.

Re-sensabilización del espacio e imaginación situada: topofilia y psicogeografía. Reflexiones teórico-metodológicas sobre las relaciones interafectivas entre el sujeto y el entorno

Re-sensitization of space and situated imagination: topophilia and psychogeography. Theoretical and methodological reflections on the inter-affective relationships between the subject and the environment

Carlos Borja Aguilar

Universidad de Sevilla, España.

carlosborjaaguilar@gmail.com

 <https://orcid.org/0009-0003-5622-0037>

Resumen

Este ensayo explora la *psicogeografía* contemporánea como herramienta etnográfica urbana para pensar la ciudad desde la experiencia encarnada y situada del caminar. En base a una reflexión teórica, se plantea que los fragmentos urbanos exhiben unas ontologías múltiples: pueden ser recursos turísticos, activos patrimoniales o lugares vividos cargados de memoria y afecto. El ensayo aporta un giro subjetivo que articula lo material y lo afectivo en un escenario de conversación entre el sujeto que transita y el espacio transitado, profundizando en los vínculos emotivos generados entre ambos, en base al concepto de *topofilia*, *hodología* y la poética del espacio.

- Abstract This essay explores contemporary psychogeography as an urban ethnographic tool to think of the city from the embodied and situated experience of walking. Based on a theoretical reflection, it is proposed that urban fragments exhibit multiple ontologies: they can be tourist resources, heritage assets or lived places loaded with memory and affection. The essay brings a subjective turn that articulates the material and the affective in a conversation scenario between the subject who transits and the space through which it does, deepening the emotional bonds that are generated between both, based on the concept of topophilia, hodology and poetics of space.
- Palabras clave: Psicogeografía, espacio vivido, topofilia, antropología urbana, interacción sujeto-entorno.
- Keywords: Psychogeography, lived space, topophilia, urban anthropology, subject-environment interaction.

Introducción.

En mi investigación doctoral me di cuenta, al realizar varias entrevistas *go along* en torno al centro patrimonial de Sevilla, que en los informantes se daba el fenómeno de una extraña subjetivación del entorno urbano en sus propios relatos; me explico: cuando conversábamos acerca de los espacios y lugares por los que paseábamos notaba que, en la mente de los informantes, operaba una dinámica de afectación del entorno que era muy notoria. Veía que se daba en ellos un proceso de percepción del entorno, asunción de éste y una posterior reinterpretación desvirtuada o *revirtuada* del mismo. Paseábamos por una calle o una plaza y, en vez de contarme lo que me contaría cualquier guía turístico o cualquier historiador, esa persona me estaba ilustrando la trasposición de esos espacios a la trama de su propia biografía o, viceversa, su propia existencia en la trama de esos espacios.

Me pareció algo fabuloso, pues el espacio empezó a cobrar así de diferentes vidas, aspectos y actitudes en base a quién conversaba de él y cómo. Es como si el lugar emergiera de su condición de escenario y pasara a ser el actor principal de una obra. Hay a quién una calle le suponía el centro neurálgico de su juventud y pilar central de los recuerdos que aún le mantienen con ganas de vivir en esta ciudad y hay a quién una determinada zona le supondrá la inversión de todos los ahorros de su vida en forma de anhelo inmobiliario.

Me sorprendió esa dimensión multifacética de los lugares. ¿Cómo es posible que para una persona un edificio sea un activo económico, para otra sea patrimonio colectivo y para otra sea el rincón más especial del (su) mundo? Pero, más especialmente, me sorprendió la carga interactiva que tenía este

fenómeno. La capacidad que tenemos las personas de atribuir significados y dimensiones a una materialidad, pero también la capacidad que tiene la misma materialidad de alterar nuestras emociones y nuestras experiencias.

Cuando leemos un artículo de ciencias sociales en contextos urbanos patrimoniales o turísticos, vemos como el espacio se muestra objetivado, como una entidad autónoma de la ciudad, transmutada de su dinamismo y vivacidad en aras de merecer un trato político, económico, social, simbólico y académico distinto. Se miden los flujos turísticos por temporadas, los impactos en el mercado inmobiliario, los niveles de inversión, la conservación de los edificios o la evolución demográfica de las zonas. Esas dimensiones técnicas son datos indudablemente fundamentales, pero omiten una capa crucial de la realidad humana en esas ciudades: la vivencia subjetiva del espacio (Thrift, 2007). Sería hablar de un giro sensorial y afectivo (Clough y Halley, 2007) en esos debates, pues, ante la imagen de ciudad como signo o representación, que es como operan las instituciones patrimoniales y el mercado turístico, podemos notar que los elementos simbólicos de la ciudad son mediciones emotivo-afectivas que se experimentan desde el cuerpo, la percepción y el ambiente.

En este marco, este ensayo -apoyado en resultados preliminares de una investigación doctoral etnográfica- se propone reflexionar acerca de la relación subjetiva con el entorno y los vínculos generados por esa experiencia situada, encarnada y afectiva. Se plantea que el análisis de los espacios urbanos, especialmente los significativos, exigen incorporar la dimensión subjetiva y sensorial de quienes los experimentan, pues allí se producen campos de sentido que las métricas urbanas no pueden captar. Adquiere centralidad el enfoque fenomenológico y el sentido atribuido por Gaston Bachelard (1975) al hablar de la “poética del espacio”, una categoría casi onírica del espíritu desde la cual la percepción del lugar es mediada por su positividad, es decir, por la experiencia sensible más inmediata, pero, además, por la fuerte carga imaginativa por la cual un lugar emerge de imagen a espacio vivido.

Topofilia.

Estas vivencias subjetivas emotivo-afectivas que una persona tiene al pasear por su ciudad, son las que hacen que el paisaje, al acceder a la propia subjetividad, haga germinar unos componentes *topofílicos* (Tuan, 1974) tan sinceros y certeros, debido a que, a diferencia del paisaje entendido en términos convencionales (visual, icónico, congelado), este está en constante vibración.

El espacio urbano (espacio de las intermediaciones, de las causalidades, de los tránsitos...) es el espacio de la fragilidad de las experiencias, de los malentendidos, de las indiferencias. (...) La calle y los demás espacios urbanos del tránsito son escenarios de esa disponibilidad total, abierta al “ver venir”, en la que un número infinito de potencialidades se despliega alrededor de ese mismo transeúnte que las genera, de tal manera que en cualquier momento pueden hacer erupción, en forma de pequeños o grandes estremecimientos, espasmos, turbulencias, incidentes o accidentes en los que se expresa lo aleatorio de un ámbito abierto, predispuesto para lo que sea, incluyendo los prodigios y los desastres. (Delgado, 2020:4)

El espacio es moción, dinamismo, posibilidad y experiencia. Ese vínculo o relación emotivo-afectiva, que Yi-Fu Tuan (1974) denomina *topofilia* es, ante todo, una experiencia afectiva que emerge de la capacidad del espacio para resonar con nuestro cuerpo, memoria y emociones, con nuestra sensibilidad e imaginación. Como dice Richard Sennett, la geografía positivista y el urbanismo moderno, disciplinas encargadas de ordenar el espacio a medida del humano, hicieron que “el cuerpo se mueva pasivamente por las calles, desensibilizado en el espacio” (2000:21). Es decir, Sennett ya tiene en cuenta la obcecación moderna de ordenar “lo urbano” -en el sentido dado por Delgado (2020) y Lefebvre (2013)-, cuya consecuencia es una pérdida en la conexión sensible, imaginativa y humana con el propio espacio.

Tanto el ingeniero de caminos como el realizador de televisión crean lo que podría denominarse: “liberación de la resistencia”. El ingeniero idea caminos por los que la gente pueda desplazarse sin obstáculos, esfuerzo o participación. El realizador explora las formas de que la gente contemple algo sin sentirse demasiado incómoda. (Sennett, 2000:22)

Esa dimensión sensible del vínculo íntimo y personal con el lugar es la relación que liga a los humanos a aquellos lugares con los cuales, por una determinada razón, conectan o se identifican. En tal medida, dicho sentimiento exaltaría esa suerte de “dimensión simbólica” o subjetiva del habitar humano y, por lo mismo, un poderoso instinto de pertenencia al mundo (Tuan, 1974). La experiencia del lugar sería una interacción dinámica entre cuerpo y entorno, donde la memoria y la emoción pesan más que el tiempo o el espacio.

Como también rescataba Bachelard (1975), el espacio es vivido en su positividad -su geometría y su geografía-, en el conocimiento racional de su experiencia tangible -como criticarían Sennett (2000) o Delgado (2020)-, pero también ha de considerarse todas esas “parcialidades de la imaginación” que el

espacio y el entorno ofrecen (1975:28). Esa afirmación juega con la dimensión psicológica de la tradición geográfica. Concibe una línea teórica sobre las interacciones afectivas socioespaciales. Además, considera que esa distinción, esa adjetivación de lo emotivo en el estudio del espacio, le permite diferenciarse de la frialdad de “lo medible” practicado por la física, la arquitectura o la matemática; abriéndose así la puerta a aspirar a la categoría de espacio vivido o “vivenciado” (Yory, 1998) o el “tercer espacio” de Edward Soja (Albet y Benach, 2010), donde se combina lo real y lo imaginario.

Al igual que David Harvey (2000), que nos ilustra esta capacidad imaginativa e ilusoria de lo urbano con el ejemplo de la novela, dado que esta introduce infinitas posibilidades de sociabilidad y espacialidad a partir de imágenes flexibles del mundo. Evidentemente, existe la materialidad innegable de la realidad, pero es en su atmósfera, en su mística, en los requiebros de la memoria y la añoranza, en la ensoñación del lugar y en la ilusión de las imágenes, donde se despliega el abanico de sentimientos y emociones *topofílicas*.

Esta concepción de la que venimos hablando también fue profundizada por Edward Relph (1976) quien propuso una “fenomenología del sentido del lugar” como un conjunto de significados emergidos de la vivencia encarnada de los espacios. Significados que no pueden ser estáticos ni exclusivos debido a la misma intensidad de su aparición, resultando así ser dinámicos, compartidos e incluso contradictorios y conflictivos, porque la calle, como dice Manuel Delgado, es un “espacio de alteridad generalizada” (2020:5)

Y si la *topofilia* es un “sentimiento”, la naturaleza y comprensión de este comportamiento emotivo-afectivo no puede ser buscado sin más en el espacio en sí, sino en “los modos que un individuo o un grupo de individuos se relacionan con este mediante sus atributos” (Yory: 1998:5). A través de nuestra relación con el entorno y sus atributos construimos la idea de lugar. Y esta noción se establece siempre en el intervalo comprendido entre un “hacia” y un “desde”, inherente a la noción de espacio *hodológico* (Heidegger, 1986), de tránsito, de camino. La idea de lugar está determinada por el transitar de una o varias personas, lo que finalmente acaba desembocando en el “encuentro” como forma de ser-en-el-mundo (Heidegger, en Yory, 1998). Expresión que alude a esa dimensión espacial de nuestra propia existencia individual y grupal, pero más intensamente, a la dimensión significativa de la propia, inscrita siempre en el universo de la mundanidad y la casualidad, de la abigarrada trama

de lo cotidiano. Nuestro paso por el mundo nos fundamenta como seres espaciales y *espaciantes* (habitantes de un lugar y productores de este).

Relph (1976) también subrayaba que las experiencias genuinas de un lugar pueden ser concebidas también por aquellos que no tienen una relación oficiosa o duradera con él: transeúntes, migrantes, viajeros, vagabundos... Lo esencial sería el encuentro intenso y subjetivo, emotivo-afectivo (Tuan, 1974), con el entorno y sus atributos sensoriales. La generación de atmósfera, de encuentro, de ambiente, de *stimmung* que diría Simmel (1913). Y, como decíamos, esa noción de lugar podríamos mediarla en tanto espacio de encuentro entre seres de camino, de tránsito (Delgado, 2020). Y, desde esta pequeña ventana, una de las apuestas que se desea proponer es el uso analítico del camino para la exploración de la ciudad más allá de su positividad (Bachelard, 1975), en ese “tercer espacio” (Soja, en Albet y Benach, 2010).

Psicogeografía.

La *psicogeografía* fue un método de estudio y exploración concebido por el grupo intelectual/artístico/político de la Internacional Situacionista en el París de los años cincuenta (Mason, et al, 2023) inspirándose en las técnicas de inspiración de los artistas surrealistas de décadas anteriores. Como indica Guy Debord, uno de sus principales instigadores, esta práctica es definida como “el estudio de los efectos precisos del medio geográfico, ordenado conscientemente o no, al actuar directamente sobre el comportamiento afectivo de los individuos” (Internacional Situacionista, 1957). Se trata, por tanto, de un método para estudiar las maneras en que la ciudad interactúa e interpela al estado anímico del individuo y viceversa (Monteverde, 2024), teniendo en la *deriva* su principal herramienta: el paseo sin lugar de destino. Echarse a caminar sin rumbo para dejarse influir por los estímulos de la ciudad, de la atmósfera, del paisaje, de la gente. Hacer etnografía caminante de esas infinitas posibilidades pre o pospositivistas que ofrece el entorno, el ambiente y la superficie caminada. Técnica que fue enmarcada también como una práctica de reimaginación del espacio (Sidaway, 2022).

Tim Ingold (2024) sostenía a colación que desde hace tiempo ha habido un “desprendimiento de las personas con respecto al suelo” (2004:329), y sugiere un enfoque más arraigado y corporeizado del movimiento, centrado en el andar, que pueda abrir nuevas comprensiones sobre la formación y

significación del paisaje, la percepción ambiental y la evolución humana, entre otras materias. Es el método empleado por Mathews (2018) en sus “paisajes transversales”, superar relatos unificados y singulares sobre el paisaje y la realidad para apreciar historias superpuestas y entrelazadas, prestando atención a elementos imaginativos y oníricos, a las impresiones sensitivas inmediatas o a las recurrencias mentales que rescata el entorno.

Esa relación entre caminar, la corporalidad y la sociabilidad sitúa el camino, el trance, lo *hodológico*, en un plano central en los vínculos entre el “yo” y el entorno, surgiendo así una comprensión “multisensorial” de la realidad (Lee e Ingold, 2006). Como señala Anna Tsing (2015), los paisajes surgen a través de encuentros entre personas y otros seres que abarcan desde el mismo suelo a los hongos o a los organismos patógenos propios de los árboles.

Rescatando algunas aplicaciones o consideraciones que recientes y reconocidos autores han tenido con la *psicogeografía*, vemos como Sidaway (2022) reflexionó sobre cómo sus métodos experienciales, experimentales y literarios atendían a la multiplicidad de relaciones con el lugar, además de ofrecer recursos para examinar relaciones desiguales de capital, clase, raza, género o colonialidad; Mason (2021, 2023) desarrolló unas “geografías políticas del caminar” en Jordania para estudiar las conexiones entre colonialidad y género, buscando esa línea de trabajo dentro de la geografía, los estudios de paisaje y la cultura popular que permitiesen explorar historias alternativas de la realidad y el entorno; también destacar estudios *psicogeográficos* en realidades urbanas poscoloniales de Asia y África (Paasche y Sidaway, 2021), los realizados específicamente en Myanmar (Sarma, 2020, 2021) o los proyectos de intervención sociocomunitaria, como las “bibliotecas andantes” de Heddon y Myers (2014).

Actualmente hay proyectos funcionando que toman virtudes de la propuesta *psicogeográfica*, como la beca del Leverhulme Trust sobre *Walking Borders*, explorando el método WIBM: *Walking interview as biographical method*, desarrollado por Brian Roberts y Maggie O'Neill (2019) que exploraban las experiencias, significados y comprensiones sobre las fronteras, el riesgo y el sentido de pertenencia asociados a los lugares y territorios a través de conversaciones extendidas con un abanico de “co-caminantes” que englobaban artistas, académicos o ciudadanos corrientes. Los autores lo desarrollaron como práctica biográfica relacional, multisensorial y fenomenológica, que examinase de forma coproducida y colaborativa las relaciones establecidas entre biografía, historia y cultura para

comprender los mundos sociales conectados con el “lugar/espacio/territorio”, fundamentado en el interaccionismo simbólico, el enfoque fenomenológico de la Escuela de Chicago, la teoría crítica feminista y los estudios poscoloniales (O'Neill y Roberts, 2019).

Como sugiere Ingold (2010), las complejidades de la superficie terrestre serían mejor comprendidas y reconceptualizadas a través del cuerpo del caminante. Caminar perturba y complica las suposiciones sobre la escala espacial y temporal, donde los restos de la historia, la arquitectura y el entorno vivido se entrelazan con las vibraciones incontrolables de la vida cotidiana (Mason, 2023). En síntesis, este es un método para estudiar esa realidad social visible sobre calles y plazas sobrepasando su propia positividad. Y esa comprensión multisensorial del entorno (Lee e Ingold, 2006), requiere poner el cuerpo y la mente consciente en la relación e interacción que acontece entre el “yo” transeúnte y la superficie transitada.

Sennett (2000), en “Carne y Piedra”, da todo un alegato teórico para entender el papel de la subjetividad sobre el entorno y viceversa. La obra es una historia de la ciudad contada a través de la experiencia corporal de las personas: cómo se movían los hombres y mujeres, que veían y escuchaban, qué olían, dónde comían, cómo se vestían, cuándo se bañaban o cómo hacían el amor, todo ello comprendiendo desde la antigua Atenas a la Nueva York contemporánea. En ese libro, el autor adelanta cómo se construye la imagen y forma de las ciudades en torno al cuerpo y la medida (física e imaginativa, positiva y metafórica) de la mujer y el hombre. Uno de los mejores ejemplos lo rescata del Partenón:

En la Antigua Grecia, los atenienses, para demostrar que eran una sociedad abierta, lucían cuerpo y presumían de él (...). Cabría pensar que la desnudez era emblemática de un pueblo que se sentía a gusto en la ciudad. Éste era el lugar en que se podía vivir felizmente expuesto, a diferencia de los bárbaros que vagaban por la tierra sin propósito alguno y sin la protección de la tierra (...). Eso transicionó a la piedra. Poniendo monumentos y obras como el Partenón en lugares que los pudiesen ver todo el mundo. La ubicación del Partenón en la ciudad simbolizaba su valor cívico colectivo. Visible desde muchos lugares de la ciudad, desde los distritos nuevos o en expansión al igual que desde los barrios viejos, la imagen de la unidad resplandecía bajo el sol. (Sennett, 2000: 18-21).

Otro autor, Tim Cresswell (2006), señalaba que, el paisaje de Las Vegas introdujo una nueva manera de organizar el espacio basada en la “visión desde un coche en movimiento a 50 kilómetros por hora

en vez de en la de un sujeto caminando por la calle" (2006: 51). Se trata de una arquitectura de la movilidad, en la que importa más el signo que acompaña al edificio y la forma de ver el signo que el edificio en sí (Benach, 2016). Como con el Partenón, no se buscaba mostrar la grandeza de la arquitectura en tiempos de Pericles, sino el símbolo de una sociedad confiada, abierta y orgullosa de su cuerpo y de su ciudad, generando así una sinergia situada y corporeizada entre el sujeto y el entorno.

Decía Cresswell que en Las Vegas <<los signos y los símbolos se hacen grandes porque necesitan ser entendidos a toda velocidad>>. (...) Como el turista va rápido, necesita disponer de herramientas de lectura rápida, de abreviaciones, rápidamente identificables. (Benach, 2016:95)

La reflexión de Cresswell (2006) y la de Sennett (2000) son iguales de *psicogeográficas*. Los dos estudian la relación e interacción del sujeto (individuo) y el objeto (entorno) en base al "estudio de los efectos del medio geográfico, ordenado conscientemente o no, al actuar directamente sobre el comportamiento afectivo de los individuos" (Debord, 1957). La única diferencia es que Sennett utiliza el cuerpo humano como hilo conductor y Cresswell monta al humano sobre un vehículo motorizado, pero los dos infieren en la carga psico-afectiva o cognitivo-imaginativa que atribuye el entorno sobre el sujeto y que el sujeto adhiere al entorno. De este modo, la *psicogeografía*, al reivindicar una aproximación sensible, encarnada y subjetiva del espacio urbano, nos invita a desplazar la mirada desde el espacio como signo y escena, al espacio como experiencia vivida, cargada de significados y significantes emotivo-afectivos, corporales e históricos que navegan entre la materialidad y la subjetividad.

Conclusión.

Esta sensibilidad hacia el entorno, con el caminar convertido en método y en relación con el mundo en una suerte de "*cosmotécnica*" geográfica (Hui, 2016), nos hace pensar en cómo la experiencia del

espacio se inscribe en el cuerpo y mente de los sujetos paseantes, en su positividad y su imaginación, en su materia y en su espíritu, en su cognición y en su emoción. Tras reconocer en la *psicogeografía* el cuerpo como sujeto en estado de “ensoñación” dejándose influir por el entorno y las atmósferas, podemos hablar de un “giro subjetivo” en el cual la crítica fenomenológica y cognitivo-emotivo-afectiva, que hemos rastreado desde autores como Tuan (1974), Bachelard (1975) o Relph (1976), nos recuerda que la experiencia del lugar no se agota en su “representación” -preservación y exposición-, sino que está encarnada conjuntamente en cuerpos, memorias, sentires y emociones subjetivas, formando una suerte de ensamblaje sensorial sujeto-objeto, similar a un *stimmung* (Simmel, 1913) o atmósfera compartida entre lo mirado y quién lo mira, lo paseado y quién lo pasea, lo narrado y quién lo narra.

Lo que se ha intentado sostener es, primeramente, una observación sencilla, pero con consecuencias: los fragmentos urbanos no son sólo una cosa. Cuando caminamos aparece una pluralidad de modos de ser del lugar. Multiplicidad que se convierte en fenómeno en sí. Desde una óptica antropológica, entonces, el interés no estaría en decir qué versión del lugar, en su infinita variedad, es verdadera o legítima, sino por qué esas versiones emergen y se estabilizan, y qué papel tiene en la vida del sujeto.

Referencias.

Benach, N., & Albet, A. (2010). Edward W. Soja, la perspectiva postmoderna de un geógrafo radical. *Human Geography Today*, 260–278. Icaria.

Benach, N. (2016) ¿Ciudades en el mapa o en la guía turística? Venta de la ciudad y sentido del lugar. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 2016(113) 89-105

Bachelard, G. (1975). La poétique de l' espace. *Presses Universitaires de France*.
ISBN 13: 9782130523819

Clough, P., y Halley, J. (Ed.) (2007). *The affective turn: Theorizing the social*. Duke University Press.

Cresswell, T. (2006) *On the Move: Mobility in the Modern Western World*. Routledge,

Debord, G. (1957) La Sociedad del Espectáculo. *Revista de Observaciones Filosóficas*.
<https://www.observacionesfilosoficas.net/download/sociedadDebord.pdf>

Delgado, M (2020) Lo urbano como texto ilegible y cuerpo sin órganos. *Crítica urbana*.

- Heddon, D., & Myers, M. (2014). Stories from the walking library. *Cultural Geographies*, 21(4), 639–655.
- Heidegger, M. (1986). *Ser y Tiempo*. Ed. F.C.E.
- Ingold, T. (2000) *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge.
- Lee, J., & Ingold, T. (2006). *Fieldwork on foot: Perceiving, routing, socialising* Locating the field: Space, place and context in anthropology. Routledge.
- Mason, O. (2021). A political geography of walking in Jordan: Movement and politics. *Political Geography*, 88. <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2021.102392>
- Mason, O. (2023). The geographies of (post)colonial and settler-colonial infrastructures. *Transactions of the Institute of British Geographers*. <https://doi.org/10.1111/tran.12599>
- Mathews, A. S. (2018). Landscapes and throughscapes in Italian forest worlds: Thinking dramatically about the anthropocene. *Cultural Anthropology*, 33(3), 386–414.
- Monteverde, J. (2024) *Psicogeografía. Trayectoria de un método*. Pepitas de calabaza.
- O'Neill, M., & Roberts, B. (2019). *Walking methods: Research on the move*. Routledge.
- Paasche, T. F., & Sidaway, J. D. (2021). Transecting securitascapes: Dispatches from Cambodia, Iraq, and Mozambique. *Athens GA: University of Georgia Press*.
- Relph, Edward. (1976) *Place and Placelessness*. Pion. <https://doi.org/10.2307/213523>
- Sarma, J. (2020). Seeing like a border: Resource frontiers, voices and visions on Myanmar's borderlands with India and China. Doctoral Dissertation. *National University of Singapore*. <https://scholarbank.nus.edu.sg/handle/10635/193869>.
- Sarma, J. (2021). Highways and hierarchies. In L. Heslop, & G. Murton (Eds.). The edge of Kaladan: A 'spectacular' road through 'nowhere' on the India-Myanmar borderlands.: *Amsterdam University Press*. <https://doi.org/10.1017/9789048552511.006>, 125–154.
- Sennett, R. (2000) *Carne y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la sociedad occidental*. Alianza Editorial

- Sidaway, J. D. (2022). Psychogeography: Walking through strategy, nature and narrative. *Progress in Human Geography*, 46(2), 549–574.
- Simmel, G. (1913). *Filosofía del Paisaje*. (edición 2013) Editorial Casimiro.
- Thrift, N. (2007). *Non-representational theory: space, politics, affect*. Routledge.
- Tsing, A. (2015) *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins* . Princeton University Press <https://doi.org/10.4000/lhomme.30449>
- Tuan, Y. (1974). *Topophilia: A Study of Environmental Perception. Attitudes and Values*. Ed. Prentice-Hall. <https://doi.org/10.2307/1424328>
- Wirtz, F. (2020) Yuk Hui y la pregunta por la cosmotécnica. *La Caja Negra Editora* <https://cajanegraeditora.com.ar/yuk-hui-y-la-pregunta-por-la-cosmotecnica/>
- Yory, C. (1998). *Topofilia o la dimensión poética del habitar*. CEJA- COLCIENCIAS. Bogotá. <https://doi.org/10.2307/j.ctv8j5sf.8>

El papel de las mujeres en las sociedades aborígenes canarias: poder, mito e identidad.

The Role of Women in Canarian Aboriginal Societies: Power, Myth and Identity.

Alba Medina García

Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, España

alba.medina111@alu.ulpgc.es

 <https://orcid.org/0009-0004-9392-4313>

Resumen

Este ensayo explora el papel de la mujer en las sociedades prehispanicas de Canarias, centrándose en su representación histórica, social y religiosa. A partir de la investigación realizada en el Trabajo de Fin de Máster titulado La cultura prehispanica de Canarias en el aula de E/LE (2023), se aborda cómo la figura femenina ha sido históricamente marginalizada en los estudios sobre estas civilizaciones, a pesar de su relevancia en las estructuras sociales y culturales de las islas. A través del análisis de fuentes históricas y arqueológicas, se examina la influencia de las mujeres en las sociedades aborígenes de las islas orientales (Gran Canaria, Fuerteventura y Lanzarote), destacando su rol en ámbitos políticos, religiosos y sociales. En particular, se aborda el fenómeno de la matrilinealidad y la poliandria en algunas islas, especialmente en Lanzarote y Gran Canaria, donde las mujeres desempeñaban un papel destacado en el liderazgo y la espiritualidad.

Abstract

This essay explores the role of women in the pre-Hispanic societies of the Canary Islands, focusing on their historical, social and religious representation. Based on the research conducted in the master's thesis titled La cultura prehispanica de Canarias en el aula de E/LE (The Pre-Hispanic Culture of the Canary Islands in the E/LE Classroom) (2023), it addresses how the female figure has been historically marginalized in studies of these civilizations, despite its significance in the social and cultural structures of the islands. Through the analysis of historical and archaeological sources, the influence of women in the indigenous societies of the eastern islands (Gran Canaria, Fuerteventura, and Lanzarote) is examined, highlighting their role in political, religious, and social spheres. In particular, the essay looks into the phenomenon of matrilineality and polyandry in some islands, especially in

Lanzarote and Gran Canaria, where women played a prominent role in leadership and spirituality.

Palabras clave: Mujeres prehispánicas, canariedad, culturas prehispánicas canarias, sociedad aborigen, estudios canarios

Keywords: Pre-Hispanic women, Canarian identity, Canarian pre-Hispanic cultures, aboriginal society, Canarian studies

Introducción

El presente ensayo surge a partir de una línea de investigación desarrollada en mi Trabajo de Fin de Máster (TFM) titulado *La cultura prehispánica de Canarias en el aula de E/LE: contenidos para la creación de material didáctico*, presentado en el año 2023. En este contexto, se abordó la relevancia de las sociedades aborígenes canarias desde una perspectiva didáctica, explorando sus manifestaciones culturales, sociales y mitológicas. No obstante, uno de los aspectos menos tratados en los estudios sobre estas civilizaciones ha sido el papel de la mujer en su estructura social, sus espacios de poder y su representación en el imaginario colectivo.

En los últimos años, ha cobrado fuerza el concepto de *canariedad*, recogido por la Academia Canaria de la Lengua, como una forma de reafirmación identitaria y de reconocimiento del legado histórico y cultural del archipiélago. En este sentido, el objetivo de este ensayo es doble: por un lado, contribuir a la difusión del conocimiento sobre las culturas prehispánicas de Canarias, y por otro, reivindicar la figura de la mujer en estas sociedades, un aspecto que ha sido tradicionalmente relegado en los estudios históricos y antropológicos. A través del análisis de diversas fuentes y evidencias arqueológicas, se pretende ofrecer una visión más completa del papel femenino en la organización social, las creencias y la transmisión del conocimiento en las comunidades aborígenes canarias de las islas orientales.

Antes de profundizar en el tema central, es esencial clarificar el concepto de «canariedad» y distinguirlo del nacionalismo canario, dado que ambas nociones, aunque relacionadas, responden a

marcos de sentido distintos. La «canariedad» alude a un sentimiento identitario y cultural compartido, una conciencia de pertenencia que se construye desde lo cotidiano (i.e., las costumbres, la lengua, las expresiones artísticas o el paisaje, entre otros muchos elementos) y que no necesariamente implica una reivindicación política. En cambio, el nacionalismo canario se articula como una corriente política que, especialmente desde el siglo XX, busca el reconocimiento de Canarias como nación, con diversas orientaciones que van desde el autonomismo hasta el independentismo. En este sentido, los trabajos de Juan Hernández Bravo de Laguna¹ resultan fundamentales para comprender la evolución histórica y las distintas manifestaciones del nacionalismo en el archipiélago. «El nacionalismo y el regionalismo canarios en torno al siglo XX» ofrece un análisis detallado sobre la formación del movimiento nacionalista y su contexto histórico.

Conviene, además, matizar la relación entre canariedad y el concepto de «cultura pancanaria», a menudo utilizado de manera imprecisa. Mientras la canariedad reconoce la diversidad insular como parte constitutiva de una identidad común, la idea de una cultura pancanaria tiende a proyectar una homogeneidad cultural anterior a la conquista europea que no se corresponde con la realidad arqueológica ni etnohistórica². Las sociedades prehispánicas de las distintas islas presentaban rasgos propios en su organización social, en sus creencias y en sus expresiones materiales. Es por ello por lo que hablar de canariedad en el contexto prehispánico implica asumir una mirada plural que reconozca la diversidad interna del archipiélago.

La mujer en las sociedades aborígenes canarias

El estudio del papel de la mujer en las culturas prehispánicas del archipiélago canario ha recibido escasa atención por parte de los académicos. Esto se debe, entre otros factores, a la falta de fuentes escritas dejadas por los antiguos pobladores de las islas y a la ausencia de rigor científico y objetividad

¹ Juan Hernández Bravo de Laguna, (1944-2021) fue un historiador y profesor universitario especializado en historia política y social de Canarias. Sus investigaciones sobre el nacionalismo y el regionalismo canarios han sido fundamentales para comprender la evolución de estos movimientos en el siglo XX

² A este respecto, puede consultarse el tratamiento de las culturas prehispánicas de Canarias y la razón por la cual no deben concebirse desde un enfoque pancanario en el marco teórico de mi Trabajo de Fin de Máster (TFM), *La cultura prehispánica de Canarias en el aula de E/LE: contenidos para la creación de material didáctico* (2023), en el que se analiza la diversidad cultural de los distintos pueblos aborígenes del archipiélago y se argumenta la necesidad de un enfoque que respete sus particularidades históricas y sociales.

en los relatos de los cronistas y conquistadores, quienes documentaron la vida social y cultural de los aborígenes desde una perspectiva eurocéntrica y con un evidente sesgo de género dados los cánones de la época y la disciplina antropológica³.

En este contexto, las crónicas de los conquistadores y los relatos de los viajeros que llegaron a las Islas Canarias desde Europa constituyen las principales fuentes disponibles en la actualidad para el estudio de estas sociedades aborígenes. Sin embargo, estos textos reflejan con claridad el sesgo y los prejuicios cristianos de las civilizaciones conquistadoras, distorsionando la representación de una población indígena cuyas costumbres y creencias se alejaban del prisma europeo y religioso de la época. En otras palabras, la información disponible sobre los aborígenes canarios está sesgada por el juicio o intención de los conquistadores (Santana Cabrera, 2018), muy probablemente con el objetivo de mantener la hegemonía cristiana (Pérez Saavedra, 1997). Es por ello por lo que analizar el papel de la mujer en las sociedades aborígenes de Canarias resulta un objeto con una mayor complejidad.

En este artículo, examinaremos el rol desempeñado por las mujeres en las sociedades de las islas de Gran Canaria, Fuerteventura y Lanzarote a partir de una serie de creencias y costumbres particulares de cada isla⁴ dada la tendencia de las islas orientales a organizarse en sistemas en los que la mujer desempeña funciones en el ámbito religioso, social e incluso político⁵. Sin embargo, es preciso señalar que observaremos que en estas sociedades existía una tendencia a organizarse matrilinealmente, muy probablemente siguiendo el «modelo» de muchas sociedades arcaicas del Paleolítico superior en muchas regiones del mundo. No obstante, ello no significa que debamos considerarlas sociedades matriarcales *per se*.

³ A este respecto, Harris y Young (1979) disertan sobre la falta de representatividad femenina en la Antropología y cómo las preguntas del «estudio del animal humano» han sido planteadas y razonadas por un sector poblacional masculino muy específico.

⁴ Como apunto en mi Trabajo de Fin de Máster (TFM), los textos que constituyen las bases de estos estudios canarios son la crónica *Le Canarien* de Fray Pedro Bontier y Juan Le Verrier (1874).

⁵ A este respecto, puede consultarse el análisis del papel de la mujer en Tenerife, La Palma, La Gomera y El Hierro en el marco teórico de mi Trabajo de Fin de Máster (TFM), *La cultura prehispánica de Canarias en el aula de E/LE: contenidos para la creación de material didáctico* (2023), en el que se analiza la diversidad cultural de los distintos pueblos aborígenes del archipiélago y se argumenta la necesidad de un enfoque que respete sus particularidades históricas y sociales.

Lanzarote

Según se recoge en *Le Canarien* (1874), en la isla de Lanzarote se daba un fenómeno social particularmente inusual, que desafiaba las estructuras familiares convencionales. En este contexto, las mujeres de la isla tenían la posibilidad de convivir con varios maridos — «al menos tres» (Medina García, 2023)—, quienes se turnaban por meses para cumplir con sus responsabilidades dentro del hogar; es decir, para servirla.

Esta estructura familiar corresponde a un caso de poliandria — y que, en términos generales, se correspondería con triandrias— que se enmarca en de los llamados «matrimonios de servidumbre», un tipo de organización matrimonial en la que uno de los cónyuges, generalmente el hombre, tiene un rol subordinado o de servicio hacia su pareja, quien ocupa una posición dominante o de mayor poder dentro de la estructura familiar o social. Este tipo de modelos puede encontrarse tanto en sociedades patriarcales como matriarcales. En los matrimonios de servidumbre de Lanzarote existían dos tipos de figuras: el marido entrante, quien convivía con la mujer durante un mes, y el marido saliente — que podían ser varios—, que ocuparía su lugar en el mes siguiente⁶.

Entre los académicos que han investigado a este respecto, no se ha llegado determinar la causa exacta del establecimiento de este sistema. Se han propuesto ciertas teorías que indican que podría estar vinculado a motivos demográficos por un desequilibrio de número de hombres y mujeres en la isla o por motivos económicos por la incapacidad de un solo hombre de sustentar a una esposa (Medina García, 2023).

Fuerteventura

Para analizar el papel de la mujer en la sociedad prehispánica de Fuerteventura, no tomaremos como referencia la crónica de Bontier y Le Verrier, sino las de Abreu Galindo y Torriani, ya que a partir de estas fuentes se ha podido obtener información más precisa sobre la mujer majorera. En este análisis, nos centraremos especialmente en la función sacra y social de la mujer, a través de la figura de dos personajes históricos destacados en la cultura prehispánica de la isla: Tibiabín y Tamonante, a quienes

⁶ No se han podido determinar las funciones del tercer marido, no sabiendo si también servía a la mujer y al marido entrante o si no tenía obligaciones durante ese mes.

los aborígenes de Fuerteventura llegaron a considerar «cosas venidas del cielo» (Abreu Galindo, 1632, citado en Pérez Saavedra, 1997).

Abreu Galindo, en su obra *Historia de la Conquista de las Islas Canarias* (1632), recoge información sobre diversas figuras canarias durante el período de la conquista. En esta crónica menciona a Tibiabín, una mujer que llegó a ocupar una posición de liderazgo. Las interpretaciones modernas de las crónicas —en las que no se proporciona una descripción explícita y detallada de esta figura histórica— señalan que Tibiabín lideró a los canarios de Fuerteventura en la resistencia contra los conquistadores castellanos. En algunos pasajes, Abreu Galindo la describe como «señora» o «reina» de la isla.

La posición que ocupó Tibiabín en la sociedad prehispánica mayorera es destacable, ya que, históricamente, las mujeres no se han asociado con puestos de poder en sociedades que no son estrictamente patriarcales, como las culturas europeas contemporáneas. Es por ello por lo que su leyenda no solo se erige como un símbolo de resistencia, sino también de liderazgo femenino en la historia de Canarias.

Tamonante fue también un personaje relevante dentro de la sociedad prehispánica de Fuerteventura. Frecuentemente descrita como hija de Tibiabín, Tamonante ha sido vinculada con el liderazgo político y religioso de las comunidades aborígenes mahas. Abreu Galindo (1632) menciona que los gobernantes de la isla no solo lideraban en la esfera política, sino que también eran considerados sacerdotes, capaces de realizar y organizar los ritos religiosos. En este contexto, se ha relacionado a Tamonante con el linaje de gobernantes de la isla, interpretándose que, por extensión, ella gozaba de un estatus diferenciado en la comunidad aborígen. Torriani, en su obra *Relación del estado de la isla de Fuerteventura* (1590), también hace mención de esta vinculación entre gobierno y religión, añadiendo que los líderes eran vistos casi como seres divinos.

Las funciones sacras de este personaje histórico deben entenderse dentro del contexto de las religiones animistas y politeístas, en las que los sacerdotes y agoreras actuaban como mediadores entre el pueblo y las fuerzas sobrenaturales. Sin embargo, en la cultura prehispánica de Fuerteventura surge también la figura de la *agorera*, una mujer encargada de las prácticas de adivinación, los oráculos y la interpretación de los signos divinos. Se ha relacionado a Tibiabín y Tamonante con la

figura de la agorera, ya que se decía de ellas que eran «dos mujeres que hablaban con el demonio» (Torriani, 1590)⁷.

Gran Canaria

En el caso de la isla de Gran Canaria, el papel de la mujer en la sociedad prehispánica se presenta como un aspecto complejo y multifacético, marcado por la interacción de distintos factores culturales y sociales. Si bien es cierto que la información disponible sobre las culturas prehispánicas de las Islas Canarias es limitada, se ha podido obtener un conocimiento más detallado acerca de la vida social y cultural de los canarios de Gran Canaria.

Tal como se mencionó anteriormente, las islas orientales del archipiélago mostraron una mayor tendencia hacia la matrilinealidad, mientras que en las islas occidentales —Tenerife, La Palma, La Gomera y El Hierro— se mantenían estructuras sociales más patriarcales, donde la mujer desempeñaba un papel más limitado en las esferas sacras y políticas. En Gran Canaria, al igual que en Lanzarote y, en menor medida, en Fuerteventura, existían relaciones de poliandria, las cuales, aunque no eran la norma establecida, eran bastante comunes. A este respecto, Pedro Luján afirmó en sus «Coloquios matrimoniales» que la mujer prehispánica de Gran Canaria se llegaba a casar con «cinco hombres y no menos» (Luján, 1990, como se cita en Pérez Saavedra). Este fenómeno podría haber respondido a razones demográficas, como el desequilibrio entre hombres y mujeres, o incluso al infanticidio de niñas.

Las mujeres canarias — como se denominaba a las mujeres de la isla de Gran Canaria— desempeñaron importantes roles en los ámbitos político y religioso, actuando como consejeras, mediadoras y realizando labores de predicción. Entre algunas de las mujeres aborígenes más célebres encontramos a Andamana, también conocida como Atimadana. A ella y a su esposo, Gumidafe, se les atribuye la creación del linaje de los guanartemes⁸, los gobernantes de la isla.

⁷ Debemos entender, dentro del marco histórico que hemos establecido, que esta afirmación proviene de un sacerdote italiano del siglo XVI, quien muy probablemente las acusaba de herejía.

⁸ La isla de Gran Canaria, a diferencia de Tenerife, se organizaba en torno a dos guanartematos, un tipo de agrupamiento político y social que responde a una organización de cacicato (Medina García, 2023). En el caso de Tenerife, la isla se dividía en nueve menceyatos, con un mencey como gobernante en cada uno de ellos.

No podemos concluir este apartado sin abordar la importante figura de las maguadas, o harimaguadas, de la isla de Gran Canaria. Las harimaguadas eran jóvenes mujeres de la sociedad canarii que, frecuentemente, provenían de los linajes nobles de la isla. Este grupo de jóvenes era recluido en una comunidad social y religiosa donde eran instruidas en los ritos sacros y en las tareas domésticas, como preparación para el matrimonio. Por esta razón, muchos las consideraron sacerdotisas. Sin embargo, Pérez Saavedra (1989) señala que no podemos considerarlas como tales, ya que, a pesar de su participación en los ritos religiosos, estos no constituían su función principal.

Referencias

- de Bethencourt, J. (1874). *Le Canarien : livre de la conquete et conversion des Canaries (1402-1422)*. Ch. Métérie.
- de Laguna, J. H. B. (2004). «El nacionalismo y el regionalismo canarios en torno al siglo XX». *Cuadernos del Ateneo*, (18), 13-24.
- González Antón, R. (1987). *Cultura prehispánica de las islas Canarias*. Consejería de Educación, Cultura y Deporte.
- González Antón, R., y Tejera Gaspar, A. (1990). *Los aborígenes canarios: Gran Canaria y Tenerife*. Itsmo.
- Harris, O., Young, K., & Novoa, C. (1979). *Antropología y feminismo*. Anagrama.
- Luján, P. de. (1990). «Coloquios matrimoniales del licenciado Pedro de Luján». *Real Academia Española*.
- Mead, M. (1978). *Sexo y Temperamento en las Sociedades Primitivas*. Laia.
- Medina García, A. (2023). «La cultura prehispánica de Canarias en el aula de E/LE: contenidos para la creación de material didáctico». *Trabajo de Fin de Máster*. Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.
- Mora, J. C. (2020). *Andamana: la madre de los guanartemes*. Idea.
- Pérez Saavedra, F. (1997). *La mujer en la sociedad indígena de Canarias*. Centro de la Cultura Popular Canaria.
- Santana Cabrera, J. (2018). «Reflexionando sobre la mujer aborigen de Gran Canaria: integrando arqueología y etnohistoria desde una perspectiva de género». *Complutum*, 207-224. <http://hdl.handle.net/10553/59904>

Tejera Gaspar, A. (1988). *La religión de los guanches. Ritos, mitos y leyendas*.

Tejera Gaspar, A. (2009). *La religión en las culturas Prehistóricas de las Islas Canarias* (Vol. 43). Zephyrvs.

Reflexiones sobre la migración a través de la música latinoamericana.

Reflections on migration through Latin American music.

María Laura Paradizo-Bergalli

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España

mparadizo1@alumno.uned.es

 <https://orcid.org/0009-0009-0318-2966>

Resumen

En este ensayo reflexionaré acerca de las migraciones y su multifactorialidad. El hilo vertebrador será la canción *De igual a igual* del argentino León Gieco. A través de su relación con otras canciones, iremos viendo la situación de la migración en Sudamérica desde la visión de los artistas. Visión que se convierte en un contradiscurso que pone en evidencia las contradicciones de los sistemas políticos y la economía neoliberal que repudian y a la vez dependen de las personas migrantes para subsistir. Veremos como las canciones permiten, a quien escucha, tomar conciencia de las vivencias del migrante. La utilidad de incorporar al análisis las canciones, junto con la teoría y los discursos, es ser otra vía para la reflexión que complementa a los primeros y arroja nueva luz sobre la cuestión.

Abstract

In this essay, I will reflect on migration and its multifactorial nature. The central theme will be the song *De igual a igual* by Argentine León Gieco. Through its relationship with other songs, we will examine the situation of migration in South America from the perspective of artists. This perspective becomes a counter-discourse that highlights the contradictions of political systems and the neoliberal economy, which both reject and depend on migrants for their survival. We will see how songs allow listeners to become aware of the experiences of migrants. The usefulness of incorporating songs into the analysis, along with theory and discourse, is that it provides another avenue for reflection that complements the formers and sheds new light on the issue.

Para citar este artículo: Paradizo Bergalli, M.^a Laura. (2025). Reflexiones sobre la migración a través de la música latinoamericana. Ensamblajes. Revista De Antropología Predoctoral, Vol. 2(2), 131-145.

<https://doi.org/10.71405/ensamblajes/2025/v2.2.40>

Palabras clave: Migración, canciones, América del sur, música, capitalismo.

Keywords: Migration, songs, South America, music, capitalism.

Introducción:

Propongo reflexionar, a partir de letras de canciones Latinoamericanas, sobre algunas de las causas de la migración. En la academia se afrontan estas cuestiones desde diversos marcos teóricos. El giro hacía una visión más artística añade el componente emocional, ampliando el análisis hacia un lugar menos centrado en lo conceptual. Se canta sobre migraciones provocadas por la guerra, la economía, el pasado colonial, dictaduras, por la búsqueda de una vida mejor. Intentaré detectar, a través de sus letras, las fuerzas globales que intervienen en estos procesos. Partiré de la letra de la canción *De igual a igual* (Gieco, 2001) y en torno a ella se reseñarán otras que ilustran cuestiones interrelacionadas.

A través de una metodología cualitativa pretendo articular el discurso teórico de diversos autores con el discurso musical de los cantautores. La selección no se basa en una búsqueda exhaustiva, sino en mi recorrido autobiográfico atravesado por la migración, rememorando cantautores que han formado parte de mi infancia (Los Olimareños, León Gieco, Roos, Zitarrosa), mi juventud (Drexler, Lafourcade) y mi adultez (Moreno, Residente, Laferte). Por otro lado, he realizado una breve búsqueda en internet sobre canciones referidas al tema y he descubierto a Los tigres del norte, entre otros. La idea de recurrir a mi propia experiencia se nutre de dos fuentes teóricas, por un lado, las expuestas por Benavides, J. y Apolo, D. (2017) y las ideas de Rivera Cusicanqui sobre la teoría enraizada: "Que tiene raíz en la experiencia, que no niega la historia propia ni la genealogía propia para la comprensión del mundo. Y que concibe el saber como algo que porta todo ser humano". (Cacopardo, 2018, p. 187)

Breves pinceladas a la canción protesta

Robayo (2015) en su trabajo sobre la *canción protesta* (vinculada a las luchas sociales, a la denuncia de la opresión política, social y laboral) en Colombia, plantea que esta puede ejercer un efecto ideológico al influir o modificar creencias sociales, actitudes y conocimientos en los oyentes (p. 57). Gracias a la música, “se facilita un tipo de comunicación, de intercambio de ideas más rápido y directo y, a la vez, porque proporciona o sugiere un rico mundo de imágenes mentales” (ídem. p. 59). Ese “mundo de imágenes” se crea a través de las experiencias vividas de primera mano por el artista, por historias reales de otros o por ficciones basadas en acontecimientos nacionales e internacionales. Otra característica de estas canciones es la visibilización de colectivos que suelen ser relegados e ignorados política y socialmente (Ramírez, 2010 en Robayo, 2015, p. 59). Este tipo de letras ponen en el centro de la escena a colectivos o situaciones que permanecen tras bastidores en el escenario social.

Para analizar la canción escogida seguiré el trabajo de López Saltos (2024) tomando algunos puntos que emplea para el análisis discursivo de la canción protesta del grupo colombiano Aterciopelados: “actores que se legitiman, actores que se deslegitiman, contexto económico, político, sociocultural, argumento testimonial del cantante y letra de la canción” (pp. 45-47).

De modo somero esbozaré el ambiente político-social en el que se inserta la canción. El contexto en Argentina, durante el 2001, era de caos y crisis económica, el país estaba en quiebra. “Gracias” al *corralito*, medida gubernamental restrictiva que impedía a los ciudadanos retirar efectivo de los bancos, miles de personas perdieron sus ahorros. A nivel político la situación derivó en la huida del presidente De la Rúa y en la dimisión del ministro de economía Cavallo, donde dos presidentes diferentes asumieron hasta completar la legislatura. El clima era de descreimiento de la clase política, descenso del nivel de vida, pérdida de puestos de trabajo, protestas masivas del movimiento piquetero, la clase media con los cacerolazos, saqueos a tiendas, aumento de las migraciones (Di Matteo, 2011). En este momento se lanza el disco Bandidos rurales (León Gieco, 2001), dentro del álbum, la canción *De igual a igual* está dedicada a la migración. En ella se legitima a los emigrantes con y sin papeles y se deslegitima a los políticos y empresas extranjeras que explotan los recursos del país. Según “argumentos testimoniales del cantante” la idea del disco era:

Hice un disco de bandidos en un país que desde hace años está gobernado por bandidos de guante blanco. ¿O qué es sino María Julia Alsogaray? ¿Y Cavallo que ahora nos habla de una segunda independencia cuando fue él quien en distintas etapas nos llevó a esto? (Gieco, L., entrevista en prensa, 2001)

Analizando la letra:

“Soy bolita en Italia, soy colombo en Nueva York,
soy sudaca por España y paragua de Asunción.

Español en Argentina, alemán en Salvador.

Un francés se fue pa' Chile, japonés en Ecuador”.

(Gieco, 2001, 0:17-0:34)

Pone de manifiesto cómo se construyen diversas identidades para los inmigrantes en los países de destino. Los diferentes nombres que pueden recibir son reflejo de los elementos que se tienen en cuenta según los lugares de destino, poniendo en evidencia el carácter construido, basado en características o ideas arbitrarias (Delgado, 2004). Estos nombres forman parte de los “mecanismos de diferenciación” (p. 102) que no hacen más que agrandar las distancias entre las personas. Por otro lado, esta construcción, basada generalmente en prejuicios, no tiene por qué coincidir con las autoidentificaciones (ídem., p. 104).

Esto conduce a esencializaciones y generalizaciones que suelen derivar en oposiciones ellos-malos-ignorantes/nosotros-buenos-cultos, etc. La necesidad de construirlas es directamente proporcional a la intensificación de los contactos entre los grupos. Esto hace que surja, como menciona Delgado (2004) la necesidad de “autodiferenciarse en función de intereses y necesidades instrumentales y de adaptación comunes” (ídem., p. 105).

En la canción Frijolero, los mexicanos Molotov, (2003) cantan: “yo ya estoy hasta la madre de que me pongan sombrero, escucha entonces cuando digo: no me llames frijolero” (0:32-0:42), “Aunque nos hagan la fama de que somos vendedores, de la droga que sembramos ustedes son consumidores” (1:02-1:12). Por lo general, los extranjeros son vistos como el enemigo peligroso que trae consigo el desorden, en forma de indumentarias diferentes o costumbres vistas como dañinas que provocan que la armonía interna se rompa (ver Aquino Moreschi, 2001; Padilla, 2015; Vila, 1999). Las

nomenclaturas despectivas son empleadas en ambos sentidos, así como los estadounidenses llaman “frijoleros” a los mexicanos, estos llaman “gringos” a los primeros, derivando en una representación del todo (una nación) por una parte (indumentaria, costumbres, formas de hablar, etc). Podemos ver aquí la imposibilidad “de dar con una constelación de ingredientes observables en todos aquellos que se denominen a sí mismos o son denominados” (Delgado, 2004, p.100). ¿Qué características universales tienen los sudacas, bolitas, frijoleros?

También las canciones hablan de la diferencia como complementariedad, como una manera de aportar y enriquecer las regiones de destino a través de la valoración y reconocimiento mutuo (íd. pp.108-109), gracias a la mezcolanza de ideas, formas de ser y hacer. Gaby Moreno (2018) y su versión de la canción *The immigrant* refleja un ejemplo de superdiversidad (Vertovec, 2013):

This is a different kind of apple now, New York City or like an orange, I love L.A. What a delight so bright and juicy but a little spicy to the taste. The immigrants are here to stay, to help build America.

(2:21-2:58)

“El mundo está amueblado con maderas del Brasil

y hay grandes agujeros en la selva misionera”

(Gieco, 2001, 0:41-0:47)

La referencia a la economía neoliberal y el papel de las empresas se hace presente. Según Gieco:

“Los xenófobos y los que aceptan la xenofobia son dementes que no entienden nada. No se dan cuenta de que esos que llaman ilegales son entrados a los países por los mismos capitalistas que buscan garantizar mano de obra barata, y después los discriminan”.

(Gieco, en prensa, 2001)

En las palabras del músico vemos la idea de Castles (2014) donde el proceso migratorio debe abordarse desde una perspectiva multicausal debido a que en él se interrelacionan diversos factores, al margen del económico, como pueden ser: el estilo de vida, reunificación familiar,

educación, migración forzada¹. Recuerda que la migración sur-norte no es la única, la migración interna también forma parte del proceso (id., p. 237). La globalización neoliberal, “con sus muebles de Brasil”, ha magnificado las diferencias económicas entre los países y ha provocado el aumento de la pobreza y la destrucción de los modos de vida de las personas (id., p. 238) obligando al abandono de los países de origen y es el contexto de fondo donde interactúan estas cuestiones. De igual a igual (2001) evidencia la cuestión en estos versos ayudando a pensar sobre cómo los países inversores que reciben la llegada de inmigrantes deberían dejar de explotar y contaminar esas regiones para así evitar que las personas tengan que migrar y como esto supone un beneficio para esos países a través del aporte de mano de obra barata (ver Sassen, s.f).

“Europa no recuerda de los barcos que mandó,
gente herida por la guerra esta tierra la salvó”

(Gieco, 2001,0:47-0:57)

Gieco interpela la imagen de invulnerabilidad que suelen sentir quienes no están atravesando dificultades y no sienten que migrar sea una opción para sus vidas. Una cuestión que destaca en las canciones escogidas es que hacen alusión a los eventos que provocan las migraciones desde una perspectiva diacrónica, remarcando la situación presente pero también la pasada.

This is not America (Pérez et al., 2022) sirve para contextualizar la situación general del continente americano y entender el origen de realidades actuales. Trata sobre la relación de América del sur con Estados Unidos y es una crítica directa al uso del nombre “América” para referirse sólo a este último país. En ella se resumen diversos problemas que aquejan a los países del centro y sur del continente. Recuerda que antes de la llegada de los colonizadores había personas en el continente,

1

Diversas canciones enfatizan otros factores, reforzando la polivocalidad, como si de un coro se tratase, de historias, experiencias e ideas. La canción Te juro que volveré de Mon Laferte (2023) trata sobre su historia personal de migración de Chile a México buscando un nuevo estilo de vida y posibilidades profesionales: “Pero ella decide salir a buscarse la vida. A los veinticuatro, maleta en la mano, se iba. La vida al fin le iba a cambiar. Nuevo país, a trabajar” (0:44- 1:09). ‘Ta llorando del grupo uruguayo Los olimareños (1978) relata la vida en el exilio por razones políticas: “Tantas voces y miradas tan queridas ya no están en el boliche, en los asados; otros vagan sin consuelo por el mundo. Ay, paisito, mi corazón ‘ta llorando.” (1:52- 2:13). La canción Pal’ que se va de Alfredo Zitarrosa (1967) trata sobre la migración interna del campo a la ciudad: “No te olvides del pago si te vas pa’ la ciudad cuanti más lejos te vayas más te tenés que acordar” (0:19-0:28).

menCIÓN obvia pero necesaria, ya que muchas veces el continente es visto como una "página en blanco" que comenzó su historia cuando llegaron los europeos, invisibilizando y desvalorizando todo lo anterior: "Desde hace rato, cuando uste'llegaron ya estaban las huellas de nuestros zapatos. Se robaron hasta la comida'l gato y todavía se están lamiendo el plato" (0:32-0:43) Más adelante muestra que no son solo problemas económicos los que aquejan al continente:

Los paramilitares, las guerrillas, los hijos del conflicto, las pandillas, las listas negras, los falsos positivos...Las persecuciones, los golpes de estado, el país en quiebra, los exiliados, el peso devaluado, el tráfico de drogas, los carteles, las invasiones, los emigrantes sin papeles (2.12- 2:37).

Las canciones incentivan al oyente a conocer la realidad de estos países realizando un ejercicio de memoria, poniendo de manifiesto el historial migratorio e histórico de los países del norte. Sin ahondar cuestiones históricas particulares veremos como en las letras se reflejan los conflictos bélicos y políticos, la responsabilidad de la economía capitalista, el pasado colonial, el expolio de recursos naturales, los derechos humanos. Bolivia de Jorge Drexler (2013) trata sobre la vida de su padre, acogido por el país americano cuando su familia escapó de los nazis: "Europa, 1939 todos decían que no en las cancillerías (0:27- 0:38), las puertas se iban cerrando, el tiempo colgaba de un pelo y aquel niño en los brazos de mis abuelos (1:22- 1:30) todos decían que no, cuando dijo que sí Bolivia" (1:56- 2:04), más adelante canta, casi como un presagio: "Y quienes hoy todo tienen mañana por todo imploran. Y la noria no demora en invertir los destinos y en refrescar la memoria" (3:26- 3:41). Continuando con el mismo artista, Movimiento (2017) muestra cómo, desde los albores de la humanidad, las personas se han desplazado, poniendo en cuestión la propiedad de la tierra, enfatizando la cualidad procesual de las migraciones y como los cambios se dan "en movimiento": "Nunca estamos quietos, somos trashumantes, somos padres, hijos, nietos y bisnietos de inmigrantes. Es más mío lo que sueño que lo que toco. Yo no soy de aquí, pero tú tampoco" (1:13- 1:31)².

²

Molotov (2003) lo deja claro al referenciar al presidente Santa Ana y la batalla que desencadenó la pérdida de Texas: "That U.S. soil that makes you take shit for granted. If not for Santa Ana, just to let you know, now where your feet are planted would be Mexico" (2:08- 2:18). Gaby Moreno, guatemalteca de nacimiento y residente en USA recuerda en *The immigrants* (2018) la isla donde los ascendientes, de los hoy llamados estadounidenses, debían guardar cuarentena "America remember Ellis Island. We all came here to take the plunge. I hope you understand it" (1:26-1:30).

Podríamos decir, siguiendo a Julián López (s.f), que las canciones actúan como *condensadores* (párr. 10) de memoria, histórica, sensorial, familiar, a través de las cuales accedemos a realidades desconocidas. Al mostrar distintas facetas de un mismo proceso por medio de historias particulares³ es posible empatizar con el migrante y así minimizar el efecto negativo de los prejuicios construidos al acceder a la otra cara de la moneda. Al mismo tiempo y actuando como “condensadores de memoria” se enfatiza el carácter contradiscursivo al no permitir que caigan en el olvido la diversidad de acontecimientos que desencadenan las migraciones que tienden a ser ignorados en los discursos cortoplacistas y presentistas. Al contraponer las historias, se ven las interrelaciones entre los continentes, se comprenden mejor los procesos migratorios que vivimos y se han vivido a ambos lados del Atlántico, dejando clara la multifactorialidad del proceso al mostrar diversas caras de la misma cuestión.

“Tico, nica, el boricua, Arjo, mejo, el panameño
hacen cola en la Embajada para conseguir un sueño.
En tanto el gran ladrón lleno de antecedentes
si lo para inmigración pide por el presidente.
Los llamados ilegales que no tienen documentos
son desesperanzados sin trabajo y sin aliento.
Ilegales son los que dejaron ir a Pinochet,
Inglaterra se jactaba de su honor y de su ley”

(Gieco, 2001, 1:30- 2:35).

El cantante pone su voz al servicio de las personas “desesperanzadas, sin trabajo, sin aliento” destacando la capacidad de lucha para conseguir una mejor vida, “un sueño” que no es más ni

³

Como en el caso de las canciones Bolivia (Drexler), Te juro que volveré (Laferte) o Tres veces mojado (Los tigres del norte).

menos que tener casa, comida, trabajo⁴. Aquí vemos la necesidad de migrar por buscar un nuevo estilo de vida. Se plantea también la diferencia de estatus entre los propios inmigrantes, no es lo mismo ser una persona de a pie que un político que pide asilo. Como explica Castles (2014) las visiones cortoplacistas y el centrarse en los beneficios meramente económicos hace que los países prefieran a los “migrantes altamente cualificados” (p.253). En el caso de la canción no habla de personas cualificadas sino de personas con un alto capital económico y social (políticos de prestigio), a pesar de los crímenes y robos cometidos. Para el cantante está claro quiénes son los verdaderos ilegales y ladrones, aquellos que no respetan los derechos humanos, que se ponen al servicio de dictadores o que cobijan políticos corruptos. A través de esta contraposición de situaciones quien escucha toma consciencia de las diferencias que hacen los gobiernos a la hora de tratar a las personas⁵.

“Si me pedís que vuelva otra vez donde nací
yo pido que tu empresa se vaya de mi país
y así será de igual a igual”

(Gieco, 2001, 0:58- 1:12)

Gieco pretende visibilizar la hipocresía de los políticos, de hecho, explica que estos versos nacieron a raíz de una anécdota vivida en España: “Un año atrás fui a tocar a España y unos colombianos y ecuatorianos me entregaron un diario clandestino que hacían, donde le decían precisamente eso a Aznar. Me pareció que ahí tenía una canción.” (en prensa, 2001).

Las canciones reflejan la racionalidad que hay detrás de los discursos sobre la perspectiva del norte respecto a los migrantes y la perspectiva del sur sobre el norte, una visión que no siempre es

⁴ Ana, cuenta una idea similar a través de su experiencia personal: “cuando dejas tu país no lo dejas porque querés lo dejas porque tenes la esperanza de vivir mejor, si tenes suerte, porque encima vas y te tratan mal” (comunicación personal, 28 de mayo 2024).

⁵ Para ampliar sobre esta cuestión ver: Gupta, A. y Ferguson, J. (1997). “Beyond Culture: Space, Identity and the Politics of Difference”, en Gupta, A y Ferguson J (eds) Culture, Power and Place. Explorations in Critical Anthropology. Durham: Duke Univ. Press, 33-51.

amable o positiva. Estas contraposiciones y los efectos de las acciones del norte sobre el sur y viceversa que hemos estado viendo visibilizan la idea del *sistema mundo* de Wallerstein (Wallerstein, 2005, 2007) en el que estamos inmersos. Así los artistas consiguen desmarcarse del *nacionalismo metodológico* (Glick-Schiller, 2010) imperante en algunos académicos y reflejan las dos caras de la moneda, al no circunscribir la cuestión migratoria exclusivamente a las fronteras de sus propios países y poniendo en evidencia la historia y las relaciones interconectadas entre todos ellos. La tendencia del nacionalismo metodológico a equiparar estado-nación con sociedad asume que todas las personas que viven en un país poseen costumbres y valores comunes, haciendo que quien viene de fuera sea visto de manera amenazante, porque porta la diferencia (pp. 210-211). Esta visión se contrapone a la propuesta de Padilla (2015) donde las interacciones entre las personas sean del lugar que sean, son *convivialidades*, interacciones forjadas en el encuentro y convivencia cotidianas (íd., p. 321). La autora incluye a la propia sociedad de destino en la ecuación quitando así, las connotaciones de peligro atribuidas a los inmigrantes.

Canciones como Frijolero (Molotov, 2003) y *The immigrants* (Moreno, 2018) reflejan al inmigrante como amenaza y el trato vejatorio que sufren: “Si tuvieras tú que esquivar las balas de unos cuantos gringos rancheros ¿Les seguirás diciendo: Good for nothing Wetback, si tuvieras tú qué empezar de cero?” (Molotov, 1:56- 2:05); “Am I an immigrant or am I a new slave, made for all brutality? I don't think so. They're moving like jackals in the hunting season and the refugee's soul is the meat”. (Moreno, 0:23-0:53). Tres veces mojado (Los tigres del norte, 1988) relata la discriminación sufrida en México de un salvadoreño al atravesar las fronteras indocumentado. Reflejando que la xenofobia también existe en los países latinos: “Tres veces tuve yo la vida que arriesgar (0:43- 0:46), El mismo idioma y el color reflexioné ¿Cómo es posible que me llamen extranjero?”. (1:03- 1:13)

La exigencia de un trato igualitario pone de relieve la agencia migrante y de los estado-nación para decidir quién se queda y quién no. La permisividad e indiferencia de autoridades y personas que permiten de forma explícita la explotación, abuso, el asesinato con la justificación de que carecen de un papel que los acredite a cruzar la frontera. Si consiguen atravesarla, hasta que legalizan su situación siguen expuestos a diversidad de abusos⁶. En La jaula de oro los Tigres del norte (1983)

⁶ Para ampliar sobre algunas de estas historias: Sánchez Molina, R. (2006). *Proceso migratorio de una mujer salvadoreña. El viaje de María Reyes a Washington*. Ed. Centro de investigaciones sociológicas. *Ensamblajes. Revista de Antropología Predoctoral* 2(2), diciembre 2025, ISSN-e: 3045-6622, <https://doi.org/10.71405/ensamblajes/2025/v2.2.40>

plasman esta situación “Diez años pasaron ya, papeles no he arreglado, sigo siendo un ilegal (018-032). Casi no salgo a la calle, pues tengo miedo de que me hallen y me pueden deportar”. (2:07-2:24) Como se mencionó anteriormente, las canciones actúan como contra-discursos sobre la diferencia donde se dota a las personas de agencia, reflejando, sin victimismos su situación y las experiencias vividas, que al mismo tiempo sirven para visibilizar la *ansiedad social* (Grillo, 2018) que su presencia supone. Asumir este enfoque nos ayuda a evitar las *retóricas anti-inmigrantes* (Castles, 2014. p. 246). Al contraponerse a la imagen esencializadora de las sociedades, desmontan las diferencias impuestas por los prejuicios que homogenizan y remarcan las diferencias y cuestionan “el orden de las cosas” (Bourdieu, 1999).

Las canciones muestran la necesidad de desarrollar políticas que consideren y garanticen derechos humanos básicos cómo son la movilidad, la seguridad, vivir sin conflictos bélicos, tener una vida digna, casa, trabajo y comida, disfrutar de paisajes no contaminados. Siguen, de esta forma, la línea de pensamiento de Castles (2014) que, siguiendo a Sen, toma la idea de *desarrollo como libertad* donde la movilidad es vista como una libertad fundamental conducente al desarrollo y mejora de las capacidades humanas (Amartya Sen, 2001 en Castles, p. 253). El derecho a la libertad de moverse y a la capacidad de las personas para modificar, adaptando o construyendo nuevos escenarios con los recursos que se encuentran no debería de involucrar el riesgo a la vida o restricciones para la satisfacción de las necesidades básicas. Como canta Moreno: “We all hold this truth to be self-evident that all men are created equal bring your sick, bring your needy”. (2018, 3:24-3:37)

La *agencia migrante* (Castles, 2014) en *The immigrants* (Moreno, 2018) sirve para mostrar como estos modifican los lugares de destino con sus ritmos y sus modos de vida, aportando riqueza y diversidad cultural al nuevo país. En ella vemos una manera de mostrar la migración como beneficio, no como problema. Al mostrarlos como personas con agencia, resilientes, capaces de enfrentarse y modificar las condiciones más adversas, contribuye a minimizar los prejuicios. Escuchar estas canciones nos recuerda que quienes están detrás de estos procesos son personas sintientes, no objetos o simples números estadísticos. Amplían el contexto más allá de las fronteras

Sánchez Molina, R. (2006). *Mandar a traer. Antropología, migraciones y transnacionalismo: salvadoreños en Washington*. Editorial Universitas, S.L.

nacionales poniendo de relieve que, como expone Sassen (2006), las fronteras del estado-nación han sido permeadas por diversas instituciones que intervienen y afectan a la toma de decisiones locales donde las ciudades globales se han convertido en zonas fronterizas (p. 2) donde intervienen diversos actores, incluidos los inmigrantes. El carácter “transgresor” (ídem. p.1) del migrante es puesto en evidencia al mostrar su capacidad para revertir las situaciones vividas. Los migrantes son transgresores por partida doble: al atravesar la frontera y al interpelar las creencias que sobre ellos se tienen en el lugar de destino. Esto último desafía el esencialismo cultural (Grillo, 2018, p. 298) al introducir costumbres, adaptaciones, reinvencciones, reclamando derechos, materializando la superdiversidad anteriormente mencionada. Estas transgresiones conforman lo que Glick-Schiller (2010) llama un campo social transnacional: “social relations that intersect and transform discrete territoriality based and historically specific social spaces of local community, village, city or state” (p. 112). Inmigrantes y cantantes se convierten en *actores políticos informales* (Sassen, 2006, pp. 2-3) manifestando su posición crítica, haciéndose evidente al reclamar distintos derechos, recurriendo al humor e ironía: “Is it that man has lost his reason? You can't even blame the heat” menciona Gaby Moreno (0:35-0:43); “No lo olviden, ténganlo presente que aquellos a los que no querían hoy los hacen presidentes” (Calibre 50, 2013) o “Esto va pa'l capataz de la empresa el machete no es solo pa' cortar caña' también es pa' cortar cabeza” (Pérez et al., 2022, 1:33-1:38) no hacen más que poner de manifiesto las contradicciones del sistema, donde unos y otros son necesarios para satisfacer las necesidades de cada región.

Reflexiones finales

Las canciones reflejan, sin hipocresía o medias tintas, las condiciones de vida de las personas, las relaciones entre continentes y países. Muestran desde una perspectiva crítica las decisiones, el trato recibido por parte de la clase política, de la propia sociedad y de la ajena. Reflejan el sentir y pensar cotidiano de los que se quedan y de los que se van aportando nuevas ideas para pensar la cuestión. La diversidad de voces presentadas sirve para enfatizar el carácter multifactorial de las migraciones y cómo esto cobra mayor o menor importancia dependiendo de los contextos, desde la prehistoria (Movimiento) hasta los albores del siglo XXI (De igual a igual, This is not America) las personas migramos. Esta diversidad de voces interpela los discursos monolíticos centrados en un único

factor, el económico, y convierten a las canciones en contra-discursos que, por un lado, dotan al migrante de agencia, de capacidad de acción para trazar su destino y, por otro, promueven la reflexión en quien escucha al abordar situaciones que pueden ser desconocidas para el público general. Al mostrar distintas facetas de un mismo proceso logran abrir un campo de reflexión más amplio y así minimizar el efecto negativo de los prejuicios contruidos. Al mismo tiempo y actuando como “condensadores de memoria” enfatizan su carácter contradiscursivo al no permitir que caigan en el olvido la diversidad de acontecimientos que desencadenan las migraciones.

Analizar los procesos migratorios desde las canciones es una alternativa para pensar desde un lugar más amable y que a la vez nos puede ayudar, como plantea Castles (2014), a “reconceptualizar la migración como parte normal del cambio y desarrollo globales.” (p.252). Es difícil que las canciones dejen indiferente a alguien, ya que interpelan a todos los agentes involucrados. Sirven para reflexionar, criticar, ampliar la mirada, poner en evidencia las injusticias y las contrariedades de los sistemas en los que estamos inmersos. Nos enseñan diversos puntos de vista y situaciones que pueden llevar a una persona a abandonar su tierra. Nos recuerdan que los procesos, como tales, son dinámicos, no se detienen, van y vienen obligándonos a tener presente que las migraciones siempre han existido y que lo único que puede cambiar son los destinos.

Referencias.

- Aquino Moreschi, A. (2021). Desafíos teóricos en el estudio de los hijos de migrantes mexicanos en Estados Unidos. Críticas a las teorías de la asimilación. *Sociológica*, (104), 43-74.
- Benavides, J. y Apolo, D. (2017). El enfoque biográfico como estrategia metodológica de investigación. *Revista Científica en Ciencias Sociales*. DOI: 10.29019/tsafiqui.v0i8.164
- Bourdieu, P. (1999) “El orden de las cosas” en Bourdieu, P. *La Miseria del Mundo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 65-78.
- Cacopardo, E. (2018). “Nada sería posible si la gente no deseara lo imposible”. Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui. *Andamios*, 15(37), 179-193.
- Calibre 50. (2013). El Inmigrante [Canción]. En *Corridos de alto calibre*. Disc Auvers

- Castles, S. (2014). Las fuerzas tras la migración global. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 59(220), 235-259. DOI: 10.1016/S0185-1918(14)70806-2
- Delgado, M. (2004) Multiculturalismo y sociedad. *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, (15), 97-110.
- Di Matteo, L. (2011) *El corralito: Así se gestó la mayor estafa de la historia argentina*. Ed. Sudamericana.
- Drexler, J. (2014). Bolivia [Canción]. En *Bailar en la cueva*. Warner music.
- Drexler, J. (2017). Movimiento [Canción]. En *Salvavidas de hielo*. Warner music.
- Gieco, L. (2001). De igual a igual [Canción]. En *Bandidos rurales*. EMI.
- Gieco, L. (2001). Hace rato nos gobiernan bandidos de guante blanco. León Gieco habla de su nuevo disco. / Entrevistado por F. D'Addario. Página/12.
<https://www.pagina12.com.ar/2001/01-08/01-08-19/pag33.htm>
- Glick Schiller, N. (2010) "A Global perspective on Transnational Migration: Theorizing Migration without Methodological Nationalism" en Baubock, Faist (eds), *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, pp. 109-129.
- Grillo, R. (2018) "Chapter 10. Cultural Essentialism and Cultural Anxiety" en Grillo, R. *Transnational Migration and Multiculturalism. Living with Difference in a Globalised World*, 297-323.
- Gupta, A. y Ferguson, J. (1997). "Beyond Culture: Space, Identity and the Politics of Difference", en Gupta, A y Ferguson J (eds) *Culture, Power and Place. Explorations in Critical Anthropology*. Durham: Duke Univ. Press, 33-51.
- Laferte, M. (2023). Te juro que volveré [Canción]. En *Autopoiética*. Universal Music Group México.
- López García, J. (s.f) "Pequeñas cosas de un tiempo de espinas" (en prensa).
- López Saltos, H. (2024) Connotación sociopolítica del discurso de la música: canción protesta [Tesis de Grado, Universidad Técnica de Ambato]
<https://repositorio.uta.edu.ec/jspui/handle/123456789/41147>
- Los tigres del norte. (1983). La Jaula de oro [Canción]. En *Jaula de oro*. Fonovisa.

- Los tigres del norte. (1988). Tres veces mojado [Canción]. En Ídolos del pueblo. Fonovisa.
- Los Olimareños. (1978). Ta' llorando [Canción]. En Donde arde el fuego nuestro. Interdis.
- Moreno, G. (2019). The inmigrants [Canción]. En Spangled. Nonesuch Records.
- Padilla, B. (2015). Convivialidad intercultural religiosa o conflictividad en un barrio de Lisboa, *ODISEA. Revista de Estudios Migratorios*, ISSN-e 2408-445X, (2), 320-338.
- Robayo Pedraza, M. I. (2015). La canción social como expresión de inconformismo social y político en el siglo XX. *Calle14: revista de investigación en el campo del arte*, 10(16), 54-66.
- Roos, J. (1985). Los olímpicos [Canción]. En Brindis por pierrot. Orfeo.
- Sassen, S. (2006). Inmigrantes en la Ciudad Global [en línea]. *Revista del Grupo Antimilitarista Tortuga. Asociación Pro Derechos Humanos de Andalucía*, (5 de agosto, 2006).
- Sassen, S. (s.f). Para que funcione la economía global: el papel de los estados nacionales y los organismos privados. <https://www.ub.edu/prometheus21/articulos/nautas/15.pdf>
- Vertovec, S. (2013). ¿Hacia un post-multiculturalismo? Comunidades cambiantes, condiciones y contextos de diversidad. En A. Cruz-Manjarrez (Ed.), *Multiculturalismo y minorías étnicas en las Américas*. Colima: Universidad de Colima Press, pp. 37-64.
- Vila, P. (1999). "Constructing social identities in transnational contexts: the case of the Mexico-US border". *International Social Science Journal*, 51 (159), 75-87.
- Wallerstein, I. (2006). *Análisis De Sistemas Mundo Una Introducción*. Siglo XXI editores.
- Wallerstein, I. (2007). *Geopolítica y geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundial*. Ed. Kairos
- Zitarrosa, A. (1967). Pa'l que se va [Canción]. En Del amor herido. Orfeo