

# Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital  
es continuidad de la revista impresa*  
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555  
Depósito legal pp 199602ZU720

## Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela  
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales  
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 30, n.º 111

Octubre - Diciembre

### Dossier

Patrimonio cultural, memorias,  
ciudadanía e interculturalidad en  
contextos de violencias y  
resistencias en América Latina

2 0 2 5





# 30 Años

El presente número de la revista *Utopía y Praxis Latinoamericana* es el resultado de una colaboración realizada como parte del año sabático del Dr. José Carlos Luque Brazán. El beneficio le fue otorgado por el Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales (CHyCS) de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), para el periodo de agosto de 2025 a julio de 2026.

***Utopía y Praxis Latinoamericana*** nace como una respuesta a la situación de conflictividad política que atraviesa actualmente la democracia y la sociedad latinoamericana. Pero también nace como una respuesta comprometida con el análisis filosófico y la interpretación histórica de la cultura y las ciencias sociales frente a la crisis de la Modernidad. Respuesta que procura la creación de nuevos/as actores y escenarios a partir de los cuales se hagan posibles inéditas alternativas para la teoría crítica y el cambio social efectivo. Una respuesta en dos sentidos: la utópica porque todo proyecto existencial auténtico debe enmarcarse y definirse por el universo de sus valoraciones humanas; la práctica porque, a diferencia de la necesaria teoría, implica un tipo de acción cuyo movimiento es capaz de dialectizar la comprensión de la realidad, pero también de transformar a los sujetos que la constituyen. Con lo cual la noción de praxis nos conduce de retorno a la política, a la ética y, hoy día, a la ciencia y a la técnica. Es una respuesta desde América Latina, porque es a partir del ser y pensar latinoamericano que la praxis de nuestro proyecto utópico se hace realizable.

***Utopía y Praxis Latinoamericana*** es una revista periódica, trimestral, arbitrada e indexada a nivel nacional e internacional, editada por la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela), adscrita al Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA) de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y financiada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de esta misma Universidad. Las áreas temáticas que definen el perfil de la revista están insertas en las siguientes líneas del pensamiento iberoamericano y latinoamericano: Filosofía Política Latinoamericana, Historia de las Ideas, Epistemología, Teorías y metodologías de las Ciencias Sociales, Antropología social, política y filosófica, Ética y pragmática, Filosofía y diálogo intercultural, Estudios de Género. Las sub-áreas respectivas a cada área general serán definidas por el Comité Editorial, con la ayuda de sus respectivos asesores nacionales e internacionales, a fin de establecer la pertinencia de los trabajos presentados.

**Utopía y Praxis Latinoamericana** es una publicación patrocinada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad del Zulia (CONDES).

El sitio oficial de Utopía y Praxis Latinoamericana es el proporcionado por la Biblioteca Digital **Revicehluz** de Revistas Científicas y Humanísticas pertenecientes al *Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información*, Serbiluz, de la Universidad del Zulia, LUZ; Maracaibo, Venezuela.

**Serbiluz:** <http://produccioncientificauluz.org/index.php/utopia>  
**Email:** [utopraxislat@gmail.com](mailto:utopraxislat@gmail.com)

Esta publicación utiliza el registro testigo (verificación) **evidentia** ✓

**Utopía y Praxis Latinoamericana** aparece indizada y/o catalogada en las siguientes bases de datos:

- REVENCyT (Fundacite, Mérida)
- Ulrich's International Periodicals Directory (USA)
- Hand book of Latin American Studies (USA)
- Elektronische Zeitschriftenbibliothek (EZB, Alemania)
- The Philosopher's Index (USA)
- CLASE (México)
- FONACIT (Caracas, Venezuela)
- BASE (Alemania)
- LATINDEX (México)
- DIALNET (España)
- REDALyC (México) • REBIUN (España)
- Google Scholar
- Centro Virtual Cervantes (España)
- CEFILIBE (México)
- LECHUZA (Oviedo, España)
- Instituto de Información y Documentación en Ciencias Sociales y Humanidades (Madrid, España)
- Repertoire Bibliographique de la Philosophie (Louvain La Neuve, Belgique)
- CERCAL (Bélgica)
- RevistasLatinoamericanas.org
- MIAR.ub.edu/es
- OEI-CREDI (España)
- Sistema de Biblioteca de la Universidad de Antioquia (Colombia)
- The Library of Congress (USA)
- EBSCO (México)
- Sociological Abstracts (USA)
- Reportorio de Ensayista y Filósofos Ibero e Iberoamericano (Athens, USA)
- REBIUN (España)
- r-Revistas (CSIC, España)
- ERIH Plus
- Flacsoandes.edu.ec
- Cecies.org
- CETRI, Belgique
- Redib.org
- Academic Journal DATABASE
- Biblioteca de Filosofía Digital
- Citefactor.org
- Universia.org
- OALib Journal
- Qualis-Capes: A2 (Homologada)
- LatinREV
- OAJI
- Deycrit-Sur
- WorldCat
- Zenodo.

**Director Fundador**

Álvaro B. Márquez-Fernández †  
(1952-2018)  
In memoriam

---

**Directora**

Zulay C. Díaz Montiel, Universidad del Zulia, Venezuela  
diazzulay@gmail.com

**Editor**

Ismael Cáceres-Correa, Chile  
ismacacerescorrea@nuestramerica.cl

---

**Directores Honorarios**

Nohan CHOMSKY, Leonardo BOFF,  
Raúl FORNET-BETANCOURT, Gino CAPOZZI

---

**Comité Editorial**

Roberto Agustín Follari; Universidad de Cuyo, Mendoza, Argentina: rfollari@gmail.com  
Marc Pallarés Piquer; Universidad Jaume I de Castellón, España: pallarem@uji.es  
Walter Omar Kohan; Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil: wokohan@gmail.com  
Luis Sáez Rueda; Universidad de Granada, España: lsaez@ugr.es  
Emilia Bermúdez; Universidad del Zulia, Venezuela: ebermudezh@gmail.com  
Antoni Aguiló; Universidade de Coimbra, Portugal: antoniaguilo@ces.uc.pt  
Jonatan Alzuru Aponte; Universidad Austral de Chile, Chile: jonatan.alzuru@uach.cl  
Gregorio Valera-Villegas; Universidad Central de Venezuela, Venezuela: gregvalvil@yahoo.com  
Ismael Cáceres-Correa; Universidad de Concepción, Chile: utopraxislat@gmail.com  
Esteban Torres Castaños; Universidad de Córdoba, Argentina: esteban.tc@gmail.com  
Hugo Biagini; Universidad de La Plata, Argentina: hbiagini@gmail.com  
Nestor Kohan; Universidad de Buenos Aires, Argentina: teoriasocial.na@gmail.com  
Morelba Brito; Universidad del Zulia, Venezuela: mbrito54@yahoo.com  
Luigi di Santo; Universidad de Cassino y del Lazio Meridional, Italia: disanto.luigi100@tiscali.it  
Luis González; Universidad del Zulia, Venezuela: ludwig73ve@yahoo.com  
Léonor Arfuch; Instituto Gino Germani, Argentina: larfuch@yahoo.com.ar  
Jorge Alonso; Universidad de Guadalajara, México: jalonso@ciesas.edu.mx  
José Quintero Weir; Universidad del Zulia, Venezuela: jqarostomba@gmail.com  
Sara Beatriz Guardia; Universidad San Martín de Porres, Perú: sarabeatriz.guardia@gmail.com  
Luis Garagalza; Universidad del País Vasco (UPV/EHU), España: luis.garagalza@ehu.eus  
Gildardo Martínez; (Universidad del Zulia, Venezuela: gildardo1@gmail.com  
Ricardo Salas Astrain; (Universidad Católica de Chile, Chile: rsalasa@gmail.com  
Pedro Sotolongo; (Universidad de La Habana, Cuba: pedro.sotolongo@yahoo.com  
Carlos Walter Porto-Gonçalves; (Universidad Federal Fluminense, Brasil: cwpg@uol.com.br  
Edward Demenichonok; (Universidad Estatal de Fort Valley, EE.UU: demenche@usa.net

---

### **Comité Científico**

Víctor MARTÍN FIORINO, Universidad Católica de Colombia (Colombia); Flor ÁVILA HERNÁNDEZ; Universidad Católica de Colombia (Colombia); Pablo GUADARRAMA GONZÁLEZ, Universidad Nacional de Colombia (Colombia); Boaventura de SOUSA SANTOS (Portugal), Franz HINKELAMMERT (Costa Rica), Friz WALLNER (Austria), Constança MARCONDES CESAR (Brasil), Didier Le LEGALL (Francia), Weinne KARLSSON (Suecia), Adela CORTINA (España), José Javier CAPERA FIGUEROA (México), Jesús MARTÍN-BARBERO (Colombia), Paolo FABBRI (Italia), Henrich BECK (Alemania), Angel LOMBARDI (Venezuela), Miguel Angel HERRERA ZGAIB (Colombia), Daniel MATO (Argentina), José Manuel GUTIÉRREZ (España), Helio GALLARDO (Costa Rica), Paula Cristina PEREIRA (Portugal), Javier ROIZ (España), Flavio QUARANTOTTO (Italia), Leonor ARFUCH (Argentina), Juan Luis PINTOS CEA NAHARRO (España), Alberto BUELA (Argentina), Alessandro SERPE (Italia), Carlos DELGADO (Cuba), Eduardo Andrés SANDOVAL FORERO (México), Yamandú ACOSTA (Uruguay), Jorge VERGARA (Chile), Miguel Eduardo CÁRDENAS (Colombia), Orlando ALBORNOZ (Venezuela), Adalberto SANTANA (México), Dorando MICHELLINI (Argentina), Edgar CÓRDOVA JAIMES, Universidad del Sinú. Elías Bechara Zainúm (Colombia)

---

### **Comité Editorial Asesor**

Esteban MATE (Anthropos, España), Robinson SALAZAR (Insumisos Latinoamericanos, México), José Luis GÓMEZ MARTÍNEZ (Repertorio Iberoamericano, USA), Jesús E. CALDERA YNFAnte (Universidad Católica de Colombia, Colombia), Altieres DE OLIVEIRA SILVA (Escuela de Publicidad y marketing-ESPM, Brasil)

---

### **Comité de Ética**

Jaime NUBIOLA (España), Francisco HIDALGO (Ecuador), Yohanka LEÓN DEL RÍO (La Habana, Cuba), Francois HOUTART (Bélgica).

---

### **Traductores/as**

Sirio L. PILETTI RINCÓN (Venezuela)

---

### **Asistente Web Site**

Efraím J. MÁRQUEZ-ARREAZA (Canadá)

---

# Utopía y Praxis Latinoamericana

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social  
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)  
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.  
Universidad del Zulia-Venezuela

30. n°. 111, octubre-diciembre, 2025

**Dossier:** Patrimonio cultural, memorias, ciudadanía e interculturalidad en contextos de violencias y resistencias en América Latina.

## ÍNDICE DE CONTENIDO

### EDITORES INVITADOS

José Carlos LUQUE BRAZÁN / Claudia ARROYO SALINAS

### PRESENTACION

**José Carlos LUQUE BRAZÁN Claudia ARROYO SALINAS**

Patrimonio cultural, memorias, ciudadanía e interculturalidad en contextos de violencias y resistencias en América Latina. / *Memories, citizenship, and interculturality in contexts of violence and resistance in Latin America.*

e17211053

9

### ESTUDIOS

**Eduardo CRUZ GARCÍA. América Guadalupe BAUTISTA SALGADO**

Ecos de la memoria: genealogías teóricas desde América Latina. / *Echoes of memory: theoretical genealogies from Latin America.*

e17238410

34

### ARTICULOS

**Isabel LINCOLN STRANGE RESÉNDIZ**

Maternidad, orfandad y violencia en el cine mexicano a través del análisis del film. / *Motherhood, orphanhood, and violence in mexican cinema through an analysis of the film.*

e17240990

44

**Alexis Guadalupe RODRÍGUEZ ALMAZÁN**

Educación, ciudadanía juvenil, democracia y memoria: percepciones de estudiantes de bachillerato en Guerrero (2025). / *Education, youth citizenship, democracy and memory: perceptions of high school students in Guerrero (2025).*

e17241137

62

**Alejandra RAMÍREZ GALLARDO**

Patrimonios cercanos: una propuesta de preservación de nuestros legados culturales desde las visiones comunitarias. / *Nearby heritage: a proposal to preserve our cultural legacies from community perspectives.*

e17241135

82

**Ana Yolanda ROSAS-ACEVEDO**

Sincretismo religioso y patrimonio cultural del Ñuu Savi Jicayán de Tovar. / *Religious syncretism and cultural heritage of the Ñuu Savi Jicayán de Tovar.*

e17241133

93

**Claudia ARROYO SALINAS**

Patrimonio, memoria cultural y resistencia de las radios comunitarias en Guerrero. / *Heritage, cultural memory and resistance of community radio stations.*

e17241131

106

**Jorge Yeshayahu GONZALES-LARA**

Neoliberalismo, globalización y violencia simbólica: una trama de poder y resistencia. / *Neoliberalism, globalization and symbolic violence: a web of power and resistance.*

e17241127

120

**Irma Georgina CARREÓN GÓMEZ**

Mujeres, muros y memoria: narrativas visuales del feminismo guerrerense. / *Women, walls and memory: visual narratives of guerrero feminism.*

e17241125

140

**Claudia Araceli DORANTES NAZARIO**

Memorias de la violencia en los estudiantes de las secundarias públicas en Acapulco (2000–2025). / *Memories of violence among public secondary school students in Acapulco (2000–2025).*

e17241123

159

**Enriqueta CUEVAS BAHENA**

Memoria, ciudadanía, exilio y derechos humanos en América Latina: del golpe de estado de Chile hasta los 43 de Ayotzinapa. La lucha contra el olvido (1973–2025). / *Memory, citizenship, exile, and human rights in Latin America: from the Chilean coup d'état to the 43 of Ayotzinapa. The struggle against oblivion (1973–2025).*

e17241119

179

**Paola Isabel BOLEAGA OCAMPO**

Resistencia cultural: narrativas visuales de la violencia que construye la memoria colectiva en Acapulco 2018-2025. / *Cultural resistance: visual narratives of violence that construct collective memory in Acapulco 2018-2025.*

e17241115

192

**María del Rocío GARCÍA SÁNCHEZ**

El giro teórico decolonial sobre el patrimonio cultural en América Latina: el vínculo crítico macro-meso / *The decolonial theoretical turn on cultural heritage in Latin America: the macro-meso critical link.*

e17241113

212

## ENSAYOS

### Federico SANDOVAL HERNÁNDEZ

Resistencia e interculturalidad. / *Resistance and interculturality*  
e17241109

226

## ENTREVISTA

### José Carlos LUQUE BRAZÁN Fabiola DE LA O DE LA CRUZ

Memoria, archivos de la resistencia y el papel del CAMENA: entrevista A Mtra. Beatriz Torres Abelaira. Coordinadora del CAMENA-UACM.  
e17241245

246

## LIBRARIUS

Reseña de: BIZBERG, Ilán, coord. (2025). *Variedades de Capitalismos: del fin del auge de las materias primas a la pandemia*. México: Cátedra Jorge Alonso. (Carlos de Alba Vega).  
e17241247

259

Reseña de: REDING BLASE, Sofía. SALAS ASTRAIN, Ricardo. (2024). *Exponer al peligro o conjurar la crisis: desafíos éticos-políticos ante el neoliberalismo en América Latina*. México, UNAM. (Felipe Sandoval Tapia).  
e17241243

262

## DIRECTORIO DE AUTORES/AS

264

## DIRECTRICES Y NORMAS DE ENVÍO

265

## GUIDELINES FOR PUBLICATION

268

## INSTRUCCIONES PARA LOS ÁRBITROS

271

## GUIDELINES FOR REFEREES

273

## REGISTRO TESTIGO «evidentia ✓»

275



## PRESENTACIÓN

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 111, 2025, e17211053  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555  
Para citar/utillice este ARK: <https://n2i.net/ark:/43441/17211053>  
Depositado en Zenodo: <https://doi.org/10.5281/zenodo.17211053>



# Patrimonio cultural, memorias, ciudadanía e interculturalidad en contextos de violencias y resistencias en América Latina<sup>1</sup>

*Memories, citizenship, and interculturality in contexts of Violence and resistance in Latin America*

José Carlos LUQUE BRAZÁN

<https://orcid.org/0000-0002-9828-8086>

[jose.luque@uacm.edu.mx](mailto:jose.luque@uacm.edu.mx)

Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México

Claudia ARROYO SALINAS

<https://orcid.org/0000-0001-8063-4545>

[12520@uagro.mx](mailto:12520@uagro.mx)

Universidad Autónoma de Guerrero, México

## RESUMEN

El dossier *Patrimonio cultural, memorias, ciudadanía e interculturalidad en contextos de violencias y resistencias en América Latina* reúne un conjunto amplio de reflexiones y estudios que muestran cómo el patrimonio cultural y la memoria se configuran como campos vivos de disputa, resignificación y resistencia. Lejos de concebirse como objetos fijos o categorías neutras, estos procesos se presentan como prácticas dinámicas que, en medio de contextos marcados por violencias estructurales, simbólicas y materiales, permiten afirmar identidades, fortalecer comunidades y abrir horizontes de justicia. Los artículos incluidos exploran genealogías teóricas de la memoria, representaciones de género y violencia en el cine, percepciones juveniles sobre democracia en Guerrero, patrimonios comunitarios, religiosidad indígena, radios comunitarias, narrativas feministas urbanas, memorias escolares, archivos de la resistencia y luchas por los derechos humanos. A ello se suman análisis críticos sobre violencia simbólica en el neoliberalismo, expresiones artísticas urbanas en Acapulco y perspectivas decoloniales sobre el patrimonio. En conjunto, este número ofrece un mapa de debates y experiencias que permite pensar América Latina no solo desde sus heridas históricas, sino también desde su potencia creativa y su capacidad de reimaginar el futuro. El dossier se propone, así, como un espacio interdisciplinario y situado para dialogar, resistir y construir colectivamente nuevas formas de ciudadanía y memoria.

**Palabras clave:** memoria colectiva; ciudadanía; interculturalidad; violencia simbólica; resistencia cultural; América Latina.

## ABSTRACT

The dossier *Cultural Heritage, Memories, Citizenship and Interculturality in Contexts of Violence and Resistance in Latin America* brings together a wide range of reflections and case studies that reveal how heritage and memory are not static objects but dynamic and contested fields of meaning, struggle, and transformation. In contexts marked by structural, symbolic, and material violence, these processes emerge as practices of resistance, identity affirmation, and collective resilience. The contributions address theoretical genealogies of memory, representations of gender and violence in Mexican cinema, youth perceptions of democracy in Guerrero, community-based heritage practices, indigenous religiosity, community radio, feminist visual narratives, school memories of bullying, archives of resistance, and human rights struggles. They are complemented by critical analyses of neoliberal symbolic violence, urban artistic expressions in Acapulco, and decolonial perspectives on heritage. Together, the articles map out the disputes, practices, and imaginaries through which Latin America faces its violent past and present while reimagining its future. This dossier thus constitutes an interdisciplinary and situated space that highlights the power of memory and cultural heritage as political tools for justice, intercultural dialogue, and the construction of alternative forms of citizenship.

**Keywords:** cultural heritage; collective memory; citizenship; interculturality; symbolic violence; cultural resistance; Latin America.

Recibido: 16-08-2025 • Aceptado: 19-08-2025

<sup>1</sup> El presente número de la revista *Utopía y Praxis Latinoamericana* es el resultado de una colaboración realizada como parte del año sabático del Dr. José Carlos Luque Brazán. El beneficio le fue otorgado por el Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales (CHyCS) de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), para el periodo de agosto de 2025 a julio de 2026.

## INTRODUCCIÓN

El presente dossier, titulado: Patrimonio cultural, memorias, ciudadanía e interculturalidad en contextos de violencias y resistencias en América Latina, reúne un conjunto diverso y riguroso de catorce artículos, desde donde encontramos reflexiones, estudios de caso y propuestas analíticas que abordan, desde múltiples escalas y perspectivas, la compleja articulación entre las prácticas de preservación cultural, la construcción de memorias colectivas, el ejercicio de la ciudadanía y los procesos interculturales en un continente atravesado por conflictos históricos y actuales. Lejos de concebir el patrimonio cultural como un objeto estático, los trabajos aquí reunidos lo entienden como un campo vivo, disputado y en constante resignificación, donde la memoria se configura no sólo como un ejercicio de recuperación del pasado, sino como un espacio de resistencia frente a las violencias materiales y simbólicas que afectan a comunidades, pueblos y movimientos sociales. En este sentido, la noción de ciudadanía se expande más allá de su dimensión jurídico-política, incorporando formas de agencia, autogestión y prácticas colectivas que emergen en territorios urbanos, rurales y transfronterizos, muchas veces en tensión con los marcos institucionales establecidos.

Las secciones que conforman este número dialogan con realidades tan diversas como el cine mexicano contemporáneo, la educación y la memoria juvenil en Guerrero, la preservación comunitaria de patrimonios, el sincretismo religioso indígena, la resistencia cultural de las radios comunitarias, la violencia simbólica en el marco neoliberal, las narrativas visuales feministas, las memorias escolares sobre el acoso, y los vínculos entre exilio, derechos humanos y luchas contra el olvido. Asimismo, se incluyen análisis teóricos de corte decolonial, estudios sobre narrativas visuales en contextos de violencia urbana, y reflexiones críticas en torno a la resiliencia y la interculturalidad. El dossier busca abrir un espacio de intercambio interdisciplinario que permita pensar América Latina desde sus heridas y resistencias, pero también desde su potencial creativo y su capacidad para reimaginar el futuro. Los trabajos aquí presentados se nutren de metodologías cualitativas, enfoques históricos, perspectivas críticas y marcos teóricos que combinan el pensamiento latinoamericano con corrientes contemporáneas de los estudios culturales, la antropología, la sociología política y la comunicación.

De esta manera, la presente compilación no sólo documenta experiencias y procesos, sino que propone un mapa de rutas posibles para comprender y transformar las realidades que nos atraviesan. En un contexto marcado por la intensificación de las violencias, pero también por la emergencia de nuevas formas de acción colectiva y defensa de la memoria, este dossier se ofrece como una invitación a leer, debatir y seguir construyendo un pensamiento crítico y situado sobre nuestras Américas.

En este orden de ideas, se presenta un análisis de las catorce **contribuciones** académicas que integran el dossier

Desde esta perspectiva, el dossier Patrimonio cultural, memorias, ciudadanía e interculturalidad en contextos de violencias y resistencias en América Latina se abre con un texto que no sólo delimita las coordenadas teóricas y metodológicas del campo, sino que también propone un horizonte de reflexión frente a los desafíos actuales de la región.

En la sección ESTUDIOS se ofrece un trabajo titulado, Ecos de la memoria: genealogías teóricas desde América Latina. Allí, Cruz García y Bautista Salgado, reflexionan sobre el papel político de la memoria colectiva trazando un recorrido que combina cartografía conceptual, balance histórico y diagnóstico crítico. Los autores parten de una constatación clave: en América Latina la memoria no es un ejercicio nostálgico ni un simple archivo de recuerdos, sino una práctica política y cultural que enfrenta, de manera directa, las estrategias de olvido impuestas por regímenes autoritarios, violencias de Estado y nuevas formas de violencia neoliberal. Desde las dictaduras militares del siglo XX hasta el "capitalismo chupacabras" (Gálvez & Luque-Brazán, 2019) que hoy conjuga poderes políticos y crimen organizado, la memoria se despliega como herramienta de resistencia, de exigencia de justicia y de construcción ciudadana.

En un minucioso trabajo de genealogía teórica, el documento revisa la llegada —muchas veces tardía— de marcos conceptuales europeos como los de Halbwachs, Jan y Aleida Assmann, Astrid Erll o Harald Welzer, resaltando cómo la falta de traducciones condicionó la formación de un corpus teórico regional. A partir de estas influencias, el texto identifica las “olas” temáticas que han marcado la producción académica desde los años ochenta: desde las memorias traumáticas y del exilio, pasando por los archivos, monumentos y comisiones de verdad, hasta los enfoques más recientes sobre género, etnicidad, tecnologías y memorias transnacionales. Uno de los aportes más sugerentes del artículo, es la apertura hacia un campo todavía incipiente: la relación entre memoria y literatura. Lejos de concebir el arte como un simple reflejo de lo real, los autores lo entienden como un espacio simbólico de producción de memoria, donde la narrativa y la creación estética participan activamente en la preservación, disputa y resignificación de lo recordado. Experiencias académicas recientes en México, como el seminario de Begoña Pulido Herráez y la antología coordinada por Ute Seydel, muestran el potencial de este cruce entre humanidades y ciencias sociales.

Es en este marco que el texto de Isabel Lincoln Strange Reséndiz, como primer trabajo de la sección ARTICULOS ofrece un ejemplo revelador de cómo las memorias y las violencias pueden entrelazarse en el lenguaje cinematográfico. A partir del análisis de un filme mexicano contemporáneo, la autora examina la representación de la maternidad, la orfandad y la violencia como ejes que condensan las fracturas sociales de un país marcado por la desigualdad, el patriarcado y la impunidad. Su aproximación no se limita a la descripción de personajes y tramas; se adentra en la estructura misma de las imágenes, en la forma en que la luz, los silencios, los planos cerrados y el fuera de campo construyen un discurso que evita la espectacularización del dolor y, en cambio, invita a reflexionar sobre las condiciones estructurales que lo producen. Lincoln Strange plantea que la maternidad no es una esencia fija, sino una experiencia situada, atravesada por la pobreza, la migración forzada, la violencia doméstica o el feminicidio. Del mismo modo, la orfandad no se presenta únicamente como ausencia física, sino como desamparo emocional y social, una condición que revela la fragilidad de las redes comunitarias y la insuficiencia de las instituciones para proteger a niñas y niños. La violencia, omnipresente, aunque muchas veces sugerida más que mostrada, articula estas experiencias y remite a un contexto nacional donde las heridas colectivas siguen abiertas.

La autora sitúa su lectura en un doble plano: el cine como producto de la industria cultural y el cine como práctica artística que puede cuestionar, resistir y subvertir discursos dominantes. En este sentido, el filme analizado dialoga con una tradición cinematográfica mexicana que ha explorado, desde distintos registros, las tensiones entre familia, género y sociedad. A través de recursos narrativos y estéticos cuidadosamente elegidos, la obra se convierte en un texto social que registra las huellas de la violencia y propone interpretaciones posibles de la experiencia de mujeres, niñas y niños en un contexto hostil. Esta perspectiva coincide con la idea del cine como “archivo emocional”, capaz de almacenar y transmitir memorias traumáticas, pero también de interpelar éticamente a quienes las observan.

El primer eje que la autora desarrolla es el de la maternidad, explorada desde la complejidad y no desde el cliché. Lejos de una visión homogénea, el filme presenta múltiples figuras maternas que se mueven entre el mito de la madre protectora y abnegada y la ruptura de ese ideal. La madre idealizada coexiste con figuras ausentes, mujeres que han sido obligadas a dejar a sus hijos por razones que van desde la migración hasta la violencia de pareja o la desaparición forzada. También están las madres víctimas, atravesadas por el trauma de la violencia sexual o el feminicidio, y aquellas cuya capacidad de cuidado es cuestionada debido a condiciones de salud mental, adicciones o extrema precariedad. Lincoln Strange destaca que la maternidad no es presentada como una esencia natural, sino como una experiencia socialmente situada, moldeada por factores estructurales que incluyen pobreza, exclusión y desigualdad de género. La puesta en escena —escenarios domésticos deteriorados, iluminación tenue, encuadres que capturan la intimidad de las miradas y gestos— refuerza esta representación, generando una proximidad emocional que evita la romantización y obliga a reconocer las condiciones que limitan y determinan estas vidas.

El segundo eje, la orfandad, está íntimamente ligado al anterior y se despliega en el relato con una carga dramática que la autora analiza con precisión. La película muestra la ausencia de figuras parentales no sólo como consecuencia de la muerte, sino también del abandono, la migración forzada y la violencia. Lincoln

Strange introduce el concepto de “orfandades vivas” para referirse a niños y niñas que, aun conviviendo con adultos responsables, se encuentran emocionalmente desamparados debido a la incapacidad de estos para brindar cuidado y afecto. La narrativa filmica evita reducir a estos personajes a víctimas pasivas; algunos desarrollan estrategias de supervivencia y muestran capacidad de agencia, aunque siempre condicionadas por un entorno que niega oportunidades y reproduce la desigualdad. La orfandad se convierte así en una metáfora de un país donde la fragilidad de las redes de apoyo y la desprotección institucional dejan a los más vulnerables expuestos a múltiples formas de violencia.

Precisamente, la violencia es el tercer eje que articula el análisis y que atraviesa de manera transversal las historias de maternidad y orfandad. La autora propone una mirada amplia que incluye la violencia directa –física, sexual y psicológica–, la violencia estructural derivada de la pobreza y la exclusión, la violencia simbólica que refuerza estereotipos y jerarquías de género, y la violencia territorial vinculada al control ejercido por el crimen organizado. El filme elige representar estas violencias con una ética narrativa que evita el sensacionalismo: muchas de las escenas más duras no se muestran explícitamente, sino que se sugieren a través del fuera de campo, los silencios, las miradas perdidas y las ausencias. Este recurso no diluye el impacto, sino que lo amplifica, obligando al espectador a llenar los vacíos desde su propio conocimiento o experiencia del contexto. Para Lincoln Strange, esta decisión estética es también un posicionamiento político: rechazar la lógica que convierte el dolor ajeno en espectáculo y, en cambio, proponer una narración que respete la dignidad de las víctimas.

La lectura de Lincoln Strange incorpora una perspectiva interseccional que reconoce cómo la maternidad, la orfandad y la violencia se viven de manera diferenciada según la clase social, el origen étnico, el género y el territorio. Las madres indígenas, por ejemplo, enfrentan la triple carga del patriarcado, la pobreza y el racismo estructural, lo que profundiza las barreras para acceder a justicia y protección. Esta mirada evita generalizaciones y enriquece el análisis, subrayando que no hay una única forma de experimentar la maternidad o la orfandad en contextos de violencia, sino múltiples realidades atravesadas por desigualdades históricas.

Uno de los aportes más relevantes de la obra, es su concepción del cine como patrimonio cultural contemporáneo. Lincoln Strange retoma la noción de memoria cultural para argumentar que las obras cinematográficas que abordan problemáticas de género y violencia no sólo documentan un momento histórico, sino que también forman parte de un acervo simbólico que puede ser transmitido y resignificado por las comunidades. En un país donde la violencia y la desaparición de personas forman parte de la cotidianidad, el cine adquiere un valor testimonial y pedagógico que lo convierte en un actor político. Este potencial lo vincula directamente con los objetivos más amplios del dossier, en tanto el patrimonio cultural no se limita a monumentos o tradiciones, sino que incluye producciones contemporáneas capaces de interpelar, movilizar y construir memoria.

Lincoln Strange, ofrece un ejemplo concreto de cómo estas memorias se construyen y transmiten a través del arte cinematográfico, explorando la intersección entre lo íntimo y lo estructural, entre la experiencia personal y la violencia sistémica. Así, el cine se revela como un lenguaje privilegiado para narrar la memoria de los sectores más vulnerables, y como un campo en el que se disputan los significados de maternidad, cuidado, pérdida y resistencia. Este análisis, escrito con la precisión de quien conoce el lenguaje cinematográfico y la sensibilidad de quien entiende las heridas abiertas de su contexto, confirma que la memoria no es un archivo pasivo, sino una práctica viva que se reinventa en cada relato. En ese sentido, el filme analizado no sólo cuenta una historia, sino que también produce una memoria colectiva que interpela al presente y proyecta la necesidad de transformación hacia el futuro.

La secuencia encuentra una continuidad potente en el segundo artículo, de Alexis Guadalupe Rodríguez Almazán, que desplaza la discusión al ámbito educativo para explorar cómo se configuran las percepciones juveniles sobre ciudadanía, democracia y memoria en el contexto del bachillerato en Guerrero. A partir de un trabajo de campo con estudiantes de nivel medio superior, el autor revela una visión ambivalente: por un lado, un anhelo de democracia participativa, inclusiva y justa; por otro, una profunda desconfianza hacia las

instituciones y una percepción de la política como espacio de corrupción e impunidad. En sus voces, la ciudadanía no es sólo un conjunto de derechos y obligaciones formales, sino una experiencia que exige pertenencia, responsabilidad y condiciones materiales mínimas para su ejercicio. La precariedad de estas condiciones en Guerrero alimenta sentimientos de exclusión, pero también impulsa prácticas de resistencia y compromiso comunitario, que a menudo se desarrollan fuera de los canales institucionales.

Rodríguez Almazán muestra que la memoria es un componente central de estas percepciones juveniles. Episodios como la desaparición de los 43 normalistas de Ayotzinapa aparecen como referentes ineludibles, no sólo como tragedias, sino como símbolos de una deuda histórica del Estado. La escuela, en este escenario, puede ser un espacio para reconstruir lazos y resignificar memorias, pero también un lugar donde se silencian o distorsionan los relatos sobre el pasado reciente. La investigación subraya que la educación cívica formal, cuando se mantiene desconectada de la realidad cotidiana de los estudiantes, pierde relevancia; en cambio, las experiencias no formales —movilizaciones, trabajo comunitario, redes sociales— adquieren un peso central en la formación política de los jóvenes. En sus testimonios, la interculturalidad no es un simple contenido curricular, sino un ejercicio de reconocimiento de la diversidad y de cuestionamiento a las estructuras discriminatorias que persisten.

Con este recorrido, el dossier avanza desde las genealogías conceptuales de la memoria, pasa por su expresión en el arte cinematográfico y llega a la voz directa de las juventudes, evidenciando que la memoria no es patrimonio estático, sino práctica viva que se recrea en los relatos, las imágenes y las experiencias educativas. Al integrar estos capítulos, se refuerza la idea de que la construcción de ciudadanía democrática exige no sólo marcos teóricos sólidos y producciones culturales críticas, sino también espacios de educación y participación que reconozcan a los jóvenes como protagonistas de su tiempo y de su territorio.

El trabajo de Alexis Guadalupe Rodríguez Almazán se sitúa en un punto de intersección especialmente relevante para las discusiones contemporáneas sobre ciudadanía, memoria y democracia: el papel que desempeña la educación, y en particular el bachillerato, como espacio de formación de sujetos políticos en contextos marcados por la violencia y la desigualdad. El estudio se enmarca en Guerrero, uno de los estados mexicanos con mayores rezagos educativos y con una historia reciente atravesada por episodios de violencia política y social que han dejado una huella profunda en sus comunidades. El texto parte de una preocupación fundamental: cómo perciben los jóvenes estudiantes de nivel medio superior las nociones de ciudadanía y democracia, y cómo estas percepciones se entrelazan con sus propias memorias colectivas e individuales sobre la violencia y la injusticia. Lejos de limitarse a un diagnóstico descriptivo, Rodríguez Almazán propone una lectura analítica que conecta la voz de los jóvenes con las tensiones estructurales que definen su entorno.

Desde el inicio, la autora enmarca la discusión en una concepción amplia de la educación como práctica social y política. Recupera perspectivas críticas que entienden la escuela no solo como un espacio de transmisión de conocimientos técnicos o académicos, sino como un lugar donde se negocian identidades, se reproducen o cuestionan jerarquías y se moldean imaginarios sobre la vida en comunidad. Este enfoque reconoce que la formación ciudadana es un proceso complejo, atravesado por influencias múltiples que van desde la familia y los medios de comunicación hasta las experiencias de violencia, discriminación y exclusión que viven cotidianamente los estudiantes. En el caso de Guerrero, estas experiencias se ven agudizadas por un contexto de desigualdad histórica, falta de oportunidades laborales y un tejido comunitario fragmentado por la migración y el desplazamiento forzado.

La investigación se apoya en un trabajo de campo realizado con estudiantes de bachillerato, utilizando instrumentos cualitativos que permiten captar la riqueza y diversidad de sus percepciones. Entrevistas, grupos focales y análisis de narrativas sirven para dar voz a los propios jóvenes, quienes describen cómo entienden la democracia, qué significa para ellos ser ciudadanos y cómo interpretan el papel de la memoria en su vida personal y colectiva. Los testimonios revelan una visión ambivalente: por un lado, una aspiración a una democracia participativa, inclusiva y justa; por otro, una profunda desconfianza hacia las instituciones y una percepción de que la política es un terreno dominado por la corrupción, la impunidad y el abuso de poder.

Uno de los hallazgos más relevantes del estudio es la constatación de que la noción de ciudadanía que manejan estos jóvenes no se limita a la idea de derechos y obligaciones formales, sino que incorpora dimensiones afectivas y comunitarias. Para muchos, ser ciudadano implica sentirse parte de una comunidad y asumir responsabilidades hacia ella, pero también exige contar con las condiciones materiales mínimas para ejercer esos derechos. En este sentido, la ciudadanía se entiende como una experiencia situada, que se vive de manera desigual dependiendo del acceso a la educación, la seguridad y el empleo. La precariedad de estas condiciones en Guerrero alimenta un sentimiento de exclusión que, sin embargo, no se traduce necesariamente en apatía; por el contrario, algunos estudiantes expresan un fuerte compromiso con la transformación social y una disposición a participar en acciones colectivas, aunque no siempre en los canales institucionales tradicionales.

El vínculo entre memoria y ciudadanía ocupa un lugar central en el análisis de Rodríguez Almazán. Los jóvenes no hablan de la democracia en abstracto; la relacionan con acontecimientos concretos que han marcado su comunidad y su vida personal. Entre estos, la desaparición de los 43 normalistas de Ayotzinapa aparece como un referente constante, no solo como tragedia, sino como símbolo de la deuda histórica del Estado con la juventud guerrerense. Este y otros eventos de violencia —enfrentamientos armados, asesinatos de líderes comunitarios, desplazamientos forzados— conforman un archivo de memorias que los estudiantes llevan consigo y que condiciona su confianza en las instituciones y su visión del futuro. La escuela, en este sentido, es vista con ambivalencia: puede ser un espacio para reconstruir lazos comunitarios y resignificar estas memorias, pero también puede convertirse en un lugar donde se silencian o se distorsionan los relatos sobre el pasado reciente.

Rodríguez Almazán muestra cómo, en muchos casos, los jóvenes aprenden más sobre democracia y ciudadanía a través de experiencias no formales —movilizaciones estudiantiles, trabajo comunitario, redes sociales— que en las aulas. Esto plantea un desafío para el sistema educativo, que suele abordar la educación cívica desde un enfoque normativo y desvinculado de la realidad concreta del alumnado. En las entrevistas, algunos estudiantes expresan que las clases de civismo o historia resultan irrelevantes porque no conectan con los problemas que enfrentan día a día; otros, en cambio, reconocen la importancia de contar con docentes que se atrevan a abrir espacios de discusión crítica y a incluir en sus contenidos temas como los derechos humanos, la desigualdad y la violencia de género.

El análisis del autor también aborda la dimensión emocional de la ciudadanía juvenil. La frustración, la indignación y el miedo coexisten con la esperanza y la solidaridad. Esta complejidad emocional es, en sí misma, una forma de memoria viva, que alimenta o inhibe la acción colectiva. En un contexto donde la violencia se experimenta de manera directa o indirecta, las emociones juegan un papel determinante en la manera en que los jóvenes se relacionan con la política y con los demás. La investigación revela que, aunque la violencia genera desconfianza y retraimiento en algunos casos, también puede impulsar procesos de organización y resistencia, especialmente cuando se percibe que las injusticias afectan a toda la comunidad. La autora concluye que la educación en ciudadanía, democracia y memoria no puede reducirse a un currículo formal; debe entenderse como un proceso que articule las experiencias cotidianas de los jóvenes con herramientas críticas para interpretar y transformar su realidad. Esto implica reconocer el papel de la memoria colectiva como insumo para la acción política, así como abrir la escuela a la participación activa de los estudiantes en la construcción de proyectos comunitarios. El caso de Guerrero muestra que, incluso en contextos adversos, los jóvenes desarrollan repertorios de ciudadanía que combinan la denuncia, la solidaridad y la creatividad, y que pueden convertirse en motores de cambio si encuentran espacios para florecer.

El siguiente artículo, de Alejandra Ramírez Gallardo, desplaza la atención al terreno de las prácticas comunitarias de preservación cultural con su propuesta de “patrimonios cercanos”. Esta noción desafía las visiones hegemónicas del patrimonio, que suelen imponerse desde criterios externos, y reivindica los vínculos afectivos, las prácticas cotidianas y la participación comunitaria como ejes de la preservación. El patrimonio, en este enfoque, no se limita a monumentos o bienes materiales, sino que incluye saberes, relatos, festividades, técnicas y formas de organización que sostienen la identidad colectiva. La autora advierte sobre

amenazas como la mercantilización cultural, la homogeneización derivada de la globalización y las políticas públicas descontextualizadas. Frente a ello, plantea estrategias basadas en el diálogo horizontal, la investigación participativa, la transmisión intergeneracional y el reconocimiento de la memoria como archivo vivo. Su propuesta conecta el patrimonio con la resistencia y la resiliencia, mostrando cómo, en contextos de violencia y despojo, preservar una práctica cultural puede ser un acto de afirmación identitaria y de continuidad histórica.

El trabajo de Alejandra Ramírez Gallardo constituye una invitación a repensar el patrimonio cultural no desde los centros institucionales de legitimación, sino desde los espacios cotidianos donde se produce, se vive y se transmite. Bajo la noción de “patrimonios cercanos”, la autora propone una mirada que descentra las narrativas hegemónicas y coloca en primer plano las visiones comunitarias, reconociendo que el patrimonio no es una entidad fija o inmutable, sino una construcción social y simbólica que se actualiza en la práctica y en la memoria colectiva. En esta perspectiva, la conservación del patrimonio no se limita a la preservación material de bienes o monumentos, sino que incluye las expresiones vivas, los saberes, las prácticas, los relatos y las emociones que dan sentido a la vida comunitaria.

La propuesta se enmarca en una crítica a las políticas de patrimonio que, con frecuencia, privilegian los valores estéticos, arquitectónicos o históricos definidos por organismos estatales o internacionales, pero que suelen excluir las formas de significación propias de las comunidades. Ramírez Gallardo señala que esta visión vertical ha generado tensiones y, en ocasiones, conflictos, ya que las comunidades no siempre se reconocen en los criterios de “valor” definidos por agentes externos. Frente a ello, plantea la necesidad de un enfoque que parta de las experiencias y percepciones locales, y que reconozca el papel activo de las comunidades en la identificación, cuidado y transmisión de sus patrimonios.

El concepto de “patrimonios cercanos” se sustenta en tres pilares: la proximidad afectiva, la participación comunitaria y la resignificación constante. La proximidad afectiva implica que los bienes o prácticas patrimoniales tienen un valor porque están integrados en la vida diaria de las personas, no porque hayan sido declarados como tales por una institución. La participación comunitaria reconoce que las comunidades son las principales depositarias y transmisoras del patrimonio, y que cualquier estrategia de preservación debe surgir de un diálogo horizontal y respetuoso con ellas. La resignificación constante remite a la idea de que el patrimonio no es estático; cambia con el tiempo, se adapta a nuevas circunstancias y se carga de nuevos significados, sin que ello implique pérdida de autenticidad.

La autora recurre a ejemplos concretos para ilustrar su propuesta, describiendo cómo en distintas comunidades el patrimonio se vive y se cuida a través de prácticas cotidianas: la preparación de alimentos tradicionales, las festividades religiosas, las técnicas artesanales, las formas de organización comunitaria o la transmisión oral de historias y leyendas. Estos elementos, que a menudo no entran en las listas oficiales de patrimonio, son sin embargo fundamentales para el sentido de identidad y pertenencia de las comunidades. En muchos casos, señala Ramírez Gallardo, su preservación depende menos de intervenciones institucionales y más de la continuidad de relaciones interpersonales, de redes de apoyo mutuo y de la voluntad colectiva de mantener vivas ciertas costumbres.

El texto también aborda las amenazas que enfrentan estos patrimonios cercanos. Entre ellas, la autora identifica la homogeneización cultural derivada de la globalización, el abandono de prácticas tradicionales por cambios en las dinámicas económicas, la migración y el desplazamiento forzado, así como las políticas públicas que, al intentar “modernizar” o “poner en valor” ciertos bienes, terminan descontextualizándolos o mercantilizándolos. Ramírez Gallardo es crítica con los modelos turísticos que convierten el patrimonio en espectáculo para el consumo externo, vaciando de sentido las prácticas que le dieron origen y desplazando a las comunidades de su papel central.

Un punto central en el argumento es la relación entre patrimonio y memoria. Los patrimonios cercanos son, en gran medida, archivos vivos de la memoria colectiva; a través de ellos se narran historias, se transmiten valores y se recrean identidades. En este sentido, la pérdida de un patrimonio no es solo la desaparición de un objeto o de una práctica, sino la ruptura de un hilo de memoria que conecta el pasado

con el presente y proyecta hacia el futuro. La autora advierte que la memoria es selectiva y dinámica, y que las comunidades constantemente negocian qué recordar, cómo recordarlo y qué dejar en el olvido. En este proceso, el patrimonio actúa como catalizador de debates internos sobre quiénes somos, de dónde venimos y hacia dónde queremos ir.

En el plano metodológico, Ramírez Gallardo propone una investigación-acción participativa que permita a las comunidades ser protagonistas en la documentación y preservación de sus patrimonios. Esto incluye el uso de herramientas como la cartografía social, las entrevistas colectivas y los registros audiovisuales comunitarios, no solo como medios para recopilar información, sino como procesos que fortalecen la cohesión social y el sentido de pertenencia. La autora reconoce que estos procesos son lentos y requieren construir relaciones de confianza, pero argumenta que son más sostenibles y significativos que las intervenciones rápidas y externas.

El análisis concluye con una reflexión sobre la relación entre patrimonio, resistencia y resiliencia. En contextos de violencia, despojo o desplazamiento, los patrimonios cercanos pueden convertirse en anclas que permiten a las comunidades mantener un sentido de continuidad y de identidad. Preservar una fiesta, una receta, una lengua o una técnica artesanal puede ser un acto de resistencia frente a las fuerzas que buscan borrar o subordinar esas expresiones culturales. Al mismo tiempo, el patrimonio cercano puede ser un recurso para la resiliencia, ofreciendo un marco de referencia y un sentido de propósito que ayuda a las personas a enfrentar la adversidad y a proyectarse hacia el futuro. En el contexto del dossier, este capítulo de Alejandra Ramírez Gallardo dialoga de manera orgánica con los anteriores. Si el primero trazó las genealogías conceptuales de la memoria, el segundo exploró su expresión en el cine y el tercero analizó la percepción juvenil de la ciudadanía y la democracia, el cuarto nos lleva al terreno de las prácticas comunitarias de preservación cultural. Aquí, la memoria se manifiesta en acciones cotidianas que reafirman identidades y fortalecen el tejido social. La propuesta de patrimonios cercanos amplía el horizonte del dossier, recordándonos que la defensa de la memoria y de la ciudadanía también se libra en los espacios locales, en las cocinas, en las plazas, en las fiestas y en las conversaciones familiares, y que es allí donde se construyen las bases para resistir y transformar las violencias que atraviesan a nuestras sociedades.

Siguiendo con los otros artículos que componen esta colección, el trabajo de Ana Yolanda Rosas-Acevedo sobre el sincretismo religioso y el patrimonio cultural del Nuu Savi Jicayán de Tovar constituye un aporte fundamental para comprender cómo las comunidades indígenas en México articulan, resignifican y transmiten sus sistemas de creencias en un contexto histórico atravesado por la colonización, la evangelización y las transformaciones socioculturales contemporáneas. El texto parte de un reconocimiento básico: el patrimonio cultural no es sólo un conjunto de objetos o manifestaciones materiales, sino también un entramado simbólico y espiritual que se construye en el tiempo y que se nutre de múltiples fuentes, incluso aquellas provenientes de procesos de dominación y mestizaje. En este sentido, el caso del Nuu Savi —el pueblo mixteco— de Jicayán de Tovar ofrece un ejemplo vivo de cómo la memoria, la religiosidad y la identidad se entrelazan en prácticas comunitarias que han sabido adaptarse sin renunciar a su raíz profunda.

En el caso específico de Jicayán de Tovar, el sincretismo religioso se manifiesta en festividades, rituales, narraciones orales y prácticas cotidianas que, si bien utilizan iconografía, calendarios y figuras del catolicismo, conservan significados y funciones que remiten directamente a la cosmovisión Nuu Savi. Por ejemplo, las celebraciones en honor a santos patronos incorporan danzas, cantos y ofrendas que tienen raíces prehispánicas, relacionadas con el ciclo agrícola, la fertilidad de la tierra y la reciprocidad con las fuerzas naturales. Los altares domésticos, donde conviven imágenes de santos católicos con símbolos y objetos tradicionales, son también espacios donde la comunidad materializa esta fusión cultural, creando un lenguaje propio de la fe que trasciende la dicotomía entre lo “indígena” y lo “occidental”.

Rosas-Acevedo plantea que el patrimonio cultural del Nuu Savi debe entenderse como un patrimonio vivo, en el que lo tangible y lo intangible son inseparables. Las iglesias y capillas, muchas de ellas construidas durante la Colonia, son a la vez lugares de culto católico y escenarios para la realización de rituales comunitarios de origen ancestral. Las artesanías, vestimentas y elementos decorativos utilizados en las

festividades religiosas no son meros ornamentos, sino portadores de significados, colores y símbolos que narran historias colectivas. La lengua mixteca, que se utiliza en cantos, oraciones y discursos ceremoniales, es un vehículo esencial para la transmisión de este patrimonio, ya que encapsula categorías de pensamiento y formas de nombrar el mundo que no tienen equivalentes exactos en el español.

Un aspecto clave del análisis es la manera en que la comunidad ha preservado estas prácticas frente a las presiones de homogeneización cultural. La autora destaca que el sincretismo no es un fenómeno estático; se reinventa constantemente para responder a los cambios sociales, políticos y económicos. En las últimas décadas, la migración hacia ciudades más grandes y al extranjero ha generado una dispersión de la población de Jicayán de Tovar, pero también ha propiciado la creación de redes comunitarias transnacionales que buscan mantener vivas las tradiciones religiosas. Festividades patronales se celebran de forma simultánea en la comunidad de origen y en ciudades donde residen migrantes, reproduciendo altares, danzas y rituales en nuevos contextos. Este fenómeno demuestra que el patrimonio cultural del Nuu Savi no está confinado al territorio físico, sino que puede expandirse y adaptarse a otros escenarios, sin perder su carga simbólica.

La autora también problematiza las tensiones internas que surgen en torno al sincretismo. En algunos sectores de la comunidad, especialmente entre grupos vinculados a iglesias evangélicas o a movimientos religiosos más conservadores, existe un cuestionamiento hacia ciertas prácticas tradicionales, consideradas "paganismo" o "idolatría". Esto ha generado debates y, en ocasiones, fracturas en el tejido comunitario. Sin embargo, Rosas-Acevedo interpreta estas tensiones como parte de un proceso más amplio de negociación cultural, en el que la comunidad redefine sus límites identitarios y su relación con la espiritualidad.

El texto vincula esta discusión con los marcos normativos e institucionales que regulan la preservación del patrimonio cultural en México. La autora observa que, aunque las políticas públicas reconocen el valor del patrimonio inmaterial, en la práctica los criterios para su catalogación y protección siguen siendo definidos desde perspectivas externas, muchas veces sin incorporar la voz de las comunidades portadoras. En el caso del Nuu Savi, esto puede derivar en una museificación de sus expresiones religiosas, congelándolas en una versión "auténtica" que no refleja su carácter dinámico y cambiante. Por ello, propone un enfoque de preservación que parta de la participación activa de la comunidad, reconociendo su derecho a decidir qué elementos consideran patrimoniales, cómo deben conservarse y de qué manera pueden transformarse para responder a las necesidades del presente.

En este sentido, la educación y la transmisión intergeneracional son esenciales. La autora resalta el papel de los mayores como guardianes de la memoria y de los saberes rituales, y la importancia de involucrar a niños y jóvenes en las festividades y en el aprendizaje de la lengua mixteca. Advierte que la pérdida de hablantes representa no solo un riesgo para la lengua misma, sino también para la cosmovisión que esta vehicula, y que es inseparable de las prácticas religiosas sincréticas. La escuela, en este contexto, puede desempeñar un papel ambivalente: por un lado, puede contribuir a la enseñanza y valorización de la lengua y la cultura locales; por otro, si se rige por programas ajenos al contexto, puede invisibilizar o deslegitimar estos saberes.

En el marco del dossier, este texto dialoga de manera directa con los anteriores, especialmente con el de Alejandra Ramírez Gallardo sobre patrimonios cercanos. Ambos coinciden en que la preservación cultural debe partir de las comunidades y reconocer la centralidad de sus prácticas cotidianas, pero Rosas-Acevedo introduce la dimensión espiritual como un componente inseparable del patrimonio. Así, el sincretismo del Nuu Savi se presenta como un ejemplo concreto de cómo la memoria, la religiosidad y la identidad pueden entrelazarse para resistir las presiones homogeneizadoras y reinventarse en nuevos contextos. Este análisis enriquece la discusión sobre interculturalidad, mostrando que el diálogo entre culturas no se limita a la esfera laica o política, sino que también se juega en el terreno simbólico y ritual, donde se negocian sentidos profundos de pertenencia y trascendencia.

En este sentido, la educación y la transmisión intergeneracional son esenciales. La autora resalta el papel de los mayores como guardianes de la memoria y de los saberes rituales, y la importancia de involucrar a niños y jóvenes en las festividades y en el aprendizaje de la lengua mixteca. Advierte que la pérdida de

hablantes representa no solo un riesgo para la lengua misma, sino también para la cosmovisión que esta vehicula, y que es inseparable de las prácticas religiosas sincréticas. La escuela, en este contexto, puede desempeñar un papel ambivalente: por un lado, puede contribuir a la enseñanza y valorización de la lengua y la cultura locales; por otro, si se rige por programas ajenos al contexto, puede invisibilizar o deslegitimar estos saberes.

Rosas-Acevedo también explora la dimensión de género en el sincretismo religioso del Nuu Savi. Las mujeres cumplen roles fundamentales como organizadoras de las festividades, responsables de la elaboración de ofrendas y custodias de altares domésticos. Muchas de las prácticas más significativas para la preservación del patrimonio dependen de su trabajo cotidiano, que a menudo es invisibilizado o no reconocido como parte del patrimonio cultural. Reconocer esta centralidad implica no solo visibilizar el aporte femenino, sino también garantizar su participación en la toma de decisiones sobre el futuro de estas prácticas. El análisis se completa con una reflexión sobre la relación entre sincretismo y resistencia cultural. La autora argumenta que, en contextos de violencia estructural y desigualdad, mantener vivas las prácticas sincréticas es una forma de afirmar la existencia y la dignidad de la comunidad. El sincretismo, lejos de ser un vestigio del pasado, es una estrategia de supervivencia y de negociación con el mundo exterior. En tiempos de globalización y desplazamiento forzado, estas prácticas ofrecen a la comunidad un ancla simbólica y un sentido de continuidad que les permite enfrentar los desafíos sin perder su referencia identitaria.

Claudia Arroyo Salinas, examina el papel de las radios comunitarias en Guerrero como espacios de patrimonio, memoria cultural y resistencia. Su análisis se concentra en experiencias concretas como Radio Tsinaka y Radio Zapata, medios que operan fuera de los marcos comerciales y que se orientan a fortalecer la identidad, la lengua y la organización comunitaria. Arroyo Salinas plantea que estas radios son patrimonio cultural vivo, no solo por los contenidos que producen, sino por su función como nodos de comunicación horizontal y de articulación política en contextos de violencia estructural. Destaca la manera en que estos medios, sostenidos con esfuerzos comunitarios y frecuentemente en condiciones precarias, logran desafiar el monopolio informativo y proponen narrativas alternativas a las de los medios hegemónicos. Además, introduce una perspectiva de género que ilumina la participación de mujeres en la producción radial y su papel en la transmisión intergeneracional de la memoria. Este artículo, resuena con las propuestas de patrimonio cercano y de patrimonio inmaterial abordadas en capítulos previos, pero les añade una dimensión mediática y tecnológica que actualiza la discusión sobre resistencia cultural en la era digital.

Volviendo al trabajo de Claudia Arroyo Salinas sobre las radios comunitarias en Guerrero, se despliega una reflexión profunda acerca del papel que estos medios desempeñan en la preservación del patrimonio cultural, la construcción de memoria colectiva y las luchas de resistencia frente a contextos de violencia y exclusión estructural. Desde un enfoque que combina la investigación académica con el compromiso comunitario, la autora sitúa a las radios como dispositivos culturales de largo alcance que no solo transmiten información, sino que, sobre todo, sostienen tramas de sentido, identidad y organización en comunidades históricamente marginadas. En el contexto guerrerense —marcado por altos índices de pobreza, violencia de Estado, presencia de grupos armados, extractivismo y una desigualdad que ha sido persistente—, la radio comunitaria aparece como una herramienta estratégica para articular voces, visibilizar luchas y fortalecer vínculos sociales. El texto parte de una premisa fundamental: el patrimonio cultural no es únicamente un conjunto de expresiones artísticas, rituales o lingüísticas heredadas del pasado, sino un proceso vivo que se actualiza y se defiende en el presente. En este marco, la radio comunitaria es patrimonio inmaterial en tanto encarna y reproduce prácticas comunicativas propias, lenguas originarias, narrativas locales y memorias situadas. Pero, además, funciona como un espacio político de disputa, donde se cuestiona el monopolio informativo de los medios corporativos y estatales, y se reivindica el derecho a la comunicación como un derecho colectivo inseparable del derecho a la cultura. Arroyo Salinas sitúa así a las radios comunitarias en la intersección entre la defensa cultural y la acción política, mostrando cómo estas experiencias trascienden la categoría de “medios alternativos” para convertirse en auténticos actores sociales.

En su reconstrucción histórica, la autora recuerda que las radios comunitarias en México han sido producto tanto de procesos de autoorganización como de luchas legales para obtener reconocimiento jurídico y condiciones mínimas para su funcionamiento. Muchas de ellas han operado en condiciones de precariedad tecnológica, económica y de seguridad, enfrentando persecución gubernamental, decomiso de equipos e incluso amenazas y agresiones contra sus integrantes. Sin embargo, estas adversidades no han detenido su proliferación ni su impacto; al contrario, han reforzado su carácter de resistencia. En Guerrero, donde confluyen comunidades indígenas, campesinas y mestizas, las radios comunitarias han tejido redes de apoyo mutuo que permiten compartir contenidos, coordinar estrategias de defensa territorial y visibilizar violaciones a los derechos humanos.

El análisis incorpora casos concretos como Radio Zapata y Radio Tsinaka, que funcionan como ejemplos paradigmáticos de cómo una radio comunitaria puede articular memoria cultural y resistencia política. En ambos casos, la programación no se limita a la música o a la difusión de noticias, sino que incluye cápsulas históricas, entrevistas con ancianos y portadores de saberes tradicionales, transmisiones de asambleas comunitarias, narraciones en lenguas originarias y coberturas de movilizaciones sociales. De esta forma, las radios se convierten en archivos sonoros de la memoria viva de sus comunidades, conservando relatos que de otro modo quedarían fuera de los registros oficiales. Este papel de archivo tiene una dimensión estratégica: la memoria colectiva no solo preserva el pasado, sino que orienta la acción política presente, dando continuidad a las luchas históricas contra la opresión.

Uno de los aportes centrales del texto es la articulación entre patrimonio y resistencia. Para Arroyo Salinas, preservar el patrimonio cultural no es un ejercicio nostálgico ni meramente folklórico, sino una acción política en sí misma. Frente a la violencia simbólica que pretende imponer narrativas hegemónicas —en las que las comunidades son retratadas como atrasadas o carentes de cultura “moderna”—, las radios comunitarias reivindican la validez y la vigencia de sus propias formas de conocimiento, expresión y organización. En este sentido, el micrófono se convierte en un instrumento de contra narrativa que devuelve a las comunidades la posibilidad de narrarse a sí mismas, rompiendo el cerco mediático y cuestionando las representaciones estigmatizantes.

El trabajo también explora la dimensión de género, un aspecto que ha cobrado creciente relevancia en el análisis de las radios comunitarias. Si bien la participación de mujeres en estos proyectos ha sido históricamente significativa, no siempre ha sido visibilizada ni reconocida en igualdad de condiciones. Arroyo Salinas señala que muchas mujeres han asumido roles clave como locutoras, productoras, reporteras, técnicas y, sobre todo, como guardianas de la memoria cultural a través de la oralidad. Sin embargo, aún enfrentan barreras derivadas de estructuras patriarcales que tienden a relegarlas a tareas secundarias o a cuestionar su autoridad en espacios públicos. La autora plantea que el fortalecimiento de las radios comunitarias pasa necesariamente por garantizar la participación equitativa de las mujeres, no solo como colaboradoras, sino como decisoras y líderes.

Un elemento destacable es la relación entre las radios comunitarias y la defensa territorial. En contextos donde las comunidades enfrentan megaproyectos extractivos, despojo de tierras y militarización, las radios funcionan como canales de alerta temprana, convocatorias a la acción y plataformas para el debate sobre el futuro del territorio. La autora destaca que esta función las coloca en una posición de riesgo, ya que visibilizar conflictos territoriales las enfrenta a intereses económicos y políticos poderosos. No obstante, esta misma función refuerza su legitimidad social, pues las convierte en herramientas de defensa colectiva que articulan la lucha por el territorio con la preservación del patrimonio cultural. Arroyo Salinas también reflexiona sobre la dimensión pedagógica de la radio comunitaria. Más allá de la transmisión de contenidos, la radio enseña a producir, a comunicar, a debatir, a escuchar. Participar en una radio comunitaria implica adquirir habilidades técnicas y comunicativas, pero también desarrollar un sentido crítico frente a la información y una conciencia de la importancia de la palabra como herramienta de transformación social. En este sentido, la radio comunitaria no solo transmite cultura: produce cultura y forma ciudadanía activa. El texto concluye con una reflexión que conecta todos estos elementos: las radios comunitarias de Guerrero son, a la vez, guardianas del patrimonio cultural inmaterial, catalizadoras de memoria colectiva y trincheras de resistencia política. Su

existencia desafía el monopolio informativo, confronta la invisibilización de las comunidades, y ofrece un ejemplo concreto de cómo la comunicación puede ser un ejercicio de soberanía cultural. Preservar y fortalecer estas radios no es un lujo cultural, sino una necesidad democrática y un compromiso con la diversidad y la justicia social.

El artículo de Jorge Yeshayahu Gonzales-Lara, titulado Neoliberalismo, globalización y violencia simbólica. Una trama de poder y resistencia, se adentra en un análisis crítico que conecta la economía política global con los procesos culturales y simbólicos que configuran las subjetividades en América Latina. Lejos de plantear el neoliberalismo únicamente como un modelo económico, el autor lo entiende como una racionalidad política y cultural que penetra en los tejidos sociales, reconfigura las relaciones de poder y produce formas de dominación más sutiles, pero igualmente efectivas. Desde esta perspectiva, la violencia simbólica se erige como uno de los mecanismos más potentes para reproducir las jerarquías y neutralizar las resistencias, operando no a través de la coerción física directa, sino mediante la imposición de sentidos, valores y lógicas que las personas interiorizan como naturales. Gonzales-Lara parte de un recorrido histórico-conceptual para situar el neoliberalismo en su dimensión global y latinoamericana, identificando las fases en que este proyecto político-económico ha articulado reformas estructurales, apertura comercial, privatizaciones y desregulación laboral con narrativas de modernización y competitividad. Este trasfondo le permite mostrar que la globalización neoliberal no es un proceso neutro de interconexión mundial, sino una estrategia de recomposición del capital a escala planetaria que, en el caso de América Latina, se superpone a estructuras históricas de desigualdad derivadas de la colonización. En este sentido, la globalización neoliberal actúa como un segundo ciclo de colonialidad, ahora no sólo material, sino profundamente simbólica.

Uno de los ejes centrales del artículo es la problematización de la violencia simbólica como categoría analítica, recuperando las aportaciones de Pierre Bourdieu, pero también ampliándolas con lecturas de autores latinoamericanos que han reflexionado sobre las formas en que las élites imponen sentidos hegemónicos. Gonzales-Lara señala que la violencia simbólica se manifiesta en el terreno cultural a través de la imposición de patrones de consumo, estilos de vida y modelos de éxito individualista que fragmentan las solidaridades colectivas. En el terreno político, se expresa en la naturalización de la desigualdad y la aceptación de que no existen alternativas viables al orden neoliberal. La clave, advierte, es que este tipo de violencia opera con la complicidad involuntaria de quienes la sufren, en tanto internalizan las lógicas dominantes y las reproducen en su vida cotidiana.

El texto articula una crítica contundente a las narrativas que presentan la globalización como un proceso inevitable y benéfico para todos. Para Gonzales-Lara, esta visión oculta que la integración global ha profundizado las asimetrías entre el Norte y el Sur, y que las promesas de modernización y desarrollo han llegado acompañadas de desposesión, precarización y destrucción de tejidos comunitarios. En América Latina, estas dinámicas se combinan con la herencia de dictaduras militares y transiciones democráticas incompletas, que han dejado Estados debilitados y sociedades expuestas a la lógica del mercado. La violencia simbólica, en este contexto, no sólo legitima estas transformaciones, sino que también desactiva las resistencias al redefinir las aspiraciones colectivas bajo parámetros de competitividad, emprendimiento y meritocracia.

Sin embargo, el artículo no se limita a diagnosticar la extensión del poder neoliberal. Gonzales-Lara dedica un espacio relevante a identificar los márgenes de resistencia que persisten en distintos ámbitos, desde los movimientos sociales y comunitarios hasta las expresiones culturales contrahegemónicas. Aquí introduce la noción de "resistencia simbólica" para describir aquellas prácticas que, aunque no se traduzcan de inmediato en cambios estructurales, cuestionan las narrativas dominantes y proponen sentidos alternativos. El autor ejemplifica esto con experiencias en América Latina donde colectivos artísticos, medios comunitarios y organizaciones de base han utilizado la cultura y la comunicación para revalorizar identidades, lenguas y memorias históricas negadas por el neoliberalismo.

En este punto, la conexión con otros capítulos del dossier se vuelve evidente. Las radios comunitarias analizadas por Claudia Arroyo Salinas, los patrimonios cercanos de Alejandra Ramírez Gallardo o las prácticas sincréticas estudiadas por Ana Yolanda Rosas-Acevedo son ejemplos concretos de esa resistencia simbólica que Gonzales-Lara conceptualiza. Al ponerlas en diálogo, se observa que la lucha contra la violencia simbólica requiere tanto de espacios de producción cultural autónoma como de estrategias para disputar el sentido común impuesto por el mercado y sus intermediarios culturales. Gonzales-Lara también plantea que la violencia simbólica no puede abordarse únicamente desde el análisis cultural, sino que debe vincularse a las condiciones materiales que la sustentan. El neoliberalismo, señala, produce una precarización generalizada que obliga a los sujetos a adaptarse a condiciones de inestabilidad laboral y competencia constante, lo que a su vez refuerza la internalización de valores individualistas. De esta manera, la violencia simbólica y la violencia económica se retroalimentan, consolidando un sistema de dominación que se presenta como natural e inevitable. En el plano metodológico, el capítulo se apoya en un enfoque interdisciplinario que combina teoría social crítica, análisis político y referencias a estudios de caso. Aunque no se centra en un único caso empírico, su valor reside en la capacidad de conectar procesos macroestructurales con experiencias concretas de resistencia cultural. Esta amplitud le permite dialogar con una diversidad de campos: desde la sociología y la ciencia política hasta los estudios culturales y la comunicación.

El cierre del texto ofrece una reflexión estratégica: si bien el neoliberalismo ha demostrado una notable capacidad para absorber y neutralizar críticas, las resistencias simbólicas tienen el potencial de erosionar su hegemonía al proponer otros modos de vida y de organización social. Para ello, es fundamental que estas resistencias no se fragmenten ni se reduzcan a expresiones aisladas, sino que se articulen en redes capaces de disputar el sentido común a escala amplia. Aquí, el autor coincide implícitamente con las apuestas de otros textos del dossier que enfatizan la importancia de la acción colectiva, la memoria y el patrimonio como herramientas políticas.

Irma Carreón Gómez sitúa su análisis en el territorio de Guerrero, uno de los estados más complejos y violentos de México, pero también con una larga tradición de movilización social y comunitaria. Desde esta base, señala que las narrativas visuales feministas no surgen en el vacío, sino que dialogan con una historia local marcada por luchas magisteriales, campesinas, indígenas y populares, y que el feminismo guerrerense se ha nutrido de esos repertorios de acción colectiva, adaptándolos a la denuncia de la violencia patriarcal y de género. La autora subraya que el feminismo en Guerrero, y en particular su vertiente visual, no es homogéneo ni se articula desde un solo lugar ideológico, sino que es plural, situado y en permanente construcción.

Uno de los ejes centrales del texto es la conceptualización de estas intervenciones urbanas como “patrimonio insurgente”. Carreón Gómez critica las nociones tradicionales de patrimonio, dominadas por una mirada institucional y patrimonialista que privilegia lo monumental, lo estático y lo consagrado por el Estado. En contraste, plantea que las imágenes feministas en los muros —pintas, grafitis, murales— constituyen un patrimonio vivo, efímero y en tensión constante con el poder, que no busca ser preservado en vitrinas, sino circular, interpelar y movilizar. Este patrimonio no es neutral, sino activamente político: documenta agravios, nombra a las víctimas de feminicidio y desaparición, denuncia la impunidad y propone una memoria que no se somete al olvido institucional.

La autora combina el análisis visual con testimonios de mujeres participantes, lo que otorga al texto un carácter etnográfico y situado. Estos relatos revelan las motivaciones, emociones y riesgos que conlleva intervenir el espacio público en un entorno hostil. Varias activistas señalan que pintar un muro es un acto de catarsis y sanación colectiva, pero también de desafío directo al patriarcado y al Estado. En este sentido, el acto mismo de ocupar la calle y el muro es una reapropiación de un espacio históricamente controlado por los hombres y las instituciones. La dimensión performativa de estas acciones es clave: la creación visual se convierte en un ritual de duelo, memoria y resistencia. En el plano formal, Carreón Gómez analiza el repertorio iconográfico y cromático del feminismo guerrerense. Destaca el uso recurrente de colores asociados a las luchas feministas globales —como el morado, el verde y el negro—, pero también la incorporación de

elementos locales, símbolos indígenas y referencias culturales específicas de la región. Esta hibridez visual permite que las narrativas dialoguen tanto con un marco global de lucha como con las identidades y memorias locales. La autora observa que la imagen no se limita a representar, sino que crea comunidad: quienes participan en su producción establecen vínculos y redes, y quienes las observan son convocadas a posicionarse frente a las violencias denunciadas.

Un aporte importante del texto, es el énfasis en la disputa por el sentido en el espacio público. Los muros intervienen no permanecen estáticos; son constantemente objeto de borrado, repintado o superposición de mensajes contrarios. La autora describe esta dinámica como un campo de batalla semiótico, donde las narrativas feministas se enfrentan a las narrativas patriarcales, estatales o comerciales. Este ciclo de intervención y borrado no es una derrota, sino parte del proceso de lucha: cada borrado deja huellas, físicas y simbólicas, que recuerdan el conflicto y motivan nuevas intervenciones. En este sentido, la temporalidad efímera de las imágenes es parte de su fuerza política. Carreón Gómez también vincula este fenómeno a debates sobre el derecho a la ciudad. intervenir los muros es reclamar el espacio urbano como un bien común y rechazar su apropiación exclusiva por parte de intereses comerciales o políticos partidistas. El feminismo guerrerense, en este plano, amplía la noción de ciudadanía: no se trata solo del derecho a circular o a votar, sino del derecho a expresar, a narrar y a disputar el imaginario colectivo desde y en el espacio público. Esta reapropiación implica también un cuestionamiento a la lógica privatizadora del neoliberalismo urbano, que reduce la ciudad a mercancía y censura las expresiones que incomodan a los poderes establecidos.

La autora se detiene en casos emblemáticos que muestran cómo las narrativas visuales feministas en Guerrero se han articulado con coyunturas específicas, como marchas, conmemoraciones o respuestas a casos de violencia de alto impacto mediático. En estos momentos, la producción visual se intensifica, los muros se llenan de nombres, rostros y consignas, y la ciudad se convierte en un gran mural colectivo que da visibilidad a demandas que rara vez encuentran eco en los medios oficiales. El capítulo evidencia que estas prácticas no son actos aislados, sino parte de un repertorio de acción más amplio que incluye manifestaciones, performance callejero y uso estratégico de redes sociales para amplificar el alcance de las intervenciones físicas. En el diálogo con el resto del dossier, el texto de Carreón Gómez complementa y amplifica la noción de que el patrimonio cultural y la memoria son campos de disputa en contextos de violencia y resistencia. Comparte con otros capítulos —como el de Claudia Arroyo Salinas sobre radios comunitarias— la idea de que los medios de comunicación alternativos, ya sean sonoros o visuales, son herramientas centrales para construir subjetividades críticas y fortalecer la organización comunitaria. También conecta con las reflexiones sobre violencia simbólica planteadas por Jorge Yeshayahu Gonzales-Lara, al mostrar cómo el feminismo guerrerense enfrenta esa violencia en su dimensión visual y urbana. El análisis no idealiza estas prácticas; reconoce sus limitaciones y desafíos. Entre ellos, la exposición al riesgo físico y legal de las participantes, la falta de recursos para sostener intervenciones continuas, o la dificultad de articular un discurso común en un movimiento diverso y a veces fragmentado. Sin embargo, Carreón Gómez sostiene que su potencia radica precisamente en su carácter abierto, en su capacidad de adaptarse a las coyunturas y en su resistencia a ser cooptadas por las instituciones. En última instancia, el capítulo argumenta que las narrativas visuales feministas en Guerrero constituyen una memoria en acto: no se limitan a conmemorar el pasado, sino que intervienen en el presente y proyectan un futuro distinto. Al inscribirse en el espacio público, interpelan a toda la sociedad y obligan a confrontar las violencias que normalmente se mantienen en el ámbito privado o se silencian. Los muros, en esta lectura, son testigos y protagonistas de una lucha que es a la vez local y global, material y simbólica, estética y política.

El artículo, *Memorias de la violencia en los estudiantes de escuelas secundarias de Acapulco* (2024–2025) de Claudia Araceli Dorantes Nazario ofrece una aproximación detallada, situada y profundamente reflexiva sobre un fenómeno que, aunque frecuente en los diagnósticos educativos, pocas veces se explora desde la perspectiva de la memoria y la vivencia subjetiva de sus protagonistas: el acoso escolar como forma específica de violencia que se produce, reproduce y normaliza en las instituciones educativas. La autora se concentra en el contexto de Acapulco, una ciudad que, además de su compleja situación socioeconómica y su alta exposición a violencias estructurales, padece un entramado cotidiano de prácticas agresivas en el

ámbito escolar que afectan el desarrollo emocional, social y académico de niñas, niños y adolescentes. Dorantes Nazario parte de una premisa clave: el acoso escolar no puede analizarse únicamente como una conducta individual desviada, sino como un síntoma y expresión de un entorno social atravesado por violencias normalizadas. En este sentido, el contexto acapulqueño, marcado por desigualdad, inseguridad, precariedad laboral y debilitamiento de las redes comunitarias, constituye un terreno fértil para que las lógicas de la violencia se filtren en las interacciones escolares. La autora conecta este diagnóstico con un marco teórico que vincula la violencia escolar con la violencia estructural (Galtung) y con las formas simbólicas de dominación (Weber y ), señalando que el acoso no es un hecho aislado, sino parte de un ecosistema de relaciones desiguales y prácticas coercitivas que se extienden más allá de las aulas. Uno de los elementos más valiosos del capítulo es el uso del enfoque de memoria para recuperar las voces de quienes han experimentado directamente el acoso escolar. Dorantes Nazario recurre a entrevistas y testimonios que permiten reconstruir no solo los hechos, sino también los significados y huellas que dejan en quienes los sufren. Las narrativas de estudiantes y exalumnos revelan cómo el acoso se manifiesta en distintas formas —física, verbal, psicológica y digital—, y cómo su impacto perdura en el tiempo, afectando la autoestima, la confianza en sí mismos y su disposición a participar en espacios colectivos. La memoria, en este marco, no es un mero registro del pasado, sino un dispositivo que ilumina las continuidades y transformaciones de las prácticas violentas, así como los mecanismos institucionales de encubrimiento o minimización.

La autora subraya que el acoso escolar en las secundarias de Acapulco se articula con otras formas de discriminación y exclusión, incluyendo el clasismo, el racismo y el sexismo. Los testimonios recogidos muestran cómo el origen social, el color de piel, la orientación sexual, la identidad de género o incluso la pertenencia a determinadas colonias de la ciudad pueden convertirse en marcadores que predisponen a ciertos estudiantes a ser blanco de hostigamiento. Este enfoque interseccional permite comprender que el acoso no es un fenómeno homogéneo, sino que se experimenta de manera distinta según la posición social y las identidades de las víctimas. Dorantes Nazario también problematiza el papel de las instituciones escolares y de las autoridades educativas. A través de los relatos, queda claro que, en muchos casos, las y los docentes, así como los directivos, minimizan la gravedad de los incidentes, responsabilizan a las víctimas o incluso reproducen estereotipos que legitiman las agresiones. Esta omisión institucional, lejos de resolver el problema, refuerza el ciclo de violencia y envía el mensaje de que las conductas de acoso son tolerables o inevitables. La autora señala que esta actitud institucional se ve reforzada por un sistema educativo que prioriza los indicadores académicos por encima del bienestar socioemocional de su comunidad escolar. En su análisis, la autora sugiere la noción de “memorias incómodas” para referirse a aquellas experiencias que incomodan tanto a las víctimas como a las instituciones, porque ponen en cuestión narrativas oficiales de normalidad y seguridad en las escuelas. Estas memorias, al ser narradas, desafían el pacto de silencio que suele rodear al acoso escolar y abren la posibilidad de visibilizar y transformar las dinámicas violentas. Sin embargo, este acto de narrar también expone a las víctimas a la revictimización, especialmente cuando el entorno no cuenta con mecanismos adecuados de protección y acompañamiento.

El artículo establece una relación clara entre las memorias individuales del acoso escolar y la memoria colectiva de la violencia en Acapulco. Dorantes Nazario argumenta que las experiencias escolares no pueden separarse del clima de violencia generalizada que atraviesa la ciudad, y que los códigos de interacción en las aulas reproducen, en escala micro, las lógicas de poder y sometimiento que operan en la vida comunitaria. Así, comprender el acoso escolar implica reconocer que la escuela es un reflejo —y a veces un laboratorio— de las violencias que afectan al conjunto de la sociedad. Desde un punto de vista propositivo, la autora plantea que es necesario construir pedagogías de la memoria que permitan a las comunidades escolares reconocer, analizar y transformar las experiencias de violencia. Estas pedagogías, inspiradas en enfoques críticos y de educación para la paz, no se limitan a la transmisión de contenidos, sino que buscan generar procesos colectivos de reflexión, diálogo y acción. Ello implica cuestionar las jerarquías rígidas que estructuran la vida escolar, promover relaciones horizontales entre estudiantes y docentes, e integrar contenidos que fortalezcan la empatía, la solidaridad y el respeto por la diversidad. El texto también pone sobre la mesa el papel de las familias en la reproducción o transformación del acoso escolar. Las memorias recogidas muestran que, en algunos casos, los hogares refuerzan las conductas violentas al naturalizarlas como “parte del crecimiento”

o al reproducir discursos discriminatorios. En otros casos, sin embargo, las familias actúan como espacios de contención y apoyo, alentando a las víctimas a denunciar y defendiendo su derecho a un entorno seguro. Dorantes Nazario destaca que cualquier estrategia integral contra el acoso debe involucrar a las familias, no solo como receptoras de información, sino como agentes activos en la construcción de entornos protectores.

En el diálogo con otros textos del dossier, este artículo aporta una mirada que conecta la violencia estructural con sus expresiones más cotidianas y aparentemente “menores”. Si bien el acoso escolar puede parecer un fenómeno reducido al ámbito educativo, Dorantes Nazario demuestra que está profundamente entrelazado con los problemas sociales más amplios de Guerrero y, por extensión, de América Latina. Así, este análisis complementa las reflexiones sobre violencia simbólica, memoria y resistencia que atraviesan otros capítulos, ofreciendo un recordatorio de que la lucha por la justicia y la equidad comienza también en las interacciones más inmediatas. En suma, el trabajo de Claudia Araceli Dorantes Nazario es una contribución significativa al estudio de la violencia escolar desde una perspectiva crítica y situada. Al articular las memorias individuales con el análisis estructural, y al vincular la experiencia escolar con el contexto social más amplio, la autora ofrece herramientas conceptuales y prácticas para comprender y enfrentar el acoso escolar en contextos de alta conflictividad social. Su propuesta de pedagogías de la memoria invita a pensar la escuela no solo como un lugar de transmisión de conocimientos, sino como un espacio de construcción de ciudadanía, respeto y convivencia democrática.

En esta dinámica, el artículo: El capítulo Memoria, ciudadanía, exilio y derechos humanos en América Latina; del golpe de Estado de Chile hasta los 43 de Ayotzinapa. La lucha contra el olvido (1973–2025), de Enriqueta Cuevas Bahena es un recorrido histórico, testimonial y político que enlaza medio siglo de luchas por la memoria, la justicia y la verdad en América Latina, desde el quiebre democrático en Chile en 1973 hasta las movilizaciones recientes en México por la desaparición de los 43 estudiantes de Ayotzinapa. La autora construye un hilo conductor que no solo relata hechos, sino que analiza las formas en que los pueblos y las víctimas han enfrentado las políticas del olvido, la impunidad y la violencia de Estado, generando repertorios de resistencia que atraviesan generaciones, fronteras y marcos ideológicos. En este sentido, la obra se inscribe en la tradición latinoamericana de estudios sobre memoria y derechos humanos, y dialoga con corrientes críticas que entienden la memoria como un campo de disputa política y cultural, no como un simple registro del pasado.

Cuevas Bahena inicia su análisis con el golpe de Estado en Chile en septiembre de 1973, situando este evento como un parteaguas en la historia latinoamericana contemporánea. El derrocamiento de Salvador Allende y la instauración de la dictadura militar de Augusto Pinochet desencadenaron no solo una ola de represión interna, sino también una diáspora de exiliados que llevaron consigo sus memorias, sus denuncias y sus luchas a múltiples países. La autora resalta el papel del exilio como un espacio doble: por un lado, refugio y reconstrucción de vidas; por otro, plataforma para internacionalizar la denuncia y tejer redes de solidaridad. En este punto, establece un paralelo con otras experiencias de exilio forzado en la región, como las que provocaron las dictaduras del Cono Sur, la guerra civil en El Salvador o los conflictos internos en Guatemala. Uno de los aportes centrales del artículo es la articulación entre memoria y ciudadanía. Baena Cuevas sostiene que las luchas por la memoria no son únicamente un ejercicio de preservación histórica, sino un proceso de construcción de ciudadanía crítica y activa. En sociedades marcadas por la violencia y la impunidad, recordar y exigir justicia se convierte en una forma de participación política que desafía el orden establecido. Esta ciudadanía de la memoria, como la llama, no se limita a las víctimas directas, sino que involucra a amplios sectores sociales que se solidarizan con sus causas y que se reconocen en las demandas de verdad y justicia.

La autora despliega un análisis comparativo que conecta el ciclo de luchas de los años setenta y ochenta con las luchas contemporáneas, mostrando continuidades y transformaciones. Así, los mecanismos de desaparición forzada, la tortura y la represión selectiva han mutado en contextos como el mexicano, donde actores estatales y criminales se entrelazan, pero la lógica de negar, encubrir y dilatar la justicia permanece. El caso Ayotzinapa, que ocupa un lugar central en el texto, es presentado no solo como un crimen de Estado, sino como un símbolo que condensa las deudas históricas de México en materia de derechos humanos.

Cuevas Bahena detalla cómo las familias de los 43 estudiantes han desarrollado estrategias de lucha que combinan acciones legales, movilización social, uso creativo del arte y los medios, y articulación con redes internacionales de derechos humanos. En el tratamiento del caso Ayotzinapa, la autora enfatiza la dimensión transnacional de la solidaridad, señalando que, así como los exiliados chilenos lograron visibilizar sus causas en Europa, América del Norte y otros lugares, las familias y organizaciones solidarias con Ayotzinapa han hecho lo propio en foros internacionales, instancias de la ONU y la CIDH. Este tránsito de la denuncia local a la visibilidad global es clave para comprender cómo las luchas de memoria en América Latina han desbordado las fronteras estatales, generando una especie de comunidad latinoamericana de la memoria y los derechos humanos.

Cuevas Bahena no elude la dimensión emocional y subjetiva de estas luchas. Los testimonios recogidos en el capítulo, tanto de exiliados como de familiares de desaparecidos, transmiten no solo el dolor y la pérdida, sino también la fuerza moral que impulsa a seguir buscando justicia. La autora reconoce que la memoria no es un terreno pacífico: está atravesada por tensiones, disputas de sentido y conflictos sobre qué y cómo recordar. En este sentido, analiza las políticas oficiales de memoria —monumentos, conmemoraciones, museos— y las contrasta con las memorias insurgentes, aquellas que se producen desde abajo, en colectivos, en acciones callejeras, en el arte comprometido. En su balance, la autora subraya que la lucha contra el olvido en América Latina es un proceso inacabado y en permanente reconfiguración. Las nuevas generaciones, que no vivieron las dictaduras ni algunos de los episodios más emblemáticos de violencia estatal, participan hoy en movimientos como el feminismo, la defensa del territorio o la protesta estudiantil, y reactivan memorias pasadas en clave de sus propias luchas. Esta transmisión intergeneracional es vista como una de las mayores fortalezas del movimiento de derechos humanos en la región.

Cuevas Bahena advierte, sin embargo, sobre los riesgos de cooptación y vaciamiento de la memoria por parte de los Estados. Cuando las conmemoraciones se institucionalizan sin atender las demandas de justicia, la memoria puede convertirse en un ritual vacío, desprovisto de su potencia transformadora. Por ello, insiste en la importancia de que la memoria siga vinculada a la acción y a la exigencia de cambios estructurales. El texto se cierra con una reflexión sobre la necesidad de articular memoria, ciudadanía y derechos humanos como un trípode inseparable para enfrentar las violencias contemporáneas. En la visión de Baena Cuevas, recordar no es suficiente; es necesario que el recuerdo se traduzca en prácticas políticas que fortalezcan la democracia, cuestionen las desigualdades y prevengan la repetición de los crímenes. La experiencia acumulada desde el golpe de Estado en Chile hasta el caso Ayotzinapa muestra que la memoria, cuando se ejerce como derecho y como deber, puede ser un motor poderoso de resistencia y transformación social. En suma, el trabajo de Enriqueta Cuevas Bahena ofrece un panorama histórico y analítico que conecta distintas geografías y temporalidades de la lucha por la memoria en América Latina, evidenciando que, a pesar de los intentos de borrado y silenciamiento, las voces de las víctimas y sus comunidades siguen encontrando formas de hacerse escuchar. Es un texto que, además de documentar, interpela y convoca, recordándonos que la lucha contra el olvido es, en última instancia, una lucha por la vida y la dignidad humanas.

El texto, *Resistencia cultural: narrativas visuales de la violencia que construyen la memoria colectiva en Acapulco (2018–2025)*, de Paola Isabel Boleaga Ocampo, propone una reflexión situada y crítica sobre cómo las producciones visuales —fotografía, muralismo, arte urbano y video— se han convertido en herramientas de resistencia y construcción de memoria colectiva en un territorio marcado por la violencia persistente y múltiple. Acapulco, históricamente asociado a la imagen turística del puerto y sus playas, aparece aquí como un escenario donde las comunidades viven cotidianamente bajo el asedio de violencias estructurales, criminales, económicas y políticas, y donde el arte visual, lejos de ser un mero ornamento, se configura como un lenguaje político y social que interpela, denuncia y cohesiona. La autora parte de la premisa de que, frente a contextos de alta conflictividad, el arte adquiere un carácter urgente: no solo documenta lo que ocurre, sino que se posiciona como actor activo en la disputa por el sentido y por la memoria. Boleaga Ocampo articula su análisis desde una mirada que combina estudios de memoria, teoría crítica de la imagen y enfoques decoloniales, reconociendo que las narrativas visuales no son neutrales: transmiten posicionamientos, valores y relaciones de poder. En este sentido, examina cómo en Acapulco se han desarrollado prácticas

visuales que rompen con la estética oficial y proponen un archivo visual alternativo al que producen las instituciones. Las imágenes creadas desde abajo, por artistas independientes, colectivos barriales y activistas culturales, no solo contrarrestan el discurso mediático que reduce la ciudad a un lugar inseguro o estigmatizado, sino que rescatan la voz de quienes habitan esos espacios, mostrando la cotidianidad, la dignidad y la capacidad de resistencia de sus pobladores.

Uno de los aportes clave del texto es el análisis del muralismo y el arte urbano como expresiones de resistencia. La autora señala que los muros de Acapulco se han convertido en lienzos donde se narran historias de víctimas, se recuerdan episodios de violencia y se exigen cambios. Estas intervenciones públicas funcionan como lugares de memoria que disputan el espacio urbano, apropiándose para nombrar lo que el discurso oficial intenta ocultar. Así, un mural con el rostro de una víctima de desaparición forzada o una composición visual que denuncia feminicidios se convierte en un acto político que impide que la violencia sea borrada de la memoria colectiva. El texto incorpora el análisis de testimonios de artistas y miembros de colectivos culturales, quienes explican que su labor no busca únicamente producir piezas estéticamente atractivas, sino generar diálogos y movilización social. La autora identifica en estas narrativas visuales una doble función: por un lado, visibilizar las violencias que atraviesan la ciudad; por otro, reafirmar identidades comunitarias y formas de vida que resisten a ser aniquiladas. En este sentido, la memoria visual actúa como una estrategia de supervivencia cultural frente a los intentos de homogeneizar o destruir las expresiones locales. Boleaga Ocampo no evade las tensiones que atraviesan estas prácticas. Reconoce que en un contexto como el de Acapulco, donde el control territorial y la violencia armada pueden afectar la libertad de expresión, la producción artística se enfrenta a riesgos reales. Algunos artistas optan por el anonimato, mientras que otros recurren a la colectividad como forma de protección. Además, la apropiación comercial de ciertos símbolos y estéticas populares por parte de la industria cultural o el turismo plantea dilemas sobre la autenticidad y la instrumentalización del arte comunitario. La autora insiste en que estas tensiones forman parte del campo de disputa por el sentido de la imagen y del patrimonio cultural. El texto concluye planteando que las narrativas visuales de resistencia en Acapulco no son solo expresiones artísticas, sino actos de defensa de la vida frente a la muerte impuesta por la violencia. En ellas, el arte y la memoria se entrelazan para sostener la cohesión comunitaria, para reivindicar el derecho a la verdad y para imaginar futuros distintos. Frente a la cultura del miedo y el olvido, estas imágenes se convierten en territorios simbólicos donde la resistencia se hace visible y contagiosa. Así, la autora nos recuerda que, en última instancia, mirar y recordar son actos profundamente políticos cuando la violencia pretende dejar todo en ruinas.

El giro teórico decolonial sobre el patrimonio cultural en América Latina: el vínculo crítico macro–meso en tiempos de violencias, resistencias y resiliencia de María del Rocío García Sánchez se inscribe en un debate contemporáneo que busca descentrar y cuestionar las nociones hegemónicas del patrimonio cultural en la región, a partir de un diálogo profundo con el pensamiento decolonial y las epistemologías del sur. El texto parte de una constatación: el campo del patrimonio cultural, tradicionalmente dominado por marcos normativos, institucionales y académicos de corte eurocéntrico, ha comenzado a ser interpelado de manera sistemática por actores, movimientos y corrientes críticas que reclaman una relectura de sus fundamentos, de sus prácticas y de sus objetivos, en el marco de las crisis múltiples que atraviesan América Latina —crisis que incluyen la violencia estructural, el extractivismo, la desigualdad y la amenaza constante contra las comunidades portadoras de ese patrimonio. García Sánchez ubica el llamado “giro decolonial” como una corriente que no solo aporta un cambio de lenguaje o de agenda, sino que implica un reposicionamiento radical frente a las matrices coloniales de poder que han definido qué se entiende por patrimonio y quién tiene autoridad para definirlo. En esta perspectiva, las categorías macro y meso que utiliza la autora permiten analizar, respectivamente, los grandes marcos políticos, económicos y culturales que condicionan las políticas patrimoniales (macro), y las dinámicas comunitarias, territoriales y organizativas que se desarrollan en respuesta a esos marcos (meso). El vínculo crítico entre ambos niveles es, en su planteamiento, indispensable para comprender las tensiones y posibilidades de transformación en torno al patrimonio cultural.

El artículo, examina ejemplos concretos de experiencias patrimoniales que encarnan esta perspectiva decolonial. Desde la defensa de sitios sagrados por comunidades indígenas hasta la revitalización de lenguas originarias, pasando por la preservación de prácticas agrícolas tradicionales frente al avance del agronegocio, la autora muestra cómo en cada caso existe un entrelazamiento entre las luchas territoriales y la reivindicación del patrimonio cultural. Estas luchas, además, operan en un plano meso que está constantemente en diálogo y en tensión con las políticas macro, ya sea para disputar recursos, para incidir en marcos legales o para resistir su imposición. La violencia aparece en el texto no solo como un contexto, sino como un factor constitutivo del escenario patrimonial latinoamericano. García Sánchez señala que las políticas neoliberales han intensificado la mercantilización del patrimonio, convirtiéndolo en recurso turístico o en marca identitaria para la inserción de ciudades y regiones en el mercado global. Esta dinámica, al mismo tiempo que puede generar ingresos, suele implicar procesos de desplazamiento, gentrificación y despojo cultural. Frente a ello, la perspectiva decolonial propone un giro que no reduce el patrimonio a mercancía, sino que lo reconoce como parte integral de la vida y la soberanía de los pueblos.

En el plano teórico-metodológico, la autora enfatiza la importancia de situar el análisis del patrimonio en las intersecciones entre lo macro y lo meso, superando la visión fragmentada que estudia aisladamente las políticas nacionales y las prácticas locales. El vínculo crítico que propone consiste en entender cómo las decisiones tomadas en organismos internacionales, ministerios de cultura o agencias de desarrollo repercuten en la vida concreta de las comunidades, y cómo estas, a su vez, despliegan estrategias de negociación, adaptación o confrontación. Esta lectura relacional permite identificar tanto las estructuras que perpetúan la colonialidad como los resquicios desde donde se construyen alternativas. El capítulo también aborda la dimensión epistémica del giro decolonial, cuestionando las jerarquías de conocimiento que históricamente han relegado los saberes comunitarios a un estatus subalterno frente a la “experticia” técnica de antropólogos, historiadores del arte o gestores culturales formados en paradigmas occidentales. García Sánchez argumenta que reconocer el valor de los saberes locales no significa idealizarlos, sino integrarlos en un diálogo horizontal que permita co-construir políticas y prácticas patrimoniales más justas y sostenibles. En su conclusión, la autora plantea que el patrimonio cultural en América Latina no puede ser pensado ni gestionado al margen de las luchas sociales que atraviesan la región. La violencia, las resistencias y la resiliencia son dimensiones inseparables de cualquier análisis serio sobre el tema. El giro teórico decolonial ofrece, en este sentido, un marco potente para repensar no solo el patrimonio, sino las relaciones de poder, conocimiento y legitimidad que lo configuran. La clave, según García Sánchez, está en fortalecer el vínculo macro-meso como espacio de articulación crítica, capaz de enfrentar las lógicas extractivistas y de abrir camino a un modelo de gestión patrimonial que parta de las necesidades, prioridades y aspiraciones de las comunidades.

El texto también enlaza estas tendencias con la noción de “modernidad líquida” de Zygmunt Bauman, señalando que la volatilidad, la movilidad y la instantaneidad propias de esta etapa han erosionado las nociones tradicionales de permanencia asociadas al patrimonio. Si antes se trataba de conservar para las generaciones futuras, ahora se privilegia el consumo inmediato, la rentabilidad a corto plazo y la espectacularización de la cultura. Esto produce un desplazamiento desde políticas patrimoniales centradas en la preservación hacia estrategias que privilegian la “puesta en valor” como espectáculo, generando procesos de gentrificación y exclusión de comunidades locales. La crítica se acentúa con el diálogo con el pensamiento decolonial (Quijano, Mignolo, Walsh), que denuncia cómo el patrón de poder colonial persiste en las narrativas patrimoniales, invisibilizando memorias subalternas y jerarquizando ciertos pasados sobre otros. En el plano meso, el texto introduce categorías provenientes de la sociología de Pierre Bourdieu, como el capital simbólico y el habitus, para explicar cómo el patrimonio se construye socialmente como un recurso de legitimación y distinción. En este marco, se reconoce que la declaración oficial de un bien como “patrimonio” no solo responde a criterios técnicos, sino a relaciones de poder que involucran a élites políticas, intelectuales y económicas. Así, los procesos de patrimonialización tienden a reproducir desigualdades, privilegiando aquellos elementos que encajan en narrativas nacionales hegemónicas y relegando expresiones culturales de grupos marginados. Este sesgo se manifiesta, por ejemplo, en la sobrevaloración

de la arquitectura monumental frente a las tradiciones orales o prácticas comunitarias que carecen de visibilidad mediática y apoyo institucional.

La dimensión meso también conecta el patrimonio con la memoria social y los derechos humanos. Se enfatiza que, en contextos de violencia, represión o dictaduras, la gestión de la memoria y del patrimonio puede ser un acto de resistencia, al rescatar narrativas silenciadas y dignificar a las víctimas. Autoras como Elizabeth Jelin han mostrado que la memoria no es un archivo estático, sino un campo de disputas en el que diferentes actores pugnan por imponer su versión del pasado. En este sentido, el patrimonio inmaterial, las conmemoraciones y los sitios de memoria se convierten en arenas donde se dirimen conflictos contemporáneos, no solo sobre el pasado, sino sobre el tipo de sociedad que se quiere construir. Esta lectura resalta la importancia de entender el patrimonio como proceso vivo, atravesado por luchas políticas, demandas de justicia y afirmaciones identitarias. Uno de los aportes centrales del documento es la articulación entre los enfoques macro y meso, mostrando cómo las tendencias globales del capitalismo cultural se traducen en dinámicas locales específicas. Por ejemplo, la presión de organismos internacionales para cumplir con estándares patrimoniales globales puede entrar en tensión con prácticas comunitarias que no responden a criterios estandarizados, pero que poseen un profundo valor simbólico y social para quienes las practican. Esta tensión se agudiza cuando las políticas de "puesta en valor" priorizan la atracción de inversiones y turistas, provocando la expulsión de pobladores originales, la transformación radical de los paisajes culturales y la museificación de prácticas vivas.

La discusión final del texto se adentra en las tensiones entre las nociones de patrimonio material e inmaterial, destacando que las políticas institucionales suelen otorgar mayor relevancia al primero, por su aparente tangibilidad, facilidad de inventario y potencial de explotación económica. En contraste, el patrimonio inmaterial —prácticas, saberes, expresiones orales, rituales—, pese a su reconocimiento en marcos como la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (UNESCO, 2003), sigue siendo tratado como complemento decorativo, muchas veces reducido a eventos folclóricos descontextualizados. Esta reducción obvia que, para las comunidades portadoras, el valor reside en la vivencia cotidiana y en la transmisión intergeneracional, más que en su potencial turístico o mediático. El documento resalta que, en América Latina, la relación entre patrimonio y territorio es inseparable. Los paisajes culturales no solo condensan valores estéticos y ecológicos, sino que son escenarios de identidades, memorias y luchas sociales. En esta línea, se menciona que la pérdida de control sobre el territorio conlleva la pérdida de prácticas patrimoniales asociadas, pues el espacio físico y simbólico en el que se desarrollan se ve fragmentado o privatizado. Ejemplos como los desplazamientos forzados, la expansión de megaproyectos extractivos y las dinámicas de especulación inmobiliaria muestran cómo la destrucción del patrimonio es también un fenómeno político y económico, ligado a la reconfiguración de los usos del suelo y a la concentración de beneficios en manos de pocos actores.

En un registro propositivo, el texto plantea que el patrimonio debe ser concebido como derecho cultural y no solo como recurso económico. Esta visión exige un giro epistémico y político en la gobernanza patrimonial, donde las comunidades afectadas tengan voz vinculante en las decisiones. Para ello, es fundamental promover marcos normativos que reconozcan el derecho a la memoria, a la identidad cultural y al uso comunitario del patrimonio, así como mecanismos de defensa frente a proyectos que lo amenacen. Aquí se subraya la necesidad de que los Estados latinoamericanos fortalezcan sus capacidades institucionales para actuar no solo como promotores de la explotación turística, sino como garantes del interés colectivo. Asimismo, el análisis aborda el papel del patrimonio como catalizador de procesos de reparación simbólica en contextos de violencia política y colonialidad persistente. Lugares como antiguos centros de detención, zonas de masacres o espacios de resistencia comunitaria pueden —cuando son gestionados de manera inclusiva— convertirse en escenarios de pedagogía social, diálogo intergeneracional y reafirmación de derechos humanos. Sin embargo, el riesgo es que estas iniciativas se diluyan en políticas conmemorativas superficiales o en intervenciones estéticas desvinculadas de los procesos sociales que les dieron origen.

En este marco, el texto reivindica la necesidad de concebir el patrimonio como derecho cultural y no solo como recurso económico. Ello implica fortalecer la gobernanza participativa, promover marcos normativos

que reconozcan el derecho a la memoria y a la identidad cultural, y garantizar mecanismos de defensa frente a amenazas externas. También propone avanzar hacia modelos de coestión patrimonial que combinen el conocimiento técnico de especialistas con el saber situado de las comunidades, incorporando procesos de consulta previa, libre e informada, así como herramientas jurídicas para prevenir la apropiación indebida de saberes y expresiones culturales. En suma, el artículo de María del Rocío García Sánchez ofrece una reflexión densa y argumentada sobre cómo el giro teórico decolonial está reconfigurando el campo del patrimonio cultural en América Latina, no como un mero ejercicio teórico, sino como un movimiento que interpela directamente las prácticas institucionales, las políticas públicas y las relaciones de poder que definen qué, cómo y para quién es el patrimonio. A través de un análisis que combina crítica epistemológica, revisión de experiencias concretas y propuestas de acción, el texto nos recuerda que el patrimonio, lejos de ser un terreno neutral, es un espacio de disputa en el que se juega no solo la memoria de los pueblos, sino también su futuro.

Por su parte, en la sección ENSAYOS el texto *Resistencia e interculturalidad* de Federico Sandoval Hernández propone una mirada que trasciende la visión habitual de la resistencia como una mera reacción defensiva. En lugar de entenderla como un cierre frente a lo externo, Sandoval la concibe como un proceso histórico e intercultural que se reinventa constantemente. Su estudio, centrado en la comunidad chontal de San Andrés Tuxpan, muestra cómo esta ha tejido, a lo largo del tiempo, una trama cultural que enlaza herencias prehispánicas, adaptaciones coloniales y estrategias contemporáneas frente a las presiones de la globalización. El análisis combina perspectivas diacrónicas y sincrónicas para revelar que la interculturalidad chontal no es simplemente un mosaico de influencias, sino un espacio vivo de negociación, tensión y creatividad, en el que lo local y lo global se encuentran y dialogan. Aquí, el concepto de compatibilidad se vuelve crucial: no se trata de aceptar todo lo externo, sino de evaluar, seleccionar y adaptar, de forma que aquello que llega desde fuera pueda reforzar las bases culturales y no diluirlas.

La resistencia se despliega, así como una serie de estrategias glocales, donde lo global se filtra y reinterpreta desde lo local. Esto se refleja en prácticas como la conservación ambiental que combina saberes ancestrales con técnicas modernas, una educación que enlaza la transmisión intergeneracional con contenidos actualizados, la experimentación agrícola que responde a nuevos desafíos sin abandonar especies y métodos originarios, y la reafirmación identitaria mediante fiestas, relatos y usos lingüísticos que sostienen el sentido de pertenencia. Todo ello se acompaña de proyectos de desarrollo que priorizan la autosuficiencia frente a modelos extractivos. En este marco, la resistencia deja de ser solo una defensa y se convierte en una práctica activa de reapropiación y transformación, capaz de abrir la comunidad al mundo sin perder su autonomía. Sandoval nos invita a ver la interculturalidad chontal como un ejemplo de sostenibilidad cultural, un equilibrio delicado entre la memoria y la innovación, donde la clave no está en aislarse ni en asimilarse, sino en compatibilizar, negociar y transformar con un horizonte de autodeterminación.

Finalmente, en la sección ENTREVISTA, el artículo *Memoria, archivos de la resistencia y el papel del CAMENA*: entrevista a Beatriz Torres Abelaira se inscribe en un campo de investigación que en América Latina ha adquirido especial densidad teórica y política desde finales del siglo XX: los estudios de memoria como espacio de disputa histórica, ética y epistémica. La entrevista, estructurada como un diálogo reflexivo, no solo recupera el testimonio y la experiencia de Torres Abelaira, sino que también articula una lectura situada de la construcción, preservación y activación de archivos documentales vinculados a procesos de violencia política y resistencia en México y el continente. En la introducción, los autores, José Carlos Luque Brazán y Fabiola de la O de la Cruz, sitúan la memoria colectiva —en línea con las formulaciones de Elizabeth Jelin (2002)— como un proceso social anclado en el presente, atravesado por tensiones políticas, luchas por la justicia y conflictos por la interpretación del pasado. Lejos de concebir la memoria como mero registro pasivo, se entiende como un terreno de disputa simbólica en el que múltiples actores buscan imponer sentidos. En este marco, la figura de los archivos —y en particular los archivos de la resistencia— aparece como una herramienta fundamental para la preservación de huellas y la construcción de relatos alternativos a las narrativas oficiales.

La conversación con Beatriz Torres Abelaira ofrece una cartografía personal e institucional de este compromiso. Como coordinadora del Centro Académico de la Memoria de Nuestra América (CAMENA), Torres Abelaira describe los procesos de acopio, clasificación, conservación y socialización de documentos que integran el acervo del centro, con especial énfasis en fondos documentales vinculados a experiencias de exilio, luchas sociales, organizaciones políticas de izquierda y resistencias frente a dictaduras y regímenes autoritarios. El CAMENA, dependiente de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, ha logrado posicionarse como un espacio de referencia para investigadores, activistas, estudiantes y comunidades interesadas en la recuperación de la memoria histórica.

Uno de los ejes centrales de la entrevista es la reflexión sobre la función social de los archivos. Lejos de ser depósitos inertes de documentos, estos son entendidos como dispositivos activos que permiten cuestionar el olvido impuesto, confrontar el negacionismo y sostener la vigencia de los derechos humanos. Torres Abelaira subraya que cada documento, cada carta, cada fotografía, es una “huella viva” que interpela tanto a quienes investigan como a quienes han vivido —y siguen viviendo— las consecuencias de la violencia política. En este sentido, el CAMENA opera como un puente entre el pasado y el presente, conectando las luchas de ayer con las del presente, y proyectando su relevancia hacia el futuro. La entrevista también aborda la dimensión ética del trabajo archivístico. La preservación de testimonios y documentos de resistencia no solo implica una tarea técnica, sino una responsabilidad política con las personas y comunidades de donde provienen. Se enfatiza la necesidad de protocolos de cuidado, consentimiento informado y respeto a la integridad de las narrativas originales. Esto es particularmente relevante cuando se trata de materiales que pueden implicar riesgos para sobrevivientes, familiares o militantes, o que contienen información sensible sobre violaciones a los derechos humanos.

En el plano metodológico, Torres Abelaira subraya la importancia de integrar el trabajo archivístico con procesos de investigación y pedagogía crítica. No se trata solo de custodiar documentos, sino de ponerlos en circulación a través de actividades académicas, exposiciones, talleres y publicaciones que permitan activar la memoria en contextos educativos y comunitarios. Aquí, la autora conecta el trabajo del CAMENA con corrientes como la historia oral, las metodologías participativas y los enfoques decoloniales, que cuestionan las jerarquías de saber y priorizan las voces subalternas. Otro aspecto de relevancia es la contextualización del CAMENA en el mapa regional de archivos de memoria. Torres Abelaira identifica redes y alianzas con iniciativas similares en América Latina, destacando intercambios con centros de memoria en Argentina, Chile, Uruguay y otros países que han vivido dictaduras o conflictos armados internos. Estas colaboraciones permiten compartir experiencias, estandarizar buenas prácticas, coordinar esfuerzos de preservación y generar estrategias conjuntas para la defensa de los archivos frente a amenazas políticas o presupuestales. El texto también problematiza la relación entre Estado, memoria y archivos. Si bien algunas políticas públicas han incorporado la preservación de la memoria como objetivo, la experiencia latinoamericana muestra que los archivos de la resistencia a menudo surgen en tensión o incluso en abierta oposición a las instituciones estatales. En este sentido, el CAMENA mantiene una autonomía institucional que le permite resguardar materiales que podrían ser incómodos o contrarios a narrativas oficiales. Torres Abelaira resalta que esta independencia es clave para sostener un trabajo crítico y garantizar que los documentos no sean manipulados, destruidos o distorsionados.

La entrevista, además, introduce un debate sobre el uso político de la memoria. Por un lado, se reconoce que toda memoria es selectiva y que su activación responde a intereses concretos. Por otro, se subraya la necesidad de que los archivos de la resistencia sostengan una perspectiva plural, abierta a múltiples voces y a la complejidad de los procesos históricos. Esto implica resistir tanto a las tentaciones de monumentalizar ciertos relatos como a la invisibilización de experiencias minoritarias o incómodas. En términos prácticos, Torres Abelaira describe el trabajo cotidiano en el CAMENA: la catalogación de fondos, la digitalización de materiales, la atención a investigadores y visitantes, y la organización de actividades de difusión. En este punto, se enfatiza el desafío que representa la conservación física de documentos en un contexto de recursos limitados, así como la necesidad de capacitar a nuevos profesionales en gestión de archivos de memoria.

Finalmente, el artículo sitúa la labor del CAMENA en un horizonte más amplio: el de la memoria como derecho y como práctica ciudadana. En sociedades marcadas por la desigualdad, la violencia y la impunidad, la preservación de los archivos de la resistencia no es un lujo ni una tarea secundaria, sino una condición para la construcción de una democracia sustantiva. Como señala Torres Abelaira, el trabajo de memoria no se agota en la conmemoración, sino que debe traducirse en acciones concretas para garantizar verdad, justicia y reparación. En suma, el artículo ofrece un retrato detallado del papel del CAMENA como espacio de preservación, investigación y activación de la memoria histórica en México y América Latina. A través de la voz de Beatriz Torres Abelaira, se delinean los retos, las apuestas éticas y las estrategias políticas que implica sostener un archivo de la resistencia. La entrevista no solo documenta una experiencia institucional, sino que invita a reflexionar sobre el lugar de la memoria en las luchas contemporáneas por los derechos humanos y la justicia social.

## CONCLUSIONES

En conjunto, estos catorce artículos delinean un mapa donde el patrimonio cultural, la memoria y la ciudadanía se configuran como campos de disputa que atraviesan diversas escalas: desde lo íntimo y doméstico hasta lo institucional y mediático, desde lo material hasta lo simbólico, desde lo local hasta lo transnacional. La apertura de estos aportes permite pensar la relación entre patrimonio, memoria e interculturalidad no como un inventario de objetos o prácticas a preservar, sino como un entramado de relaciones, narrativas y luchas que se actualizan en cada contexto. Este cierre parcial marca el tránsito hacia la segunda mitad del dossier, donde otros capítulos ampliarán la reflexión hacia temas como el neoliberalismo y la violencia simbólica, las narrativas visuales feministas, las memorias del acoso escolar y de la violencia política, así como los enfoques decoloniales sobre el patrimonio cultural. La lectura conjunta de estos seis textos prepara el terreno para comprender esos debates posteriores, al situar de forma clara que el patrimonio y la memoria en América Latina no pueden desligarse de los conflictos y resistencias que atraviesa la región. El dossier Patrimonio cultural, memorias, ciudadanía e interculturalidad en contextos de violencias y resistencias en América Latina se concibe como un espacio colectivo de reflexión crítica sobre el lugar que ocupan las memorias, el patrimonio y las identidades en sociedades atravesadas por violencias históricas y contemporáneas. Más que un inventario temático, este conjunto de artículos ofrece una cartografía intelectual y política que se adentra en procesos de disputa simbólica, prácticas de resistencia y resignificación cultural que emergen desde las comunidades y sujetos subalternos. En su conjunto, el dossier plantea que la noción de patrimonio —lejos de ser un objeto estático o una categoría administrada desde arriba— se configura como un campo de batalla en el que intervienen memorias, luchas y proyectos políticos. A partir de esta premisa, cada texto explora, desde contextos y metodologías diversas, cómo se construyen, preservan o transforman los sentidos colectivos frente a la violencia estructural, el despojo y la homogenización cultural.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARROYO, C. (2025). Patrimonio, memoria cultural y resistencia de las Radios comunitarias. *Revista Utopía y Praxis latinoamericana*.
- BOLEAGA, P. (2025). Resistencia Cultural: Narrativas visuales de la Violencia que construyen la memoria colectiva en Acapulco 2018-2025. *Revista Utopía y Praxis latinoamericana*.
- CARREÓN, I. (2025). Mujeres, Muros y Memoria: Narrativas Visuales del Feminismo Guerrerense. *Revista Utopía y Praxis latinoamericana*.

CRUZ, E., Bautista, A. (2025). Ecos de la memoria: genealogías teóricas desde América Latina. *Revista Utopía y Praxis latinoamericana*.

CUEVAS BAHENA, E. (2025). Memoria, ciudadanía, exilio y derechos humanos en América Latina; del golpe de estado de Chile hasta los 43 de Ayotzinapa. la lucha contra el olvido (1973–2025). *Revista Utopía y Praxis latinoamericana*.

DORANTES, C. (2025). Memorias de la violencia en los estudiantes de las secundarias públicas en acapulco (2000–2025). *Revista Utopía y Praxis latinoamericana*.

GARCÍA, M. (2025). El giro teórico decolonial sobre el patrimonio cultural en América Latina: el vínculo crítico macro – meso. *Revista Utopía y Praxis latinoamericana*.

GONZÁLEZ, J. (2025). Neoliberalismo, globalización y violencia simbólica una trama de poder y resistencia. *Revista Utopía y Praxis latinoamericana*.

LINCOLN, I. (2025). Maternidad, orfandad y violencia en el cine mexicano a través del análisis del film. *Revista Utopía y Praxis latinoamericana*.

LUQUE-BRAZÁN, J., De La O, F, (2025). Memoria, archivos de la resistencia y el papel del CAMeNA: entrevista a Beatriz Torres Abelaira. *Revista Utopía y Praxis latinoamericana*.

RAMÍREZ, A. (2023). Patrimonios cercanos, una propuesta de preservación de nuestros legados culturales desde las visiones comunitarias. *Revista Utopía y Praxis latinoamericana*.

RODRÍGUEZ, A. (2025). Educación, Ciudadanía juvenil, Democracia y Memoria: Percepciones de Estudiantes de Bachillerato en Guerrero (2025). *Revista Utopía y Praxis latinoamericana*.

ROSAS-ACEVEDO, A. (2025). Sincretismo religioso y patrimonio cultural del Ñuu Savi Jicayán de Tovar. *Revista Utopía y Praxis latinoamericana*.

SANDOVAL, F. (2025). Resistencia e interculturalidad. *Revista Utopía y Praxis latinoamericana*.

## BIODATA

**José Carlos LUQUE BRAZÁN:** Doctor. Es antropólogo social por la Universidad de Chile, Maestro en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede México, es egresado del doctorado en Ciencia Política por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde desarrolló una sólida formación en teoría política, sociología histórica y análisis de los procesos democráticos en América Latina. Actualmente se desempeña como Profesor-Investigador de tiempo completo en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), institución en la que ha contribuido al fortalecimiento de los estudios políticos y sociales desde una perspectiva crítica e interdisciplinaria. Su labor académica se centra en el estudio de la democracia, el autoritarismo, las migraciones y la construcción de ciudadanía en contextos atravesados por violencias estructurales y procesos de resistencia. Ha coordinado proyectos de investigación de alcance regional y es fundador de redes como la Red de Investigadores en Derechos Sociales en América Latina (REDIDSAL) y la Red Migrápolis, que articulan a especialistas de distintos países para debatir sobre neoliberalismo, derechos sociales, pedagogías insurgentes y memorias colectivas. Es autor de numerosos libros y decenas de artículos publicados en revistas científicas y editoriales de prestigio en América Latina, Europa y los Estados Unidos. Entre sus contribuciones recientes destacan sus investigaciones sobre memorias, violencias y fronteras migrantes venezolanas en ciudades como Medellín, Santiago de Chile y Ciudad de México, donde articula metodologías cualitativas, entrevistas en profundidad e historias de vida situadas. Su trabajo ha aportado a la consolidación de un campo de estudios que enlaza la ciencia política con la antropología, la sociología y los estudios culturales. Más allá de su producción académica, Luque Brazán se ha distinguido como intelectual público, analista y conferencista en temas de democracia y crisis política en América Latina. Su estilo de investigación se caracteriza por una ética comprometida con las voces subalternas y con la construcción de un conocimiento situado, crítico y transformador. En este sentido, su trayectoria combina la rigurosidad teórica con la apuesta por producir pensamiento útil para comprender y transformar las realidades latinoamericanas contemporáneas.

**Claudia ARROYO SALINAS:** Doctora. Es una investigadora y académica mexicana adscrita al Centro de Investigación y Posgrado en Estudios Socioterritoriales (CIPES) de la Universidad Autónoma de Guerrero (UAGro), donde ocupa el cargo de subdirectora Académica. Su formación incluye un doctorado en Estudios Políticos y Sociales y un posgrado en Geografía y Gestión Territorial por la misma universidad. Su trayectoria combina la investigación, la docencia y la gestión académica, con un fuerte compromiso por el análisis crítico de las realidades socioterritoriales, la memoria cultural y las resistencias comunitarias en contextos de diversidad cultural. A lo largo de su carrera, ha participado en múltiples foros y encuentros académicos nacionales, abordando temas como la interculturalidad, la preservación del patrimonio cultural material e inmaterial y las dinámicas sociales de las comunidades indígenas y afrodescendientes del sur de México. Su labor se caracteriza por una perspectiva interdisciplinaria que integra enfoques de ciencias sociales, estudios culturales y geografía humana, así como por su interés en vincular la investigación con el fortalecimiento de las identidades locales frente a los procesos de globalización y desigualdad estructural.

**ESTUDIOS**

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 111, 2025, e17238410  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555  
Para citar/utlize este ARK: <https://n2t.net/ark:43441/17238410>  
Deposited in Zenodo: <https://doi.org/10.5281/zenodo.17238410>

**Ecos de la memoria: genealogías teóricas desde América Latina***Echoes of memory: theoretical genealogies from Latin America***Eduardo CRUZ GARCÍA**<https://orcid.org/0009-0007-3465-5135>

ecruzg@institutomora.edu.mx

Instituto Mora, México

**América Guadalupe BAUTISTA SALGADO**<https://orcid.org/0009-0006-0913-7267>

14749@uagro.mx

Universidad Autónoma de Guerrero, México

**RESUMEN**

El propósito de este trabajo es describir algunas de las líneas de investigación en el campo de los estudios sobre la memoria, estableciendo algunas rutas sobre sus posibles profundizaciones. Para lo cual, se muestra un panorama de las arquitecturas teóricas existentes, provenientes de Europa en América Latina, para luego desplegar los intereses temáticos de los años 80's al 2023 y, finalmente, exponer algunas obras recientes que vinculan la literatura con la memoria, ausentes en el campo latinoamericano debido a su falta de traducción al español. Es decir, se propone un recorrido de las transformaciones que han configurado el campo de la memoria en América Latina para reflexionar cómo han evolucionado los estudios por la recuperación del recuerdo en el campo académico en dos sentidos: 1) la producción teórica y 2) los intereses de investigación temáticos. Se sostiene que los estudios de la remembranza se han centrado en la experiencia de los regímenes políticos autoritarios (dictaduras), excluyendo las investigaciones realizadas en el campo de la literatura.

**Palabras clave:** memoria, América Latina, dictaduras, producción teórica, producción temática.

**ABSTRACT**

The purpose of this essay is to describe some of the main lines in of research in the field of memory studies, establishing potential avenues for further exploration. To this end, the essay presents an overview of existing theoretical frameworks, originating from Europe and applied in Latin America, before delving into the thematic interests from the 1980s to 2023. Finally, it showcases recent Works that link literatura with memory, which have been absent in the Latin American field due to a lack of translation into Spanish. In other words, it proposes a journey though the transformations that have shaped the field of memory in Latin America to reflect on how studies for memory retrieval in the academic field have evolved in two aspects: 1) theoretical production and 2) thematic research interests. It argues that studies on remembrance have focused on the experience of authoritarian political regimes (dictatorships), excluding research conducted in the field of literatura.

**Keywords:** memory, Latin America, dictatorships, theoretical production, thematic production.

Recibido: 12-05-2025 • Aceptado: 20-07-2025



## INTRODUCCIÓN

*El olvido constituye una amenaza constante a la memoria*

*Kohut, 2009*

La memoria en América Latina como un antídoto necesario contra el olvido de los abusos de los poderosos es un campo de la realidad política de nuestro continente derivada de las violaciones de los derechos humanos a lo largo de nuestras historias nacionales, ejercidas desde los Estados, desde políticas definidas por razones ideológicas, de clase, género y étnicas, en contra de importantes sectores de sus poblaciones, los instrumentos del “olvido”, cómo los genocidios, desapariciones, torturas, detenciones arbitrarias y exilios (entre otros), fueron el motivo y la razón de los y las sobrevivientes de dichos actos de *lesa* humanidad, quienes mediante el uso del “poder en movimiento” (Tarrow, 1997), demandaron el esclarecimiento de la verdad y la justicia a partir de la reconstrucción del recuerdo de las víctimas confrontado a las dictaduras en las calles y escenarios públicos que fueron las bases del despliegue de profundas investigaciones que dieron cuerpo a los informes sobre la verdad y justicia en América Latina<sup>1</sup>.

Los estudios sobre la memoria se entrelazaron con los esfuerzos realizados desde los informes de la verdad y las luchas sociales por la disputa por la memoria que se dieron en las calles de las ciudades ocupadas por los militares, mediante el uso de diferentes formas de la acción colectiva que fueron las bases de las investigaciones académicas (Gamiño, 2020 y Lazzara, 2021), desde estas coordenadas: la acción colectiva basada en la búsqueda de la verdad y la justicia, la centralidad de los derechos humanos, y el nunca más, se estructuraron las bases de una política de la memoria dirigida a recordarnos los oprobios de las dictaduras militares y el no repetir nunca más la senda de tan lacerantes recuerdos, pero el ascenso al primer plano de los partidos de ultra derecha en la región es incuestionable:

El primer caso emblemático fue la irrupción de Donald Trump en Estados Unidos en 2016 y el siguiente ejemplo paradigmático fue el triunfo electoral de Jair Bolsonaro en Brasil en 2018. Si bien es cierto que ninguno de estos líderes logró ser reelecto, ambos obtuvieron una gran cantidad de votos pese a haber realizado un pésimo manejo de la pandemia de covid-19 y a haber terminado sus respectivos gobiernos con un balance económico bastante regular. Además, fuerzas de ultraderecha han comenzado a ganar terreno en distintos países del continente, siendo representativos los casos de Nayib Bukele (Nuevas Ideas), en El Salvador; José Antonio Kast (Partido Republicano), en Chile; Rafael López Aliaga (Renovación Popular), en Perú; Guido Manini Ríos (Cabildo Abierto), en Uruguay; y, con más fuerza aún, Javier Milei (La Libertad Avanza), en Argentina. (Rovira: 2024, p. 63)

Como vemos, los tiempos políticos han cambiado y la ultraderecha, está disputando la memoria ya institucionalizada, buscando reescribirla, pero hay otra brecha abierta que también obliga a la reflexión y al cuestionamiento de los estudios sobre la memoria, esta perforación viene como consecuencia de los cambios sociales introducidos por el neoliberalismo latinoamericano en su versión chupacabras:

La vida humana se transformó en una mercancía más sometida a los rigores de la oferta de los mercados (legales o ilegales) y se naturalizó la violencia ejercida por los carteles del crimen organizado contra migrantes indefensos. Ante ello toda posibilidad de recurrir al estado de derecho se diluyó en la catástrofe de los derechos humanos, en los miles de desaparecidos y en los que menos cuentan, porque no son contados y han sido abandonados por sus estados. Básicamente, lo que estamos viendo hoy es un tipo de capitalismo comparable con otras variantes previas en su búsqueda amoral de la ganancia, pero que es innovador en el sentido que coloca al beneficio no solo en la expansión territorial de los mercados, o la minimización del

---

<sup>1</sup> Algunos de los ejemplos más destacados de estos informes fueron los siguientes: “Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación” en Chile (1996); Informe sobre el proceso de Memoria, Verdad y Justicia en la Argentina (2017) y el Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación en el Perú (2003).

trabajo y los costos de las materias primas, sino en los cuerpos de los pobres, para ello primero los despoja de su ciudadanía, privándolos de todos sus derechos, transformándolos así en objetos. Es un capitalismo sin límites, voraz, que succiona todo lo que puede y a quien puede, no sólo extrae la plusvalía del pobre, sino lo hace de todas sus redes sociales hasta dejarlas secas. A su paso deja estelas de mutilados y mutiladas, de desaparecidos y desaparecidas. No importa la edad, género o condición étnica. (Gálvez y Luque-Brazán: 2019, p. 113)

Estás transformaciones se han desplegado sobre diseño institucional del Estado, en donde, las políticas de represión y terrorismo institucional eran ejercidas exclusivamente por agentes del Estado, controlados y dirigidos por las elites oligárquicas, las rancias derechas y los gobiernos de los Estados Unidos, quienes fueron los responsables de los borramientos sociales de sus víctimas (las/os prisioneras/os políticas/os y sus torturadas/os), en medio de dictaduras innombrables como las de Pinochet, Videla y Fujimori. Hoy en día esas víctimas, catalogadas bajo el mismo concepto que las víctimas “desaparecidas”, de las dictaduras militares de la segunda mitad del siglo pasado, son las “víctimas”, de ese capitalismo chupacabras, de esas impensadas fusiones entre los poderes políticos y los carteles del crimen organizado (catalogados como los poderes facticos), que han sembrado de fosas comunes el largo territorio mexicano desde Tapachula hasta Ciudad Juárez (Ruiz, 2019), y cuya tragedia más evidente fue la desaparición de los 43 estudiantes de la Normal Raúl Isidro Burgos de Ayotzinapa en septiembre del 2014 (Velasco, 2018).

Los familiares de estas víctimas, de estas/os desaparecidas/os se han organizado en colectivas/os buscadores que navegan en las sinuosas aguas de una memoria que flota entre los linderos de un Estado evanescente y el limbo indeterminado de unos poderes facticos acechantes. Los que aún buscan el olvido y la impunidad de sus políticas chupacabras. Este nuevo animal político/societal, plantea un desafío imperioso a los estudiosos sobre la memoria, sobre todo cuando se transforma en parte del patrimonio cultural de nuestras sociedades y de la humanidad, ejemplo de ello son los “museos de la verdad”, ubicados en Ciudad de México, Lima y Santiago de Chile.

*Ergo*, existen por lo menos tres maneras de aproximarse a la memoria para la región latina: 1) desde la producción académica en distintos momentos históricos que se enfocó en algún aspecto de la realidad para explicarla (academia); 2) desde los movimientos sociales y sus diversas modalidades de acción colectiva expresados en los espacios públicos y privados -ya sea con acciones colectivas o en la cotidianidad (sociedad civil); y 3) con los informes de la verdad y justicia post-transicionales (instituciones políticas).

En el presente texto se desarrolla el primer punto, dado que consideramos que particularmente en América Latina las investigaciones que han buscado y buscan explicar los fenómenos sociales han tenido como base algunas teorías de la memoria, pero no tomaron en cuenta otras perspectivas que existían en diversas partes del mundo debido a que las traducciones no estaban disponibles al español. En ese sentido, los temas e intereses en la producción académica sobre la memoria se han desarrollado bajo la ausencia de teorías existentes, por lo cual los estudios de la memoria en América Latina de carácter histórico y social se basaron y se basan en un “limitado” corpus teórico disponible en el mundo debido a la falta de traducciones, pero, también, no se han producido muchas investigaciones con base en “las nuevas teorías” traducidas después del año 2000<sup>2</sup>.

La afirmación anterior es también una hipótesis que se espera resolver, en parte, en el presente texto. Lo que aquí se ofrece son algunos apuntes que permitan aproximarse a su respuesta. En ese sentido, este ensayo genera una base que explicita líneas investigativas para sus posibles profundizaciones. Por lo cual, se muestra un panorama del edificio teórico existente sobre la memoria proveniente de Europa en América

---

<sup>2</sup> Por mencionar algunos textos: Aleida Assman tiene obras desde el siglo XX que no se han traducido, por ejemplo: *Arbeit am nationalen Gedächtnis: Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee*. (1993), *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. (1999), *Vom Vergessen der Kunst. Grenzübergängen zur Kulturanthropologie. Im Gespräch mit Renate Solbach* (2008), *Vergessen oder Erinnern? Wege aus einer gemeinsamen Gewaltgeschichte* (2011). Se menciona a Assman como ejemplo, dada su reciente relevancia en México y Latinoamérica. A partir de la traducción de uno de sus libros se ha hecho presente, como base teórica, en diversas investigaciones.

Latina, luego los intereses temáticos de los años 80's al 2023 y, finalmente, se exponen algunas obras recientes que vinculan la literatura con la memoria.

## LA MEMORIA EN EL CAMPO ACADÉMICO: LA PRODUCCIÓN TEÓRICA EN AMÉRICA LATINA

Si desde el año 2023 se mira en retrospectiva a las décadas de los 80's del siglo XX para dar cuenta de cómo se ha configurado la memoria en la vida de las personas, pero, también el modo en que desde la producción académica se delinearon las preocupaciones explicativas y temáticas, tendríamos, entonces, que trazarse una línea temporal que permita acomodar los cambios en ambos campos. A continuación, se hacen explícitos diversos momentos y programas de estudio, así como la producción teórica de la memoria desarrollada en América Latina, de manera general, reconociendo que un análisis más detallado a nivel nacional en cada región del continente sigue siendo una veta pendiente de investigación.

Uno de los estudios clave en esta trayectoria es el artículo de Karen Saban (2020) titulado *De la memoria cultural a la transculturación de la memoria* en la Revista Chilena de Literatura de la Universidad de Chile. En dicho texto se destaca, desde los años 80's a los 2000, tanto las concepciones de la memoria en un aspecto teórico como el momento en que se tradujeron algunas obras al español en América Latina. La autora acierta al señalar que:

(...) tanto en Europa como en América Latina, el auge de los estudios sobre memoria no sería concebible sin el aporte de tempranas teorías que se habían elaborado sobre el tema en Europa a comienzos del siglo. (SABAN: 2020, p. 381)

Los primeros conceptos se dieron fuera del continente americano y fueron llegando tiempo después, aunque gracias a la producción disponible traducida se logró articular propuestas teorías en español desde Argentina, por ejemplo, la de Elizabeth Jelin (2002), y Beatriz Sarlo.

Dentro del corpus europeo considerado por Saban, se encuentran los siguientes: el pionero en plantear teóricamente de manera organizada la memoria fue Maurice Halbwachs con *Mémoire collective* (1920), traducido en 2004 del francés al español (Saban, 2020: 382), a él se le atribuye la formulación del concepto de marco social, el cual popularizó en la Sociología Erving Goffman en los años 70's. Por otro lado, Alemania Jan y Aleida Assmann, desde Alemania, desarrollaron los conceptos de memoria cultural y la cultura del recuerdo, enfatizando la manera en la que la producción artística contiene aspectos simbólicos que configuran los recuerdos que, a la vez, crean en el presente nuevos significados. Sus traducciones al español se dieron en el año 2008 (2020, 382) años después de las dictaduras y las transiciones a la democracia.

A esta línea teórica se suma Astrid Erll, quien amplía el estudio de la memoria a un espectro que va desde las redes neuronales hasta las tradiciones culturales: "contexto en el cual tienen lugar los diferentes fenómenos culturales y esto, en sentido abarcador, desde las redes neuronales hasta el estudio de las tradiciones" (Erll en Saban, 2020: 384). Por otro lado, Harald Welzer se basa en la metodología de la historia oral para teorizar sobre la memoria comunicativa para estudiar las prácticas sociales: "le interesa estudiar las formas de la memoria que surgen de la interacción concreta entre las personas, por eso propone trabajar con lo que llama prácticas sociales de memoria" (Saban, 2020: 384). Estos cinco autores constituyen el núcleo del diálogo teórico que Saban propone entre Europa y América Latina.

No obstante, el panorama teórico es mucho más amplio del concebido por Saban. Por ejemplo, Paul Ricoeur con *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), Marianne Hirsch con *Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory* (1997) y *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust* (2012); Pierre Nora con *Les Lieux de Mémoire* (1984, 1986, 1992), cuya traducción fue publicada en español, bajo el título: "Pierre Nora: Les Lieux de Mémoire" (2008), Andreas Huyssen con *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism* (1986), *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia* (1995), *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory* (2003); Frances A. Yates *The Art of Memory* (1966); Tzvetan Todorov con *Les abus de la mémoire* (1995); Henri Bergson con *Bergson*:

*Mémoire et vie* (1957). Con estas obras se puede notar que, al estar en circulación desde hace tiempo al público, podría investigarse la recepción de estas en la región latina, además de explorar el modo en el que se incorporaron en agendas de investigación.

Si bien es valioso el análisis teórico que elabora Karen Saban desde Halbwachs a Welzer de cómo ha cambiado la teorización de la memoria que ha llegado de Europa a Latinoamérica, es importante, también, continuar esa teorización integrando otros marcos teóricos. Esto no solo permite entender las realidades y expresiones culturales del continente, también nos permite dar cuenta sobre los diversos usos sociales de la memoria desde los 80's a la actualidad.

### **LA MEMORIA EN EL CAMPO ACADÉMICO: LOS INTERESES TEMÁTICOS DE LA MEMORIA EN LA HISTORIA LATINOAMERICANA**

Más allá de la teoría, la configuración de la memoria en el campo académico también puede analizarse a partir de los temas que han ocupado la atención de investigadores en distintas décadas, de los 80's del siglo XX a los años 2000. En ese sentido existen intereses temáticos que han surgido en distintos momentos y que Michael J. Lazzara (2021) ha organizado con la metáfora de las olas, aunque habría que problematizar lo anterior, por ejemplo, vincular los intereses temáticos con la teoría disponible para cada investigador: hacer una especie de auditoría.

La primera ola va de 1980 a mediados de los 90's y se caracteriza porque se presta atención al estudio de las formas de memorias traumáticas después de las dictaduras, también al duelo de las víctimas, sus testimonios y el exilio. Las fuentes que promovían la difusión de las investigaciones fueron: "Punto de Vista" de Beatriz Sarlo en Argentina y "Crítica Cultural" de Nelly Richard en Chile (Lazzara, 2021: 33-34).

La segunda ola va de mediados de los 90's al presente (2021). Durante este lapso se torna relevante la obra de Elizabeth Jelin (teoría producida desde Argentina) y el proyecto de Memorias de la represión. Los intereses temáticos se centran en los archivos, monumentos, lugares y en las instituciones (Lazzara, 2021: 34). Lazzara ubica la tercera ola en el mismo periodo que la segunda, la distinción radica en la región, pues es, precisamente, en el Cono Sur que tiene lugar. Se caracteriza porque las luchas por la memoria adquirieron un tinte institucional, por lo que las comisiones de la verdad cobraron un papel relevante en la discusión. Los temas fueron sobre la militancia y lucha revolucionaria previas a las dictaduras, las experiencias y memorias de los hijos de la dictadura de desaparecidos o de personas que crecieron en el contexto.

Finalmente, Lazzara menciona que recientemente los temas sobre la memoria en América latina tienen que ver con la memoria de contextos cotidianos, populares, de género, sexualidad, sobre nuevas tecnologías y la configuración de la memoria, la raza, etnicidad y la memoria transnacional (Lazzara, 2021: 44). La autora se centra en los intereses temáticos de los investigadores, muchos de ellos anclados en las situaciones históricas y sociales de experiencias previas, durante y después de la dictadura. Aunque no menciona las bases teóricas que dieron sustento a esas elecciones temáticas por parte de los académicos, dado que se trata de un panorama general.

### **LOS ESTUDIOS DE LA MEMORIA MÁS ALLÁ DE LAS INVESTIGACIONES SOCIALES E HISTÓRICAS: LA MEMORIA EN LA LITERATURA**

Uno de los campos menos explorados hasta hace poco ha sido la relación entre memoria y literatura. Desde los años 80's al presente en América latina la relación de la memoria con la literatura no ha tenido gran visibilidad o atención. Si consideramos que los conceptos de memoria cultural de los Assmann permiten pensar que el arte, como espacio simbólico, puede ser un medio de conservación de la memoria y que la literatura surge en un contexto social e histórico por lo cual la ficción es permeada en contenido por su marco

social entonces los textos literarios se transforman en lugares de memoria colectiva. He ahí una veta, relativamente nueva de investigación.

Recientemente, investigadores particularmente desde México han encontrado que en la producción poética, novelística y cuentística también hay memoria. Por lo cual han elaborado una articulación con los aportes teóricos de Ricoeur, Halbwachs, Yates y LeGoff. Por ejemplo, el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe en la Torre II de Humanidades lanzó un Seminario Optativo liderado por la Dra. Begoña Pulido Herráez, su seminario se basa en el siguiente propósito:

Desde el punto de vista, o el marco teórico, de lo que se podrían llamar los procesos de memorización. La relación entre memoria y narración se da desde el momento mismo en que contar, relatar, narrar, supone la precedencia de una serie de acontecimientos. El vínculo entre memoria y relato es por tanto constitutivo del hecho narrativo. y afecta las grandes preguntas con las cuales la escritura enfrenta la página en blanco: qué (de lo que sucedió) voy a contar, cómo lo voy a contar. La relación entre memoria y narración posee otra faceta que es la de los vínculos entre memoria y tiempo: la memoria y el recuerdo están arraigados en el tiempo. (Pulido H. Begoña S/A, 1)

La narración está imbricada con el proceso de memorización y ello implica que se encuentra en distintos niveles, en lo escrito-textual en un primer momento, y luego en lo que el lector recuerda-reconstruye para contarlo o analizarlo. Algunos de los escritores que dan pie para pensar la relación con la memoria en Latinoamérica, y que conforman el seminario, son: Xavier Villaurrutia con *Dama de corazones*, Jaime Torres Bodet con *Proserpina rescatada*, Ricardo Güiraldes con *Don Segundo Sombra*, Juan Carlos Onetti con *La vida breve*, Felisberto Hernández con *Tierras de la memoria* y *El caballo perdido*, Augusto Roa Bastos con *Hijo de hombre*, Mario Vargas Llosa con *El hablador*, Ricardo Piglia con *Respiración artificial* y Juan José Saer con *El entenado*.

Dicho seminario es un referente importante en el sentido de que indica que ya se está profundizando el vínculo entre la memoria y la literatura. Por otro lado, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en el Colegio de Letras Modernas, particularmente con las letras alemanas el interés en entre la memoria y la literatura tiene por lo menos una década. Se han publicado diversos textos en torno a la memoria, por ejemplo "Memoria social escindida: identidades étnicas y de género en el filme Rito terminal (2011), Imaginario social, memoria histórica y (meta) narrativa nacional en *La región más transparente*" (2012), "Experiencia traumática y memoria corporal en algunos ensayos de Margo Glantz" (2022), todos de Ute Seydel, por mencionar algunos (Sánchez: 2022, p. 129-139).

Aunque más recientemente, se elaboró una antología en la misma Facultad con el título de *Memoria cultural y culturas de rememoración en América Latina* (2020) coordinado por Ute Seydel. En este texto los diversos artículos basan sus análisis en las teorías de Jean y Aleida Assmann, Astrid Erll y Maurice Halbwachs. Se trata de uno de los primeros trabajos que vinculan la memoria con la literatura, además de que retoman, parte, de la tradición alemana.

En la introducción del libro, elaborada por Seydel, se hace una revisión de los temas que se han estudiado sobre la memoria en América Latina. La autora encuentra que han sido al menos tres:

En América Latina pueden identificarse tres temas importantes que han ocupado los estudios de la memoria desde los años ochenta y en adelante: en primer lugar, la constitución de la memoria cultural en torno a la violencia e, incluso, el terrorismo de Estado en los regímenes autoritarios y dictatoriales que incluye los debates sobre la justicia y el carácter transgeneracional y emocional de la afectación, así como los discursos de la memoria articulados desde el exilio; en segundo lugar, las prácticas culturales y las artes verbales de los pueblos originarios que han permitido forjar memorias culturales más allá de la hegemónica y acerca de las vivencias particulares de cada pueblo originario a partir de la Conquista militar y la posterior evangelización, subyugación, pérdida de sus tierras ancestrales por despojos, así

como su marginación del campo cultural hegemónico durante los diversos Virreinos que se establecieron en lo que hoy día se concibe como América Latina y, más tarde, en los respectivos Estados-nación; y en tercer lugar, la memoria reciente en torno a la violencia desatada en el marco de las necropolíticas neoliberales y ejercidas por los cárteles del narcotráfico, por corporaciones políticas y paramilitares, así como de Fuerzas Armadas que causó la migración forzada de millones de personas en América Latina. (Seydel: 2020, p. 18)

Los tres temas se dieron luego de los años 80's. Aunque, sería importante seguir profundizando en lo que Seydel ya identificó, pero para cada uno de los países latinos con el fin de identificar particularidades respecto a estas temáticas. Continuando con el contenido del libro, son 4 ejes en los que se acomodan los diversos artículos: 1) del testimonio a la ficción literaria. Relatos de la (pos) memoria, 2) cine ficcional y documental: mediatizaciones de material de archivo, 3) monumentos, memoriales, marcas territoriales y nomenclatura y 4) archivos (in) tangibles y trabajo con material de archivo y del canon. Todos ellos relacionados con la memoria cultural.

Por lo cual, se trata de una de las primeras obras producida en México que recupera la tradición teórica europea que existía desde el siglo XX, principalmente alemana para estudios culturales y literarios en torno a la memoria.

## CONCLUSIONES

Haciendo un resumen de lo discutido tenemos que los trazos teóricos propuestos por Karen Saban permiten identificar cómo, desde los años 80's, los estudios sobre la memoria en América Latina se han alimentado de formulaciones europeas -como la de Halbwachs, los Assmann, Erll y Welzer-, cuyas traducciones llegaron de manera tardía al continente, pero lograron fomentar una producción teórica propia, particularmente en Argentina. Sin embargo, estuvieron disponibles también autores como Ricoeur, Hirsch o Nora, entre otros. Todos ellos importantes para capturar la complejidad de los usos sociales de la memoria en la región latinoamericana y para profundizar en la manera en que dichas ideas han sido apropiadas, traducidas e integradas a contextos culturales y académicos de la región.

Además, de los marcos teóricos, el devenir de los estudios sobre la memoria en Latinoamérica puede comprenderse desde intereses temáticos que, como señala Lazzara, han emergido en las así llamadas "olas" desde los años 80's. Desde las memorias traumáticas del exilio y la dictadura, pasando por los archivos, monumentos y comisiones de la verdad, hasta los enfoques recientes sobre género, etnicidad y tecnologías, los estudios de la remembranza se han articulado con los contextos históricos y sociales de cada época. Estos cambios temáticos en el tiempo requieren, sin embargo, de una reflexión crítica sobre los marcos teóricos que los han sostenido o limitado.

A pesar de que durante décadas la relación entre literatura y memoria en el continente latinoamericano fue un campo poco explorado, recientemente se ha incrementado el interés como una línea de investigación, articulando aportes teóricos de Assmann, Halbwachs, Ricoeur y LeGoff. La literatura es entendida como un espacio simbólico de preservación de la remembranza colectiva, donde el relato funge como un reciente de los recuerdos. En ese sentido, en México la Dra. Pulido Herráez y la antología coordinada por Ute Seydel en la UNAM representan un avance en esta dirección. Esta última recupera investigaciones que, desde marcos teóricos europeos, abordan temas como violencia estatal, las memorias indígenas y la violencia neoliberal, lo que posiciona a la literatura como clave para entender procesos de memorización y representación histórica de Latinoamérica.

A partir de lo anterior, pensamos que la memoria es un campo amplio que está presente en la vida cotidiana de las personas de manera individual y colectiva. También es de interés para distintas disciplinas e investigaciones en América Latina. Desde los años 80's han existido ciertos ejes temáticos de interés para los investigadores. No son tres temas, ni cuatro, pues a partir de los discutidos en el presente ensayo se han encontrado diversos temas: 1) formas de memoria traumáticas después de las dictaduras, el duelo, sus

testimonios y el exilio, 2) la memoria cultural de la violencia y el terrorismo de Estado en los regímenes autoritarios y dictatoriales, 3) archivos, monumentos, lugares e instituciones, 4) prácticas culturales y artes verbales de pueblos originarios, 5) luchas por la memoria desde las comisiones de la verdad, la militancia, lucha revolucionaria previas a las dictaduras, 6) la memoria reciente de la violencia ejercida por los cárteles del narco, así como de fuerzas armadas causa de migración forzada, 7) contextos cotidianos, populares, de género, tecnologías, raza, etnicidad y 8) el vínculo entre memoria y literatura.

Por otro lado, en América Latina no se contaba con ciertas obras teóricas traducidas, particularmente, la tradición alemana. Ahora que ya hay algunas obras disponibles, los estudios se están expandiendo y profundizando a la cultura, el arte y la literatura. No obstante, queda un camino abierto para investigar respecto a las bases teóricas específicas que dieron sustento a las investigaciones en Latinoamérica con cada uno de los temas ubicados en el presente texto. Incluso, ahora con las nuevas exportaciones teóricas, habría que reescribir las experiencias dictatoriales desde el arte y la literatura para contrastar el recuerdo con testimonios, documentos, historia y producción académica.

Otro elemento importante de destacar, es el hecho de la existencia de nuevos agentes, actores o poderes fácticos que están produciendo un nuevo fenómeno relacionado con sus actividades de borramiento social, sus componentes que mezclan el crimen organizado con los poderes políticos a nivel subnacional están generando víctimas y reacciones y construcciones colectivas relacionadas con nuevas víctimas de desaparecidos que mencionamos en la primera parte del presente trabajo.

Finalmente, basta decir que en la literatura todavía hay que relacionar, a nivel teórico, la narratología y el relato con la memoria. Se necesita un marco teórico que vincule memoria y los componentes narrativos de la literatura para entender de otra manera la ficción con la realidad. En definitiva, la memoria es una práctica viva que transforma a las realidades en América Latina y también a las ciencias sociales como a las humanidades. Este texto es un intento de capturar la memoria de la producción de la memoria en el continente.

## **BIBLIOGRAFÍA**

GÁLVEZ, A., y LUQUE-BRAZÁN, J. (2019). "Capitalismo de chupacabras en una era post-política y post-migratoria", en *Huellas de la Migración*, vol. 4, n.º 7, pp. 109-138. DOI:

GAMIÑO, R. (2020). Los orígenes de la "verdad histórica". Los primeros informes sobre la desaparición forzada de personas en México. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 41(161), 1-25. Epub 19 de noviembre de 2020. <https://doi.org/10.24901/rehs.v4i161.662>

HIRSH, M. (1997). *Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.

HIRSH, M. (2012). *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*. Columbia University Press.

<https://doi.org/10.36677/hmigracion.v4i7.11945>.

HUYSEN, A. (1986). *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*. Indiana, University Press.

Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación en el Perú. 2003. Recuperado en: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r08047-26.pdf>.

Informe sobre el proceso de Memoria, Verdad y Justicia en Argentina. 2017. Recuperado en: <https://www.cels.org.ar/web/wp-content/uploads/2017/05/Informe-proceso-de-MVJ-2017.pdf>

JELIN, E. (2002). Los trabajos de la memoria, Ediciones Siglo XXI, Buenos Aires.

KOHUT, K. (2009). *Literatura y memoria. Reflexiones sobre el caso latinoamericano*. Revista del CESLA, no. 12: 25-40. <https://www.revistadelcesla.com/index.php/revistadelcesla/article/view/169/165>.

LAZZARA, M. (2021). *El giro de la memoria en América Latina: Trayectorias, desafíos, futuros*. CLACSO. Recuperado en: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv2v88dft.5>

NORA, P. (1984). «De la République 8. la Nation», Les lieux de mémoire, t. 1, La République, Gallimard, París.

NORA, P. (1984). Entre Mémoire et Histoire>, Les lieux de mémoire, t. I, La République, Gallimard, París.

NORA, P. (1986). "Les Mémoires d'État", Les lieux de mémoire, t. 11, La Nation, vol. 2, Gallimard, París.

NORA, P. (1986). (La nación) Introducción sin título a «Territoires», Les lieux de mémoire. t. 11, La Nation, vol. 2, Gallimard, París.

NORA, P. (1986). «La nation-mémoire», Les lieux de mémoire, t. 11, La Nation, vol. 3, Gallimard, París.

NORA, P. (1992). <Comment écrire l'histoire de France?>>, Les lieux de mémoire, t. III, Les France, vol. I, Gallimard, París.

NORA, P. (2008). Les Lieux de Mémoire. Ediciones TRILCE, traducción de Laura Massello, José Rilla (compilador), Uruguay.

NORA, P. (1992). «Gaullistes et communistes», Les lieux de mémoire, t. III, Les France, vol. I, Gallimard, París.

NORA, P. (1992). «L'ère de la commémoration», Les lieux de mémoire, t. III, Les France, vol. 3, Gallimard, París.

PULIDO, B. (S/A). Memoria, Historia y Narración en la Literatura Latinoamericana (Seminario). México. CIALC. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Recuperado de: <https://efaidnbmnnnibpajpgclclefindmkaj/https://latinoamericanos.posgrado.unam.mx/plandeestudios/archivos/ProgramasCursos/2016-1/SeminariosOptativosMonograficos/C.5.Begona/SEMINARIO%20Memoria.%20Latinoamericanos.%20Pulido.pdf>. Fuente consultada el 15 de febrero del 2025.

RICOEUR, P. (2000). La mémoire, l'histoire, l'oubli, París: Seuil.

ROVIRA, C. (2024). La ultraderecha en América Latina Particularidades locales y conexiones globales. Nueva Sociedad No 312, julio-agosto de 2024, ISSN: 0251-3552, <[www.nuso.org](http://www.nuso.org)>.

RUIZ, J. (2019). Fosas clandestinas y su relación con crímenes de lesa humanidad. Propuesta metodológica para la documentación de casos que determinen responsabilidad penal internacional en México. Historia y grafía, (52), 97-128. Recuperado en 14 de mayo de 2025, de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1405-09272019000100097&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-09272019000100097&lng=es&tlng=es).

SABAN, K. (2020). De la memoria cultural a la transculturación de la memoria: un recorrido teórico. Revista chilena de literatura, (101), 379-404. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22952020000100379>.

SÁNCHEZ, S., Y ORDAZ, C. (Coords). (2022). *Panorama de la licenciatura en Lengua y Literaturas Modernas (alemanas)*. México. Samsara Editorial.

SARLO, B. (2006). Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión. Siglo XXI Editores, Argentina.

SEYDEL, U. (2020). *Memoria cultural y culturas de rememoración en América Latina*. México. Bonilla Artigas Editores. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

TARROW, S. (1997). El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política. Alianza Editorial. Madrid, España.

VELASCO, D. (2017). Ayotzinapa. La incansable lucha por la verdad, la justicia y la vida. *Espiral* (Guadalajara), 24(70), 265-271. Recuperado en 14 de mayo de 2025, de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1665-05652017000300265&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-05652017000300265&lng=es&tlng=es).

## **BIODATA**

**Eduardo CRUZ GARCÍA:** Es maestro en Sociología Política por el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Es licenciado en Lengua y Literaturas Modernas (alemanas) por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), licenciado en Ciencia Política y Administración Urbana, con mención honorífica, por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Actualmente se encuentra cursando el Doctorado en Estudios del Desarrollo. Problemas y Perspectivas Latinoamericanas y sus líneas de investigación son: la literatura del romanticismo alemán, particularmente la obra de Karoline Von Günderrode; la calidad de la democracia en México y América Latina; la memoria y su relación con la democracia mexicana y discursos alternativos sobre el Desarrollo.

**América Guadalupe BAUTISTA SALGADO.** Es Profesora-investigadora de Tiempo Completo de la Universidad Autónoma de Guerrero, adscrita a la Facultad de Derecho Acapulco. Galardonada con la Presea OPEMDE JUSTICE INTERNATIONAL, otorgado por la Federación Iberoamericana de Abogados, quien además le otorgó el Doctorado Honoris Causa. Vocal de la Fundación UAGro desde 2017 y dentro de la misma universidad ha fungido como Coordinadora Regional de la Defensoría de los Derechos Humanos y Universitarios en la Zona Sur y posteriormente OMBUDSPERSON general de la UAGro. Ha participado en la creación de la Maestría en Derecho Social y la Maestría en estudios de Violencias y Gestión de Conflictos, así como en la licenciatura en Derechos Humanos. Doctora en Derechos Humanos por la Universidad Azteca Educativo de Formación Empresarial A.C., Maestra en Comunicación y Relaciones Públicas por la Facultad de Comunicación y Mercadotecnia y Licenciada en Derecho por la Escuela Superior de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Guerrero. Sus líneas de investigación son: Estudios del Feminismo, Derechos Humanos y Fundamentos de derecho.



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 111, 2025, e17240990  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555  
Para citar/utlize este ARK: <https://n2t.net/ark:43441/17240990>  
Deposited in Zenodo: <https://doi.org/10.5281/zenodo.17240990>



# Maternidad, orfandad y violencia en el cine mexicano a través del análisis del film

*Motherhood, orphanhood, and violence in mexican cinema through an analysis of the film*

Isabel LINCOLN STRANGE RESÉNDIZ

<https://orcid.org/0000-0002-6998-9123>

[isabel.lincoln@anahuac.mx](mailto:isabel.lincoln@anahuac.mx)

Universidad Anáhuac México, Ciudad de México, México

## RESUMEN

El objetivo de este artículo es analizar la representación de la maternidad en el cine mexicano de la época de oro, a partir de tres películas cuyos personajes femeninos reproducen o desafían el modelo tradicional de la madre, heredado de la narrativa del siglo XIX, como mujeres angelicales, protectoras y sacrificadas (Gilbert y Gubar, 1998). Este trabajo expone una revisión crítica de tres filmes que evidencian modelos de maternidad determinados por el contexto urbano, la educación y las circunstancias sociales. Además, se problematiza en el tema de la maternidad como ejercicio de otras actitudes femeninas que emanan de la opresión y la marginación. Finalmente, se expone el cine de la época de oro en México y su contribución al reforzamiento de las narrativas tradicionales complejas y contradictorias en contextos que han estado históricamente marcados por la violencia, la pobreza y la desigualdad de género.

**Palabras clave:** maternidad; violencia; marginalidad; orfandad.

## ABSTRACT

The objective of this article is to analyze the representation of motherhood in Mexican Golden Age cinema, based on three films whose female characters reproduce or challenge the traditional model of the mother, inherited from 19th-century narrative, as angelic, protective, and self-sacrificing women (Gilbert and Gubar, 1998). This work presents a critical review of three films that highlight models of motherhood determined by the urban context, education, and social circumstances. Furthermore, it problematizes the theme of motherhood as an exercise in other feminine attitudes that emanate from oppression and marginalization. Finally, it presents the cinema of Mexico's Golden Age and its contribution to reinforcing complex and contradictory traditional narratives in contexts that have been historically marked by violence, poverty, and gender inequality.

**Keywords:** motherhood; violence; marginality; orphanhood.

Recibido: 07-05-2025 • Aceptado: 13-08-2025

## INTRODUCCIÓN

En las cintas realizadas en México durante la década de los cuarenta y los cincuenta, se generaron una serie de representaciones de género sobre la madre mexicana que cumplieran con un modelo de la maternidad que mucho se asemejaba al ideal del siglo XIX. Gilbert & Gubar (1998) describen a estas mujeres como las que aman y protegen a hijos e hijas con una devoción angelical y defensora. Se trata de mujeres que guardaran silencio y refuerzan la palabra del padre. En ese contexto, la maternidad era una condición ideal del matrimonio; una virtud femenina se ejercía en el sufrimiento; es decir, las madres se sacrificaban por los hijos e hijas y por el marido. Estas representaciones de los roles de las mujeres configuraron la moral del mexicano a través de un cine que proyectó un contenido similar hasta entrados los años sesenta.

A partir de lo anterior, este artículo analiza la representación de la maternidad en el cine mexicano de la época de oro, a partir de tres películas: *Una familia de tantas* (Alejandro Galindo, 1948), *Aventurera* (Alberto Gout, 1950) y *Los olvidados* (Luis Buñuel, 1950). Se delimita al análisis narrativo y simbólico de las figuras maternas dentro del drama urbano cinematográfico de dicho país. La justificación del mismo radica en que se busca visibilizar y problematizar la figura de la maternidad como una construcción social, representada de formas diversas y a veces contradictorias en el cine mexicano; contribuye al campo de estudios de género, la comunicación y la cultura, al abordar los modelos tradicionales de maternidad y feminidad. Asimismo, contribuye a la discusión sobre violencia simbólica, opresión patriarcal y orfandad, en contextos históricamente marcados por desigualdad.

Como señala Joanne Herschfield, esta representación también se replicó en otras cinematografías nacionales, consolidando una polarización en la figura femenina: por un lado, la madre virtuosa, y por el otro, la mujer condenada al abismo de la infamia y la ruina moral. De hecho, Herschfield habla de la "madre/puta" (Herschfield: 2001, pp. 127-151); sin embargo, considero que los matices del segundo calificativo podían ser varios debido a que no están obligadamente vinculados con la prostitución o la actividad sexual de algún tipo. Por lo tanto, el problema de investigación consiste en estudiar el cómo se representa la maternidad en el cine mexicano de la Época de Oro, en contextos de violencia, pobreza y desigualdad, y qué modelos maternos emergen en estas representaciones filmicas. De esta manera, la pregunta de investigación es la siguiente: ¿cómo se construye la figura materna en el cine mexicano de la Época de Oro como un discurso que simultáneamente perpetúa y desafía las convenciones sociales tradicionales, según el género y el contexto socioeconómico de los personajes?

Los objetivos de esta investigación consisten, primeramente, en analizar las representaciones de la maternidad en tres filmes emblemáticos mencionados y cómo estas representaciones se relacionan con la violencia, la marginalidad y el modelo patriarcal dominante. Por ello, la metodología de este estudio es cualitativa a través del análisis filmico con base en unidades narrativas descriptivas, citacionales y documentales (Aumont & Marie, 1990), que permiten contrastar las escenas con el contexto histórico y las fuentes teóricas sobre maternidad, feminidad y representación social.

Las tres películas seleccionadas pertenecen al género denominado como drama urbano, dado que la diégesis sucede en la ciudad. Aunado a esto, los filmes mencionados se insertan al mismo espacio histórico temporal; entre el estreno de cada una hay de por medio no más de dos años y en estas aparecen modelos distintos de la mujer y de la feminidad, comprendida como la formación social de las características y funciones que la sociedad asigna y considera apropiadas para las mujeres, las cuales determinan sus comportamientos y tienen un impacto clave en la conformación de su identidad (Instituto Municipal de las Mujeres, 2021: 13); están determinadas por sus circunstancias de vida, lo que incluye su educación. El espacio violento en el que se desarrollan es un factor que influye de manera determinante de su destino.

México pasa por una de sus etapas de mayor violencia en contra de las mujeres. Según el *Women, Peace, and Security Index 2023/24*, éste ocupa el lugar 142 en el índice de países más violentos, en un total 177 naciones (Center of Gender, Peace and Security: 2023, p.3). El tema que se estudia en este artículo es importante porque analiza distintas características de una maternidad, pero todas condicionada por la

violencia, la marginalidad y la opresión, en entornos que son familiares, gracias a lo visto en los medios de comunicación.

## METODOLOGÍA

Este estudio es cualitativo. Según apuntan Aumont & Marie (1990) el filme es una unidad analítica a la que se llega a través de instrumentos intermediarios, mismo que definen como descriptivos, citacionales y documentales. En el caso de la presente investigación, los filmes son abordados a través de los tres tipos de instrumentos; las unidades narrativas (descriptivos y citacionales) dan cuenta de características de la obra que refleja una realidad social; en este sentido, los instrumentos documentales, como lo denominan los autores, proporcionan información de elementos exteriores al mismo filme. Es decir, cada filme es contrastado de manera constante con el mismo contexto, a partir de la información que proporcionan diversas fuentes.

La primera parte del proceso metodológico consistió en la elección de las cintas, del universo de filmes que configuran la época de oro; se seleccionaron cintas que tuvieron éxito en el momento de su estreno y que generaron un impacto en México con el paso de los años: *Una familia de tantas* (A. Galindo, 1948) ha dado lugar a varios estudios en el ámbito académico (ver Peredo-Castro: 2000); *Aventurera* (A. Gout, 1950), ha tenido múltiples adaptaciones con éxito en el teatro mexicano, a partir de 1997 y hasta el 2024; finalmente, *Los olvidados* (L. Buñuel, 1950) ganó en el festival de cine de Cannes el premio a mejor director y el gran premio del festival, y se convirtió en una cinta apreciada por los mexicanos; incluso, *Los olvidados* forma parte de los programas de textos de la Secretaría de Educación Pública de dicho país (Dirección General de Materiales Educativos: 2023, pp. 220-222). Es decir, las tres películas tienen han trascendido y se han convertido en productos culturales recurrentes en la sociedad mexicana.

## ESTADO DEL ARTE

Son varios los trabajos que abordan temas relacionados con la violencia contra las mujeres, la maternidad y la orfandad en el cine mexicano. Consentino (1 de septiembre, 2021) analiza las cualidades de una serie de películas mexicanas contemporáneas que representan una forma indirecta de la violencia en la pantalla y tocan temas que parecen invisibles y difíciles de representar, pero se relacionan con la violencia sistémica. En su artículo, la autora combina la teoría del afecto de Deleuze con el formalismo cinematográfico. Su texto propone una nueva mirada metodológica sobre la violencia en el cine mexicano. Su análisis se sustenta en una película de no ficción *Tempestad/Tempest* (Tatiana Huezco: 2016). En otro de sus artículos, Consentino (5 de mayo, 2021) estudia *Las elegidas* (David Pablos, 2015); para la autora existe una tendencia en el cine mexicano para exponer la violencia de manera creativa, a través de una estética que evita la violencia gráfica y apela a un espectador afectivo, en términos de Massumi y Deleuze, donde se activa una conciencia de la violencia sistémica.

Por otro lado, Murillo (2018), en su análisis de la película *Miss Bala*, retoma las propuestas teóricas de Morin sobre el imaginario y de la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty, para subrayar el auge de la violencia derivado de la guerra que México vive contra el narcotráfico. El autor se apoya en las ideas de Žižek para identificar formas simbólicas de la violencia que vayan más allá de lo espectacular y que subrayen las cualidades de la narcoviencia en México. Por su parte, Núñez (25 de octubre, 2021), analiza el filme *Los Magueyes* (Rubén Gámez, 1962) en el que el protagonista es el paisaje, que libra de una batalla simbólica. Los magueyes encarnan una guerra universal mediada por el lenguaje audiovisual. El montaje y la música de Shostakovich refuerzan una crítica profunda al poder representacional del cine.

En otras investigaciones que se aproximan más a la que se presenta en esta ocasión, destaca el trabajo de Velázquez-Zvierkova (2018), quien aborda los desafíos que enfrentaron las mujeres de clase media para integrarse al ámbito laboral durante las décadas de 1940 y 1950, a través del análisis de la representación de la mujer trabajadora en el cine mexicano de la época de oro. La autora estudia tres películas realizadas

en un periodo de diez años y su enfoque se concentra en abordar en sus recursos discursivos imprimieron un deber ser de las mujeres bajo la moral católica. Por su parte, Carrillo (2022) estudia la representación de la violencia en el cine mexicano actual desde la perspectiva femenina, enfocándose en tres películas postpandemia: Sin señas particulares, Noche de fuego y La civil. La violencia no se muestra solo como un espectáculo; las cintas son una forma de denuncia que resalta el aumento de mujeres en roles de dirección en la industria del cine mexicano.

Finalmente, el trabajo de Bañuelos y Olmedo (2023) estudia las temáticas del cine mexicano que fue premiado en festivales internacionales entre los años 2000 y 2020 a través de una metodología mixta para construir una base de datos histórica que le permita al autor examinar las películas desde un enfoque cuantitativo y teórico. Los resultados exponen que el 81% de los filmes premiados abordan algún tipo de violencia, ya sea de género, estatal y/o vinculada al narcotráfico.

## FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA

Sara Berbel (2008) señala que, según la perspectiva de Gemma Cánovas, la identidad femenina ha estado históricamente ligada a la maternidad, hasta el punto de considerarse esencialmente inseparables. Esta condición ha vinculado a las mujeres —especialmente a las madres— con las tareas del hogar y el cuidado de los hijos, roles tradicionalmente relegados al ámbito privado, del cual ellas mismas eran consideradas guardianas naturales. Berbel apunta que Wolf expuso que las mujeres alcanzan cierta libertad cuando cuentan con un espacio propio y un ingreso monetario (Berbel: 2010, pp. 14-15). Sin embargo, Wolf también apuntaba que “no hay medidas con yardas que permitan medir las cualidades de una buena madre” (Wolf: 2008, p. 18), al reflexionar sobre el papel que las madres han tenido en la vida de algunos creadores, como sucede en el caso de la madre de Shakespeare, quien fue heredera de una gran fortuna. Es decir, una maternidad adinerada puede aportar a los hijos un futuro exitoso, en ocasiones, independientemente de las condiciones de crianza que practique la madre. Berbel observa que Cánovas —autora de *El oficio de ser madre*— hace una aclaración importante: las mujeres, incluso en el mundo del siglo XXI, no podemos definir y actuar sobre su maternidad. Sin duda, se trata de una labor que, si no ejercida conforme a la normatividad del contexto, puede implicar una penalización, social o legal. Según Cánovas, esto remite a un largo silencio en torno a los deseos femeninos (Cánovas: 2010, p. 18), como puede observarse en varias manifestaciones artísticas y culturales.

Por su parte, Alda Blanco ofrece una reflexión significativa en torno a la idea de maternidad. Según la autora, ser madre no se define únicamente por el hecho biológico de tener hijos, sino por el compromiso amoroso y constante de criarlos y educarlos, lo cual implica sacrificios voluntarios. Desde esta perspectiva, Blanco afirma que incluso una mujer sin hijos puede ser considerada madre, mientras que muchas que los tienen no necesariamente merecen ese título (Blanco, 2009, p. 74). Desde esta perspectiva, la maternidad puede ser ejercida por cualquier sujeto femenino que enfrente el compromiso de criar, educar y amar a los parientes menores, como hermanos (as), sobrinos (as), y otros (as).

Como se observa, la maternidad es una labor construida desde lo social. Algunas de las figuras que encontramos en el cine mexicano se enfrentan a una maternidad no deseada; otras, deben guardar silencio ante una maternidad ejercida desde la presión de la sociedad en un contexto violentamente machista y patriarcal. En este cine, se observa un modelo de la maternidad con matices diversos: se asocia con la virtud, el sacrificio, el trabajo, el compromiso, el dolor, el llanto, el silencio, la disciplina; en su contraparte, con la violencia, la ignorancia, la locura, la pobreza. Según apuntan Sandra M. Gilbert y Susan Gubar, en la narrativa del siglo XIX, se observan mujeres ángeles, obedientes, sumisas, diligentes, madres o hijas; o de mujeres monstruos (Gilbert y Gubar: 1998, p. 32). Alrededor del 30 por ciento de las películas mexicanas de la época de oro estaban basadas en obras literarias, por lo que se cuenta con varios ejemplos de las categorías establecidas por Gilbert y Gubar. Desde la primera adaptación de Santa (Luis G. Peredo, 1918), de la novela homónima de Federico Gamboa, vemos el sufrimiento de la madre de la protagonista, al enterarse de que su

hija ha sido mancillada; en la toma cinematográfica, la madre y los hermanos repudian a Santa al descubrir que perdió la virtud y la echan del hogar familiar.

## UNA MIRADA A LA REPRESENTACIÓN DE LA MATERINIDAD EN LAS PELÍCULAS MEXICANAS

Es necesario introducirnos brevemente en la representación de la maternidad en el cine mexicano. En la versión de *Santa* de Antonio Moreno, de 1931, la madre de Santa (Lupita Tovar) rompe en llano cuando se da cuenta de que su hija ha quedado deshonrada. Empero, esta cinta es más violenta que la primera versión ya que los hermanos tienen un lugar preponderante en el repudio a la joven, a pesar de que se podría establecer que, según la norma del contexto, ellos incumplieron su rol de protectores de la hermana huérfana de padre. Esta película estableció la pauta de la figura de la madre, responsable de permitir que los hijos (hombres) mantengan su autoridad, heredada del padre muerto, sobre las mujeres. En esta cinta, la joven es despedida del hogar familiar por una disposición de sus hermanos mayores en un acto cobarde, una decisión que es reforzada por la madre y bien vista por el resto de la sociedad.

En el cine mexicano en la década de los treinta, la presencia o la ausencia de la madre o de una figura materna era determinante en los dramas familiares. Las mujeres huérfanas eran vistas como desamparadas y, por lo tanto, estaban en mayor riesgo de ser maltratadas por el resto de los personajes, tanto femeninos como masculinos, de ser seducidas y/o violentadas sexualmente por un hombre que se aprovecha de la situación. En *La mujer del puerto* (1934) de Arcady Boytler, basada en un cuento de Guy de Maupassant, Rosario (Andrea Palma) se enfrenta a la deshonra, debido a que no cuenta con la figura materna; se trata de una joven, huérfana de madre, quien no recibe el debido consejo y cuidado por parte de su padre, y es deshonrada (según el discurso del contexto) por su novio, quien la abandona y la evidencia entre sus vecinos y amigos. La tragedia de Rosario está estrechamente vinculada con la falta de la figura materna y la fragmentación del núcleo familiar. De hecho, la relación incestuosa que se expone en el filme es la culminación de la tragedia ocasionada por la falta de una figura materna que pueda mantener el vínculo fraternal entre hermanos de sangre. La orfandad tiene consecuencias terribles si no se cuenta con la adecuada guardia del padre, una tía, una abuela o una benefactora.

En la década de los treinta, surgieron otro tipo de representaciones de la maternidad. En *El prisionero trece* (1933) de Fernando de Fuentes, se observa a Marta (Adela Sequeyro) una madre dispuesta a proteger a su hijo pequeño Juan (Arturo Campoamor) de su marido y padre del niño, el coronel Julián Carrasco (Alfredo del Diestro), un hombre alcohólico y violento; esta mujer abandona el hogar familiar y emprende una vida como falsa viuda. Sin embargo, y a pesar de sus esfuerzos, Martha fracasa, con el paso de los años, ante la falta del apoyo de un marido que la ayude a cuidar a su joven hijo, quien muere fusilado resultado de las corruptelas del propio coronel Carrasco que no lo reconoce —después de toda una vida de no verlo— y lo envía al paredón. El giro de *El prisionero 13* está en el final, que brinda un consuelo al espectador: Julián Carrasco se da cuenta de que todo aquello —el fusilamiento de su hijo bajo sus órdenes— ha sido un sueño y tiene la oportunidad de reconstruir la unión familiar, dejando el alcohol y cuidando a su esposa e hijo; sin la asimilación de la epifanía, corre el riesgo de que Marta lo abandone y suceda una tragedia.

Como señala Herschfield, los personajes femeninos del cine mexicano de la época de oro, se enfrentan a una sociedad urbana amenazante y deteriorada, “en donde habitan mendigos, prostitutas y funcionarios políticos corruptos” (Herschfield: 2001, p. 141). Como vemos, la presencia de la madre y las implicaciones de la maternidad son esenciales, no sólo en el drama familiar sino en otras temáticas de nuestro cine. Por ejemplo, en algunas cintas se establece un vínculo entre la mujer maternal y una prostitución que parece estar justificada por las circunstancias, como sucede con *Distinto amanecer* (Julio Bracho, 1943), película en la que Julieta (Andrea Palma) trabaja como fichera que debe mantener el hogar familiar y sortear la tragedia, debido a que su marido se encuentra desempleado y debe cuidar a su hermano pequeño. Una situación similar se observa en *Salón México* (Emilio Fernández, 1948), en la que Mercedes (Marga López) se dedica a fichar por las noches para poder pagar la escuela de su pequeña hermana, ambas huérfanas.

En algunas cintas, los personajes femeninos cuestionan la condición materna, tal es el caso de cintas en las que se observa una maternidad violenta, como *Doña Bárbara* (Fernando de Fuentes, 1943), adaptada de la novela de Rómulo Gallegos, y *Doña Perfecta* (Alejandro Galindo, 1950), basada en la novela de Benito Pérez Galdós. En éstas, las protagonistas ejercen una maternidad autoritaria. El personaje principal de la primera cinta es una mujer terrible que ha decidido llevar una vida de venganza contra los hombres, en la medida en la que ellos son responsables de su desgracia. Doña Bárbara (María Félix) fue ultrajada siendo muy joven por un grupo de marineros en una embarcación, lo que la llevó a sentir odio por el resto de los hombres que se cruzaron en su camino, a quienes les quitó sus propiedades y su voluntad, lo que le permitió convertirse en una de las mujeres más adineradas y poderosas de la sabana venezolana. Doña Bárbara tuvo una hija con Lorenzo Barquero (Andrés Soler) —a quien le despojó de su hacienda La Barquereña—, llamada Marisela (María Elena Marqués), quien creció con un animal salvaje en medio de la naturaleza, sin educación ni cariño por parte de su madre, y con un padre alcohólico y dispuesto a cambiarla por una caja de wiski. Doña Bárbara desprecia a su hija al punto que, al final de la cinta, le apunta con su pistola y a la distancia directamente al corazón, mientras la joven llora la muerte de su padre. Lo terrible es que Doña Bárbara parece detener su intento de asesinato, no por el amor de madre, sino por su amor a Santos Luzardo (Julián Soler).

Por otro lado, Doña Perfecta (Dolores del Río) ejerce maternidad violenta, autoritaria y egoísta, que se escuda detrás de las cualidades de la madre mexicana protectora, católica y tradicional. El personaje principal, emanado de la novela de Galdós y contextualizado al México del siglo XIX en plena Reforma, es una mujer viuda y adinerada que vive en el pueblo de Santa Fe, una comunidad sumamente católica. Doña Perfecta es vista como una madre cuidadosa y entregada que ejerce la disciplina y la autoridad con amor sobre su hija Rosario (Esther Fernández), con el afán de cuidar su virginidad y su buen futuro moral y espiritual; además, es una fiera defensora de la inocencia de su hija frente a los cortejos de su sobrino ateo y liberal Pepe Rey (Carlos Navarro). No obstante, el cuidado y autoritarismo de Doña Perfecta rebasan las normas establecidas y la llevan a ejercer actos violentos, al punto que pierde para siempre el cariño y respeto de su hija Rosario. El espectador descubre que detrás del velo de rectitud y maternidad de Doña Perfecta existe una mujer resentida, manipuladora, violenta, avara y vengativa, que está dispuesta a someter a su hija a la enfermedad y la tristeza, antes de que permitir que se acerque a Pepe Rey. Como vemos: "existen casos en los que el espectador se enfrenta a mujeres crueles, vengativas, sin escrúpulos" (Herschfield: 2001, p. 146).

El modelo de maternidad conducido por la ideología de patriarcado puede observarse en otras cintas mexicanas del mismo contexto, como *Susana* (Luis Buñuel, 1950), en la que se expone la figura de una madre cuyas cualidades se ven socavadas por la sexualidad de Susana (Rosita Quintana), una joven que seduce al hijo, Alberto (Luis López Somoza), al caporal Jesús (Víctor Manuel Mendoza), y al padre de familia, Don Guadalupe (Fernando Soler), quien llega a despreciar a su propia esposa Doña Carmen (Matilde Palou) y a pedirle que se vaya de la casa porque piensa quedarse con Susana a su lado.

La familia católica que se presenta en esta cinta de Buñuel se ve desmantelada en cuanto Susana se coloca en el hogar familiar. No obstante, Doña Carmen defiende a su hijo y a su esposo de manera espectacular al enfrentar al mal, Susana, a fuetazos, pidiéndole antes a Dios que le dé la fortaleza para enfrentarse al "mismísimo chamuco" para, un propósito que alcanza de manera ejemplar en la escena en la que golpea a Susana con una sonrisa en el rostro. No obstante, la joven había alcanzado a desmantelar la familia. Al final de la cinta, una vez que Susana es devuelta al tutelar de menores, la madre olvida todos los agravios de su marido el día anterior, y le pide a su hijo que le bese la mano a su padre antes de sentarse a la mesa. Este acto era para Buñuel una "caricatura", debido a que toda noción de la familia había quedado derruida ante la presencia de la seductora Susana.

En los párrafos anteriores se advierte que la maternidad ideal que ejercen los personajes femeninos, en la mayor parte de las cintas del contexto, está determinada por una paternidad machista y una masculinidad hegemónica; Connell señala que esta masculinidad puede definirse como "la legitimidad del patriarcado, lo que garantiza (o se considera garantiza) es la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres" (Connell: 2003, p. 117). Como se expuso en las cintas señaladas, y como se verá en el análisis de

*Una familia de tantas*, el padre de familia afianza su posición dominante y gracias a la subordinación de madre que defiende sus decisiones y guarda silencio para evitar molestar, distraer o contraponer su palabra.

Durante la década de los cincuenta y los sesenta, la maternidad tradicional siguió teniendo un lugar predominante en la narrativa cinematográfica en cintas como *Tú y mis hijos* (Alfredo B. Crevena, 1954), *El diario de mi madre* (Roberto Rodríguez, 1958), *Mi madre es culpable* (Julián Soler, 1960), *Cuando regrese mamá* (Rafael Baledón, 1961), *¿Qué haremos papá?* (Rafael Baledón, 1966), *La sonrisa de mamá* (Enrique Carreras, 1972), por mencionar sólo algunas. Incluso, la actriz Sara García, quien en décadas anteriores se había colocado ante la mirada de los mexicanos como el arquetipo de la maternidad, a través de la madre o la abuela, en cintas como *Cuando los hijos se van* (Juan Bustillo Oro, 1941), *Madre adorada* (Rene Cardona, 1948), *Los tres García* (Ismael Rodríguez, 1947); con el paso de los años, se incorporó a un grupo más autorizado para gritar improperios a otros personajes, en cintas como *Los leones del ring* (Chano Urueta, 1974) o *Nobleza ranchera* (Arturo Martínez, 1977), entre muchas otras, sin perder de vista su icónico personaje de *Mecánica nacional* (Luis Alcoriza, 1971) donde se le escucha por primera vez decir groserías.

Durante la década de los 70 y los 80, el modelo de familia mexicana evolucionó, resultado de las mismas temáticas que se abordaron en la industria, principalmente, la sexy comedia y el arrabal. *Mecánica nacional* o *Lagunilla mi barrio* (Abel Salazar, 1981) introdujeron una figura materna menos silenciosa y más festiva, que se ajustaba a lo que los productores consideraban era el modelo de la maternidad de barrio, exponiendo a una madre más sexuada y libre, pero sin dejar de reconocer la jerarquía machista, que se enfrenta a albrures y tocamientos y que trata de defender la virginidad de las hijas, en una modernidad que se encuentra determinada por la promiscuidad.

En décadas posteriores, el cine mexicano fue presentando diversas facetas de la maternidad. Existen casos como *El lugar sin límites* (1973) de Arturo Ripstein, en la que Manuela (Roberto Cobo) le exige constantemente a su hija Japonesita (Ana Martín), que le diga “mamá”. Manuela se desenvuelve en un ambiente de profunda violencia que no le permite vivir su condición femenina y su maternidad, cualidades que llevan al resto de los personajes a ejercer la violencia en todas sus formas. Otras películas como *Los motivos de luz* (Felipe Cazals, 1985) se aproximan a una realidad sórdida y violenta: el personaje de la madre, Luz (Patricia Reyes Espíndola), asesina a sus hijos como consecuencia del peso que la pobreza, el abandono y la misma maternidad ejercen sobre ella. Hacia la década de los noventa, *Como agua para chocolate* (Alfonso Arau, 1992), basada en la novela de Laura Esquivel, presenta a Mamá Elena (Regina Torné), un personaje femenino violento y autoritario que espera someter a su hija Tita (Lumi Cabazos) a una vida de trabajo en el hogar y celibato para que la cuide hasta el día de su muerte.

Como vemos, los matices de la maternidad en el cine mexicano son variados; se encuentran estrechamente vinculados al contexto histórico y a las condiciones mismas del relato. Los filmes mencionados son solo algunos ejemplos de la caracterización de la maternidad mexicana a través de la mirada de diversos directores.

## ANÁLISIS

Los análisis integrados en el siguiente apartado buscan exponer una mirada crítica sobre la maternidad como una construcción social determinada por un contexto urbano, patriarcal y violento de México. En las cintas mencionadas, la figura materna se configura por discursos tradicionales heredados del siglo XIX que exaltan el sacrificio, el silencio y la obediencia; a la vez, también por formas de transgresión, ausencia o violencia que revelan la complejidad del rol materno. La maternidad no se presenta como un acto natural, sino como una práctica condicionada por factores estructurales como la pobreza, la marginación, el autoritarismo masculino y la desigualdad de género. El cine, como dispositivo cultural, reproduce, legitima o pone en crisis estas representaciones, al tiempo que evidencia la dimensión simbólica de la orfandad —ya sea literal o emocional— y sus consecuencias en la subjetividad de los personajes.

Lo que articula el análisis de estas tres películas es el interés por comprender cómo la maternidad opera como eje narrativo, ideológico y ético en la trama fílmica, permitiendo identificar tanto las continuidades como las rupturas en la representación de lo femenino. La maternidad, en este sentido, se convierte en un destino impuesto o cuestionado, que define el rumbo de los personajes y el desarrollo de las historias.

### **Patriarcado y violencia en *Una familia de tantas***

*Una familia de tantas* presenta el modelo de una familia tradicional de los años cuarenta, nuclear, de clase media que vive en la ciudad de México; por lo tanto, se trata de un modelo patriarcal, machista y violento. El padre de la familia Cataño es un contador llamado Rodrigo (Fernando Soler), quien tiene el control total sobre su hogar. Su esposa es Doña Gracia de Cataño (Eugenia Galindo), madre de cinco, que se dedica al hogar y a atender a su familia. El hijo mayor, Héctor (Felipe de Alba), es contador igual que su padre y, también como el padre, es un hombre machista y patriarcal, pero sometido y ensombrecido por la autoridad Don Rodrigo. El resto de la familia la conforman la hija mayor, Estela (Isabel del Puerto), quien trabaja en una oficina con su tío; Maru (Martha Roth), cuyos XV años están a unos días de celebrarse en el momento en que inicia la diégesis; los hermanos pequeños, Lupita (Alma Delia Fuentes) y un niño de tres años Ángel.

Cierto día, mientras Maru hace la limpieza, Roberto del Hierro (David Silva) toca a la puerta; Maru abre y el joven vendedor pasa para hacer una demostración de la nueva aspiradora *Bright O'Home Machinery Incorporation*. Maru, un poco asustada, observa preocupada y emocionada todo lo que se puede hacer con el nuevo aparato. No obstante, al regresar su madre de hacer las compras, se acongoja al darse cuenta de que ha dejado entrar un hombre a su casa. Madre e hija anticipan la reacción que tendrá su esposo cuando se entere de que la joven dejó entrar a un hombre desconocido a la casa sin que la madre estuviera presente. Más aún, a la madre le angustia la reacción de su marido cuando sepa que el señor Del Hierro regresará esa misma noche a conocer la decisión que tomaron con respecto a la compra de la aspiradora. De hecho, a la hora de la cena, madre e hija se intercambian miradas, asustadas, buscando el mejor momento para decirle al padre lo sucedido. Al enterarse, el señor Cataño se molesta porque se ha pasado sobre su autoridad; además, porque esas “máquinas” están diseñadas para que la mujer “se deje de su hogar”.

Como se observa, la maternidad que ejerce Gracia también está dedicada a respaldar los valores del patriarcado. De manera constante, la madre le subraya a sus hijos que su padre tiene la razón y que deben estar preocupados por la reacción que él pueda llegar a tener si no se cumplen sus órdenes. Su maternidad está condicionada por el lugar que ocupa el padre —pero no el sentido de parentalidad que comprendemos en la actualidad de la parentalidad—, sino en una jerarquía familiar violenta que está determinada por las decisiones del padre, reglas, juicios, horarios, ideología, economía, apetito, estado de ánimo; de tal manera que Doña Gracia actúa a partir de los caprichos de su esposo; al padre siempre se le dice la verdad y se le obedece; su autoridad no se cuestiona bajo ninguna circunstancia. Cuando Rodrigo Cataño golpea violentamente a su hija Estela, después de que la encuentra besándose con su novio en la calle, Doña Gracia guarda silencio y no defiende, consuela o cuida a su hija, a pesar de que se escuchan los gritos de la joven. De hecho, ni siquiera acude a consolarla después del hecho violento porque el padre lo prohíbe. Pero esta madre va más allá, al punto que parece no preocuparse por el destino de sus hijas. Recordemos que el día de la boda de Maru, doña Gracia entra a despedirse de ella a escondidas y ni siquiera es capaz de abrazarla; mientras su esposo la busca y le grita: “¡Gracia, ¿dónde estás?!”, ella miente y le responde, “En el baño” (Galindo: 1948), para evitar el regaño por parte del marido. De manera fatídica para los hijos, la maternidad de Doña Gracia está condicionada por la paternidad de Rodrigo Cataño.

Es obligatorio señalar que en el ambiente familiar que se observa en la diégesis, Maru ejerce una maternidad paralela a la de su madre. En las primeras escenas, mientras se observa a la familia prepararse para sus actividades cotidianas, Maru ayuda a su hermanito Ángel a prepararse para la escuela. De hecho, la joven viste a su hermano pequeño, lo sienta en una sillita y le da de desayunar; además, pone la mesa y ayuda a preparar el desayuno. Mientras tanto, el padre le da consejos a su hermano Héctor y regaña a su

hermana Estela porque su novio no cumple con los horarios de visita y rebasa su estadía hasta por diez minutos.

Maru representa un equilibrio de la maternidad de Doña Gracia frente a la autoridad de su padre. Recordemos que cuando Rodrigo Cataño se despidе, su esposa y sus hijas le besan la mano, de tal manera que pareciera que él se concibe una figura protectora paternal, incluso para su esposa, y en el novel más alto de la jerarquía en el hogar. Tiene, además, la autoridad de decir quién come y cuándo; recordemos que cuando la hija menor Lupita se tarda en vestirse, el señor Cataño le dice que, como castigo, se irá a la escuela sin desayunar y le ordena a la madre respetar su decisión y no darle desayuno a su hija; Maru observa la situación y le sube la comida a la niña, a escondidas de su madre y su padre, en un acto de cuidado y protección, que la misma Doña Gracia no tiene con la niña, de tal manera que la joven realiza los cuidados maternos con el resto de la familia.

Como vemos, la madre, los hijos y las hijas deben guardar silencio, un comportamiento que es considerado como una cualidad en el contexto de la diégesis, debido a que se traduce como un sinónimo de respeto. Además, reafirma la sabiduría y poder del padre en el núcleo familiar, misma que será aprendida por los hijos y respaldada por el ejercicio de la maternidad: "El poder social ha estado tradicionalmente asociado al derecho de hablar, a dejar hablar y a hacer callar" (Ramírez: 1992, p. 53). El derecho de hablar por parte del padre determina las cualidades de la maternidad y establece las características de género de los hijos e hijas; las mujeres deben ser calladas, cuidadosas, prudentes, obedecer, ser serviciales, limpias, dóciles; mientras, a los hombres deben aprender a ser igual que el padre, pero siempre con el respaldo de la madre.

Alejandro Galindo tiene una mirada crítica sobre este modelo de familia; permite al espectador observar la molestia del padre cuando Héctor y sus hermanas discuten en el baño; el hijo mayor las deja pasar, pero sigue mirándose en el espejo sin dejar el cuarto. El padre entra y regaña a las hijas, pidiéndoles que se salgan; a continuación, una vez que las hijas han salido, el señor Cataño le dice a su hijo: "¡Tú eres el más obligado a ver que se respeten mis órdenes! [...] ¡Y hay que dejar la puerta abierta y no encerrarse de esta manera, como si estuvieran haciendo algo malo!" (Galindo: 1948). Abajo, la madre, Doña Gracia, regaña a su hija menor; ella tiene la culpa por desobedecer a su padre, cuando les ha pedido que no se metan al cuarto de baño con su hermano. Todo en esta secuencia está condicionado por la autoridad masculina; Don Rodrigo le exige a Héctor que vigile que su autoridad se cumpla y le recrimina que haya estado encerrado con sus hermanas en la misma habitación, como si estuvieran realizando algún acto incestuoso. Por su parte, Doña Gracia, reprende a sus hijas por incumplir las órdenes del padre, independientemente de quien haya sido el responsable.

Galindo va más allá y se burla de esta relación familiar cerrada y tradicional. Por ejemplo, a la llegada del primo Ricardo a la fiesta de los XV años de Maru, su padre le pide a la joven que lo presente ante el resto de la concurrencia, de tal manera que el espectador va escuchando el nombre de los asistentes al festejo; En la escena, que se presenta en una contrapicada, Maru expresa: "La señoritas Espinoza, de la congregación espiritual de la Sábana santa, probas materiales del templo del Santo niño de Praga", a lo que el primo responde, "Mucho gusto, Ricardo Cataño de Leonis, para servirle" (Galindo: 1948); la asistente añade: "¡Jovita Espinoza de los Ríos, servidora de usted, en la séptima de la corregidora de Querétaro, 228, departamento 11, tiene usted su casa!", de tal manera que la actitud de los personajes resulta risible. Mientras tanto, en la misma fiesta, Don Rodrigo se jacta de haber logrado a sus hijos y, ante la pregunta de un invitado, señala que su sobrino Ricardo es hijo de su hermano, quien ganó mucho dinero durante la guerra, debido a que son dueños de una hacienda algodonera. A este suceso, le sigue el vals, en el que el señor Cataño baila con su hija, una vez que obtuvo el permiso de su madre. Al finalizar el baile, el padre recita unas emotivas palabras frente a los invitados, y bajo el respaldo de una pintura de Don Porfirio Díaz, en las que señala emotivamente:

Hija mía, esta pequeña y humilde reunión en la que ves rodeada de tus seres más cercanos y de tus amigos más queridos, he de interrumpirla para recordarte que, desgraciadamente viene a señalar el término de tus días de niña, de los días felices del candor y la inocencia [...] te habrás convertido en mujer [...] esperamos seas una mujer buena y pura, pudorosa y cristiana, obediente y respetuosa de tus padres, que al cumplir el sagrado deber que consiste en la obediencia a nuestros mayores es, la mejor recompensa que pueden recibir unos padres que, como los tuyos, han sabido ser pacientes, abnegados indulgentes y comprensivos. Así pues, hija mía, ten eso siempre presente, para que puedas gozar de la felicidad que tus padres tanto te desean. He dicho. (Galindo, 1948)

Don Rodrigo pide a Maru obediencia y silencio. Mientras tanto, Héctor busca seducir de manera constante a su novia; la escena tiene un toque de ironía: por un lado, el padre habla de rectitud y, por otro, el hijo sinvergüenza acosa a su novia para que acceda a actos sexuales.

Recordemos que Héctor es el primogénito; por lo tanto, es el autorizado acompañar a Don Rodrigo en las labores de género que le corresponde. Por ejemplo, cuando Roberto del Hierro regresa por la noche a concretar la venta de la aspiradora, el joven tiene el permiso de su padre para acompañarlo; es el beneficiario de ciertas libertades, como llegar a su casa un poco más tarde o hacer uso prolongado del cuarto de baño. No obstante, se convierte en el primero en deshonrar a los padres, debido a que su novia queda embarazada fuera del matrimonio y él tiene que llevarla a vivir a la casa para poder cumplir con su responsabilidad. En este sentido, el personaje se convierte en un sujeto simbólico de una masculinidad fracasada o fragmentada, debido a que en su vida cotidiana se evidencia su tristeza, fracaso, desilusión e inconformidad; ha perdido los beneficios que le otorgaba su cualidad masculina y la rectitud heredada de su padre. De hecho, la misma Maru, lo regaña en la escena en la que le arrebató una revista y le reclama: "¡En lugar de ayudar a tu mujer, estás ahí tiradote!" (Galindo, 1948), lo que ocasiona un enojo por parte del Héctor. No obstante, él tiene una muestra de cariño a Maru el día de su boda; el hermano se le acerca, la besa en la mejilla y le dice: "Haces una novia muy bonita. Felicita a tu novio de mi parte. Anda, que te están esperando" (Galindo, 1948). Pareciera que la libertad de Maru se convirtiera en un deseo compartido por el hermano, quien desafía al padre ante la prohibición de hablarle a la joven.

Es necesario anotar que la presencia de Roberto del Hierro tiene una función importante en la cinta, en la medida en que abre la puerta para establecer otro tipo de relaciones masculino/femenino, que no estén determinadas por el poder y la sumisión, sino por el encuentro entre iguales. Del Hierro le dice a Maru que hombres y mujeres pueden ser iguales en la relación de pareja —sin olvidar que ésta se determinaba por el contexto de la diégesis (los años 40)— en el que la mujer es el ama de casa y el hombre trabaja fuera del hogar, pero ambos pueden hablar de manera abierta y apoyarse mutuamente en las actividades que realizan. Esta propuesta de Del Hierro fascina a Maru; descubre que existe una posibilidad distinta a la que le han inculcado sus padres. Incluso, cuando la joven decide finalmente rebelarse ante su padre, expone que ella y el señor del Del Hierro han estado hablando sobre educar a los hijos y las hijas, sin miedo, a lo que el padre le pregunta furioso que "si hasta de eso han hablado" (Galindo: 1948), como si el hecho de romper el silencio hubiera ocasionado la deshonra de la hija.

Al exponer sus ideas ante la presencia del padre, Maru tiene la posibilidad de romper con el patrón tradicional y salir del hogar familiar; romper el silencio es enfrentar al padre. De hecho, su acto invita a la madre a hablar y desafiar al marido, para decirle que sus hijos pequeños no serán educados como el resto; de esta forma, doña Gracia ejerce una maternidad que, a partir de ese momento, no estará determinada por don Rodrigo, a quien le pregunta: "¿Por qué hacer que todo se doblegue ante tus ideas? [...] Su vida no te pertenece. Confío en que Dios me siga iluminando para guiar a mis hijos a partir de la razón" (Galindo: 1948). Aunque la vida de Estela y de Héctor ha sufrido los estragos de la autoridad del padre, la valentía de Maru sirve de ejemplo a la madre y otras mujeres en la cinta, como las que le gritan: "¡Maru! ¡Adiós, Maru! ¡Que seas muy feliz!" (Galindo: 1948). Además, el relato de Galindo también pudo haber tenido un efecto en las espectadoras del contexto del estreno de la cinta.

## Violencia, orfandad y trata de mujeres

En *Aventurera* se presenta la vida de Elena (Ninon Sevilla), una joven hija de familia, que vive con su padre, el Sr. Tejero (Arturo Souto) y su madre, Consuelo (Maruja Grifell), en Chihuahua. Consuelo expresa una preocupación constante al observar las muestras de admiración que Mario (Rubén Rojo), un amigo del padre, muestra por su hija cada vez que visita el hogar familiar; de tal manera que parece que la madre está preocupada por los avances que pueda realizar este hombre y el riesgo que pueda correr la inocencia de Elena.

Cierto día, una vez que Elena sale de la academia, se encuentra con Lucio (Tito Junco), quien la invita a salir; la joven lo rechaza argumentando que debe volver a casa ayudarle a su mamá en las labores domésticas. Al entrar al hogar, Elena sube a la habitación de su madre y la encuentra besándose, junto a la cama, con Mario el amigo de su padre; la joven, después de mirarlos, sale corriendo horrorizada por lo que acaba de ver. Poco tiempo después, en las siguientes escenas, el espectador se entera de la tragedia: el padre de Elena se suicidó al conocer la infidelidad de la madre, quien huyó con su amante y dejó a la joven en la pobreza.

Esta primera secuencia que parece ser el prólogo a la trágica vida de Elena; además, es representativa de la maternidad tradicional y de las consecuencias que podía tener la transgresión de la norma. Las condiciones de la representación simbólica determinan la toma de posición por parte del receptor del contexto que, al inicio, se solidariza con la madre preocupada por el bienestar de su hija; preocupación que comparte con un esposo amoroso que manifiesta su cariño y que la esposa rechaza con expresiones de vergüenza y pudor "Ya, que nos ven" (Gout: 1950). Es decir, la madre se configura en esta escena, como modelo de cuidado, pudor, servicio y vigilancia. El espectador establece un vínculo de empatía que parece estar al pendiente de que algún hombre sin escrúpulos pueda abusar de la inocencia de su hija. Sin embargo, esta noción de maternidad parece perder todo sentido y desdibujarse, ante la evidente infidelidad cometida por la madre, de tal manera que lo que en la primera secuencia se traduce vigilancia materna, se traduce indudablemente, en los celos y la envidia de una madre infiel y sin escrúpulos, como es presentada en la escena del cuarto en donde ocurre la infidelidad.

La lección para el espectador de esta primera parte del relato es terrible: las madres que no cumplen con su rol, las infieles y mentirosas, las que no observan el bienestar de sus hijos, más aún, de sus hijas, pueden ocasionar la muerte del padre y la destrucción de la familia. Pero Consuelo va más allá; no se arrepiente de sus actos como podría ocurrir en otras películas mexicanas, en donde el transgresor podía correr con la fortuna de ser redimido y/o perdonado gracias al perdón cristiano; en este caso, la madre no busca el perdón de su familia, sino que huye con su amante y deja a Elena reducida a la pobreza, obligándola a buscar empleos menores para poder mantenerse.

Una vez que el hogar familiar se ha desmantelado, resultado de las acciones de Consuelo, Elena subsistir trabajando como secretaria, camarera, empleada doméstica y otras actividades que se le puede identificar a partir de una serie de escenas que configuran una secuencia de acoso y violencia, en la que sus jefes la tocan, la jalan o tratan de besarla y, en cada ocasión, Elena se defiende. Después de pasar varios meses por esta situación, la joven se encuentra con Lucio, quien le ofrece un empleo estable trabajando para una señora empresaria, Rosaura (Andrea Palma), quien tiene grandes negocios; la joven se siente segura porque Lucio es un amigo de muchos años. No obstante, Lucio la lleva a un bar, en donde la alcoholiza; al subir a la oficina, la Señora Rosaura le ofrece trabajar como secretaria y le dice que le pagará mil pesos a la semana; con tono sospechoso, la mujer le pide que le lleven a Elena a su recámara y le den un té. Rosaura le paga a Lucio su comisión, pero antes de irse, él le advierte que la joven es una gran bailarina y le pide que la cuide mucho. Una vez en su habitación, Elena bebe el té al que previamente le pusieron una droga. La escena es sumamente violenta: una vez que la joven se encuentra desmayada sobre la cama, un hombre se acerca a ella, lo que supone para el espectador que fue violada mientras se encontraba inconsciente; en la siguiente toma, el hombre sale y le paga una cantidad a la asistente de Rosaura. Se entiende que la empresaria vendió la virginidad de la joven.

Elena sale de su habitación enojada y amenaza con denunciar a Rosaura a la policía. En ese momento, la mujer le pide Rengo (Miguel Inclán) que le deje a la joven una marca en la cara, que la desfigure antes de huir. La secuencia en su totalidad es sumamente violenta; lamentablemente, en ésta observamos una realidad vigente hasta nuestros días: Elena es una joven violentada y obligada a explotar su cuerpo y su sexualidad; de manera terrible, el personaje que la obliga a someterse a esta dinámica violenta es otra mujer.

Con el paso de los años, Elena se incorpora de manera exitosa a su nueva vida, de tal manera que se convierte en una bailarina reconocida. Sus éxitos la llevan a comprometerse por interés con Mario Cervera (Luis López Somoza), un joven bien educado, que proviene una buena familia de Guadalajara, con un nivel económico estable; el joven invita a Elena a conocer a su madre, una mujer viuda que ha logrado convertirse en una importante empresaria, la señora Rosaura Cervera. La sorpresa entre ambas mujeres al reconocerse frente a Mario es evidente, lo mismo para el espectador que está a la expectativa de encontrarse a una madre distinta a Rosaura, quien en realidad es la dueña de un burdel, un prostíbulo, que roba muchachas y cobra para que las violen mientras se encuentran inconscientes; además, a quienes retiene contra su voluntad y a las que obliga a prostituirse bajo amenaza de daño físico si se rehúsan a trabajar. El espectador ve con sorpresa la oportunidad de Elena de poner en evidencia a la respetable empresaria Rosaura Cervera, la madre de Mario, su novio y prometido.

La descripción de los sucesos del filme es esencial para comprender claramente las cualidades de otro tipo de maternidad. Elena observa en el encuentro una oportunidad para vengarse de Rosaura, así que inicia con ella un juego de chantaje en el que la amenaza con decirle a Mario y a su otro hijo Ricardo (Luis López Somoza), que su madre es en realidad una empresaria dedicada a la prostitución. En este sentido, y conforme avanza la acción, en el relato se establece que las acciones realizadas por Rosaura se sustentaron en el amor y el cuidado a sus hijos, independientemente de lo terrible que éstas hayan sido. De hecho, la misma Rosaura le pide a Elena comprensión, como si la maternidad justificara todas las acciones violentas que ha realizado.

En *Aventurera*, los modelos de la maternidad rompen con los estándares establecidos en su época. El sacrificio materno en el cine mexicano, sólo se comprende los personajes que guardan silencio, cuidan del hogar y están al pendiente de la vigilancia de los hijos; el trabajo es permitido, siempre y cuando se realice por el bien del hogar familiar y sea decente y congruente con las normas morales del cristianismo. En este caso, Rosaura rompe con el modelo de la madre sacrificada; se proyecta como una mujer capaz de hacer cualquier cosa para lograr que sus hijos, no sólo tengan bienestar, sino que alcancen el éxito. No obstante, ellos sufren las consecuencias de sus actos, especialmente Mario, quien se encuentra en manos de Elena, que se ha convertido en una mujer fatal, creación de la misma madre.

En esta cinta, la redención de los personajes se alcanza a partir del perdón: Elena comprende que es una mujer casada y que se debe a su esposo para llevar una vida digna. El mismo Mario se lo dice el día de su boda en Guadalajara, donde radica la familia Cervera, que ha dejado de ser una bailarina de cabaret para convertirse en toda una señora. Rosaura primero amenaza a Elena y luego le pide perdón, diciéndole que es una madre que todo lo ha sacrificado por el bien de sus hijos; pide compasión diciendo que sus negocios no han sido limpios porque buscó cumplir con su deber de madre. Le pide que sea una mujer fiel; no obstante, Elena busca a su cuñado Ricardo en su habitación para intimar con él, pero Rosaura detiene la situación.

La madre de Elena termina sus días en el Sanatorio de la caridad; ella le pide perdón a su hija en su lecho de muerte, pero la joven se niega a otorgárselo, a pesar de que llora su muerte. La situación de la madre es significativa, debido a que recibe su castigo por causar la desgracia de la familia: termina sus días enferma, sola y al beneficio de la caridad. En contraparte, el desenlace de Rosaura como madre es distinto debido a que sus actos encuentran una justificación en sacrificio que hace una madre por sus hijos.

Una vez que Mario se entera de que su madre es una reconocida dueña de un prostíbulo en Ciudad Juárez, acude con Elena a pedirle que vuelva con él, diciéndole que su madre no tiene perdón pero que ella lo hizo todo por sus hijos. De esta manera, como mencioné anteriormente, es posible que los personajes que

ejercen la prostitución puedan alcanzar la redención, si los actos realizados son en beneficio de terceros, ya sea hijas o hijos, hermanos o hermanas o parientes enfermos, como en *Distinto amanecer* o *Salón México*.

### Maternidad, muerte y abandono en *Los olvidados*

Sin duda, uno de los filmes nacionales más controvertidos es *Los olvidados*. Estrenada el 9 de noviembre de 1950 en el Cine México, la cinta de Buñuel causó polémica en el ámbito internacional. En *Mi último suspiro* (Buñuel: 2008, p. 91), Buñuel relata que una peinadora renunció a seguir participando en el filme, debido a que cuando Pedro (Alfonso Mejía) llega con hambre a su casa, su madre le niega la comida; la mujer declaró que ninguna madre trataría así a sus hijos. Alrededor de veinte personas asistieron a la premier de la película; en ésta, la esposa de León Felipe, el poeta español exiliado en nuestro país, le dijo a Buñuel que era "un miserable". Pocos días después, el director se encontró con Jorge Negrete, quien regresaba de España y le comentó: "Si llego yo a estar en México en esos días, usted no habría hecho esa película" (De la Colina y Pérez-Turrent: 1996, p. 95). Además, Georges Sadoul le dijo directamente a Buñuel en la que le dijo: "No puedes imaginar lo mal que nos hace sentir tu película" (De la Colina y Pérez-Turrent: 1996, p. 92), refiriéndose al impacto que había tenido la misma en otros realizadores europeos quienes, además, la consideraban burguesa. No obstante, el director ruso Pudovkin elogió la cinta en una carta que le envió a Buñuel, quien recibió sus palabras como un consuelo; gracias a esta crítica, los intelectuales europeos comenzaron a considerarla como un buen filme. *Los olvidados* recibió el premio al mejor director en 1951 en el Festival Internacional de Cine de Cannes.

En los años posteriores al estreno en México, el filme alcanzó éxito internacional. Sin embargo, Buñuel declaró que *Los olvidados* se conservó en el público como "una tristeza, una vergüenza"; hacía hincapié en el subtítulo que le pusieron los distribuidores franceses para su exhibición: *Los olvidados*, Piedad para ellos: "Estrenada bastante lamentablemente en México, la película permaneció cuatro días en cartelera y suscitó en el acto violentas reacciones. [...] La prensa atacaba la película. Los raros espectadores salían de la sala como de un entierro" (Buñuel: 2008, p. 196). Sin embargo, como lo señala el director, el éxito europeo le logró la absolución del público mexicano, por lo que el filme se reestrenó y duró dos meses en cartelera, además de ser galardonada con once estatuillas Ariel, incluyendo mejor dirección, fotografía y adaptación. Actualmente, *Los olvidados* forma parte de la cinematografía incluida en el Patrimonio Visual de la Humanidad por la UNESCO desde el año 2003 (TVUNAM: 2023).

La cinta muestra un modelo de maternidad ausente. Relata la historia un grupo de niños y adolescentes que viven en la calle, trabajan, fuman y beben; no cuentan con el amor de sus padres ni con el abrigo de la sociedad. El protagonista de esta historia es Pedro (Alfonso Mejía), un niño que vive en condiciones de pobreza al lado de su madre (Estela Inda) y de sus tres pequeños hermanos. Desde las primeras secuencias de las cintas, el espectador descubre una realidad terrible: Pedro tiene hambre y frío, busca cariño y abrigo, pero su madre no lo quiere. Esta realidad es explícita a través de varias escenas. Casi al inicio de la cinta, Pedro llega a su casa con hambre y su madre se niega a darle carne; él le dice, "Mamá, tengo hambre" y trata de agarrar un poco de la comida y ella lo golpea; él le dice, "¿Por qué me pega? ¿Porque tengo hambre? Usted no me quiere" (Buñuel: 1950), y ella le responde, "Sinvergüenza. Te voy a matar. ¿Por qué te voy a querer? Por lo bien que te portas, ¿verdad?" (Buñuel: 1950). Pedro roba un pedazo de carne y sale corriendo antes de que su mamá lo golpee nuevamente.

Para su madre, Pedro es un estorbo. Es un niño que se gana la lastima del espectador, debido a que debe buscar comida, cuidado y techo. Su madre no cree en él cuando lo acusan de robar el cuchillo y es ella quien directamente lo lleva a la policía. Cuando el representante del ministerio pública la pregunta que si quiere ver a su hijo, ella le responde le responde que no. El hombre le reclama: "A veces deberíamos castigarlos a ustedes por lo que hacen con sus hijos. No les dan cariño ni calor y ellos lo buscan donde pueden [...] Parece que usted no quiere a su hijo" (Buñuel: 1950), a lo que madre responde: "¿Y por qué lo voy a querer? No conocí a su padre. Yo era una escuincla y ni pude defenderme" (Buñuel: 1950). Es decir, Pedro es resultado de una violación y no de un acto de sexo consensuado. No obstante, cuando ella entra a

ver a su hijo, ella se muestra ligeramente cariñosa, después de que Pedro le dice enojado que él no robó el cuchillo, y por primera vez le dice "hijo"; Pedro rompe en llanto y le dice, "¡Hasta ahora se acuerda de que soy su hijo!" (Buñuel: 1950); la madre le da un beso en la frente y se va; Pedro se levanta diciéndole, "¡Mamacita!" (Buñuel: 1950), esperando, evidentemente, el cariño de su madre. Esta escena es muy triste para personaje y el espectador; la actitud del niño pone de manifiesto la necesidad de cariño y consuelo por parte de la figura materna, como sucede con el resto los niños que aparecen en la diégesis.

Es necesario señalar que película inicia con una escena en la que exponen tomas de grandes ciudades, como París y Londres, en las que según dice la voz en off (Ernesto Alonso), se esconden hogares de miseria. A continuación, la toma pasa a un plano general de un grupo de niños jugando en las calles de la Ciudad de México; la diversión consiste en beber alcohol, fumar y jugar a torear (como en la fiesta taurina) unos con otros. En esa gran urbe moderna se dibuja casi de inmediato la realidad del barrio bajo de la Ciudad de México, donde los niños gritan, "¡A echar el buen humo!" (Buñuel: 1950), y encienden cigarrillos, sin que exista una figura adulta, de autoridad, que cuide de ellos.

Además, en la película se hace una denuncia social a través de los personajes. También, en las primeras escenas, el Jaibo (Roberto Cobo), un adolescente huérfano que acaba de escapar de la cárcel, alecciona a los otros niños del barrio sobre lo que es estar en la cárcel y se compromete a enseñarles a escapar de la policía y a cometer mejor los delitos. Se trata de un personaje peculiar que también extraña la figura materna. En el primer encuentro que tiene con la madre de Pedro, ella se muestra empática cuando él le dice que Pedro tiene mucha suerte por tener a su mamá, porque él no recuerda a la suya, aunque tiene en la memoria que alguna vez la vio, después de sufrir un desmayo: "Vi la cara de una mujer, muy cerca [...] que me miraba muy bonito y como con mucha pena y lloraba. Yo creo que era mi mamá porque nadie me ha vuelto a mirar así" (Buñuel: 1950). La madre de Pedro parece compadecerse en ese momento del Jaibo, situación que resulta irónica, si pensamos en que ella misma no está interesada y no quiere a su hijo. La relación de estos dos personajes es casi incestuosa: se intuye que la madre tiene relaciones sexuales con el amigo de su hijo, del que vemos escenas durmiendo en la calle y buscando comida en la basura; a la vez, la madre consulta con sexo al Jaibo por su orfandad.

Por otro lado, en general, los niños que aparecen en la diégesis no tienen (o no aparece) una figura materna que cuide de ellos, salvo por la madre de Meche (Alma Delia Fuentes), una mujer enferma que se encuentra postrada en cama por una dolencia en la espalda, a quien Don Carmelo, el ciego (Miguel Inclán), le está realizando una limpieza; por su misma condición, esta mujer parece no tener la capacidad de cuidar de sus hijos y, por el contrario, espera que ellos se hagan cargo de su salud. Curiosamente, las madres que aparecen en *Los olvidados* no tienen nombre propio, como si su identidad se desdibujara ante su realidad como mujeres.

La madre de Pedro se estructura como un personaje muy doloroso para el espectador. En una de las escenas, Pedro se acerca a ella para decirle que ya tiene trabajo y que el sábado le llevará los primeros siete pesos de su sueldo, pero la madre lo ignora; él le jala la mano y se la besa, ella la retira de manera violenta y tira los frijoles, y le dice: "¡¿Viste lo que haces con tus tonterías?!" (Buñuel: 1950), y de inmediato, la mujer sale a golpear al gallo y lo mata, lo que genera en Pedro el recuerdo del asesinato de Julián en manos del Jaibo.

En otra de las escenas de la película, Pedro tiene un sueño, mismo que ha dado lugar a diversas interpretaciones surrealistas, pero en la que se expone la violencia, el abandono y el hambre que vive el niño. En el sueño, es posible escuchar en off el cacareo de las gallinas, el soplar del viento y el diálogo entre los personajes. El niño sueña que Julián se ríe recostado debajo de su cama con la cabeza ensangrentada. Recordemos que un par de escenas previas en la diégesis, el Jaibo asesinó al Julián a palos en la cabeza, mientras Pedro lo observó todo. En el sueño, en un tono amoroso, su madre le dice: "Oye, Pedro, hijo, ¿qué haces? Óyeme, mijito. Tú eres bueno, ¿por qué hiciste eso?" (Buñuel: 1950), y se sienta a su lado en la cama; él le dice, "Yo no fui, fue el Jaibo. Yo quisiera estar siempre con usted, pero usted, no me quiere" (Buñuel: 1950); la madre responde, "Es que estoy siempre tan cansada. Mira como tengo las manos de tanto

lavar" (Buñuel: 1950), mientras la mujer le enseña sus manos; Pedro le dice que ahora sí de portará bien y buscará trabajo para que ella pueda descansar. La madre lo besa y lo abraza de manera amorosa y en un sentido maternal, y lo recuesta en la cama. Mientras la madre regresa a su cama, Pedro vuelve a preguntarle: "Mamá, ¿por qué no me dio carne la otra noche?" (Buñuel), ella se devuelve y le entrega a Pedro en las manos una pieza de carne cruda y ensangrentada. En ese momento, el Jaibo aparece en el sueño y empieza a jalarle la carne de las manos, mientras él se defiende.

Como mencioné, los elementos anteriores (todos citacionales, como señalan Aumont & Marie), las interpretaciones que se han dado a este fragmento han sido varias, desde aquellas que plantean la posibilidad erótica y edípica en la que la madre se convierte en el objeto del deseo y la carne en la representación del mismo, hasta en las que el hambre es la principal necesidad del niño y en el sueño expone los deseos reprimidos. No obstante, lo que se hace evidente en esta escena, es el deseo de Pedro por obtener el cariño materno; espera que su madre lo ame, le hable, lo aconseje, lo consuele, lo abraze, lo bese, lo recueste a dormir y lo alimente. Se trata de una serie de acciones que esta mujer no realiza en momento alguno (que pueden ser esperadas en el contexto externo al filme); en el sueño de Pedro, la explicación que ella le da al no mostrarle su cariño es que está muy cansada por trabajar tanto para darles a ellos lo necesario, lo que también representaría, en el imaginario del contexto, una maternidad ejercida, un acto de responsabilidad materna e, incluso, de amor.

Lamentablemente, la maternidad está ausente en la diégesis de *Los olvidados*, a pesar de que sus personajes la requieren de manera urgente. La madre de Pedro empieza a buscar a su hijo hasta el momento en el que se da cuenta de que el Jaibo es responsable de que Pedro esté en la cárcel; tristemente, es muy tarde para buscar ejercer su rol de madre: Pedro ha sido asesinado por el Jaibo y la familia de Meche tiró su cuerpo al basurero.

## CONSIDERACIONES FINALES

En este estudio se analizaron tres cintas mexicanas en las que este concepto se contrapone a la definición tradicional. El espectador se enfrenta a mujeres diversas, para quienes las nociones de obediencia, libertad y obligación tienen significados distintos. En el primer caso, la subordinación está determinada por la figura del esposo y padre que, en el contexto de la época, era machista y patriarcal. En *Una familia de tantas*, doña Gracia se somete a la superioridad, casi divina, de un Rodrigo Cataño que parece saberlo todo, dada su condición de género; en este caso, la madre prolonga el dominio del padre sobre los hijos, de tal manera que a través de su maternidad se expande la violencia ejercida por el padre. Doña Gracia, al guardar silencio, permite golpes a los hijos, agresiones verbales, violencia simbólica, de tal manera que se instala como una coadyuvante de dicha violencia patriarcal. En esta cinta de Alejandro Galindo, la figura materna se ve opacada y casi integrada a la imagen del padre. Empero, en el relato sí observamos una dinámica de género: Doña Gracia es una mujer que cuida del hogar; su rutina consiste en cocinar, planchar, lavar, cocinar, poner la mesa, cuidar al marido, hacer las compras. Es decir, es la encargada de hacer las labores domésticas que le correspondían a una esposa y madre de la década de los 40. No obstante, Maru comparte sus labores y, más allá, participa de las responsabilidades que implica la maternidad: la joven viste a sus hermanos, los alimenta, cuida sus heridas, reprende lo malos comportamientos y da consejos. Es decir, la maternidad es una labor ejercida por otros miembros femeninos de la familia y, en este caso, la joven supera las expectativas al defender a los hermanos, desafiando la autoridad del padre.

En *Aventurera* encontramos mujeres con cualidades diversas que están condicionadas por sus relaciones maternas o filiales. En el caso de Elena, la transgresión de la madre determina el giro de su vida y tiene consecuencias perturbadoras para el espectador; de manera cronológica, la infidelidad de la madre provoca el suicidio del padre, la ruina económica, la violación de Elena y su incorporación a la prostitución y a la delincuencia; la muerte de la misma señora Tejeros en un asilo de caridad. Como se observó, la orfandad deja a Elena en la indefensión. Por otro lado, las acciones de Rosaura están justificadas en el amor y el sacrificio que una madre realiza para que sus hijos alcancen el éxito personal y profesional; al final de la cinta,

este personaje se proyecta como una viuda que tuvo que hacer lo que fuese necesario para sacar a sus hijos adelante. En la cinta de Alberto Gout, el amor —y la legitimidad que le da el matrimonio—, permite a Elena y Mario lograr la felicidad, a pesar de la vida de perversión que ha vivido la joven.

Finalmente, en el caso de la maternidad presentada en *Los olvidados* de Luis Buñuel, la pobreza y la ignorancia determinan el giro de sus personajes. La madre de Pedro o de Meche, o el padre del Ojitos —que también abandona a su hijo en la ciudad— están definidos por su condición de vida: la violación, la pobreza, la falta de recursos médicos, la viudez (masculina o femenina), la ignorancia, la violencia; se trata de elementos, estos y otros, establecidos por el contexto histórico. Empero, la ausencia de la maternidad constituye el destino fatídico de los personajes. Mencioné que Sadoul le dijo a Buñuel que, al ver la película, los realizadores europeos se sintieron mal (Buñuel: 2008); sin duda, la cinta ocasiona un malestar anímico en el receptor que genera un vínculo de empatía con el protagonista del relato; el hambre, la pobreza, el frío, el trabajo, la tristeza y la falta de cariño que vive Pedro generan sentimientos sensibles en el espectador. Tristemente, la responsable de la tragedia del niño es su madre, quien lo ignora, lo rechaza y lo violenta. En la cinta, hay un mensaje por parte del ministerio público, que le dice a la mujer que se debería castigar a los padres por no brindarle a los hijos el cariño necesario para que se desarrollen. No obstante, pareciera que las escenas realistas, casi naturalistas, de *Los olvidados*, mismas que dieron lugar a la polémica hace más de 70 años, siguen retratando una parte importante de nuestra sociedad. En este sentido, es necesario reflexionar la relevancia del cuidado de la sociedad en general hacia los menores y su impacto en la formación, debido a que el rol de madre y el tipo de maternidad ha cambiado con el paso de los años.

## BIBLIOGRAFÍA

- CARRILLO, J. (2022). Representaciones de la violencia filmica desde la mirada femenina. Tres películas mexicanas postpandemia: Sin señas particulares (Fernanda Valadez, 2020), Noche de fuego (Tatiana Huezco, 2021), La civil (Teodora Mihai, 2021), Revista Panamericana de Comunicación, Año 4, no. 1., pp. 107-118.
- VELAZQUEZ-ZVIERKOVA, V. (2018). "Entre la domesticidad y el espacio laboral: construyendo la imagen de la mujer trabajadora en el cine mexicano de la Época de Oro", Ciencia Ergo-Sum, Vol. 24, No. 3, pp. 234-243. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7069718>
- GARCÍA, A., CELINA, J. y ROLDÁN, A. (2021). "El amor no duele: cine y violencia de género. Análisis narrativo a nivel abstracto sobre Abzurdah y El Hilo Rojo", en
- AUMONT, J. & MARIE, M. (1990). *Análisis del film*. Paidós Comunicación, Buenos Aires.
- BERBEL, S. (2010). "Prólogo", en: CÁNOVAS, G. El oficio de ser madre. La construcción de la maternidad. Paidós, Madrid, p. 13-16.
- BLANCO, A. (2009). "Maternidad, libertad y feminismo en el pensamiento de María Martínez Sierra", en Pilar Nieva-de la Paz (ed.). *Roles de género y cambio social en la literatura española del siglo XX*. Rodopi. Nueva York. p. 65-83.
- BUÑUEL, L. (2008). *Mi último suspiro*. De Bolsillo. México.
- BUÑUEL, L. (1950). *Los olvidados* [película]. Ultramar Films. México.
- CÁNOVAS, G. (2010). *El oficio de ser madre. La construcción de la maternidad*. Paidós. Madrid.
- CENTER OF GENDER, PEACE AND SECURITY. (2023). *Women, Peace, and Security Index 2023/24*. Georgetown for Women, Peace and Security. <https://giwps.georgetown.edu/wp-content/uploads/2023/10/WPS-Index-full-report.pdf>

- CONNELL, R. W. (2003). *Masculinidades*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- DE LA COLINA, J. y PÉREZ-TURRENT, T. (eds.) (1996). *Prohibido asomarse al interior*. CONACULTA. México.
- DIRECCIÓN GENERAL DE MATERIALES EDUCATIVOS (2023). *Múltiples Leguajes. Sexto grado*. Secretaría de Educación Pública. México.
- GALINDO, A. (1948). *Una familia de tantas* [película]. Producciones Azteca. México.
- GILBERT, S. M. y GUBAR, S. (1998). *La loca del desván. La escritora y la imaginación literaria del siglo XIX*. Cátedra. Madrid.
- GOUT, A. (1950). *Aventurera* [película]. Cinematográfica Calderón. México.
- HERSCHFIELD, J. (2001). "La mitad de la pantalla: la mujer en el cine mexicano de la época de oro", en GARCÍA, G.; MACIEL, D. (comp.). *El cine mexicano a través de la crítica*. UNAM, IMCINE, UACJ, 2001. México. pp. 127-151.
- INSTITUTO MUNICIPAL DE LA MUJER (2020). *Glosario de género*. Ayuntamiento de la Ciudad Juárez. <https://immuj.gob.mx/wp-content/uploads/2020/11/Diccionario-de-Ge%CC%81nero.pdf>
- LINCOLN-STRANGE, I. (2022). "Donde somos torturados: El lugar sin límites (Arturo Ripstein, 1973)", en Alfonso Ortega Mantecón y Rogelio Laguna (coords.). *Otras formas del ser*. Asociación Interdisciplinaria para el Estudio de la Historia. México. pp. 35-54.
- LINCOLN-STRANGE, I. (2022). *Adaptación y novelización en el cine en México (1939-1955). Dos estudios de casos*. Gedisa, Universidad Anáhuac México. México.
- PEREDO-CASTRO, F. (2000). *Alejandro Galindo, un alma rebelde en el cine mexicano*. CONACULTA, IMCINE. México.
- RAMÍREZ, J. (1992). "El significado del silencio y el silencio del significado", en Castillo, C. (comp.), *El silencio*. Alianza Editorial. Madrid. pp. 15-53.
- TVUNAM (2023). "TV UNAM transmitirá Los olvidados, la obra maestra de Luis Buñuel". UNAM. <https://tv.unam.mx/boletin-031-tv-unam-transmitira-los-olvidados-la-obra-maestra-de-luis-bunuel/>
- WOLF, V. (2008). *Una habitación propia*. Seix Barral, Barcelona.
- MURILLO, M. (5 de enero, 2018). "Imaginarios de la violencia en el cine mexicano contemporáneo. El caso de Miss Bala de Gerardo Naranjo", Catedral Tomada: Revista de Crítica Literaria Latinoamericana. Vol. 5-9, pp. 185-219. Universidad Autónoma de Querétaro. <https://doi.org/10.5195/ct/2017.261>
- CONSENTINO, O. (5 de mayo, 2021). Cine más lento: violencia, afecto y espectador en Las elegidas", JCMS: Revista de Estudios de Cine y Medios. 10.1353/cj.2021.0027
- CONSENTINO, O. (1 de septiembre, 2021). "Escribiendo desde las entrañas: Espectadores encarnados y violencia en el cine mexicano contemporáneo", Studies in Spanish & Latinoamerican Cinema, Vol. 18-3, pp. 365-376. [https://doi.org/10.1386/slac\\_00062\\_1](https://doi.org/10.1386/slac_00062_1)
- NÚÑEZ, D. (25 de octubre, 2025). "Magueyes (1962) de Rubén Gámez. El cine experimental mexicano como un recurso violento e inagotable de memoria", Avianca Cinema Journal, No. 12, pp. 605-609. <https://publication.avanca.org/index.php/avancacinema/article/view/286/558>

**BIODATA**

**Isabel LINCOLN STRANGE RESÉNDIZ:** Doctora en Ciencias Políticas y Sociales, línea Comunicación y cultura, egresada con Mención Honorífica, por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México. Tiene un Posdoctorado en Teoría Literaria por parte de la Universidad Autónoma Metropolitana. Es profesora investigadora en el Centro de Investigación para la Comunicación Aplicada (CICA) de la Universidad Anáhuac México. Tiene publicaciones sobre temas relacionados con el estudio del cine, la literatura, la comunicación y las ciencias sociales, entre los que destacan *Tinta, papel, nitrato y celuloide. Diálogos entre prensa, literatura y cine* (UNAM, Filmoteca UNAM, 2021), del que es co-coordinadora y *Adaptación y novelización en el cine en México (1939-1955). Dos estudios de caso* (Gedisa, Universidad Anáhuac, 2022). Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores, CONAHCYT, nivel 1. <https://orcid.org/0000-0002-6998-9123>



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 111, 2025, e17241137  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555  
Para citar utilice este ARK: <https://n2t.net/ark:/43441/17241137>  
Deposited in Zenodo: <https://doi.org/10.5281/zenodo.17241137>



## Educación, ciudadanía juvenil, democracia y memoria: percepciones de estudiantes de bachillerato en Guerrero (2025)

*Education, youth citizenship, democracy and memory: perceptions of high school students in Guerrero (2025)*

Alexis Guadalupe RODRÍGUEZ ALMAZÁN

<https://orcid.org/0009-0001-8018-3243>

15951@uagro.mx

Universidad Autónoma de Guerrero, México

## RESUMEN

La investigación tuvo el objetivo de explorar y describir como las/os jóvenes del puerto de Acapulco, estudiantes de Bachillerato pertenecientes al Subsistema de Universidades Públicas del Estado de Guerrero, específicamente en el Municipio de Acapulco de Juárez, conectan ciertas ideas (derechos civiles, políticos, sociales, democracia, igualdad política, justicia social, violencias), con la ciudadanía juvenil a través de la memoria. Hipótesis: Valores e ideas como los derechos humanos, el derecho a ser elegido y elegir, la igualdad política, la ciudadanía y la democracia, junto con las violencias sociales, criminales y políticas derivadas del accionar de los poderes facticos relacionados con la narcopolítica, influyen simultáneamente, en el desarrollo de una ciudadanía juvenil alternativa, desde la cual se auto perciben y perciben políticamente y evalúan a las/os ciudadanas/os adultas/os. Metodología: Se aplicaron dos técnicas de investigación: 1) La encuesta (de origen cuantitativo) y; 2) La entrevista semiestructurada (de origen cualitativo). Ambos instrumentos fueron aplicados a durante el mes de mayo del 2025. La muestra fue de corte teórico, no probabilístico, los criterios fueron: ser estudiantes de bachilleratos del subsistema de la Universidad Autónoma de Guerrero, la edad (14 – 19 años), género, procedencia: urbano/rural. La muestra estuvo limitada por el tiempo disponible, los recursos económicos y el contexto social y político generado por la huelga de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE). Se aplicaron 304 encuestas, género y año de estudios que reflejasen la composición de la población estudiantil. Se aplicaron 15 entrevistas semiestructuradas mediante la técnica de la bola de nieve.

**Palabras clave:** Acapulco, jóvenes, bachillerato, ciudadanía, democracia, violencias y memoria.

## ABSTRACT

The research aimed to explore and describe how young people from the port of Acapulco, high school students belonging to the Subsystem of Public Universities of the State of Guerrero, specifically in the Municipality of Acapulco de Juárez, connect certain ideas (civil, political, social rights, democracy, political equality, social justice, violence), with youth citizenship. Hypothesis: Values and ideas such as human rights, the right to be elected and to choose, political equality, citizenship and democracy, along with social, criminal and political violence derived from the actions of the factual powers related to narcopolitics, simultaneously influence the development of an alternative youth citizenship, from which they perceive themselves and politically perceive and evaluate adult citizens. Methodology: Two research techniques were applied: 1) The survey (of quantitative origin) and; 2) The semi-structured interview (of qualitative origin). Both instruments were administered during the month of May 2025. The sample was theoretical, not probabilistic. The criteria were: high school students from the Autonomous University of Guerrero subsystem, age (14–19 years), gender, and urban/rural origin. The sample was limited by available time, financial resources, and the social and political context generated by the strike of the National Coordinator of Education Workers (CNTE). A total of 304 surveys were conducted, each with a gender and year of study that reflected the composition of the student population. Fifteen semi-structured interviews were conducted using the snowball technique.

**Keywords:** Acapulco, youth, high school, citizenship, democracy, violence, and memory.

Recibido: 02-05-2025 • Aceptado: 01-09-2025



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

✓ 29928740

## INTRODUCCIÓN

La presente investigación, tiene como propósito establecer desde una mirada descriptiva y exploratoria, cual es la percepción que tienen los estudiantes pertenecientes al Subsistema de Bachillerato de Universidades Públicas del Estado de Guerrero, específicamente en el Municipio de Acapulco de Juárez durante el periodo 2018-2025, acerca de la democracia y la ciudadanía a través de la memoria histórica. Este subsistema se encuentra ubicado en el nivel Medio Superior y está bajo la responsabilidad de la Universidad Autónoma de Guerrero (UAGRO). Ya que estas juventudes representan, un campo clave para comprender los procesos de construcción democrática en contextos de desigualdad y violencia (Tedesco, 1998; Acosta, 2008; Herrera y Muñoz, 2005; Yuren, 2009; O'Donnell, 2007; Fernández, 2010; Zarzuri, 2011; Cárdenas, 2014; Cotett, 2015; Silva, et. al., 2015; Montalvo y Luque, 2015; Hernández, 2016; Velázquez, 2018; Duarte, Castilla, y Ravelo, 2025).

Desde esta articulación teórica e histórica, la memoria es hoy en día una herramienta fundamental para enfrentar las violaciones a los derechos humanos perpetradas por los Estados en primera instancia y para develar las omisiones de los Estados al coludirse con las realizaciones y expresiones concretas de los poderes fácticos como lo son los carteles criminales cuyos nombres como: "Los Ardillos"; "Los Rusos"; "La familia michoacana"; evocan, violencia, colusión de policías y jueces, desaparecidos/as, asesinados/as y cuyos cobros de pisos y extorsiones se lanzan contra las personas, en sus trabajos, negocios y en sus hogares. Si a lo largo de las últimas décadas, las dictaduras militares, los conflictos armados internos y las democracias autoritarias han dejado una huella de violencia que sigue marcando a las sociedades latinoamericanas. Hoy en día ese papel lo cumplen los carteles del crimen organizado y la mayoría de las víctimas lo ponen los jóvenes. En este contexto, la memoria se convierte en un campo de tensiones, donde las voces de las víctimas, los movimientos sociales (los colectivos de los y las desaparecidos), y las instituciones luchan por la verdad, la justicia y la no repetición. A su vez, este proceso tiene implicaciones directas en la formación de ciudadanía, especialmente entre las juventudes, quienes enfrentan una doble tarea: construir identidades políticas desde una memoria activa y participar en procesos democráticos desde una conciencia crítica.

El presente trabajo tiene como propósito sintetizar los aportes teóricos y empíricos más significativos sobre el papel de la memoria, la ciudadanía juvenil y la educación en contextos de violencia estructural, con énfasis en América Latina y con miras a comprender el caso de los estudiantes de bachillerato en Guerrero y específicamente en Acapulco.

## Los datos de las juventudes en Guerrero y Acapulco

Según datos del IMJUVE y del SEDESOL, el Estado de Guerrero cuenta con una población cercana a los 1,147,107 jóvenes de 12 a 29 años, la cual equivale al 32.2 % de la población total. De los cuales el 51.6% son mujeres y el 48.4% de hombres. Asimismo, una de cada tres jóvenes de 15 a 29 años, tiene al menos un hijo. Asimismo, el 2% está conectado con la migración interna (desplazamiento), o internacional, estos datos, presentes en el informe: "Situación de las personas adolescentes y jóvenes de Guerrero. Información oportuna para la toma de decisiones", realizada por el Instituto Mexicano de la Juventud (IMJUVE), Consejo Nacional de Población (CONAPO) y el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) en México" (2021), señala:

Con base en las proyecciones poblacionales 2016-2050 del Consejo Nacional de Población (CONAPO), se estima que para 2020 en México residen alrededor de 39.2 millones de personas adolescentes y jóvenes (12 a 29 años). Guerrero concentra al 2.8% de la población joven total del país. La edad mediana de la población en México ha sufrido un importante aumento en las últimas tres décadas, ubicándose en los 28.5 años en 2020. En Guerrero la edad mediana de la población es de 26 años, con lo que se concluye que la población en la entidad es más joven con respecto a lo observado de manera nacional. (IMJUVE – CONAPO y UNFPA: 2021, p. 4)

Las estadísticas de la población de las juventudes guerrerenses por grupos de edad, sexo y porcentaje es la siguiente:

Cuadro N° 1

| Sexo    | Grupos de edad |       |              |       |              |       |              |       | Total     |      |
|---------|----------------|-------|--------------|-------|--------------|-------|--------------|-------|-----------|------|
|         | 12 a 14 años   |       | 15 a 19 años |       | 20 a 24 años |       | 25 a 29 años |       |           |      |
| Hombres | 113,888        | 20.5% | 117,435      | 31.9% | 148,233      | 26.7% | 116,132      | 20.9% | 555,688   | 100% |
| Mujeres | 112,497        | 19.1% | 181,001      | 30.6% | 163,200      | 27.6% | 134,271      | 22.7% | 591,419   | 100% |
| Total   | 226,385        | 19.8% | 358,436      | 31.2% | 311,433      | 27.1% | 250,403      | 21.8% | 1'147,107 | 100% |

Las juventudes guerrerenses en cifras<sup>1</sup>.

Estos datos son centrales para la presente investigación porque nos permitieron enfocarlos en la población que va de los 15 a 19 años, la cual es en teoría aquella que es cursando el bachillerato. De este grupo sólo el 58%, asiste a la escuela, según los datos expuestos por el mismo informe, lo cual deja fuera del papel de la formación escolar para la democracia y la ciudadanía a un 42% de dicha población. Esta población joven, excluida de la educación a nivel bachillerato, va vivir una realidad atravesada por la pobreza, la desigualdad social, las diversas violencias amplificadas por las acciones de los distintos grupos, los cuales son acentuadas por diversas políticas públicas de orientación adulto céntrica que no consideran a las/los jóvenes desde sus propias identidades y contextos generacionales, generando profundas desconexiones entre el mundo de las juventudes y el mundo de los adultos. En tanto la población incluida en los derechos de ciudadanía tendrá sus propias percepciones sobre la democracia y los valores de la política.

## DEL ENFOQUE TEÓRICO CLÁSICO A LAS PERSPECTIVAS TEÓRICAS CONTEMPORÁNEAS: DE MARSHALL A LA CIUDADANÍA JUVENIL Y LA MEMORIA

La ciudadanía, tradicionalmente ha sido entendida como el conjunto de derechos y deberes de los individuos que están comprendidos en un estatus jurídico dentro del Estado-nación, cristalizado en la Constitución política respectiva. T.H.S., Marshall (2023), fue el primero que introdujo la idea (desde una perspectiva de la sociología política), de ver a la ciudadanía como un conjunto de derechos civiles, políticos y sociales, progresivamente adquiridos a través de lógicas institucionales y contenciosas. El gran desafío marshalliano fue resolver la tensión inherente entre la igualdad política (ciudadanía política), y la desigualdad social (ocasionada por el capitalismo), la razón central de su preocupación era el potencial conflicto entre dos clases sociales -burguesía y proletariado- que implicaba esta tensión, su solución fue generar una redistribución del ingreso hacia los sectores más excluidos a través de la articulación de los derechos sociales, el Estado de Bienestar y las políticas sociales.

Las variables fundamentales que uso Marshall fueron dos: Ciudadanía y clase social, desde una perspectiva adulto céntrica y patriarcal, hoy en día la ciudadanía no es sólo un asunto de "caballeros", sino es un espacio caracterizado por ser el lugar del derecho a tener derechos, en este sentido hoy en día tenemos diversas teorías de la ciudadanía que van desde la ciudadanía multicultural, feminista y teorías juveniles de la ciudadanía (entre otras), por lo que se necesita una interrogante más profunda que el simple análisis descriptivo de la epidérmica participación política liberal. Desde esta argumentación proponemos que:

La juventud y la vejez no están dadas, sino que se construyen socialmente entre jóvenes y viejos. La edad es un dato manipulado y manipulable, muestra que el hecho de hablar de jóvenes como unidad social, de un grupo constituido, que posee intereses comunes, y referir estos intereses a una edad definida biológicamente, constituye en sí una manipulación evidente. (Bourdieu: 2000. Pps. 164-165)

<sup>1</sup> Fuente, creación propia a partir de los datos del informe: Situación de las personas adolescentes y jóvenes de Guerrero. Información oportuna para la toma de decisiones", realizada por el Instituto Mexicano de la Juventud (IMJUVE), Consejo Nacional de Población (CONAPO) y el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) en México.

Volviendo con el autor clásico y 1949, cuando es publicado el célebre ensayo "Ciudadanía y clase social", por T. H. Marshall, su propuesta fue construida desde un enfoque masculino, de clase social y adulto céntrico, era un texto que pretendía hacer de los obreros unos caballeros ingleses usando como vehículo la educación civilizatoria de occidente, las juventudes no fueron mencionadas

En el núcleo de su concepción sobre la ciudadanía, Marshall, observa que el conflicto entre la igualdad política de la ciudadanía misma, en relación con el crecimiento de la desigualdad social, entre la clase obrera, derivada de la estructura capitalista y del crecimiento de la pobreza provocados por el mercado capitalista y la propiedad privada, eran los ingredientes de una potencial inestabilidad social y política. Para darle solución, la ciudadanía fue la herramienta política adecuada, desde esta posición, propuso una desarrolló histórico de la misma, en el siglo XVIII, se articularon los derechos civiles, pensados centralmente en torno al Estado legal y los derechos civiles individuales, derechos que serían defendidos a través de un sistema de tribunales de manera igualitaria. Los ejes de los derechos civiles fueron la libertad de expresión, el derecho a un juicio justo y el acceso igual al sistema legal. En el siglo XIX, producto de las luchas realizadas por la clase trabajadora, logran una cierta inclusión política. Así, la ciudadanía política necesito el desarrollo de derechos electorales y el acceso político más pleno a las instituciones para la articulación de intereses. En el caso inglés, significó el surgimiento de derechos políticos asociados al sufragio secreto y universal, además de la creación de nuevos partidos políticos y la expansión del derecho. Irreversiblemente, en el siglo XX, se van a desarrollar los derechos sociales, basamento de las demandas de bienestar y qué estableció derechos sociales como el seguro social en periodo de desempleo, enfermedad y muerte además de la jubilación, hoy transformadas en mercancías gracias a las AFORES.

Así, conectados las tres arenas básicas de los derechos ciudadanos (los civiles, políticos y sociales), se van a configurar tres instituciones centrales en la sociedad contemporánea (Los tribunales de justicia, el parlamento y el sistema del bienestar). Las teorizaciones finales de Marshall, sobre el capitalismo, lo definieron como un sistema dinámico impulsado por las fricciones recurrentes entre la ciudadanía y la clase social, las cuales determinaban las relaciones políticas y la vida social.

En el esquema de Marshall se señala implícitamente que es el Estado quien proporciona el elemento principal para el mantenimiento y desarrollo de derechos sociales y es el instrumento político a través del cual varios movimientos políticos buscan alguna reparación de sus circunstancias a través de la legitimación de sus demandas contra la sociedad. Marshall, además, no desarrolló una sociología económica y una antropología social, que le permitiera visibilizar el género, lo étnico y la edad (niñez, juventud, adultez, vejez), que le proporcionaría alguna explicación acerca de cómo los recursos eran redistribuidos bajo esas lógicas de exclusión, la clase social había tabula rasa de los múltiples problemas que encerraba la relación analítica entre ciudadanía y clase social.

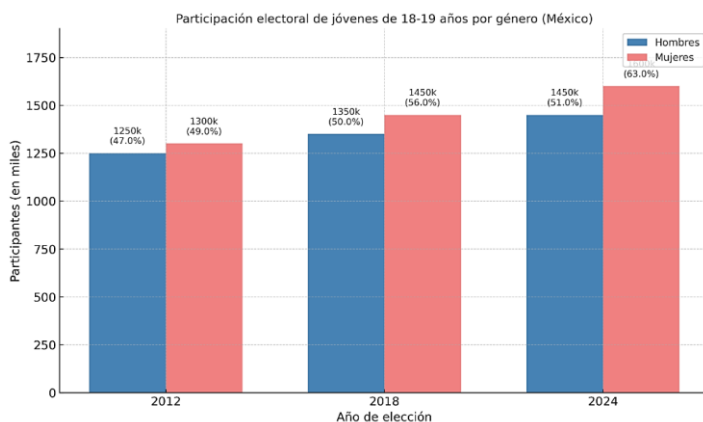
Considerando estos aspectos de la teoría de Marshall, es importante poner un énfasis particular en la noción del conflicto como el motor central de la configuración de la ciudadanía. Marshall no señaló enfáticamente la idea de que históricamente el crecimiento de ciudadanía social ha sido el resultado de la violencia o amenazas de violencia, trayendo al Estado a la arena social como un estabilizador del sistema social. Este énfasis proporciona el contexto dentro del que nosotros podemos empezar a ver la importancia real de los nuevos movimientos sociales para el cambio social (Tarrow, 2013; Tilly, 1998; Melucci 1998). Así la emergencia del ciudadano moderno requiere de una concepción abstracta de lo político, formalmente confinado por las particularidades de nacimiento, clase, etnicidad, género y edad.

En este sentido, el propósito del presente trabajo, tiene como propósito explicar el papel de la educación en la formación del/a ciudadano/a para ser parte activa de las democracias contemporáneas, y como objetivo teórico proponer una síntesis en los niveles de análisis entre la formación del/a ciudadano/a; el/a ciudadano/a individual, la ciudadanía juvenil y el espacio de producción institucional de la democracia (la escuela).

Esta preocupación por los temas de la formación de la ciudadanía para la democracia y el ejercicio de la ciudadanía a través de la participación política tiene sus bases, en el nivel teórico, en el resurgimiento del interés por la politicidad de los jóvenes (porque los jóvenes se involucran o no con la democracia, desde la

acción colectiva pero no desde la política formal, por poner un ejemplo), lo cual es un punto importante sobre cualquier debate acerca de las complejidades contemporáneas de la relación entre las titularidades de la ciudadanía juvenil y la estructura económica de las sociedades neoliberales. Un dato fundamental, es la participación electoral de los jóvenes en las últimas tres elecciones presidenciales en México, la cual se ha ido incrementando:

Gráfico N° 1



Fuentes:  
INE (Confianza y participación de la juventud en la democracia, 2021)  
INE (Proceso Electoral Concurrente 2023-2024)  
Datos aproximados en miles de personas

## EL DEBATE TEÓRICO CONTEMPORÁNEO SOBRE LA CIUDADANÍA

Como hemos visto, la ciudadanía se desarrolló a lo largo de conflictos y tensiones sociales dentro de la arena política y cultural, en donde los grupos sociales competirán y compiten entre sí por el acceso a los recursos. Semejante teoría de ciudadanía también requiere una noción del Estado como aquella institución que tiene las condiciones para absorber las tensiones de las libertades políticas y la propiedad. Con el desarrollo del neoliberalismo y de la globalización, el Estado está más lejos de mediar entre los dueños de propiedad privados y la clase obrera, porque su autonomía económica está reducida por acuerdos internacionales e institucionales locales, porque las decisiones políticas subnacionales del Estado, pueden tener consecuencias muy adversas dentro de los mercados internacionales, desde esta perspectiva:

Dos puntos recurrentes pueden ser considerados como axiomas fundamentales del pensamiento monetario neoliberal. Primero, el rechazo a cualquier control de divisas o capitales. Segundo, el intento de usar mecanismos automáticos de mercado para impedir o retrotraer las políticas económicas democráticas (y keynesianas), y así reintroducir la austeridad fiscal y monetaria. (Schulz-Forberg: 2025, 292)

Desde esta lógica el neoliberalismo reconfiguró a la ciudadanía, sin embargo, sigue siendo una de las categorías fundamentales en el análisis político, social y filosófico en nuestros días. Si pensamos en una reflexión post marxshalliana del campo teórico de la ciudadanía, estos se han complejizado a partir de los procesos de globalización, neoliberalismo, los movimientos migratorios, la crisis de los Estados-nación y las nuevas demandas de reconocimiento de identidades diversas. Este estado del arte examina algunas de las principales contribuciones teóricas sobre la ciudadanía desde diversas tradiciones, incluyendo el liberalismo, el comunitarismo, la teoría crítica y el multiculturalismo, con base en los aportes de autores como Anthony

Giddens, David Miller, Robert Dahl, Will Kymlicka, Charles Tilly (1992, 1998), José Luque Brazán y Guillermo O'Donnell, entre otros.

En primer lugar, desde la teoría liberal, la ciudadanía se concibe como un conjunto de derechos individuales garantizados por el Estado. Robert Dahl (1985, 1989) desarrolló el concepto de "poliarquía" como una forma de gobierno caracterizada por la inclusión y la participación efectiva de los ciudadanos, sentando las bases para una democracia pluralista. Por su parte, Will Kymlicka (1996, 2003) amplió esta perspectiva al incorporar los derechos de las minorías culturales, defendiendo una visión multicultural de la ciudadanía que reconoce la diversidad como parte constitutiva de las democracias contemporáneas.

En un enfoque más estructural, Anthony Giddens (1984, 1995) propuso la teoría de la estructuración para explicar la relación entre agencia individual y estructuras sociales, lo que permite comprender la ciudadanía como una práctica social situada. Desde esta perspectiva, la identidad del ciudadano no es simplemente un estatus legal, sino una construcción activa en la vida cotidiana, influida por la modernidad reflexiva y la globalización.

En el campo de la teoría del Estado y los procesos históricos, Charles Tilly (1992) analizó la formación de los Estados modernos y el papel de la coacción y el capital en la configuración de las instituciones de ciudadanía. Su enfoque histórico-comparativo permite entender la ciudadanía como un producto contingente de procesos de negociación entre actores sociales y el poder estatal.

Desde América Latina, José Luque Brazán ha contribuido de manera significativa a los debates contemporáneos sobre ciudadanía, democracia y migración. En obras como *Migrápolis* (Luque Brazán & Hernández Vinalay, 2024), se plantea una visión de la ciudadanía como una práctica plural, en movimiento, que rebasa las fronteras del Estado-nación. Esta concepción está también presente en *Política en movimiento* (Amescua, Luque Brazán & Urbano, 2013), en donde se analiza el papel del exilio y la migración en la redefinición de la pertenencia ciudadana.

Guillermo O'Donnell (2007) ha aportado con su teoría sobre la "ciudadanía incompleta" en América Latina, al argumentar que en muchos países de la región los derechos civiles, políticos y sociales no se ejercen de manera equitativa. Su propuesta destaca la necesidad de fortalecer las capacidades estatales para garantizar la agencia ciudadana.

Autores como David Miller (2001) aportan desde el comunitarismo una perspectiva que revaloriza la identidad nacional y la pertenencia como condiciones necesarias para la justicia social y la solidaridad. Esta visión plantea tensiones con las perspectivas liberales y multiculturalistas, pero también permite discutir los límites de la ciudadanía cosmopolita.

En los últimos años, las reflexiones sobre ciudadanía también se han extendido hacia temáticas como la desglobalización (Luque Brazán, Jijón & Pérez Tagle, 2025), el retorno de la ciudadanía social (Luque Brazán & Licea Dorantes, 2022), y las nuevas formas de participación política juvenil y digital. Estas aproximaciones abren el campo hacia nuevos sujetos de ciudadanía y formas alternativas de construcción democrática.

Desde esta argumentación, el estudio de la ciudadanía requiere una mirada interdisciplinaria que articule teorías políticas, sociológicas e históricas, requiera además de la memoria histórica. Las obras revisadas muestran que la ciudadanía es un concepto en permanente transformación, atravesado por las tensiones entre universalismo y particularismo, entre derechos formales y prácticas sociales, y entre el Estado-nación y las nuevas configuraciones transnacionales.

Si queremos articular el debate con la tradición mexicana, una primera ruta de conexión es el contraste pasivo-activo, que depende desde donde creció la ciudadanía, desde arriba (el Estado), o desde abajo (la sociedad civil). En la tradición mexicana, la ciudadanía se da en una relación pasiva frente al Estado porque ella es, principalmente un efecto de acción estatal. Es la vista descendente, el caique, el hacendado, era todo poderoso y es el destinatario de privilegios. En la vista ascendente, un hombre libre era un oligarca, un burgués, portador activo de derechos. En las ciudades-estados del México postrevolucionario, la constitución

de 1917, facilitó la adopción de una noción populista de ciudadanía; el resultado era que la gente del pueblo sea considerada como un agregado de ciudadanos que poseyeron algún grado de soberanía y autonomía (Escalante, 1999). Pero en la región del Bajío, tenemos la tensión entre el individuo y la familia en la relación a la arena pública de la acción política. Su énfasis en lo privado (familia, religión, e individuo y desarrollo ético), se combinó con una mirada del Estado como la única fuente de autoridad pública.

Por contraste la concepción del centro y del sur de México, en cuanto a la ciudadanía era la consecuencia de un largo forcejeo histórico para romper el monopolio legal y político de una sociedad patrimonialista dentro de un sistema social que era rígidamente dividido por lo que se refiere a las propiedades. La misma violencia de esta transformación social resultaba favorablemente en una concepción que articula la ciudadanía activa en los forcejeos revolucionarios de inicios del siglo XX, para los revolucionarios, los mexicanos, habían dejado de ser meramente asuntos del soberano y se habían vuelto en ciudadanos de una entidad nacional en cambio. Hay por consiguiente dos movimientos paralelos: Un Estado que es al mismo tiempo transformado en una nación, y la transformación de los ciudadanos (Escalante, 1999).

Pueden resumirse las diferencias entre las tradiciones revolucionarias mexicanas del norte versus las del centro, el bajío y del sur en dos contrastes, la visión de la ciudadanía de pasiva/activa. La activa mediante la revolución y la pasiva, entendida que la ciudadanía era la continuidad de grupos locales, instituciones particulares y asociaciones regionales entre el poder soberano, la voluntad general y el individuo (Po., cit., Escalante, 1999).

Esta noción resulta especialmente pertinente en contextos como Guerrero, donde las desigualdades estructurales restringen el ejercicio pleno de estos derechos. Dagnino (2004) propone entender la ciudadanía no solo como un conjunto de derechos formalmente otorgados, sino como una práctica social situada, construida en el acceso real a esos derechos y en la posibilidad de ejercerlos. En el caso de los jóvenes de educación media superior en Acapulco, esta práctica ciudadana se ve mediada por la precariedad, la inseguridad y la fragmentación del tejido social.

Desde esta perspectiva, Isin y Nielsen (2008) introducen el concepto de "actos de ciudadanía", acciones mediante las cuales los sujetos no solo ejercen derechos, sino que se constituyen a sí mismos como ciudadanos. Esto es clave para comprender las respuestas de los estudiantes guerrerenses, quienes, si bien reconocen el valor de la democracia y la educación, enfrentan barreras estructurales que dificultan su participación activa, como se evidencia en las categorías de "ciudadanía latente" y "ciudadanía fragmentada" (Reguillo, 2000; Pereira, 2010).

La ciudadanía latente se manifiesta en una valoración positiva de los principios democráticos sin una implicación activa sostenida, mientras que la ciudadanía fragmentada revela una coexistencia de posturas: desde el compromiso hasta el desapego, fenómeno registrado en los discursos estudiantiles recopilados en el estudio.

En este sentido, resulta fundamental el papel de la escuela como espacio de socialización política y de producción y reproducción de la memoria histórica. Tedesco (2002) señala que la educación es una herramienta clave para la formación de sujetos democráticos, capaces de participar en la vida pública. Sin embargo, en contextos como el de Acapulco —marcado por altos niveles de violencia y pobreza— esta función se ve considerablemente debilitada. El Instituto Nacional para la Evaluación de la Educación (INEE, 2018) advierte que la violencia escolar y la falta de condiciones básicas afectan no solo el aprendizaje, sino la capacidad de la escuela para formar ciudadanos críticos. El propio estudio realizado en Guerrero evidencia que más del 50% de los estudiantes considera que la violencia escolar afecta significativamente su ejercicio de derechos, lo cual limita el entorno formativo.

La democracia, por su parte, implica algo más que procesos electorales. Held (2006) y Habermas (1999) argumentan que una democracia sustantiva requiere de participación activa, deliberación pública y justicia social. Los jóvenes guerrerenses, en su mayoría, expresan una preferencia por el modelo democrático, reconociendo en él una vía para proteger sus derechos. No obstante, su percepción sobre la utilidad de la

política está dividida: mientras algunos la asocian con compromiso social, otros la ven como ineficaz o lejana. Esta ambivalencia es reflejo de una cultura política en formación, atravesada por la desconfianza hacia las instituciones, como también lo indica Gutiérrez (2016) en sus estudios sobre juventud en México.

En este entramado, la violencia escolar se convierte en un factor de exclusión cívica. Más allá de su impacto físico o psicológico, constituye un obstáculo simbólico y estructural para la construcción de ciudadanía. En Guerrero, donde los índices de violencia comunitaria son elevados, la escuela no siempre es vivida como un espacio seguro ni como un ámbito de derechos. Muñoz (2015) advierte que, en contextos de violencia estructural, se producen subjetividades políticas marcadas por el retraimiento, la indiferencia o la resistencia pasiva, rasgos que también emergen en el análisis cualitativo del presente estudio.

El derecho a la educación, ampliamente valorado por los estudiantes encuestados (más del 80% lo considera "muy importante"), es identificado como un medio para mejorar sus condiciones de vida. Sin embargo, este reconocimiento no siempre se traduce en prácticas políticas o cívicas concretas. La UNESCO (2016) ha insistido en que una educación para la ciudadanía debe ir más allá de la instrucción formal y promover el pensamiento crítico, la empatía y la participación activa.

Esto se vuelve urgente en contextos como el guerrerense, donde la educación es una de las pocas instituciones con capacidad de incidir en la transformación social y en la construcción de la memoria en un contexto dominado por la violencia de los carteles del crimen organizado y la pasividad permisiva del Estado tanto a nivel federal como a nivel subnacional.

### **La memoria como construcción política**

El surgimiento de la memoria como categoría analítica se relaciona con las transiciones democráticas. Jelin (2002) define "los trabajos de la memoria" como procesos tensos entre el recuerdo y el olvido, lo individual y lo colectivo. Nora (1986) aporta la noción de "lugares de memoria" como símbolos en los que se condensan disputas sobre el pasado. Estas ideas han sido fundamentales para comprender los conflictos simbólicos en torno a la memoria en América Latina. En Chile, por ejemplo, el Museo de la Memoria y los Derechos Humanos representa un lugar emblemático donde se disputa la narrativa oficial del pasado dictatorial. Este marco conceptual es clave para comprender cómo las comunidades educativas en Guerrero, especialmente las rurales, construyen memorias locales que contrastan con discursos oficiales.

Desde esta lógica, la teoría de la postmemoria de Hirsch (1997, 2012) describe cómo las generaciones posteriores a eventos traumáticos internalizan memorias heredadas, especialmente en países como Argentina. Allí, los nietos de desaparecidos han asumido un rol activo en la construcción de memoria, utilizando recursos culturales y testimoniales para reconfigurar el pasado. Un ejemplo es el colectivo HIJOS, cuyas intervenciones urbanas —como los escraches— hacen visible la continuidad del trauma y exigen justicia. En Guerrero, la postmemoria se observa en estudiantes cuyas familias han sido víctimas de desapariciones forzadas, generando relatos escolares marcados por el dolor heredado.

Desde ahí en el sexenio pasado (2018-2024), se implementaron Comisiones de la verdad para recuperar el rol del Estado, específicamente en el caso de los estudiantes de Ayotzinapa, así los informes de comisiones de la verdad han representado instrumentos institucionales para documentar violaciones sistemáticas de derechos humanos. Ejemplos señeros son el Informe Nunca Más en Argentina (CELS, 2017) y el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación en Perú (2003). Estos informes han servido como bases para procesos judiciales y reformas políticas, aunque no sin controversias. En México, experiencias como el caso Ayotzinapa muestran una profunda desconfianza juvenil hacia las versiones oficiales, alimentando la percepción de impunidad estatal.

## **MEMORIA, MOVILIZACIÓN SOCIAL Y JUVENTUDES**

Tarrow (2013) analiza la memoria como recurso para la acción colectiva. En el caso de Ayotzinapa, Velasco (2017) muestra cómo los familiares de los estudiantes desaparecidos articularon una lucha por la verdad y la justicia desde la memoria. Estas acciones revelan cómo la rememoración puede generar formas sostenidas de resistencia.

Las marchas, murales y actos públicos de denuncia se han convertido en prácticas constantes que alimentan la memoria colectiva en torno a este caso. Los estudiantes de bachillerato en Guerrero participan de estos actos, reconfigurando su rol como ciudadanos activos a través de la cultura, el arte y rememoración.

Autores como Seydel (2020) y Saban (2020) argumentan que la literatura, el cine y las artes visuales son formas poderosas de construir memorias colectivas. Estas expresiones culturales trascienden lo testimonial, generando lenguajes de la memoria que interpelan emocionalmente al público y contribuyen a su resignificación.

Un ejemplo es la película "La historia oficial" (1985), que abordó por primera vez en el cine argentino la apropiación de menores durante la dictadura. En Guerrero, las intervenciones artísticas juveniles —como grafitis o performance escolares— permiten elaborar una pedagogía de la memoria desde lo cotidiano.

### **Educación, ciudadanía y memoria**

La relación entre educación y memoria es clave para la formación de ciudadanía crítica. Sarlo (2006) advierte sobre el riesgo de una pedagogía sentimental, que reduce el pasado a relatos victimistas. En contraste, autores como Sánchez y Ordaz (2022) proponen una educación que articule análisis histórico, compromiso ético y acción política. La educación media superior en Guerrero enfrenta desafíos estructurales, pero también oportunidades para trabajar la memoria desde una pedagogía situada. Experiencias de escuelas como la Normal Rural de Ayotzinapa muestran cómo el aula puede ser un espacio para pensar la justicia social desde el recuerdo.

Sin embargo, hoy en día tenemos sobre la mesa la disputa ideológica de la memoria. Rovira y León (2021) advierten que el ascenso de la ultraderecha en la región ha traído consigo una ofensiva contra las políticas de memoria. Este embate se expresa en la negación del pasado, la criminalización de defensores de derechos humanos y el intento por imponer nuevas narrativas oficiales que encubren responsabilidades estatales. En Brasil, durante el gobierno de Jair Bolsonaro, se intentó relativizar los crímenes de la dictadura militar. En México, sectores conservadores han cuestionado los movimientos juveniles, acusándolos de ser manipulados políticamente.

Desde estas coordenadas, el trabajo de Ruiz (2019) sobre fosas clandestinas en México evidencia cómo la investigación forense se convierte en una forma de construcción de memoria. Esta dimensión incorpora el derecho a saber y la exigencia de justicia como partes constitutivas del recuerdo colectivo. El Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF) ha sido pionero en América Latina en este ámbito, identificando restos humanos y restituyéndolos a sus familiares. En Guerrero, colectivos de madres buscadoras articulan con estudiantes proyectos de memoria que trascienden lo escolar.

En esta disputa o batalla cultural, Gamiño (2020) cuestiona la construcción de versiones oficiales del pasado que omiten o tergiversan la responsabilidad estatal en eventos de violencia. La memoria, en este marco, opera como una práctica crítica que busca desmontar narrativas hegemónicas. El caso Ayotzinapa es paradigmático, donde la llamada "verdad histórica" fue desacreditada por organizaciones civiles y organismos internacionales. En el discurso de los jóvenes estudiantes, persiste una distancia respecto al discurso oficial, a menudo percibido como propaganda.

## El giro de la memoria y las memorias juveniles

Lazzara (2021) identifica un "giro de la memoria" en los estudios latinoamericanos, caracterizado por el enfoque en las subjetividades, las emociones y las memorias locales. Este giro reconoce nuevas formas de recordar desde lo femenino, lo comunitario y lo marginal, desafiando las visiones patriarcales y centralizadas del pasado. Por ejemplo, los tejidos de arpilleras en Chile y Perú relatan la memoria desde lo íntimo. En Guerrero, las memorias juveniles expresadas en diarios, canciones o redes sociales permiten comprender la experiencia del trauma desde la voz estudiantil.

## Las voces y los datos de los jóvenes. Una ciudadanía hacia la memoria.

Para desentrañar nuestras inquietudes al respecto, se realizó una investigación de enfoque mixto, con diseño no experimental y alcance descriptivo-interpretativo. Se aplicó pues, trabajo de campo. Se aplicó un cuestionario a 306 estudiantes de nivel medio superior en Acapulco, Guerrero, entre febrero y abril de 2025.

El instrumento incluyó preguntas cerradas de tipo Likert y opciones múltiples, así como abiertas sobre democracia, política y percepción escolar. El análisis cuantitativo se realizó mediante estadística descriptiva (frecuencias, porcentajes), y el cualitativo mediante análisis de contenido categorial. Se tomaron en cuenta variables como edad, género y tipo de beca.

## ANÁLISIS DE RESULTADOS

Una de las principales consecuencias del contexto de violencias que tenemos en el Estado de Guerrero es su impacto en el trabajo de campo en las investigaciones realizadas desde las Ciencias Sociales, por ello las encuestas se recogieron mediante el sistema que nos proporciona Google y las entrevistas mediante la técnica de la bola de nieve, todas las identidades reales de nuestros entrevistados fueron cambiadas por seudónimos.

El trabajo de campo se inicio en el mes de mayo y se entrevistaron a 9 informantes, en este trabajo sólo logramos tres de ellas, dos hombres y una mujer, en lo cuantitativo, se analizaron las respuestas de 299 estudiantes de bachillerato (16–19 años mayormente) de la región de Acapulco, Guerrero. El grupo incluyó un 55% mujeres, 44% hombres (y 1 caso de otro género). Se exploraron factores socioeconómicos, uso de becas, violencia escolar, comprensión de democracia y actitudes hacia la política.

La distribución etaria predominante fue 16–17 años (48%), seguida de 18–19 años (33%) y 14–15 años (18%). La mayoría procede de Acapulco. La mayoría (89%) recibe algún tipo de beca escolar. Casi todos consideran muy importante el derecho a la educación (82% lo calificó "muy importante"). Estas cifras sugieren alta valoración del estudio pese a limitaciones económicas.

Los hallazgos muestran que los estudiantes valoran positivamente el derecho a la educación (82% lo considera "muy importante") y reconocen la democracia como un sistema que permite la participación y el ejercicio de derechos. La mayoría recibe becas escolares, aunque no todos consideran suficiente el apoyo. En cuanto a barreras para la formación, destacan la pobreza (40%) y la falta de oportunidades (46%). Más del 80% considera que votar es un derecho importante, y el 86% prefiere un sistema democrático.

En el análisis cualitativo emergen definiciones de democracia centradas en el voto, la igualdad y la protección de derechos. La opinión sobre la política oscila entre el compromiso ("es trabajar con la comunidad") y la indiferencia ("no me interesa"). Se identifican patrones de ciudadanía latente y fragmentada: una disposición favorable hacia la participación, pero sin traducción en prácticas concretas.

Respecto a la violencia escolar, el 56% considera que tiene un impacto muy importante en el ejercicio de derechos. Las mujeres tienden a percibirla de forma más crítica. Esta situación sugiere que la violencia, junto con las desigualdades socioeconómicas, limita la eficacia de la escuela como formadora de ciudadanía.

## Análisis cuantitativo

Cuando se consultó “¿qué factores limitan la formación?”, los estudiantes seleccionaron mayoritariamente motivos socioeconómicos: el 46.5% señaló “falta de oportunidades” y el 40.1% “pobreza” como factores principales, frente a solo 13.4% que mencionó “desigualdad”. Estos resultados indican que las barreras financieras (ingresos familiares, recursos educativos) se perciben como limitantes clave en la formación de la ciudadanía.

Gráfico 1

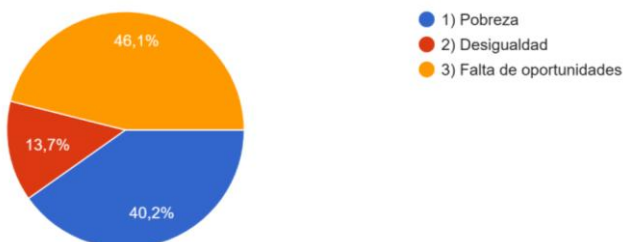


Gráfico de creación propia. Se tomó en cuenta ¿Qué factores limitan la formación de los estudiantes de bachillerato?

En la pregunta de riesgo educativo, los más citados fueron “dinero para material didáctico” (26.8%) y “falta de oportunidades” (26.8%), seguidos de “distancia de la escuela” (22.4%), “transporte” (15.4%) y “alimentación en la escuela” (7.0%). Menos del 2% mencionó otros factores (inseguridad, etc.). Esto refuerza que las restricciones económicas y logísticas son vistas como las mayores amenazas para continuar en la escuela.

Gráfico 2

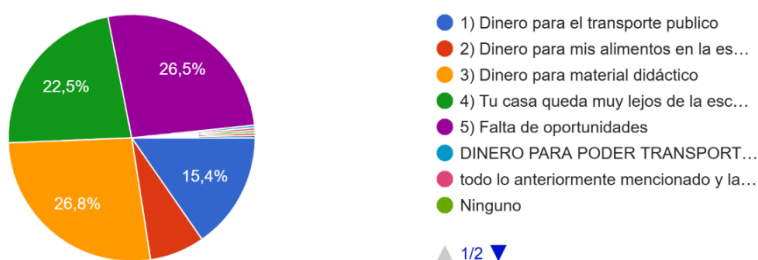
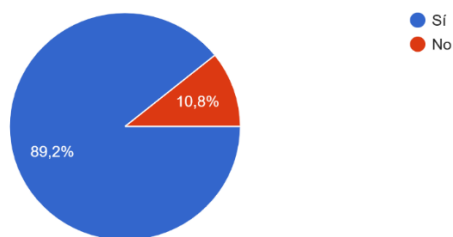


Gráfico de creación propia. Se tomó en cuenta ¿Cuál de los siguientes factores pone en riesgo seguir estudiando?

El 88.9% declaró recibir beca. De éstos, el 30.4% dijo que la ayuda les sirve “mucho” y el 41.1% “medianamente bien”, frente a 28.4% que respondió “poco”.

En conjunto, aproximadamente 72% percibe la beca con un beneficio medio o alto. Los montos declarados rondaron típicamente los \$1900 MXN (valor recurrente) – algunos citaron que la beca la reciben cada dos meses. En términos generales, la mayoría considera que las becas apoyan su formación.

Gráfico 3



El 57% de los alumnos cree que la escuela les forma “para tener las herramientas necesarias y ejercer tus derechos” como ciudadanos, mientras 25% opina que los capacita para ser ciudadanos “*activos*”. Solo 18% consideró que la formación cívica escolar induce a la pasividad o desinterés (9% “*pasivo*”, 9% “*no les interesa*”).

Esto sugiere que la mayoría valora la educación cívica como proveedora de recursos para la ciudadanía.

En línea con esto, el 82% evaluó la formación escolar para ciudadanía y democracia como “muy importante” o “importante” (46% “importantes” y 36% “muy importantes”), mostrando consenso en la relevancia de ese contenido en la escuela.

Gráfico 4

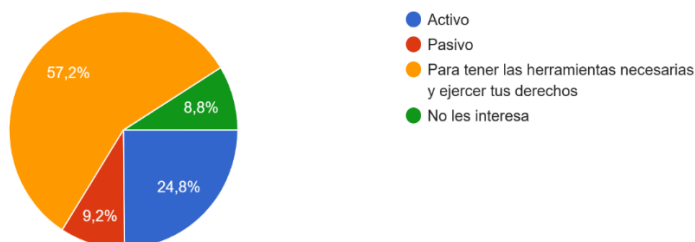


Gráfico de creación propia. Se tomó en cuenta, lo siguiente: En la escuela te forman para ser un ciudadano.

El 91% considera que ejercer el voto es “importante” o “muy importante”. Asimismo, al elegir entre un gobierno autoritario o uno democrático, el 86.3% preferiría el gobierno democrático (258 vs. 41 votos). Esto indica que, en general, los estudiantes valoran la participación electoral y el modelo democrático por encima del autoritarismo.

Gráfico 5

19 (6.2%)

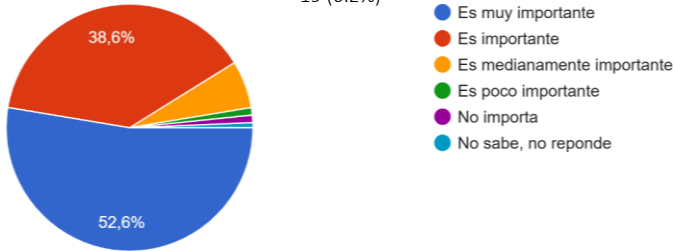


Gráfico de creación propia. Se tomó en cuenta, ¿Consideras es importante ejercer tu derecho al voto?

Sobre la violencia en la escuela, 56% la calificó como “muy importante” (nivel alto de problema) y 26% como “importante”, mientras solo 20% la considera leve o despreocupante.

Además, el 63.5% estima que la violencia entre estudiantes influye “importante” o “muy importante” en el ejercicio de sus derechos. Por género, las mujeres tienden a percibir este impacto de forma más crítica: un 69% de mujeres calificó la influencia de la violencia como alta (suma “importantes” y “muy importantes”) frente a 56% de hombres. Esto sugiere que la seguridad escolar y la convivencia son percibidas mayoritariamente como condicionantes del ambiente de derechos.

Gráfico 6

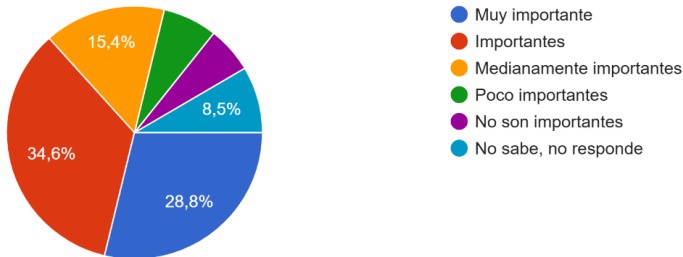


Gráfico de creación propia. Se tomó en cuenta, ¿La violencia entre los estudiantes, influye en el ejercicio de sus derechos?

Casi la totalidad de estudiantes (97%) considera el derecho a la educación como “muy importante” (82%) o “importante” (13%). No se observaron diferencias sustanciales por edad o género en esta valoración: estudiantes de todas las edades coincidieron en la alta importancia del derecho educativo, lo que refleja un consenso intergeneracional en la relevancia del acceso escolar.

Gráfico 7

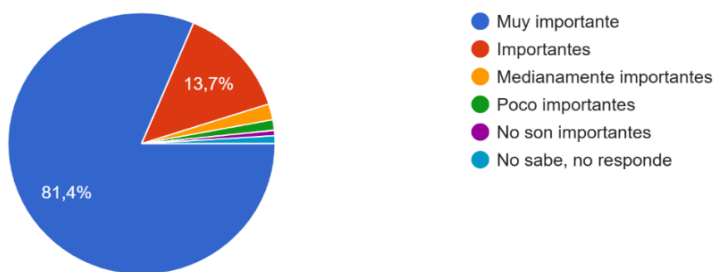


Gráfico de creación propia. Se tomó en cuenta, ¿Consideras que el derecho a la educación es?

### Análisis cualitativo: Ciudadanía juvenil, democracia y memoria

Ante la pregunta: “¿Qué es la democracia?”, emergieron varias definiciones clave. Un grupo identifica la democracia con la participación y el voto: por ejemplo, respuestas como “Donde el pueblo elige”, “Sistema donde todos pueden votar y participar”, “Es poder elegir lo que mejor beneficie a la comunidad”. Otro grupo la asocia con la igualdad y derechos: por ejemplo, “Es un sistema político que garantiza nuestros derechos y libertades” y “La democracia hace que tus derechos sean respetados y puedas ejercerlos”. Hay también definiciones en términos de gobierno del pueblo o sistema de representación: “Forma de gobierno donde el poder reside en el pueblo”. En suma, la mayoría incluye en su definición elementos de participación ciudadana, elección de gobernantes y protección de derechos. Sin embargo, se registraron algunas posturas desinteresadas o escépticas: pocos respondieron “No sé” o dieron definiciones vagas como “algo”, e incluso un pequeño número afirmó que “no sirve” o es “un sistema poco útil”, reflejando cierta indiferencia o desconexión.

En la pregunta ¿Para qué sirve la democracia?: Las respuestas mostraron concordancia temática. Muchos señalaron su función de elegir representantes y otorgar legitimidad al gobierno, por ejemplo: “Para asegurar que el gobierno sea del pueblo”, “Para garantizar un gobierno legítimo y con participación ciudadana”. Otros destacan su papel en proteger derechos y promover participación colectiva, por ejemplo: “Para proteger los derechos de los ciudadanos y promover la actividad colectiva”. También apareció el propósito de dar voz a los ciudadanos: “Para dar nuestra opinión/voto”, “Para que todos tengamos derecho a opinar”. Menos frecuentes fueron comentarios abstractos como “para ayudar a los mexicanos” o satisfacer valores morales. En conjunto, los jóvenes asocian la democracia con la garantía de derechos, la participación en la toma de decisiones y el control ciudadano del poder.

Opinión sobre la política, al evaluar opciones predefinidas, la mayoría de los estudiantes ve la política de modo positivo o funcional: 112 la describen como “compromiso cívico” y 43 como oportunidad “para trabajar con la comunidad”, destacando también 42 que es una actividad de prestigio. En contraste, una minoría se muestra indiferente o negativa: 24 dijo “no me interesa”, 11 que “no sirve de nada” y 5 como “pérdida de tiempo”. Aproximadamente 15% la percibe con rechazo, mientras que el resto ve la política como deber cívico o camino profesional. Estas opiniones ilustran un campo heterogéneo de actitudes, desde el compromiso hasta el cinismo.

En el análisis de los discursos y actitudes se detectaron indicios de al menos dos patrones teóricos. Primero, algunos jóvenes expresan una actitud latente: tienen una valoración positiva de la democracia y la ciudadanía en abstracto (disposición a participar), pero muestran falta de motivación concreta o interés en la política diaria. Esta noción coincide con la definición de “*ciudadanía latente*” (Reguillo, 2000), entendida como

la situación en que jóvenes “no han encontrado una causa que les motive, pero tienen una disposición favorable a la participación”

Por ejemplo, las respuestas mayoritarias muestran aprecio por el derecho al voto y la democracia, pero paralelamente existe un grupo sensible al “no me interesa” o actitudes pasivas, lo que sugiere esa latencia. Segundo, el conjunto de respuestas refleja una ciudadanía fragmentada: coexisten posturas muy diversas dentro del grupo. Por un lado hay estudiantes comprometidos (valoran y participan), y por otro, jóvenes desafeccionados o escépticos. Esto es característico de lo que la literatura llama “*ciudadanía fragmentada*” (Pereira, 2010), donde la población adopta “una heterogeneidad de posiciones” entre la participación activa y la pasiva. En este estudio observamos ejemplos de ambos extremos y varias posiciones intermedias, indicando precisamente esa fragmentación.

En resumen, la información cuantitativa revela que los estudiantes de bachillerato encuestados comprenden la democracia como un sistema fundamental para la participación y protección de derechos, valoran el voto y la educación cívica, y perciben las dificultades económicas como la principal barrera a su formación. Sin embargo, el análisis cualitativo de las respuestas abiertas evidencia diversidad de actitudes: la mayoría es favorable a la democracia, pero convive con un segmento de apatía política. Esta combinación de tendencias apunta a la vigencia de interpretaciones teóricas de ciudadanía como “latente” (actitudes positivas no plenamente activadas) y “fragmentada” (actitudes heterogéneas dentro de la juventud), tal como se plantea en estudios recientes.

### Las voces de las ciudadanías juveniles

A continuación, se presenta un análisis cualitativo de tres entrevistas realizadas, en el marco del proyecto “Educación, Ciudadanía Juvenil, Democracia y Memoria: Percepciones de Estudiantes de Bachillerato en Guerrero y Acapulco (2025)”.

El primer testimonio de Juan, 17 años, Acapulco, ilustra la transmisión intergeneracional del trauma, en consonancia con la teoría de la postmemoria de Hirsch (1997, 2012). Aunque no fue testigo directo de los eventos violentos, su conocimiento sobre hechos como el “golpe en la Garita”, en Acapulco, ocurridos en el 2006, proviene de los relatos familiares, particularmente de sus tíos y padres. Esta memoria indirecta —relatos de decapitaciones, cuerpos calcinados, miedo cotidiano— configura un horizonte de significados compartidos que influye en su percepción del presente.

La postmemoria, en este caso, no es solo una forma de recordar, sino una forma de aprender a habitar el mundo, marcada por la desconfianza, la autoprotección y la desilusión institucional. El recuerdo transmitido se convierte en una brújula moral y en un marco para interpretar la violencia estructural del entorno.

Por su parte, Mario, 18 años, Acapulco, reconoce que, pese al contexto de violencia, su formación escolar le ha dotado de herramientas éticas y afectivas: “me ha ayudado a no caer en las tentaciones de la calle”. Para nuestro entrevistado, su escuela no es solo un lugar de aprendizaje académico, sino un espacio de contención social, donde se promueven valores de autodeterminación, autocuidado y proyecto de vida.

Asimismo, la educación se presenta como un dique frente al reclutamiento del crimen organizado, lo que refuerza la idea de que las escuelas pueden operar como “territorios de paz” en medio de contextos violentos.

Al hablar sobre democracia, Verónica, 18 años, Acapulco, expresa apatía y desconfianza política: aunque reconoce el valor del voto, considera que los resultados están condicionados por pactos entre políticos y crimen organizado. Esta percepción se alinea con lo planteado por Gamiño (2020) y Rovira (2024) sobre la crisis de legitimidad del discurso democrático y la imposibilidad de una ciudadanía plena bajo sistemas capturados por poderes fácticos.

Sin embargo, esta desafección no es sinónimo de ignorancia política, sino de lucidez crítica. Verónica no es apolítica; más bien, su posición expresa una ciudadanía crítica en formación, que reconoce la instrumentalización del sistema democrático y cuestiona su efectividad real.

### **Memoria cotidiana y micropolítica del miedo entre las juventudes acapulqueñas**

Los tres testimonios revelan cómo la violencia se ha naturalizado en lo cotidiano: la bala perdida, el miedo nocturno, el rumor como medio de información. En términos de Nora (1986), podríamos considerar estos elementos como parte de una memoria sin monumento, vivida y encarnada en el cuerpo y los afectos.

Aquí no hay museos ni comisiones de la verdad: hay narrativas orales, cuerpos alertas y jóvenes que aprenden a navegar entre la sobrevivencia y la dignidad. Esto se vincula con el "giro de la memoria" descrito por Lazzara (2021), que privilegia las memorias locales, juveniles y emocionales como formas legítimas de conocimiento. Ello genera tensiones entre inclusión institucional y exclusión real. A pesar de participar en elecciones escolares y sentir cierto compromiso con su universidad, Mario admite sentirse "desconectado". Esta ambivalencia refleja un desequilibrio entre el discurso inclusivo institucional y la experiencia subjetiva de exclusión o indiferencia, lo que puede interpretarse como una forma de "ciudadanía parcial" (Jelin, 2002): formalmente tiene derechos, pero no siente que sus acciones tengan impacto real.

También señala una crítica implícita a las políticas sociales condicionadas por edad, lo cual revela tensiones en la implementación de programas sociales: su salida del sistema de apoyo estatal marca simbólicamente su transición a una adultez donde se espera autonomía sin ofrecer las condiciones materiales para ello.

### **CONCLUSIONES**

Nuestros tres entrevistados representan a una generación que ha aprendido a vivir en medio del miedo, pero que no ha renunciado a pensar y actuar desde la ética. Su discurso revela una memoria construida desde el relato oral y familiar, una ciudadanía escéptica pero reflexiva, y una apuesta por la educación como camino de resistencia. Su voz encarna muchas de las categorías analizadas en el estado del arte: la postmemoria, la ciudadanía crítica, la tensión entre verdad oficial y experiencia vivida, y la dimensión afectiva de la memoria.

El conjunto de estudios revisados demuestra que la memoria en América Latina es un proceso político, social y cultural en permanente construcción. No se trata de un ejercicio pasivo de rememoración, sino de una práctica activa que busca transformar el presente mediante la evocación del pasado. En contextos como Guerrero, la memoria adquiere una dimensión educativa y ciudadana, pues articula saberes, emociones y compromisos colectivos. Frente al olvido impuesto por las estructuras de poder, la memoria se erige como una forma de justicia, resistencia y dignificación de las víctimas. Desde lo institucional hasta lo artístico, desde lo forense hasta lo comunitario, las distintas formas de memoria son estrategias vitales para construir una sociedad más consciente, inclusiva y democrática, se hace necesario incorporar la noción de ciudadanía crítica propuesta por Giroux (2004), quien plantea que la educación debe formar sujetos capaces de cuestionar el orden establecido, resistir la injusticia y actuar colectivamente. La agencia juvenil en Guerrero no debe entenderse como ausente, sino como contenida por un entorno adverso. Fomentar espacios de expresión, deliberación y participación estudiantil dentro de las escuelas puede contribuir a activar esa ciudadanía latente y convertirla en participación transformadora.

Los resultados evidencian una juventud con aspiraciones democráticas y valoración de la educación, pero que enfrenta limitaciones estructurales para ejercer una ciudadanía activa. Las actitudes hacia la democracia son en su mayoría positivas, aunque coexisten con desafección política y experiencias de violencia escolar. Se confirma la vigencia de las categorías de ciudadanía latente y fragmentada en contextos

de desigualdad. La escuela tiene potencial como agente formador, pero requiere de condiciones estructurales que garanticen seguridad, equidad y participación efectiva. Se recomienda fortalecer la educación cívica crítica, ampliar los programas de apoyo social y fomentar espacios de expresión juvenil dentro y fuera del aula.

## BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, F. (2008). Densidades transformadas de la producción política de los y las jóvenes. *Revista Argentina de Sociología*. (6), 121-147. Recuperado de: <http://www.scielo.org.ar/pdf/ras/v6n11/v6n11a07.pdf>.

AMESCUA, C., LUQUE BRAZÁN, J. C., & URBANO, J. (Coords.). (2013). *Política en movimiento: Estado, ciudadanía, exilio y migración en América*. Ediciones Díaz de Santos / Universidad Nacional Autónoma de México.

BOURDIEU, P. (2000). "La juventud no es más que una palabra." En P. Bourdieu, *Sociología y Cultura*. México. Editorial Grijalbo. Pps. 163-173.

CÁRDENAS, D. (2014). La ciudadanía juvenil y los mecanismos de participación en jóvenes: El Estatuto de Ciudadanía Juvenil (Ley 1622 de 2013) y la construcción de la realidad desde el derecho. *Verba Luris*, 31, 115-134. <https://doi.org/10.18041/0121-3474/verbaiuris.31.51>

CELS (2017). *Derechos humanos en la Argentina. Informe 2017*. Centro de Estudios Legales y Sociales. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2017. Pps. 288. <https://www.cels.org.ar/web/wp-content/uploads/2017/12/IA-CELS-2017.pdf>.

Consejo Nacional de Población (CONAPO) y el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA). [https://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://mexico.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/situacion\\_de\\_las\\_personas\\_adolescentes\\_y\\_jovenes\\_de\\_guerrero.pdf](https://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://mexico.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/situacion_de_las_personas_adolescentes_y_jovenes_de_guerrero.pdf).

COTTET, P. (2015). *Juventudes: metáforas del Chile contemporáneo* / Editor: Pablo Cottet, Santiago, RIL editores.

DAGNINO, E. (2004). *Sociedad civil, espacios públicos y democratización en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.

DAHL, R. (1985). *La poliarquía: Participación y oposición* (F. López Castellano, Trad.). Tecnos. (Obra original publicada en 1971).

DAHL, R. (1989). *La democracia y sus críticos* (A. Rivas, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1989).

DUARTE, K, CASTILLA, C, y RAVELO, M. (2025). *Juventudes. Miradas sobre adultocentrismo, género y masculinidades*. Vol. 3 / Klaudio Duarte ... [et al.]; editores. 1a ed. Santiago: Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Sociología.

ESCALANTE, F. (1999). *Ciudadanos imaginarios*. El Colegio de México. Pps. 308.

FERNÁNDEZ, C. (2012). Ciudadanía juvenil y nuevas formas de participación a través de la conectividad. *Culturales*, 8(15), 113-134. Recuperado en 28 de mayo de 2025, de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-11912012000100005&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-11912012000100005&lng=es&tlng=es).

GAMIÑO, R. (2020). *Un acercamiento al estudio de la desaparición forzada en México*. Universidad Iberoamericana de México.

GIDDENS, A. (1984). *La constitución de la sociedad: Bases para la teoría de la estructuración* (J. Torreadella-Flix, Trad.). Amorrortu Editores.

- GIDDENS, A. (1995). Modernidad e identidad del yo: El yo y la sociedad en la época contemporánea (P. Ibáñez, Trad.). Península.
- GIROUX, H. (2004). Teoría y resistencia en educación. Siglo XXI.
- GUTIÉRREZ, A. (2016). Juventud y cultura política en México. Universidad Nacional Autónoma de México.
- HABERMAS, J. (1999). La inclusión del otro. Paidós.
- HELD, D. (2006). Modelos de democracia. Alianza Editorial.
- HERNÁNDEZ, J. (2016). La participación ciudadana en la construcción de ciudadanía en jóvenes universitarios de la ciudad de Puebla. Tesis para optar el grado de Maestro en Acción Pública y en Desarrollo Social, El Colegio de la Frontera Norte. Ciudad Juárez, Chihuahua, México. <https://posgrado.colef.mx/wp-content/uploads/2016/12/TESIS-Hern%C3%A1ndez-Rodr%C3%ADguez-Juan-Enrique.pdf>.
- HERRERA, M, y MUÑOZ, D. (2005). ¿Qué es la ciudadanía juvenil? Ciudad y ciudadanía en jóvenes escolares. Universidad Pedagógica Nacional. Colombia.
- HIRSCH (1997)¿Qué es la globalización?, Cuadernos del Sur N° 24, Pps. 9-20. Tierra del Fuego. <https://cuadernosdelsur.org/2017/08/14/hirsch-joachim/>.
- HIRSCH, M. (2012). La generación de la posmemoria: escritura y cultura visual después del Holocausto. Serie Género y Cultura. Columbia University Press. Pps. 320. <https://www.jstor.org/stable/10.7312/hirs15652>.
- IMJUVE – CONAPO y UNFPA. (2021). Informe: Situación de las personas adolescentes y jóvenes de Guerrero. Información oportuna para la toma de decisiones. Instituto Mexicano de la Juventud (IMJUVE),
- INEE (2018). *La educación obligatoria en México. Informe 2018*. Instituto Nacional para la Evaluación de la Educación.
- ISIN, E. y NIELSEN, G. (2008). Acts of Citizenship. Zed Books.
- KYMLICKA, W. (1996). Ciudadanía multicultural: Una teoría liberal de los derechos de las minorías (C. de Castro, Trad.). Paidós.
- KYMLICKA, W. (2003). La política vernácula: Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía. Paidós.
- LAZZARA, M. (2006). Chile in Transition. The Poetics and Politics of Memory. Gainesville: University Press of Florida.
- LUQUE BRAZÁN, J. (2009). La ciudadanía como construcción ética y política. Dykinson.
- LUQUE BRAZÁN, J. (2022). Ciudadanía, democracia y participación política en América Latina. Revista del Observatorio Digital Latinoamericano “Ezequiel Zamora”, 5(10), 13–25. <https://revistas.unellez.edu.ve/index.php/rodlez/article/view/624>
- LUQUE BRAZÁN, J., & HERNÁNDEZ VINALAY, K. (2024). Migrápolis: Ciudadanías latinoamericanas en movimiento. Fondo Editorial Escuela de Estudios Políticos y Sociales Ana María Campos.
- LUQUE BRAZÁN, J., JIJÓN MAGANDA, N., & PÉREZ TAGLE, J. (2025). Trump y la desglobalización de los Estados Unidos y América Latina. Utopía y Praxis Latinoamericana, 30(108), e14625117. <https://doi.org/10.5281/zenodo.14625117>
- LUQUE BRAZÁN, J., y LICEA DORANTES, S. (2022). El retorno de la ciudadanía social en América Latina. Ánfora, 29(53), 13–17. <https://doi.org/10.30854/anf.v29.n53.2022.960>
- LUQUE BRAZÁN, J., y REZA GRANADOS, R. (2024). La ciencia política en el Perú contemporáneo: un estado de la cuestión (1964–2024). Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, 69(251), 373–396. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2024.251.87986>

MARSHALL, T., y BOTTOMORE, T. (2023). *Ciudadanía y clase social*. Alianza Editorial. Madrid.

MELUCCI, (1998). La experiencia individual y los temas globales en una sociedad planetaria. En: Los movimientos sociales: transformaciones políticas y cambio cultural. Pps. 361- 381. Editorial Trotta.

Miller, D. (2001). Sobre la nacionalidad (G. Ferrari, Trad.). Paidós.

MONTALVO, M., y LUQUE, J. (2015). El malestar contemporáneo de la democracia en México visto por los jóvenes de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. En: Cultura, Política y Sociedad. <una visión caleidoscópica y multidisciplinar. Juan Antonio Taguenca Belmonte (coordinador). Universidad Autónoma de Hidalgo. Págs., 119-150.

MUÑOZ, J. (2015). Los conflictos y las violencias en Colombia: el caso de Tibú. Tesis doctoral para obtener el grado de Dr., en Antropología Social, por la Universidad de Granada. <https://digibug.ugr.es/handle/10481/42155>.

NORA, P. (1986). (La nación) Introducción sin título a «Territoires», Les lfeux de mémoire. t. 11, La Nation, vol. 2, Gallimard, París.

O'Donnell, G. (2007). Democracia, agencia y Estado: Teoría con intención comparativa. Prometeo Libros.

PEREIRA, A. (2010). *Juventudes y ciudadanía: una mirada desde la educación*. UNESCO.

REGUILLO, R. (2000). *Emergencia de culturas juveniles*. Nostra Ediciones.

ROVIRA-RUBIO, R, y LEÓN-SAAVEDRA, P. (2021). Condición juvenil en tiempos de guerra: relatos desde la ruralidad colombiana. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, 19(3),1-24.[fecha de Consulta 10 de junio de 2025]. ISSN: 1692-715X. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=7736974100>.

RUIZ, J. (2019). "Fosas clandestinas, violencia y derechos humanos: sus implicaciones desde una mirada disciplinaria" en Violencia y Terror: hallazgos sobre fosas clandestinas en México 2006-2017. Universidad Iberoamericana

SABAN, K. (2020). De la memoria cultural a la transculturación de la memoria: un recorrido teórico. Revista Chilena De Literatura, (101), 379-404. Recuperado de: <https://revistaliteratura.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/57325>.

SARLO, B. (2006). Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Siglo XXI Editores, Argentina.

SCHULZ-FORBEG, H. (2025). La incrustación del neoliberalismo temprano. Una reconsideración de los orígenes transnacionales de la agenda del liberalismo. En. Las siete vidas del neoliberalismo (Dieter Plehwe, Quin Slodobian y Philip Mironski, editores). Fondo de Cultura Económico (FCE).

SEYDEL, U. (2020) Representaciones literarias en torno a los exilios latinoamericanos. Programa de curso. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

SILVA-NOVA, S., CRISTANCHO, L., PARRA, C., QUEVEDO, N., & RODRÍGUEZ, A. (2015). Ciudadanía juvenil: una breve revisión. Diversitas: Perspectivas en Psicología, 11(2),273-288.[fecha de Consulta 28 de mayo de 2025]. ISSN: 1794-9998. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67944781008>.

TARROW, S. (2013). El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política. Alianza Editorial.

TEDESCO, J (2010). Educar para la justicia social. Nuevos procesos de socialización, ciudadanía y educación en América Latina. Revista IIDH/Instituto Interamericano de Derechos Humanos. N° 52. Costa Rica. Págs., 231-246.

TEDESCO, J. (1995). El nuevo pacto educativo: educación, competitividad y ciudadanía en la sociedad moderna. Grupo Anaya. Madrid. España.

TEDESCO, J. (1996). La educación y los nuevos desafíos de la formación del ciudadano. Nueva Sociedad Nro. 146, noviembre-diciembre 1996, págs., 74-89.  
[https://static.nuso.org/media/articles/downloads/2548\\_1.pdf](https://static.nuso.org/media/articles/downloads/2548_1.pdf).

TEDESCO, J. (1998). Educación, mercado y ciudadanía. *Nómadas (Col)*, (9), 29-39. [fecha de Consulta 28 de mayo de 2025]. ISSN: 0121-7550. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105114273004>.

TEDESCO, J. (2002). *Educación y justicia social*. Editorial Ariel.

TILLY, C. (1992). Coacción, capital y los Estados europeos, 990–1990 (C. Alemany, Trad.). Alianza Editorial.

TILLY, CH. (1998). La desigualdad persistente. Manantial. Argentina.

UNESCO (2016). Informe de Seguimiento de la Educación en el Mundo, 2016: La Educación al servicio de los pueblos y el planeta: creación de futuros sostenibles para todos. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000248526>.

VELASCO, D. (2017). Ayotzinapa. La incansable lucha por la verdad, la justicia y la vida. *Espiral*, XXIV(70), 265-271. [fecha de Consulta 10 de junio de 2025]. ISSN: 1665-0565. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13854893008>.

VELÁZQUEZ, Y. (2018). Ciudadanía en los jóvenes rurales del colegio Juan de la Cruz Valera. Tesis para optar el grado de maestría, Programa de Maestría en Estudios Sociales. Facultad de Humanidades. Universidad Pedagógica Nacional (UPN). Bogotá, Colombia.  
<http://upnblib.pedagogica.edu.co/bitstream/handle/20.500.12209/10253/TO-22465.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

YUREN, M. (2009). Educación centrada en valores y dignidad humana. *Enseñanza & Teaching: Revista Interuniversitaria De Didáctica*, 14. Recuperado a partir de <https://revistas.usal.es/tres/index.php/0212-5374/article/view/4040>.

ZARZURI, R. (2011). Jóvenes, participación y construcción de nuevas ciudadanías. Ediciones Centro de Estudios Socio-Culturales (CESC). Santiago de Chile.

## BIODATA

**Alexis Guadalupe RODRÍGUEZ ALMAZÁN:** Es licenciada en Sociología por Universidad Autónoma de Guerrero, Mtra. en Educación por la Universidad Pedagógica Nacional (UPN), y estudiante del Doctorado en Estudios Sociopolíticos del Centro de Investigación y Posgrado en Estudios Socioterritoriales de la Universidad Autónoma de Guerrero, México. Asimismo, es docente del subsistema de Bachillerato de la Universidad Autónoma de Guerrero.



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 111, 2025, e17241135  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA, MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555  
Para citar/utlize este ARK: <https://n2t.net/ark:/43441/17241135>  
Deposited in Zenodo: <https://doi.org/10.5281/zenodo.17241135>



# Patrimonios cercanos: una propuesta de preservación de nuestros legados culturales desde las visiones comunitarias

*Nearby Heritage: a proposal to preserve our cultural legacies from community perspectives*

Alejandra RAMÍREZ GALLARDO

<https://orcid.org/0000-0001-8882-0473>

[alejandra.ramirez@uiep.edu.mx](mailto:alejandra.ramirez@uiep.edu.mx)

Universidad Intercultural del Estado de Puebla, Lipuntahuaca, México<sup>1</sup>

## RESUMEN

Este artículo explora la tensión que surge en el binomio propuesto desde las políticas culturales enfocadas al estudio y preservación de los legados culturales, entendidos estos como patrimonio cultural "tangible e intangible" o "inmaterial y material". Se encuentra que existen prácticas culturales cuya reproducción requiere tanto de soportes materiales como narrativos, por lo que su preservación no necesariamente se enmarca en este binomio patrimonial. Metodológicamente se trata de la lectura crítica de las políticas culturales y de la reflexión surgida en la experiencia práctica, se encuentra que ciertas creaciones humanas son objetualizadas como patrimonio. Esto excluye a otras creaciones que cuentan con menor interés frente a las tendencias globales o la cultura nacional, empero ocupan un papel cercano en la vida comunitaria. Desde una mirada intercultural se propone comprender a estas expresiones culturales desde los lazos afectivos y de interpretación comunitaria, es decir, como "patrimonios cercanos".

**Palabras clave:** legados; tangibles; intangibles; patrimonios; cercanos.

## ABSTRACT

This article explores the tension that arises in the binomial framework proposed by cultural policies focused on the study and preservation of cultural legacies, understood as "tangible and intangible" or "immaterial and tangible" cultural heritage. It suggests that there are cultural practices whose reproduction requires both material and narrative support, so their preservation does not necessarily fall within this heritage binomial. Using a critical reading of cultural policies and reflections arising from practical experience as a methodology, it is found that certain human creations are subject to heritage recognition. This excludes other creations that are of lesser interest in the face of global trends or national culture, but which play a close role in community life. As an intercultural approach, it is proposed to understand these processes from the perspective of the affective and communal ties of interpretation and management of cultural legacies, that is, as "close heritages."

**Keywords:** legacies; tangible; intangible; heritage; nearby.

Recibido: 16-05-2025 • Aceptado: 16-08-2025

<sup>1</sup> **DISPOSICIÓN ESPECIAL:** El presente documento se desprende del proyecto de investigación registrado el 16 de marzo de 2023 en la Dirección de Investigación y Posgrado de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla intitulado "Patrimonios cercanos en el Totonacapan: aproximaciones desde la etnografía para la acción", el cual se centra en investigar expresiones culturales de interés patrimonial con miras a la promoción de líneas de acción para su preservación.



## INTRODUCCIÓN

Las creaciones de los seres humanos son testimonios de la vida en comunidad. Desde tiempos remotos, la humanidad ha usado diversos soportes para demostrar su existencia y, con ello, ha ido construyendo su cultura e identidad. Estas producciones, resultado del ingenio humano proveen de vestigios materiales y narrativos que serán legados a las generaciones venideras. Debido al valor memorial, simbólico y afectivo que los pueblos les atribuyen a estos legados, son sujeto de interés en la política cultural.

El presente artículo sitúa su campo de discusión en las tensiones que surgen en el ámbito de la creación humana, particularmente en aquellas expresiones culturales que cuentan con un reconocimiento simbólico y afectivo en la vida comunitaria y que no necesariamente son reconocidas como patrimonio cultural. Aún con ello, estas expresiones forman parte de la vida personal y social; al ser próximas a las comunidades, poseen un valor comunitario notable, aunque su reproducción no necesariamente se ciña a los lineamientos de la política cultural imperante en un momento dado.

Se abre así un campo de investigación que da pauta a este trabajo etnográfico de largo alcance intitulado “Patrimonios cercanos en el Totonacapan: aproximaciones desde la etnografía para la acción”. Este inició en 2023, y tiene por objetivo comprender con mayor profundidad los mecanismos de preservación de estas expresiones y prácticas culturales en la serranía nororiental del Totonacapan desde la visión simbólica y afectiva de sus portadores. Lo anterior debido a que algunas de ellas corren el riesgo de ser condenadas al olvido, mientras que otras sufren de estigmas o son ponderadas frente a otras prácticas culturales.

La investigación mencionada se realiza en el contexto de una universidad con enfoque intercultural, e involucra a docentes, estudiantes y personas de la comunidad quienes con sus cuestionamientos constantemente reorientan su cauce. Vale resaltar que las universidades interculturales en México son instituciones de educación superior que promueven la pertinencia social de las investigaciones, así como la promoción de las lenguas originarias<sup>2</sup>. Por ello, una parte importante del campo de acción consiste en promover proyectos de investigación vinculados con la comunidad. En ese tenor, las investigaciones realizadas en el ámbito patrimonial buscan identificar y proponer estrategias de preservación de la cultura y la naturaleza con pertinencia lingüística, es en consonancia una investigación para la acción (Lewin, 1946; Carr y Kremmins, 1986; Fals, 1987; McNiff y Whitehead, 2006; Stringer, 2024).

Como primera entrega, se presenta una serie de reflexiones, tanto teóricas como prácticas, resultado del acompañamiento a procesos comunitarios de interpretación y gestión de legados culturales que son representativos para ciertos grupos sociales (Beck y Cable, 2002; Domínguez, 2005; Crespi, 2012). En este acompañamiento se observa que a ciertas creaciones humanas se les confiere un valor especial que las hace sujeto de interés en las políticas culturales y con ello son reconocidas como patrimonio cultural (Arévalo y Bonilla, 2018). Sin embargo, el dinamismo de la vida social abre un abanico infinito a otras creaciones que cuentan con menor interés frente a las tendencias globales o a la cultura nacional, las cuales no son ajenas a los afectos de las comunidades y ocupan un papel cercano en la vida comunitaria.

En ese orden de ideas, el texto inicia situando lo que se entiende por patrimonio cultural en el contexto de la política cultural. Posteriormente, se presentan algunas tensiones que se han identificado durante el trabajo etnográfico centrado en los procesos de preservación y transmisión de los legados culturales en la vida comunitaria de Totonacapan, y con ello, dar pie a una visión cercana a los procesos comunitarios de preservación del patrimonio, lo que para fines de este artículo se entiende como “patrimonios cercanos”. Se

---

<sup>2</sup> Hasta abril de 2025, fecha en la que terminé de escribir este manuscrito, se encuentran en operación 17 universidades interculturales en el país, las cuales enlisto a partir del año de su fundación: Universidad Autónoma Indígena de México (2001), Universidad Intercultural del Estado de México (2003), Universidad Intercultural de Chiapas (2004), Universidad Intercultural del Estado de Tabasco (2005), Universidad Intercultural del Estado de Guerrero (2006), Universidad Intercultural Indígena de Michoacán (2006), Universidad Intercultural del Estado de Puebla (2006), Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo (2006), Universidad Intercultural de San Luis Potosí (2011), Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo (2012), Universidad Intercultural de Baja California (2021), Universidad Intercultural de Colima (2022), Universidad Intercultural del Estado de Guanajuato (2022), Universidad del Pueblo Yaqui (2022), Universidad Intercultural de Campeche (2023), Universidad Intercultural de Tlaxcala (2023).

concluye presentando líneas de acción para la preservación de los legados culturales con miras al fortalecimiento de la identidad y la cultura comunitarias con pertinencia lingüística.

Teniendo presentes las ideas anteriormente planteadas se expresa que la investigación mencionada se alinea a los principios éticos propios de la disciplina antropológica, es decir, hacer clara la posición desde donde se escribe y se advierte que se persigue construir un diálogo igualitario con quienes se investiga, imperativo que se debería tratar de alcanzar siempre, aunque se reconoce que no sólo con anhelarlo o plantearlo esta sea una realidad que se cumpla (Vargas, 2015). Resultado de este ejercicio se anuncia que las próximas líneas son un ejercicio reflexivo desde una mirada antropológica que emerge en el trabajo cotidiano con las personas que se desenvuelven en el ámbito patrimonial.

## **DE QUÉ SE HABLA AL HABLAR DE PATRIMONIO CULTURAL**

Como ya se mencionó anteriormente, el legado material que los pueblos heredan y transmiten tiene un valor memorial, simbólico y afectivo que se comparte con los suyos, mismo que sirve para reconocerse y diferenciarse de los otros. De ahí que los encuentros se celebran con intercambios y de los desencuentros se toma lo que al otro vale. Las creaciones nos anclan a un espacio y a un tiempo. En ellas se guardan y se transmiten los relatos de las personas y los pueblos. Si bien son sujeto de pertenencia y arraigo, también lo son de desencuentro y conflicto.

Tal es la importancia que los legados tienen para comprender la cultura comunitaria en el mundo, que no es fortuito que el derecho a la preservación del legado material sea un derecho humano que cobra mayor relevancia en los tiempos de conflicto. Por ello, para proteger los legados de la destrucción que causa la guerra, se planteó la Convención para la Protección de Bienes Culturales en Caso de Conflicto Armado de 1954, sin embargo, ni aun con la presencia de dicha convención, ni la vida humana, ni sus creaciones culturales han sobrevivido a los embistes de la guerra. Basta reconocer que durante el primer cuarto del siglo XXI la humanidad presencia que el bombardeo sistemático en Medio Oriente ha tomado no solo las vidas de personas ajenas al conflicto, también ha destruido las edificaciones que hace milenios erigieron los sumerios y que contienen los resguardos escritos más antiguos hasta ahora conocidos de nuestra especie.

De la Declaratoria de 1954 se destaca que las creaciones humanas heredadas reciben la categoría de "bienes muebles". Esta categoría se tornó rápidamente insuficiente para comprender y estudiar todos aquellos legados transmitidos y preservados por los pueblos. Siendo el inglés la lengua franca de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), se tomó la noción de "Heritage" para referirse a las creaciones humanas, traduciendo esta idea al español como "patrimonio" o "legado" de ahí que la herencia material de la humanidad sea ligada al concepto de patrimonio cultural.

Es hasta la Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural (1972) que se asienta esta definición de patrimonio:

Un legado que heredamos del pasado, con el que vivimos hoy en día, y que transmitiremos a las generaciones futuras. Nuestro patrimonio cultural y natural constituye una fuente irremplazable de vida y de inspiración. Esta concepción del patrimonio como un referente de los elementos que se van heredando y adquiriendo de generación en generación, y que forma parte de las identidades colectivas, y le dan un sentido simbólico a la vida en comunidad.

Vale resaltar los elementos sobre los que se articula esta noción, se destaca así: legado, herencia, transmisión, generación, identidad, simbólico, cultura y naturaleza. Se resaltan los conceptos centrales con el fin de articular una definición operativa que encuentra en el patrimonio el legado que se transmite generacionalmente, el cual forma parte de la identidad y tiene un valor simbólico para la comunidad.

De esta manera, el aprecio y el vínculo no está en la cosa en sí, sino en el valor que socialmente le atribuimos. No a todas las creaciones humanas se les asigna un valor simbólico claramente definido, por ello no todas las creaciones son preservadas. Vale reconocer que el valor simbólico suele ser conferido por la comunidad, aunado a ello, el valor que goza en la vida comunitaria es el elemento que proporcionará su arraigo generacional.

Además de presentar una definición operativa de patrimonio cultural, otra de las acciones a destacar de la Convención de 1972 consistió en la identificación de los elementos que podrían ser considerados como patrimonio cultural. La elaboración de este listado, puso en duda cuáles serían los bienes para incluir, en tanto la atención se centró en el ámbito de la creación, inicialmente incluía aspectos como la arquitectura y las creaciones artísticas, más tarde se extendió esta visión hacia los espacios naturales.

El reconocimiento conferido al valor material de la cultura dejaba fuera de los criterios de preservación a muchos otros elementos que dan sentido a la vida humana, o expresiones culturales que se reproducen gracias a la convivencia. Conforme la lista creció, se consideró importante abrir un espacio a expresiones culturales como las danzas, los cantos o las poesías. Fue hasta la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003, que se reconoció el valor simbólico, identitario y generacional que es atribuido a las expresiones culturales que se conciben como patrimonio.

Con ello, las prácticas culturales fueron añadidas al listado de dicha Convención, dando paso al ya aceptado binomio patrimonial, clasificando así al patrimonio en material e inmaterial, o bien, tangible o intangible. De ahí que la política cultural se haya convertido en un campo de confusión, en tanto que, tal como lo señala Santos Gonçalves (2003) para la existencia del patrimonio inmaterial se necesita de una base material, mientras que para su realización se utilizan recursos económicos, materiales, y naturales que propician las condiciones para continuar reproduciéndose. De ahí que, de estas convenciones se desprendan recomendaciones para sensibilizar y visibilizar hacia la preservación del patrimonio cultural, sin embargo, las fronteras para estudiarlo resultan nebulosas.

Dicho lo anterior se recomienda adentrarse en las problemáticas propias de los estudios sobre patrimonio cultural, acotando el tema a los procesos comunitarios de creación, salvaguardia y transmisión de los legados culturales, los cuales adquieren valor gracias al significado que les confiere la comunidad a la cual se deben. Tanto estas expresiones como las prácticas culturales son entendidas como patrimonios cercanos a las comunidades. La cercanía de estas prácticas y creaciones culturales en la comunidad deja huellas en los vínculos comunitarios y ocupan un espacio en la vida diaria. Tienen tal presencia, que tal parece que su importancia pasa inadvertida. Estos patrimonios abren un campo de investigación, y es sobre ellos que se trata a continuación.

### **¿PATRIMONIO TANGIBLE E INTANGIBLE O INMATERIAL Y MATERIAL?**

Como ya se mencionó anteriormente, el trabajo etnográfico en el que se realiza esta investigación se da en el contexto de una universidad intercultural. El trabajo etnográfico realizado hasta el momento se ha hecho principalmente en trabajos colaborativos con docentes que al igual que quien suscribe parte importante su trabajo reflexivo surge durante la ejecución del trabajo etnográfico propio así como durante el acompañamiento a estudiantes quienes se encuentran realizando proyectos de investigación de tesis, proyectos de vinculación comunitaria, prácticas profesionales o su servicio social en el ámbito de la preservación de los legados culturales. En consonancia, las reflexiones presentadas en este documento surgen principalmente en un trabajo colaborativo con los estudiantes y con las personas de las comunidades y municipios del Totonacapan; no se pretenden realizar generalidades y se acota que estos ejemplos son resultado de experiencias propias de esta realidad.

Como punto de partida, se encuentra que un dilema al que se enfrentan quienes se proponen a investigar sobre sus prácticas culturales se centra en identificar la temática a estudiar. Cuando se problematiza sobre el tema que están a punto de investigar, suelen conceptualizar los legados culturales a partir de los criterios

establecidos por las políticas culturales, antes que reconocer el valor personal o comunitario que tienen las prácticas culturales que se proponen a estudiar.

A simple vista, la frontera entre estas dos formas de entender este binomio patrimonial parece fácil de operar. En esa lógica, las cerámicas, los bordados y las esculturas las situaríamos en el patrimonio tangible mientras que los cantos, la memoria y la tradición los situaríamos en el patrimonio intangible. Sin embargo, en la práctica no es tan sencillo diferenciar la práctica de la materialidad.

Lo anterior se complejiza cuando se fundamenta un protocolo de investigación y se define el problema de investigación sobre algunas prácticas culturales que quieran tipificar los legados culturales tomando como referencia al binomio patrimonial resulta un sendero escarpado de recorrer. A continuación, se expone un ejemplo sobre cómo se materializa este dilema en la práctica.

Iván Carmona es un danzante originario de la Junta auxiliar de Ometepetl, y escribió su tesis con el objetivo de legar a su comunidad un resguardo escrito sobre una danza que inició en 1971. Su pregunta de investigación fue: ¿cuáles son los elementos esenciales de la Danza del carnaval del Huehue del chirrón? Al intentar responder a esta pregunta encontró que para que esta danza se celebre se necesita evidentemente del chirrón, además de necesitan máscaras, caretas, vestimentas especiales, satines, quepines, pañoletas, satén, camisas, pantalón, botas y una baderna (Carmona, 2003).

Es decir, la danza está profundamente ligada a sus elementos materiales, sin un chirrón, sencillamente, esta danza no tendría sentido el mismo elemento material es el que da el nombre a la danza y su razón de ser. Concebir a la danza como patrimonio inmaterial resulta una categoría que no da cuenta de la complejidad de sus dinámicas.

Además, quienes la hacen posible son los danzantes. Su adhesión a esta danza debe hacerse por siete años. Los participantes adquieren así un compromiso con la danza y con su comunidad. Para el danzante significa detener su vida, y adquirir un compromiso del cual sólo la muerte podría justificar faltar, la continuidad de la práctica se antepone así a los anhelos y necesidades personales.

La gente de la comunidad sabe el sacrificio que esto representa para los danzantes; en agradecimiento, les proporcionan alimentos y dulces para contribuir a solventar sus gastos y con ello contribuir a la continuidad de su celebración. Desde la UNESCO, las danzas son consideradas como un patrimonio inmaterial, una categoría que resulta insuficiente porque no reconoce los elementos materiales que la danza requiere para su realización y el aspecto más importante, no se reconoce a las personas que la hacen posible.

Cuando Iván concluyó su investigación ofreció a su comunidad el resguardo escrito que se propuso realizar. Desafortunadamente, no pudo realizar todas las entrevistas que había previsto, porque el señor Juvencio, Tata fundador de la danza, falleció durante el proceso de escritura de la tesis. Esto es un recordatorio de que, sin un soporte material que respalde de manera escrita las dinámicas asociadas a las prácticas culturales, sus significados no resisten a la transmisión de la memoria oral.

Otra problemática presente al momento de estudiar los legados culturales consiste en desprenderse de la influencia que ejerce la política cultural en la manera en la que estas se valoran. Este aspecto se materializa cuando se pretende justificar la pertinencia de un estudio. Quienes se adentran en este estudio, comienzan por buscar si las prácticas culturales o bienes patrimoniales de su interés se encuentran en la Lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO, o en la Lista del Patrimonio de la Humanidad del Sistema de Información Cultural de México.

Las reacciones de quienes profundizan en este tema supeditan la manera en la que ellos valoran la práctica cultural que están investigando. Por ejemplo, si la danza no se encuentra en los listados, los estudiantes se preguntan si vale la pena seguir investigando porque asumen con ello que no es importante. Otros, por el contrario, si se identifican que la práctica cultural que les interesa investigar se encuentra en los listados patrimoniales oficiales del gobierno mexicano, consideran que esta práctica ya no conforma un problema de investigación porque al estar inscrita en estas bases de datos su continuidad parece estar

implícita. En contraparte, si las prácticas se encuentran en el listado patrimonial de México, le confieren un interés particular, disminuyendo con esto su interés hacia otras expresiones de la cultura local.

Por otro lado, al participar en las prácticas culturales de la comunidad y al adentrarse en su estudio se encuentra que ciertas prácticas culturales se privilegian sobre otras, por ejemplo, se crean más espacios para que los huapangueros –músicos representativos de la región– encuentren un lugar con mayor representatividad en las festividades locales, para quienes se organizan festivales municipales, presentaciones en las ferias regionales y en los centros de cultura local.

Hay otras prácticas visibles, y ocupan parte importante del espacio público como el lugar que ocupan las artesanas, quienes venden sus productos los domingos en el tianguis, las personas de la comunidad reconocen a las mujeres que venden, saben que sus saberes han sido transmitidos después de generaciones y también saben que se encuentran en el corazón de la plaza central. Si bien, están presentes en la vida comunitaria, y gozan de respeto y aprecio comunitario, las mujeres que venden sus bordados son mayores, sus hijas y nietas buscan otros trabajos en sus comunidades o migran por cuestiones laborales o profesionales. Esto deja en evidencia el riesgo de la transmisión de este saber.

También hay prácticas culturales que son tan presentes en la vida cotidiana como el conocimiento que tienen los sabios comunitarios sobre el entorno natural. Resguardan los nombres de las plantas que por generaciones han sido transmitidas de padres a hijos. Ellos disponen de espacios específicos en donde cultivan las plantas reconocidas por la comunidad para que la gente acuda a atender sus males físicos o curar “las enfermedades del alma” (Cortes, 2024), que tal parece que nuestros legados culturales sobrevivirán a los embistes del tiempo y que su estudio sistemático carece de irrelevancia porque su transmisión parece estar presente en nuestras vidas diarias.

### **RESISTIR AL BINOMIO PATRIMONIAL. UN ATISBO DE CERCANÍA**

Una vez presentados algunos de los problemas propios del estudio y promoción del legado cultural a los que se enfrentan las personas que serán especialistas en el ámbito de la preservación de la cultura con pertinencia lingüística, se centra nuevamente en el tema en cuestión relacionado con reconocer que hay diferentes formas de entender y vivir las prácticas culturales que no necesariamente pueden ser enmarcadas en el binomio propuesto por las políticas culturales.

Se encuentra así que se deben propiciar las situaciones para que sean las visiones comunitarias las que enuncien el rumbo que habrán de seguir nuestros legados culturales. Sin embargo, no todas las prácticas culturales ocupan el espacio y la posibilidad para ser reproducidas. Para transmitir las se requieren recursos conforme a los anhelos y expectativas comunitarias.

Además, son actos de creación que se asumen como un rasgo que distingue y caracteriza al ser humano al proveerlo de elementos para dar cuenta de sí en el mundo. Sumado a ello, es un elemento de cohesión dado las prácticas que compartimos con otros semejantes. Estos puntos de encuentro con otros seres humanos nos proveen de elementos racionales y morales que nos permiten la vida en sociedad.

También hay que considerar la posibilidad creativa humana que potencializa la trascendencia del ser humano, no sólo porque comunica a otros seres semejantes y contemporáneos, sino porque sus obras serán un elemento de conexión para el futuro. Asimismo, se advierte que el reconocimiento para su disfrute pleno implica la posibilidad de participar en su creación y la potencialidad de vivir y compartir con otros.

En la actualidad, transmitir y preservar las propias prácticas culturales en un contexto cuya existencia se ve en constante menoscabo por las tendencias culturales globales y nacionales y cuya capacidad de transmisión tiende a imponerse sobre las expresiones culturales locales representa en las vidas comunitarias actos de resistencia para continuar transmitiendo su cultura.

Sumado a ello, comunidades de pueblos originarios, como sucede en Lipuntahuaca, comunidad que alberga la Universidad, se encuentra que gran parte de su población habla la lengua totonaca, según el INALI una de las siete lenguas originarias que se encuentra en alto riesgo de desaparecer en el país. Esto, amenaza la transmisión de las expresiones culturales en lenguas originarias de las comunidades de ser desplazadas ante la preponderancia de la lengua española en un contexto social, educativo e institucional que privilegia la difusión de los conocimientos y las expresiones culturales en dicha lengua.

Identificar las prácticas y saberes locales e interpretarlos utilizando mecanismos atractivos y significativos desde una perspectiva diferente y revalorada de las prácticas culturales cercanas y propias, es necesario para evitar que sean reducidas al desinterés y al olvido, mercantilizadas y forzadas a cambiar conforme las líneas que dicte la cultura nacional y las tendencias de consumo internacional.

Y es en lo local en donde se encuentra que no todos los pueblos, ni todos los agentes participan de la misma manera en su creación. Se presencia, así, la imposición de una agenda internacional que toma a la cultura como materia de transformación y negociación, cuyos estatutos influyen en diversas áreas de la vida social donde no se reconoce la participación de diversos agentes que dan sentido a la vida social y cultural para su creación.

Si bien se han identificado algunas de las tensiones que surgen en el ámbito de los estudios patrimoniales, vale destacar que estudiar a los patrimonios culturales implica articular relatos sobre el valor simbólico del legado cultural en comunidad lo que se traduce en un ejercicio de construcción de identidad colectiva que fortalece a las personas y a las sociedades.

Se admite así, que no se trata de trasladar los conceptos con los que desde las políticas culturales se conceptualiza el patrimonio a las dinámicas de la vida comunitaria. Más bien, se trata de identificar formas participativas de entenderlo, valorarlo, transmitirlo y resguardarlo. Basta con mirar el entorno para identificar prácticas culturales, algunas de las cuales se dan por sentado y probablemente no se distinguen como rasgos propios ni significativos.

En ese entendido, se retoma la propuesta de Fernández y Fernández (2007), y se arguye que es importante identificar sin imponer cuáles son las prácticas culturales, así como los bienes muebles e inmuebles que para una sociedad son los referentes identitarios que merecen ser estudiados para su registro y revalorización y con ello, contribuir a su salvaguardia. Es decir, se trata de valorar de forma participativa y comunitaria cuáles serían las formas de preservarlos e interpretarlos de manera que sean accesibles para todos.

Ejemplo de esta visión comunitaria de preservación del legado cultural, encontró su expresión práctica en la creación del Museo virtual de Sihó, el cual fue pensado como un “museo cercano”. Éste fue definido y articulado desde los planteamientos de la comunidad, y es el reflejo de varias perspectivas culturales que se desarrollan individualmente y en colectividad. En ese entendido, un museo cercano:

Contará cuentos, no verdades, dirá lo que sabe, contará diversas versiones con el mismo ímpetu y con la claridad de que los nombres y apellidos destaquen y se distingan, pero que también se conjuguen con otros nombres y con otras historias, saberes colectivos, compartidos pero contados de maneras personales. (Fernández y Fernández, 2019, pp. 24)

Siguiendo con esta misma idea, si en un museo cercano se cuentan las historias y las memorias de la comunidad, en su interior contiene lo que es cercano también. Se extiende y se amplía su uso del concepto original conjugándolo en el ámbito del patrimonio cultural y el de las interpretaciones comunitarias.

Dicho planteamiento, además de valorar los procesos de construcción comunitaria del patrimonio, posiciona a los saberes locales al mismo nivel que los conocimientos académicos e institucionales. Con ello, resalta la propuesta de Fernández y Fernández (2019) quien propone la tarea de identificar sin imponer, cuáles son los bienes muebles e inmuebles, así como las prácticas culturales, que para la sociedad son los

referentes identitarios que merecen ser preservados; y, por otro lado, cuáles serían las formas de preservarlos de manera que fueran accesibles para todos.

Esto porque al vivir en una comunidad que no cuenta con museos o instituciones de memoria para resguardar y transmitir sus creaciones culturales, el planteamiento de “patrimonios cercanos”, permite vislumbrar una manera de referirse a un proceso que busca la interpretación, la reproducción y la transmisión del patrimonio cultural y natural desde la convivencia comunitaria.

Es por ello, que se debe pensar en patrimonios desde una perspectiva cercana. Porque patrimonios resiste la idea de pensar al patrimonio en singular, como si existiese un solo elemento representativo identitario que pudiese definírnos como pueblos. Entonces, se apuesta por pensar al patrimonio en plural, es decir, como patrimonios, es un reconocimiento de la diversidad. No existe un solo patrimonio que nos represente a todos. Además, verlos cercanos refuerza la idea que constituye a los patrimonios a partir de los saberes y prácticas culturales presentes y pasadas, dialogadas y consensuadas y que forman parte de nuestra familiaridad y cotidianidad.

Además, esta forma de investigar erige las condiciones para que la creación y la transmisión de la cultura sean posibles. Se abraza el sentir de Ostrom (2003 [1990]) quien arguye que cuando las personas se unen para construir su modo de representar el mundo en el que viven se crean mecanismos éticos complejos que propician en ellas las condiciones para pensar y avanzar hacia un futuro mejor.

## **CAMINOS HACIA LOS PATRIMONIOS CERCANOS**

Existir es resistir. Los patrimonios cercanos son una aproximación a las formas comunitarias de entender las creaciones culturales y sus formas de transmisión. Se anclan porque la comunidad es quien los define desde sus anhelos y sus expectativas. Se preservan y se transmiten en la parsimonia y caos de la vida cotidiana y valen gracias a los afectos que la comunidad les confiere. Los patrimonios cercanos existen gracias al compromiso tácito de la comunidad para transmitirlos.

Los patrimonios cercanos resisten al binomio patrimonial, de lo contrario sería someterlos al escrutinio y tratamiento de la política cultural institucionalizada. Marcan una distancia con las concepciones de las políticas culturales y son las visiones comunitarias las que dictan sus propios significados y valores. Sin embargo, reconocen que para preservarlos se requiere de la articulación con las instituciones desde la horizontalidad y a través de mecanismos de diálogo y de acción participativa comunidad-instituciones que deriven en un legado que las comunidades responsablemente avizoran y sueñan en el futuro.

Requieren ser investigados porque reflejan la manera en la que visualizamos el mundo en un tiempo y en un espacio específico. Son así, cercanos a la creación y los creadores, respetan la dignidad de los portadores y transmisores de las prácticas culturales. Se crea un circuito en el que se comprende que la creación necesita de creadores y reconocer la dignidad de las personas que comparten su visión del mundo y de la cultura con los otros, reconocer que necesitan recursos materiales para crear y asumir todos su responsabilidad en la historia y generar las condiciones para que su reproducción y transmisión sea respetuosos con la vida.

Los patrimonios cercanos persiguen identificar las expresiones culturales y escucharlas, respetando las lenguas de las comunidades, reconociendo y valorando en sus propias palabras la forma en la que se piensan con la finalidad de lograr su preservación y transmisión. Se propician, así, las bases para que en un futuro se creen las condiciones comunitarias para la preservación de cualquier expresión cultural que tenga lazos afectivos para cualquier grupo social.

Los patrimonios cercanos tienen elementos a destacar, es decir, priorizan la noción local del patrimonio, y escuchan las formas de entender la vida de la comunidad. Se investigan, exponen y aprenden en un circuito de intercambio comunitario que cimbra las bases de ambientes de aprendizaje que conducirán a su preservación.

Este contexto abre un abanico amplio de temas y posibilidades de acción que surgen en el ámbito patrimonial y propician las condiciones para que los estudiantes investiguen sobre sus propias prácticas culturales y comprendan cómo estas representan la realidad de la cual son parte, además asumen su papel en la historia como transmisores de estos saberes y, con ello, se avanza hacia la construcción de futuros más amigables con la naturaleza y con las personas. Se reconoce que para esta investigación resulta de interés cualquier tipo de expresión cultural, principalmente aquellas que conforman la memoria pública del Totonacapan. En consonancia, el trabajo de campo se centra en el acompañamiento a las personas que se encuentran en el ámbito la transmisión, preservación o salvaguardia cultural.

Los patrimonios cercanos no necesitan de invitación para celebrarse porque son las comunidades las que los hacen posible y pertenecen a ellas los espacios, se acercan a ellos quienes así lo deseen. Son así los mil globos de papel de China de Eliuth Mateos Alejandro y Francisco Hernández Hernández pintando de colores el cielo totonaco; es Odilia García y Miguel Santiago inundando las cocinas de Lipuntahuaca con el aroma de sus recetas propias inspirados por el sazón de sus hogares.

Son Guadalupe Vázquez escribiendo en lengua totonaca los nombres de las plantas de su comunidad para legar al futuro los saberes de hoy. Son Carlos Sánchez y Jorge Luis Mendez resguardando los significados que los abuelos y padres le atribuyen a la muerte desde la memoria totonaca.

Para finalizar este documento, se resaltan los relatos de dos estudiantes, Sergio Antonio y Diana García, quienes compartieron su experiencia luego de regresar de su trabajo en campo. Ellos investigan el valor simbólico que el *liilhtampa*-tepejilote –una planta utilizada para decorar los altares en el Totonacapan– tiene para los habitantes de Ozelonacaxtla. Como parte de su investigación acompañaron al recolector a recoger el *liilhtampa* en el cerro.

Mientras el recolector los guio en la serranía totonaca, les comentó que esta planta silvestre está en peligro de desaparecer, que, para juntar unas cuantas hojas, cada vez con mayor frecuencia debe adentrarse en lo más escarpado de la montaña, arriesgando con ello su vida. La gente de la comunidad utiliza el *liilhtampa* para las festividades y es común ver a las personas llevando las hojas a su hogar, a la iglesia, a los altares de las festividades locales, sin embargo, no hay mecanismos comunitarios que promuevan su renovación para un uso sustentable.

Quienes estudian los patrimonios cercanos saben que su responsabilidad consiste en, además de enunciar el valor simbólico que se atribuye a los legados desde la propia lengua y la tradición, identificar maneras sustentables y comprometidas con el entorno para que persistan a los embistes de la naturaleza y la memoria. También se reconocen como portadores de cultura e investigan de dónde vienen los saberes que dan sentido al mundo conocido. Dialogan en comunidad sobre maneras creativas y respetuosas con el medio ambiente para preservarlos para el futuro, porque saben que, de no hacerlo, corren el riesgo de ser reducidos al olvido, y dejarán una huella vacía en este mundo.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARÉVALO, E., y BONILLA, M. (2018). Interpretación del patrimonio en contextos de turismo cultural comunitario: un enfoque participativo. *Turismo y Sociedad*, 22, 105–125.
- BALLART, J. (1997). *El patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso*, Madrid: Ariel.
- BARTOLO, E. I. (2023). El resguardo escrito del conocimiento en torno a la danza del Carnaval del huehue del Chirrión en la Junta Auxiliar de Ometepetl, Tetela de Ocampo, Puebla. Tesis de licenciatura en Lengua y Cultura, Universidad Intercultural del Estado de Puebla.
- BECK, L., y CABLE, T. T. (2002). *Interpretation for the 21st Century: Fifteen Guiding Principles for Interpreting Nature and Culture*. Sagamore Publishing.
- CORTES, M. G. (2024). Plantas medicinales del Jardín Botánico Federico Cortes: usos para el tratamiento de enfermedades del Alma. Tesis de licenciatura en Lengua y Cultura, Universidad Intercultural del Estado de Puebla.
- CRESPI, M. V. (2012). La interpretación del patrimonio: Una estrategia para la comunicación del patrimonio cultural. *Revista PH*, (81), 100-103.
- DOMÍNGUEZ, J. M. (2005). Interpretación del patrimonio cultural y natural: Guía práctica para turismo, museos y espacios naturales. Alianza Editorial.
- FALS, O. (1987). The Application of Participatory Action-Research in Latin America. *International Sociology*, 2(4), 329–347.
- FERNÁNDEZ, F. J. Y FERNÁNDEZ, L. (2019). “Construyendo una identidad: reconocimiento y apropiación de prácticas culturales locales entre niños y adolescentes de San Antonio Siho, Yucatán” en Los investigadores de la cultura Maya, México: Universidad Autónoma de Campeche.
- HOELSCHER, S. (2011). “Heritage” en: Macdonald, S. (editora). *A Companion to Museum Studies*, Sussex: Wiley-Blackwell, pp. 198-218.
- INALI. Atlas de las lenguas indígenas nacionales de México, <https://atlas.inali.gob.mx/variantes/ficha/070107>
- KEMMIS, S., MCTAGGART, R., y NIXON, R. (2014). *The Action Research Planner: Doing Critical Participatory Action Research*. Singapore: Springer.
- LEWIN, K. (1946). Action Research and Minority Problems. *Journal of Social Issues*, 2(4), 34-46.
- MCNIFF, J., y WHITEHEAD, J. (2006). *All You Need to Know About Action Research*. London: SAGE Publications.
- OSTROM, E. (2003 [1990]). *Governing The Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SANTOS, J. R. (2003). “O patrimônio como categoria de pensamento” en Abreu, Regina y Mario Chagas (coords.) *Memória e patrimônio. Ensaios contemporâneos*, Rio de Janeiro: DPSA Editora, pp. 21-29.
- UNESCO (1948). Declaración Universal de Derechos Humanos, París: Unesco.
- UNESCO (1954 y 1999). Convención para la Protección de los Bienes Culturales en caso de Conflicto Armado, París: Unesco.
- UNESCO (1972). Convención para la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural, París: Unesco.
- UNESCO (2003). Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, París: Unesco.

VARGAS, G. (2015). "Reflexiones sobre el trabajo de campo: la utopía intersubjetiva en un mundo desigual", Nueva antropología, 28(83), 163-186.

## **BIODATA**

**Alejandra RAMÍREZ GALLARDO**<sup>3</sup>: Doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma de Yucatán; realizó una pasantía doctoral en la Maestría de Museología y Gestión del Patrimonio en la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente, profesora-investigadora adscrita a la Dirección de Investigación y Posgrado en la Universidad Intercultural del Estado de Puebla (UIEP), miembro del Comité Académico y del Núcleo Académico de la Maestría en Ambientes Interculturales de Aprendizaje (MAIA), programa que pertenece al Sistema Nacional de Posgrado de la Secretaría de Ciencia, Humanidades Tecnología e Innovación (SECIHTI) del Gobierno de México. Distinción de investigadora por el Sistema de Investigadoras e Investigadores del Estado de Puebla. Miembro de la Asociación Americana de Antropología. Fundadora del Laboratorio de Museología Intercultural de la UIEP. Curadora de la primera colección pública de acceso abierto representativa de los pueblos totonacos albergada en el Museo Viviente Casa Totonaca ubicado en el Jardín Etnobiológico de los Siete Pueblos Originarios (Red Nacional de Jardines Etnobiológicos de la SECIHTI). Su publicación más reciente es el artículo de investigación intitulado "La Lengua Maya en el Gran Museo del Mundo Maya De Mérida. Un debate abierto"<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Sitio de internet del núcleo Académico de la Maestría en Ambientes Interculturales de Aprendizaje. <https://posgrado.uipe.edu.mx/nucleo/>

<sup>4</sup> <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/EducaMuseo/article/view/48439>



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 111, 2025, e17241133  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555  
Para citar utilice este ARK: <https://n2t.net/ark:/43441/17241133>  
Deposited in Zenodo: <https://doi.org/10.5281/zenodo.17241133>



## Sincretismo religioso y patrimonio cultural del Ñuu Savi Jicayán de Tovar

*Religious syncretism and cultural heritage of the Ñuu Savi Jicayán de Tovar*

Ana Yolanda ROSAS-ACEVEDO

<https://orcid.org/0000-0002-6253-8055>

[arosas@uagro.mx](mailto:arosas@uagro.mx)

Universidad Autónoma de Guerrero, México

## RESUMEN

Se aborda la fusión religiosa en torno a los imaginarios sociales existentes del patrimonio cultural de la comunidad originaria. El objetivo fue analizar el sincretismo religioso a través de la recuperación de la memoria histórica del patrimonio cultural de la comunidad política Ñuu Na Savi desde el interaccionismo simbólico en los escenarios territoriales. A través del método etnográfico se relacionó a los actores sociales con los objetos que forman parte de las expresiones religiosas que producen símbolos y significados para comprender y describir las experiencias cotidianas, saberes locales en los procesos socio-territoriales de apropiación de los pobladores. Es decisivo preservar el patrimonio inmaterial a través de mayordomías para asegurar la diversidad cultural que pueda fortalecer las identidades y resistir las presiones de la globalización.

**Palabras clave:** identidad; patrimonio; religión; resistencia; sincretismo.

## ABSTRACT

Religious fusion is addressed around the existing social imaginaries of the cultural heritage of the indigenous community. The objective was to analyze religious syncretism through the recovery of the historical memory of the cultural heritage of the Ñuu Na Savi political community from the perspective of symbolic interactionism in territorial settings. Through the ethnographic method, social actors were connected with objects that are part of religious expressions that produce symbols and meanings to understand and describe everyday experiences, local knowledge in the socio-territorial processes of appropriation by the inhabitants. It is crucial to preserve intangible heritage through stewardships to ensure cultural diversity that can strengthen identities and resist the pressures of globalization.

**Keywords:** identity; heritage; religion; resistance; syncretism.

Recibido: 17-05-2025 • Aceptado: 23-08-2025

## INTRODUCCIÓN

El sincretismo religioso y el patrimonio cultural son elementos importantes en las comunidades originarias, ya que aparte de preservar su historia, tradiciones vivas y valores, promueve la cohesión social, les da un sentido de pertenencia al definir la identidad del grupo social.

La práctica sincretizada de las creencias religiosas, se convierte en un punto de encuentro durante las festividades y ceremonias religiosas para fortalecer sus lazos. Desde este punto de vista, se convierten en un símbolo de unidad, donde los pobladores se reúnen en esas ocasiones especiales. Al compartir estas experiencias y momentos significativos, se fortalecen las relaciones entre las personas de la comunidad, creando lazos sociales más fuertes y promoviendo un sentido de pertenencia y cohesión entre ellos.

Como menciona la fundación WEISE, a través del patrimonio cultural se ha descubierto “un mundo de significados profundos que trascienden lo material y abrazan lo inmaterial. Se adentra en la esencia misma de quiénes son como individuos y comunidades, forjan una identidad que abraza el pasado, el presente y el futuro” (WEISE: s/f).

El sincretismo religioso de la comunidad originaria Ñuu Savi es abordada desde la importancia de la preservación de su patrimonio cultural para construir cohesión social, desde el marco del interaccionismo simbólico para exponer como han construido su identidad a través de las interacciones sociales externas y los sentimientos internos sobre sí mismo. En este sentido, las personas interactúan y crean mundos simbólicos, los cuales van a modificar su comportamiento de forma individual y colectiva.

Los conceptos de patrimonio cultural e identidad son abordados en torno a los imaginarios sociales existentes en la comunidad a través del sincretismo o fusión de sus creencias religiosas. Para esto, el paradigma del interaccionismo simbólico posibilita “relacionar a los actores del patrimonio, con los objetos que forman parte de las expresiones culturales que producen símbolos y significados para comprender los modos de vida, reinterpretar las realidades y diseñar elementos en beneficio del desarrollo de las regiones” (Mora Torres *et al.*: 2022, p. 66).

El análisis del patrimonio cultural en Jicayán de Tovar, Guerrero gira en torno al sincretismo de creencias ancestrales y la religión católica impuesta por los españoles que permanecen en sus tradiciones, a través del análisis visual de los elementos dentro del marco del interaccionismo simbólico, permite evaluar la pertinencia de salvaguardar el patrimonio cultural. La identidad cultural a través de la religión describe las prácticas territoriales, así como las simbólicas que le dan sentido de pertenencia e identidad a la población.

El método que orientó la presente investigación es el etnográfico, para describir “un estudio etnográfico le interesa tanto las prácticas (lo que la gente hace) como los significados que estas prácticas adquieren para quienes las realizan (la perspectiva de la gente sobre estas prácticas)” (Restrepo: 2018, p.25).

Es decir, desde sus raíces prehispánicas, coloniales y actuales “lo que la gente dice y lo que la gente hace” sobre las experiencias diarias, saberes locales y procesos socio-territoriales de los habitantes. Como mencionan Velásquez y Velásquez en el 2024, la identidad de los pueblos originarios reside en la relación existente entre una forma de organización social, cultural y simbólica ya configuradas, a pesar de la falta de oportunidades y garantías a partir de la reproducción de las prácticas históricas determinadas y arraigadas a la tenencia de la tierra.

La principal estrategia para la generación de datos fueron las técnicas de observación participante y entrevistas semiestructuradas<sup>1</sup>, en donde se recopilaban los relatos de vida para profundizar en los comentarios y sentimientos históricos de los actores sociales frente al territorio sagrado. De esta forma, la continuidad del sincretismo religioso se relaciona con prácticas agrícolas y rituales curativos y territoriales, y permite entender rasgos peculiares de esa religiosidad indígena contemporánea (Vilella Flores: 2006, p. 62).

---

<sup>1</sup> Las personas entrevistadas no dieron su consentimiento informado para que se hicieran uso de sus nombres.

El presente texto está enfocado a la posibilidad de relacionar a los actores sociales del patrimonio cultural con los objetos que conforman la memoria viva a través de sus símbolos y significados religiosos para comprender e interpretar su estilo de vida.

## DESARROLLO

### Localización y descripción

La comunidad Ñuu Nuu Savi Jicayán de Tovar<sup>2</sup> se localiza en el municipio de Tlacoachistlahuaca Guerrero a una distancia de 220 km de Acapulco sobre la carretera Acapulco–Pinotepa (Costa Chica). Limita al norte con Metlatónoc, Cochoapa El Grande, Alcozauca de Guerrero y el estado de Oaxaca, al sur con Igualapa y Ometepec, al este con Xochistlahuaca y al oeste con Cochoapa El Grande, Igualapa y Metlatónoc. En Jicayán de Tovar, el significado de la palabra “xicalli” que significa jícara de tecomate (ver figura 1) y de “yan” lugar, es decir “lugar de jicaras”. En el 2020 de acuerdo al censo nacional tenía una población de 1, 484 habitantes, el 93% profesan la religión católica. Se conforma por dos etnias originarias Amuzgos y Mixtecos, este último es el objeto de estudio. (INEGI: 2020)

Figura 1. Jicaras de tecomate elaboradas con las cáscaras del fruto *Crescentia cujete*.



Fuente: Elia Paz Ramírez (2024).

La población habla la lengua originaria Mixteca denominada el Tu'un Savi, su educación básica es bilingüe, desde la primaria, los niños aprenden a leer y a escribir en su lengua materna, llevan libros de textos gratuitos del Tu'un Savi, que nutren la lengua originaria del Tu'un Savi, para mantener viva su lengua natal.

Es un pueblo con tradiciones usos y costumbres, mantiene con firmeza sus creencias ancestrales mezcladas con la religiosidad popular del culto católico. Sus creencias ancestrales heredados por sus abuelos y tatarabuelos son patrimonios vivos y sacros que se siguen practicado a través de los rituales en sus territorios sagrados, denominados Yuku Savi.

---

<sup>2</sup> Las personas entrevistadas consideran que es la forma correcta de llamar a su localidad.

Las prácticas de rituales ancestrales en las comunidades originarias son una herencia viva que forma parte del patrimonio cultural inmaterial de los ancestros, estas prácticas forman parte de la resistencia cultural de los Pueblos Na Savi<sup>3</sup>. Estos rituales de pedir la lluvia, de hacer curaciones, de realizar sacrificios de animales sincretizada con las festividades religiosas católicas, son la forma de continuar con la identidad sociocultural, de los pueblos originarios Nuu Na Savi<sup>4</sup>, sus usos y costumbres manifiestan lo que son y que los hace diferentes a otros grupos étnicos.

## El patrimonio cultural y la identidad

Sobre el patrimonio cultural que engloba las manifestaciones socioculturales, se tiene que:

El patrimonio cultural expresa la solidaridad que une a quienes comparten un conjunto de bienes y prácticas que los identifica, pero suele ser también un lugar de complicidad social. Las actividades destinadas a definirlo, preservarlo y difundirlo, amparadas por el prestigio histórico y simbólico de los bienes patrimoniales, incurren casi siempre en cierta simulación al pretender que la sociedad no está dividida en clases, etnias y grupos, o al menos que la grandiosidad y el respeto acumulados por estos bienes trascienden esas fracturas sociales. (García Canclini: 199, p.17)

Este autor además menciona que (...)

La cuestión del patrimonio ha desbordado a los dos responsables de estas tareas, lo profesionales de la conservación y el Estado. Pese a la enorme importancia que aún tienen la preservación y la defensa, el problema más desafiante es ahora el de los usos sociales del patrimonio. En él es necesario concentrar los mayores esfuerzos de investigación, reconceptualización y política cultural. (García Canclini: 199, p. 22)

Sin embargo, las acciones que conforman la conservación del patrimonio cultural, no siempre son responsabilidad absoluta del Estado y las instituciones socioculturales, en estas acciones tiene un espacio protagónico la comunidad creadora y receptora del patrimonio, así como la formación axiológica conquie cuentan estas comunidades.

Otro autor define el patrimonio como:

El conjunto de bienes naturales y culturales que por las características de sus componentes y usos efectivos y potenciales, por su criticidad para los grupos sociales que a través de él se dependen para su desarrollo, por el carácter histórico y la importancia histórica que lo marcan, por la singularidad y/o escasez, posee un valor excepcional a proteger y conservar para su goce actual y futuro y para reafirmar la identidad de las sociedades con él vinculadas, elevando así el de experiencia humana. (Venturini: 2004, p. 32, citado en Gil Cardona: 2021, p. 67)

Esta recapitulación facilita un mayor entendimiento e interpretación del patrimonio cultural, sus características y composición. Venturini examina la identidad como el pilar fundamental para conservar la memoria viva de los pueblos originarios en sus distintas formas.

La identidad guarda relación directa con las tradiciones, los hábitos y costumbres, los prejuicios y el modo de pensar arraigados en la mentalidad del pueblo, expresadas en la ideología de clases, así mismo existe una relación que vincula identidad y tradición, así como el rol de la conciencia y la subconsciencia del individuo, la creación artística y la preservación del patrimonio cultural (Reynosa Navarro: 2007, p.11).

---

<sup>3</sup> Los de la lluvia

<sup>4</sup> Los pueblos de la lluvia

Para Cecilia Bácula:

La identidad sólo es posible y puede manifestarse a partir del patrimonio cultural, que existe de antemano y su existencia es independiente de su reconocimiento o valoración. Es la sociedad la que, a manera de agente activo, configura su patrimonio cultural al establecer e identificar aquellos elementos que desea valorar y que asume como propios y los que, de manera natural, se van convirtiendo en el referente de identidad" (...) "Dicha identidad implica, por tanto, que las personas o grupos de personas se reconocen históricamente en su propio entorno físico y social y es ese constante reconocimiento el que le da carácter activo a la identidad cultural. (Bácula: 2000, p. 169 citado en Gil Cardona: 2021, p. 68)

El patrimonio cultural y la identidad son importantes para la conservación y sostenibilidad de las tradiciones y bienes socioculturales. Son temáticas que por su importancia, en el ámbito académico y científico, merecen ser retomadas de forma continua. En este sentido se menciona que son atributos socioculturales vulnerables:

(...) como un fenómeno que amenaza las identidades nacionales en detrimento de sus elementos más autóctonos e impone modelos enajenantes que socavan la singularidad cultural de cada región y con ello, limita la preservación y conservación de la memoria histórica de los pueblos. Situación que ha provocado la pérdida de importantes bienes y tradiciones culturales. (Reynosa Navarro: 2015)

Como suele ocurrir en las manifestaciones socioculturales de Ñuu Savi Jicayan de Tovar, su identidad cultural está en constante cambio, de esta forma en cada nueva generación se tiene la posibilidad de rescatar y enriquecer las tradiciones culturales que se ven amenazadas por el fenómeno de la globalización de la cultura:

La realización material de la identidad certifica la de la herencia de los pueblos, es decir, su significativo descansa en los bienes culturales, y sobre ellos el individuo, como el grupo, participa sentimentalmente en su vida diaria, estableciendo con ellos las relaciones determinadas por su espíritu de época. (Sánchez Luque: 2005, p. 41)

Sánchez Luque argumenta que "el hombre, como ser cultural, es el único que desarrolla identidad, frente al mundo animal". Considera interesante en este sentido la profundización en esta diferencia, a través de lo orgánico y lo social, esto basado en la obra de Kroeber en 1917 "Lo superorgánico", citado por Kahn (Sánchez Luque: 2005, p.40).

Esto permite interpretar las herencias pasadas en un momento determinado. No existe la posibilidad del desarrollo cultural comunitario pleno sin que medie un profundo sentimiento de identidad. "La identidad solo es posible y puede manifestarse a partir del patrimonio cultural y su existencia es independiente de su reconocimiento o valoración. El patrimonio y la identidad cultural no son elementos estáticos, sino entidades sujetas a permanentes cambios" (Bácula: 2000, p. 169, citado por Molano: 2007).

Asimismo, se plantea que la comunidad debe estar en concordancia con los habitantes, quienes serán los encargados de promover la pervivencia del pueblo:

(...) el elemento conciencia de pertenencia está aportando uno de los soportes vertebradores del concepto comunidad porque no existe pertenencia sin la presencia de un grupo humano ubicado en un territorio al cual se siente arraigado, con su cultura, su identidad cultural y patrimonio, con su sistema de valores, su tradiciones y creencias. (Terry: 2011, p.2 citado en Gil Cardona: 2021, p.70)

En ese mismo sentido, se expone una definición de identidad cultural:

El concepto de identidad cultural encierra un sentido de pertenencia a un grupo social con el cual se comparten rasgos culturales, como costumbres, valores y creencias. La identidad no es un concepto fijo, sino que se recrea individual y colectivamente y se alimenta de forma continua de la influencia exterior. (Molano: 2007, p. 73)

### **La fe como una forma de control**

El proceso de sincretización en la montaña Guerrense, se ha considerado que ocurrió de forma espontánea como consecuencia del intercambio cultural, el cual también sirvió para facilitar la convivencia entre diferentes pueblos. Esta combinación creó una nueva forma de expresión de fe. Sin embargo, "el éxito de la imposición católica no pudo haberse dado sino como consecuencia de la conquista armada" (Rubial García: 2023, p. 19).

Este intercambio de códigos y símbolos entre sociedades de distintas culturas formó en la comunidad mixteca Guerrense el sincretismo religioso, en este sentido, a través de la espiritualidad y la cultura quedó vinculada. Esto no fue un proceso simple, sino que implicó la reinterpretación y adaptación de creencias.

Desde el arribo de los misioneros durante el siglo XVII, han contado historias a través de la danza, en la que han sincretizado sus dos mundos. Posterior a esto, durante el siglo XIX, con la independencia y con el ejército juarista los misioneros fueron sustituidos por maestros rurales, los cuales contribuyeron en una nueva forma de repensar el pasado y expresarlo en una nueva adecuación de carácter étnico y religioso de las danzas para adecuarse a los nuevos propósitos (Bonfiglioli: 2022, p. 309).

La religión como proceso social que ha cobra sentido dentro del contexto de la vida cotidiana en la montaña de Guerrero. Dentro de este marco, la iglesia católica fue establecida por los Agustinos y después por los Franciscanos en el siglo XVI. Y aún tiene un fuerte dominio caracterizado por la presencia de grupos originarios Na savi, objeto de estudio. "En varios lugares donde la colonización se logró consolidar, la aceptación del cristianismo fue relativamente rápida, esto llevó a que buena parte de los frailes se dedicaran a dar atención espiritual" (Álvarez Icaza: 2023, p.185).

### **La espiritualidad Nuu Nuu Savi Jicayan de Tovar sincretizada con el catolicismo**

La cosmovisión Nuu Savi, es una perspectiva integral que abarca la comprensión del mundo y la realidad desde la cultura mixteca, se centra en la conexión entre el ser humano, la naturaleza y los elementos espirituales que conforman su existencia. Esta interconexión se refleja en su forma de vida, sus rituales y sus prácticas culturales. Su esencia espiritual está presente en cada aspecto de su vida cotidiana. Las ceremonias, ofrendas y rituales son fundamentales para mantener el equilibrio con su mundo espiritual.

A través de estas prácticas, buscan rendir homenaje a sus antepasados, a la tierra y a las fuerzas de la naturaleza, es por tanto, una parte integral de su identidad y de su forma de entender la vida. Además, la cosmovisión Na Savi enfatiza la importancia de los sueños y visiones, que son considerados canales de comunicación con lo espiritual. Estas experiencias pueden ofrecer guía y sabiduría, y son valoradas en la toma de decisiones y en la vida comunitaria.

En el marco del sincretismo religioso, la espiritualidad representa un elemento fundamental en la existencia comunitaria, es un pilar fundamental para el fortalecimiento de la cultura y la resiliencia frente a desafíos modernos. No solo se trata de fusionar dos creencias, sino de conectar, preservar y enriquecer sus raíces ancestrales frente a las influencias del crecimiento global.

En este sentido, el papel de la espiritualidad en la vida comunitaria es fundamental, ya que contribuye a la cohesión social, la solidaridad y el sentido de pertenencia entre los miembros de esa comunidad. La espiritualidad, entendida como la búsqueda de significado y conexión con algo más grande que uno mismo, puede unir a las personas a través de creencias, valores y prácticas compartidas.

En primer lugar, la espiritualidad fomenta la empatía y el respeto entre los individuos, lo que es esencial para construir relaciones saludables y armoniosas. Cuando las personas se sienten conectadas a un propósito común o a principios espirituales, tienden a trabajar juntas de manera más efectiva para superar desafíos y promover el bienestar colectivo.

Además, las tradiciones y rituales espirituales pueden proporcionar un sentido de identidad y continuidad en la comunidad. Estas prácticas, que a menudo se transmiten de generación en generación, ayudan a fortalecer los lazos interpersonales y a crear un ambiente de apoyo mutuo. Desempeña un papel decisivo en la vida comunitaria al promover la cohesión, el respeto, la identidad y un sentido de propósito compartido.

### El sincretismo religioso y el patrimonio cultural

Los Ñuu Savi de la Montaña de Guerrero son herederos de una tradición cultural mesoamericana y por medio de su lenguaje oral difunden su riqueza cultural, narraciones, cuentos, leyenda, mitos, adivinanzas, cantos entre otras expresiones orales de su cotidaneidad, con el lenguaje del Tu'un Savi, se reafirma su identidad cultural.

El patrimonio inmaterial como parte de la cultura de los pueblos originarios a través del sincretismo religioso otorga pertenencia dentro del territorio geográfico, es la memoria de la resistencia ante factores de desigualdad y vulnerabilidad de los colectivos originarios. Por consiguiente, la cultura es "una ciencia interpretativa en busca de significaciones de expresiones sociales" (Clifford Geertz: 1973, p.20).

De esta forma, a partir del interaccionismo simbólico comprender el proceso de asignación del significado de forma individual o colectiva a los objetos usados en las tradiciones religiosas.

Esto permite entender la forma en el que se ha tejido una red de significados que permitan comprender la forma en cómo se han fusionado las creencias religiosas a través de símbolos contruidos y heredados. Para Castell es "entrar en diálogo con otros individuos" dentro de su contexto para construir identidad y darle sentido a la vida. El estudio de la identidad "es vital para entender la acción social y la acción política" (...) esto "en torno a identidades primarias en busca de significados y espiritualidad". (Castell: 1997 en Rojas Rojas: 2004, pp. 219-220)

En tanto:

(...) es en el territorio donde se configura un sistema relacional de lo físico, emocional y cognitivo, allí se configuran rituales, relaciones económico-políticas, los símbolos que hacen parte de la cultura (...) la identidad se construye y deconstruye en los territorios desde características geo-simbólicas y desde relaciones dotadas de significados que se transmiten generacionalmente, a través de creencias, prácticas simbólicas compartidas, sentidos de arraigo y pertenencia y de reconocimiento de la otredad. (Gutiérrez Valencia, López Durango y Velásquez Velásquez: 2024, p.3)

En Jicayan de Tovar prevalece una práctica religiosa de carácter sincrético expresado en la combinación de referentes culturales heredados propios de su cultura originaria con elementos de corte católico a través de los santos patronos que fueron introducidos por los españoles durante el proceso de evangelización.

Es ahí en donde se puede observar claramente en las llamadas mayordomías, estructuras vinculadas al sistema de cargos se encargan de resguardar al santo patrono en su domicilio y de albergar a los visitantes de otros lugares, les otorga prestigio, importancia y reconocimiento ante la sociedad.

El término mayordomía se refiere a las ceremonias que se realizan en honor a un santo del calendario religioso católico:

Los cargos de la jerarquía están dispuestos en rangos y líneas de autoridad y controlados por la propia comunidad que ejerce su soberanía, sobre sus comportamientos sociales y ceremoniales durante un periodo corto que puede ser de un ciclo anual; El sistema de cargos aparece como formalmente abierto a todos los miembros de la comunidad, aunque de acuerdo con las propias normas y valores en que éstas tienen su sustrato, selecciona a los posibles ingresantes y los compromete a desplegar. (Topete Lara: 2010, p.301)

En este sentido, el sistema de cargos religiosos es la institución mediante la cual se hace posible desplegar y fortalecer relaciones de reciprocidad con los santos merced a los dones recibidos o por recibir de manera personal, familiar o comunitariamente: vida, salud, bienestar; por ende, es un instrumento para emprender proyectos comunitarios de orden político, social, económico y vital. (Topete Lara: 2010, p.302)

Las mayordomías en la vida social y política de la comunidad no están influenciadas por la intervención de las políticas públicas y de financiamiento por parte de instituciones gubernamentales o cuando menos no lo perciben así de forma directa. El reconocimiento de las prácticas socioculturales, de acuerdo a los datos obtenidos de los integrantes de Ñuu Na Savi o pueblos de la lluvia, sobre las mayordomías argumentan que no reciben ningún financiamiento externo para realizar sus celebraciones.

Esto a pesar de que en el pasado reconocieron y aceptaron el sistema de cargos en su comunidad por parte de los españoles, son las mismas personas del pueblo quienes ahora patrocinan, ya que no aceptan ningún tipo de intromisión a su organización, aún con "el reconocimiento como Estado multicultural en 1992, en el que se garantiza igualdad de derechos a los pueblos originarios para conservar sus patrones culturales, derechos sobre tierra y recursos naturales" (Anaya: 2006, citado en Morales Carbajal: 2024, p. 2).

Los mixtecos, conocidos como "pueblo de la lluvia" cuentan con sus propios sitios sagrados donde llevan a cabo sus suplicas y peticiones a Dios y a sus deidades. En esta festividad religiosa se lleva a cabo con rituales, música acompañada de las autoridades para pedir que las lluvias sean más abundantes para sus cultivos (ver figura 2).

Para aplacar la ira de Yoko Savi se ofrece sacrificios de animales, con frecuencia la sangre de las cabras y otras ofrendas a través de rituales y ceremonias al inicio de la temporada de lluvias, en donde hacen un recorrido desde el pueblo hasta el lugar sagrado "Yuku Yoko", acompañados de agua ardiente y música de viento.

Durante la ceremonia el Tata tu'uva, es el intermediario del inframundo, se lleva a cabo el ritual del dialogo ofreciendo sangre de chivos y ofrendas del pueblo, nombra a cada uno de los participantes y pide la protección a la madre naturaleza en favor de sus hijos, para que no haya tormentas durante la temporada de lluvia. Pero también, estos rituales se ven sincretizados al incluir en esta celebración el aspecto católico, ya que también es en honor de San Marco apóstol el 25 de abril de cada año, y todo es a cargo de la mayordomía.

La importancia de las mayordomías en los pueblos originarios de México radica en la importancia para la preservación y transmisión del patrimonio cultural y mantienen vivas las tradiciones religiosas, sociales y culturales. La preservación cultural a través de estas prácticas permite que los jóvenes aprendan a preservar y fortalecer su identidad como parte del grupo social al que pertenecen.

Figura 2. Procesión para suplicas y peticiones a Dios y a sus deidades para tener lluvias y cosechas abundantes.



Fuente: Elia Paz Ramírez (2024).

En este sentido:

(...) las tareas implican colaboración colectiva, en tanto a “la aportación de trabajo y cooperación económica que requieren los festejos; la religiosidad popular rebasa entonces el ámbito devocional y permite el reforzamiento de prácticas sociales como la solidaridad y la cohesión de los miembros del grupo”. De esta forma se cumple con la función de reproducción y fortalecimiento cultural e identitario dentro de la comunidad, así como de poblaciones vecinas. Las peregrinaciones y las promesas (ofrendas) que llevan pobladores de una comunidad a otra, esto, además de resaltar la fe, refuerzan los lazos intercomunitarios y estas prácticas pagano-religiosas permiten la reconstrucción simbólica de la comunidad, y en el caso de las fiestas patronales, éstas son, en cierta manera, una forma de celebrarse a sí mismos. (Landázuri Benítez: 2013, p. II)

En Ñuu Nuu Savi Jicayan de Tovar, las mayordomías están formadas por grupos ya establecidos y entre ellos se van turnando. Los integrantes de la fiesta van nombrando su mayordomo frente a las autoridades quienes leen el nombramiento del nuevo mayordomo para la celebración del próximo año. Durante el ritual, se hace entrega de artefactos para la preparación de los alimentos que se consumirán en la siguiente celebración, y la nueva comitiva reciben todos los utensilios que se usaran en la fiesta como ollas, comales, cucharas, etcétera. La banda de música los acompaña a llevar todas las cosas a la casa del nuevo mayordomo, ahí bailan y beben con júbilo para que a futuro todo salga bien.

Por consiguiente, el culto a los santos patronos, “es la columna vertebral de la religiosidad indo cristiana, es una mezcla con características complejas de su cultural que han marcado la historia de los grupos originarios tras la conquista”. Por un lado, los santos que adoptaron durante la conquista continúan unidos a la tradición prehispánica de los dioses tutelares, pues cumplen el mismo papel de símbolo y encarnación de la identidad comunitaria, pero por el otro, su efectividad y su poder dependen precisamente del hecho de que son diferentes de los antiguos dioses, de que son extranjeros, güeros y poderosos, y pueden dar a los pobladores originarios algo del poder y la fuerza que perteneció a los conquistadores (Navarrete: 2001, p.91).

La religiosidad popular, está asociada con:

(...) las expresiones festivas y colectivas con motivo de celebraciones religiosas como las fiestas patronales, peregrinaciones, el culto o adoración a santos o imágenes de la liturgia católica, así como en bodas y otros festejos cotidianos. Los rituales que acompañan estas expresiones portan una serie de signos y símbolos que, más allá de la manifestación religiosa visible, nos hablan de procesos culturales e identitarios, pero también económicos y sociales (...) a pesar de estar relacionada con las prácticas católicas, la religiosidad popular refrenda su autonomía frente a la institución eclesiástica, ya que el compromiso de la organización de las actividades tanto festivas como religiosas son responsabilidad de los miembros de la comunidad. (Landázuri Benítez: 2013, p.II)

Como bien sostiene Landázuri Benítez sobre los rituales religiosos, se observa en la comunidad de Jicayán de Tovar que son acompañados por diversas representaciones como danzas, música instrumental y cantos de alabanza a una imagen religiosa para pedir agradecimiento por un buen temporal y una buena cosecha, de esta forma reflejan un claro sincretismo entre las creencias ancestrales y la impuesta por los españoles. Esto evidencia las representaciones culturales actuales en la memoria colectiva, rediseñadas simbólicamente ante la imposición del catolicismo.

### **Mutaciones desde el interaccionismo simbólico**

La función simbólica y sus transformaciones históricas en los grupos originarios han modificado la estructura y los significados de la religión popular. Los códigos simbólicos han variado la interpretación de los mensajes que emiten socialmente., en cuanto a sus creencias, valores y ritos. Las variantes en cuanto a la interpretación de los significados de las figuras religiosas sobreviven de una forma singular, un ejemplo de esto, surge cuando exponen en las entrevistas, de que consideran a la Virgen María como madre de Jesús (Dios hijo), pero también la consideran como una Diosa y no como una Santa. No es que estén en niveles jerárquicos en el catolicismo, sino más bien son los roles y concepciones de fe dentro de la teología católica.

Los habitantes del medio rural se han visto despojados poco a poco de sus símbolos religiosos originales, se han mezclado las bendiciones que provienen de sus Dioses prehispánicos con el mesianismo impuesto por los conquistadores españoles basado en la creencia de que el Mesías traerá la salvación y la esperanza:

La religión proporciona un marco (simbólico) de sentido y valor, que en el mesianismo es de índole soteriológica, y cuya correspondencia adaptativa a la situación (empírica) de poder político y económico resulta pluriforme. Una codificación del valor mesiánico puede en sí misma representar un orden diferente al de los valores que regulan la vida social real; pero si el mensaje se confina en un plano dual, que no interpele la realidad fáctica, entonces lo que ocurre es que la complementa. Al trasladar completamente la consumación del sentido, por vía simbólica, al ámbito ritual, a la devoción privada, etc., sirve de compensación que satisface las aspiraciones liberadoras sólo imaginariamente. El orden injusto queda de hecho reforzado y legitimado, y este orden a su vez selecciona positivamente esa formulación del mensaje. Es una forma dualista, que lleva a interiorizar la situación de explotación y dominación soportada, y a vivir con resignación, proyectando al otro mundo las ansias de salvación. (Gómez García: 1990, p. 8)

Desde estas perspectivas, el sincretismo de creencias religiosas en Jicayán de Tovar ha sido la forma en que los miembros de la comunidad perciben y le dan sentido a sus experiencias, creencias, valores y normas culturales, en las situaciones que ocurren en su contexto social.

En este sentido, resalta la importancia de la interacción y la comunicación en la construcción de la realidad compartida. A través de la interacción, han intercambiado ideas, sentimientos y experiencias vivenciales transmitidas de generación en generación de forma oral.

En otras palabras, la forma en cómo se han sincretizado las creencias prehispánicas con las impuestas por los españoles no es solo un fenómeno individual, sino que se forma y se transforma a partir de las conexiones y diálogos que han establecido los grupos originarios para dar sentido de comunidad y una visión compartida.

La transmisión intergeneracional de conocimientos y rituales se configura no solo como un acto de reivindicación identitaria, entendida como la forma en que las tradiciones, habilidades y costumbres se transmiten de una generación a otra. Pero, este proceso no solo tiene el propósito de reafirmar la identidad de la comunidad, sino que también puede servir para fortalecer los lazos familiares y sociales, preservar la historia y la cultura, y claro está, proporcionar un sentido de pertenencia.

En la historia de la comunidad de Jicayán de Tovar, se ha mantenido con orgullo su patrimonio inmaterial, que refleja la esencia de su identidad y su conexión con la tierra a través de mitos, rituales y conocimientos profundos.

En el contexto actual de la comunidad en donde la transformación social está sufriendo cambios, es decisivo entender la importancia de preservar estos saberes como una forma de resistencia frente a un fenómeno que tiende a homogeneizar y a la vez excluir. Este fenómeno no solo implica la conservación de ricas narrativas culturales, sino también la capacidad de estos pueblos para reivindicar y fortalecer su identidad en un mundo que, en muchas ocasiones, deja de lado sus voces.

## CONCLUSIONES

El patrimonio cultural de Ñuu Savi Jicayan de Tovar formado por bienes culturales de la región en donde se asienta y a través de la fusión las creencias religiosas adquiere su importancia histórica y simbólica, a través de los testimonios, de sus creencias, formas de vida y costumbres. Por tanto, la identidad a través de las tradiciones y del sincretismo de creencias religiosas cobra sentido dentro del patrimonio cultural.

El sincretismo religioso ha sido un fenómeno actual de la cultura mixteca, en el que las tradiciones religiosas propias de esta cultura originaria se fusionaron con la religión que inculcaron los colonizadores europeos, creando una nueva forma de espiritualidad. Este sincretismo se manifiesta en la adopción de santos católicos que se asocian con deidades originarias incorporados en sus rituales indígenas, lo que les ha permitido preservar su identidad al mismo tiempo que resisten y asimilan las influencias religiosas externas.

De esta forma, el sincretismo religioso es una forma de organización socio-cultural, bajo símbolos e identidades conformadas a partir de la reproducción de las prácticas de vida históricas específicas enraizadas en el territorio ancestral. El sincretismo, es intrínseco a la preservación de la cultura, sus tradiciones se convierten en eficaz símbolo de resistencia y transmisión intergeneracional de conocimientos y rituales en un acto de reivindicación identitaria.

Este sincretismo está referido en el sentido de pertenencia a la comunidad, no solo en las prácticas religiosas, sino también en la cultura, los símbolos compartidos, las acciones colectivas vistos en la organización de las celebraciones patronales como una necesidad de cohesión social. Las peticiones de lluvias y la cosmovisión que gira alrededor del culto sagrado de los pueblos originarios, sin dejar su lado católico, en busca de reforzar sus solicitudes para ser oídas.

Las mayordomías en Jicayán de Tovar, son un sistema ritual y social en la preservación y transmisión de la cultura a través de la práctica, el aprendizaje y la interacción social, a través de festividades, rituales religiosos y otros eventos comunitarios. Desde la perspectiva del interaccionismo simbólico, se puede analizar cómo las mayordomías funcionan como un escenario donde los individuos construyen y comparten significados, reforzando la identidad cultural y el sentido de pertenencia a la comunidad.

**BIBLIOGRAFÍA**

ÁLVARIZ ICAZA LONGORIA, M. T. (2023). "La custodia de Tampico en el siglo XVI. El inicio de un complejo proceso misional franciscano", en: Iglesia y conquista. Los procesos fundamentales. Revista Históricas digital. UNAM y BUAP. Instituto de investigaciones históricas. Pp. 185-204. [http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/789/iglesia\\_conquista.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/789/iglesia_conquista.html)

BONFIGLIOLO, C. (2022). Imágenes de la conquista en Tlacoachistlahuaca Guerrero una de tantas historias. Revista Digital Multimedio ENCARTES , 309-322. doi: <https://doi.org/10.29340/en.v4n8.256>

GARCÍA CANCLINI, N. (1999). Los usos sociales del Patrimonio Cultural. En AGUILAR CRIADO, E. (coord.)(1999). Patrimonio Etnológico. Cuadernos. Nuevas perspectivas de estudio. Consejería de cultura. Junta de Andalucía. Pp. 16-33. <http://bibliotecadigital.academia.cl/bitstream/handle/123456789/617/Nestor%20Garcia%20Canclini.pdf?sequence=1>

GEERTZ, C. (1973). La interpretación de las culturas. Editorial Gedisa.

GIL CARDONA, E.L. (2021). La danza y la chirimía: Narrativas, sentidos y lineamientos curriculares etnoeducativos para la comunidad La Iberia de Riosucio caldas. Facultad de artes y humanidades. Universidad de Caldas.

GÓMEZ GARCÍA, P.(1990). Mutaciones simbólicas y entornos prácticos. Gazeta de antropología. No. 7, artículo 04 · <http://hdl.handle.net/10481/13734>

GUTIÉRREZ VALENCIA, L; LÓPEZ DURANGO, V., y VELASQUEZ VELASQUEZ, A.M. (2024). Construcción identitaria de la población de Armenia Antioquia: un acercamiento a las prácticas territoriales y simbólicas. UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29 , Núm. 105, 2024, e10 864460. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10864460>

INEGI (2020). Censo de población y vivienda. Programas: [inegi.org.mx](http://inegi.org.mx)

KAHN, J. S.:(1975). El concepto de Cultura: textos fundamentales, Anagrama, Barcelona, pp. 47-83.

LANDÁZURI BENÍTEZ, G. (2013). Signos y símbolos de la religiosidad popular. Carpeta Gráfica. CIDEX-UAM-Xochimilco. [www.scielo.org.mx/pdf/polcul/n38/n38a9.pdf](http://www.scielo.org.mx/pdf/polcul/n38/n38a9.pdf)

MOLANO, O. L. (2007). Identidad cultural un concepto que evoluciona. Revista Opera, (7) 69-84. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67500705>

MORA TORRES, M., VILLAR GARCÍA, M.G., Y MALDONADO REYES, A. (2022): El Interaccionismo simbólico en la reconfiguración de los escenarios territoriales para salvaguarda del patrimonio. In: MORA CANTELLANO, M. DEL PILAR, A., SERRANO O., SERENA E., Y MOTA FLORES, V. E. [Coords.] (2022). Reconfigurando territorios a partir de la cultura, el empoderamiento de las mujeres y nuevos turismo. UNAM-AMECIDER, México. Páginas 65-80. En: <http://ru.iiec.unam.mx/5882/>. ISBN UNAM 978-607-30-6964-9, AMECIDER 978-607-8632-33-6.

MORALES CARBAJAL, C. (2024). Las ceremonias de mayordomía: un campo de negociación y construcción de subjetividades políticas en Tequila, Veracruz, México. Disparidades. Revista de Antropología 79(1): e007. doi.org/10.3989/dra.2024.007

NAVARRETE, F. (2001). "Por qué los indígenas aceptaron el catolicismo", en: Letras, letrillas, letrones. Letras libres. [https://letraslibres.com/wp-content/uploads/2016/05/pdf\\_art\\_6865\\_6209.pdf](https://letraslibres.com/wp-content/uploads/2016/05/pdf_art_6865_6209.pdf)

REYNOSA NAVARRO, E. (2007 ). Factores que afectan la promoción del patrimonio cultural que destina el museo municipal de Moa, a las escuelas primarias del municipio. Tesis Universidad de Holguín, Cuba

REYNOSA NAVARRO, E. (2015). Patrimonio cultural e identidad. Argumentos teóricos. <https://www.grin.com/document/307464>

ROJAS ROJAS, A. (2004). Taller de teología: lenguajes teológicos alternativos. Revista ecuménica. Vol. 1. Núm. 2 y 3. <https://repositorio.una.ac.cr/server/api/core/bitstreams/066461b8-685f-4ef3-9fcc-446929598d5e/content>

RUBIAL GARCÍA, A. (2023). “La espada, el libro y la cruz. Una revisión crítica de la evangelización como conquista”, en: Iglesia y conquista. Los procesos fundamentales. Revista Históricas digital. UNAM y BUAP. Instituto de investigaciones históricas. Pp. 185-204. [http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/789/iglesia\\_conquista.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/789/iglesia_conquista.html)

SÁNCHEZ LUQUE, M. (2005). La gestión municipal del patrimonio cultural urbano en España. Universidad de Málaga, España. [http://digital.csic.es/bitstream/10261/37618/1/Sanchez\\_Luque\\_Maria\\_Tesis.pdf](http://digital.csic.es/bitstream/10261/37618/1/Sanchez_Luque_Maria_Tesis.pdf)

TOPETE LARA, H.(2010). Los lugares comunes y los vacíos en los estudios sobre los sistemas de cargos religiosos. Argumentos, Nueva Época 23(62): 281-303. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59515960013>

VILLELA FLORES, S. (2006). “Ídolos en los altares. La religiosidad indígena en la Montaña de Guerrero”, Arqueología Mexicana. Vol. 14.núm. 82, pp. 62-67.

WEISE, fundación. (s/f). ¿Qué es el patrimonio cultural y cómo contribuye en nuestros vínculos con las personas? <https://www.fundacionwiese.org/blog/es/que-es-el-patrimonio-cultural-y-como-contribuye-en-nuestros-vinculos-con-las-personas/#:~:text=Este%20legado%20no%20se%20limita,la%20conexi%C3%B3n%20con%20el%20pasado.>

## BIODATA

**Ana Yolanda ROSAS-ACEVEDO:** Doctora en Ciencias Sociales. PITCH del doctorado en Estudios Políticos y Sociales y en la maestría en Ciencias: Gestión Sustentable del Turismo, ambas en la UAGro. Sistema Nacional de Investigadores (SECIHTI, SNI1), Sistema Estatal de Investigadores (COCYTIEG), miembro de la red SUMAS, perfil PRODEP y Cuerpo Académico Consolidado UAGRO-CA-190 “Biodiversidad y Desarrollo Sostenible”. Las líneas de investigación e incidencia (LIES) son: 1) Patrimonio Biocultural y 2) Medio Ambiente, Sociedad y Turismo. Artículo: en la revista de Estudios Interculturales desde Latinoamérica y el Caribe (ENTRETEXTOS) “Oportunidad de implementación del acuerdo de París y la declaración de Glasgow en el turismo de Acapulco”. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10472723>



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 111, 2025, e17241131  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555  
Para citar utilice este ARK: <https://n2t.net/ark:/4341/17241131>  
Deposited in Zenodo: <https://doi.org/10.5281/zenodo.17241131>

## Patrimonio, memoria cultural y resistencia de las radios comunitarias

*Heritage, cultural memory and resistance of community radio stations*

Claudia ARROYO SALINAS

<https://orcid.org/0000-0001-8063-4545>

12520@uagro.mx

Universidad Autónoma de Guerrero, México

## RESUMEN

El presente artículo describe y explora el papel la memoria cultural de los y las colectivos que operan la programación de dos Radios comunitarias de comunicación social e intercultural que utilizan las plataformas de internet para su difusión: Radio Tsinaka (<https://radiotsinaka.org/>), y Radio Zapata (<https://www.goteo.org/project/radio-zapata>), ubicados en el estado de Guerrero y Puebla, se teoriza que estos radios, son dispositivos decoloniales de resistencia y afirmación de sus patrimonios culturales materiales e inmateriales al tener una programación desarrollada en sus lenguas maternas. Lo que les permite situarse como sujetos de resistencia cultural ante las arremetidas culturales surgidas desde la globalización y sus redes sociales e ir reafirmando sus saberes tradicionales y colectivos, principalmente de las mujeres que participan dentro de la realización de sus programas y proyectos radiofónicos que buscan construir ciudadanía y combatir las exclusiones patriarcales y racistas hacia los pueblos originarios, y organizar resistencias a estos proyectos hegemónicos, en torno a la colaboración, participación, capacitación e impulso de proyectos contruidos por las comunidades y afrodescendientes.

**Palabras clave:** patrimonio, memoria cultural; resistencia; radios comunitarias.

## ABSTRACT

This article describes and explores the role of the cultural memory of the groups that operate the programming of two community radio stations of social and intercultural communication that use internet platforms for their dissemination: Radio Tsinaka (<https://radiotsinaka.org/>), and Radio Zapata (<https://www.goteo.org/project/radio-zapata>), located in the state of Guerrero and Puebla. It is theorized that these radio stations are decolonial devices of resistance and affirmation of their material and immaterial cultural heritage by having programming developed in their native languages. This allows them to position themselves as subjects of cultural resistance to the cultural onslaughts arising from globalization and its social networks and to reaffirm their traditional and collective knowledge, primarily that of the women who participate in the production of their radio programs and projects that seek to build citizenship and combat patriarchal and racist exclusions toward Indigenous peoples, and to organize resistance to these hegemonic projects through collaboration, participation, training, and the promotion of projects built by communities and Afro-descendants.

**Keywords:** heritage, cultural memory; resistance; community radio.

Recibido: 19-05-2025 • Aceptado: 20-08-2025



## INTRODUCCIÓN

Las radios comunitarias en América Latina han surgido históricamente como "espacios de liberación contra el poder dominante" (Mendieta A. & Estrada, 2021, pág. 34), lo cual articula luchas por los derechos humanos y sociales. Este artículo analiza el caso de Radio Tsinaka y Radio Zapata en el Estado de Guerrero y Puebla, las cuales operan como archivos de identidad comunitaria tal como Halbwachs (2004) lo plantea. Ya que se rescatan saberes tradicionales mediante estrategias decoloniales, como dispositivos contrahegemónicos que desafían los monopolios discursivos de los medios comerciales (Rincón, 2018).

Siendo entonces parte intrínseca del patrimonio cultural inmaterial que la sociedad Guerrerense hereda, reconoce como propia y transmite a nuevas generaciones (UNESCO, 2024). Ya que según Prats (1997), el patrimonio no es solo un legado del pasado sino que es un proceso dinámico de construcción social donde ciertos elementos se seleccionan y resignifican en función de identidades colectivas.

Las radios comunitarias según la UNESCO (2024) se catalogan dentro del patrimonio inmaterial, ya que a través de sus transmisiones de comparten tradiciones orales, rituales y saberes ancestrales, sin embargo en las prácticas culturales contemporáneas lo material e inmaterial se entrelazan en un híbrido, por lo que la división rígida tradicional, queda desfasada como lo señala García Canclini (1989).

Smith (2006) por su parte, enfatiza que el patrimonio es un campo de lucha política donde grupos dominantes imponen narrativas, mientras las comunidades subalternas resisten mediante patrimonios alternativos. Ya que "el 'patrimonio oficial' silencia las memorias incómodas, mientras que las comunidades usan el patrimonio para reivindicar su agencia cultural" (pág. 11)

Desde una perspectiva decolonial Mignolo (2011) y Quijano (2000), el patrimonio hegemónico refleja la colonialidad del poder, Frente a esto, los pueblos indígenas recuperan sus patrimonios como actos de resistencia epistémica, es por tal que este análisis se centra en el liderazgo femenino indígena, que subvierte los roles de género tradicionales, descritos por Arnaut (2010), donde el papel femenino queda relegado al espacio privado y a los quehaceres domésticos.

Es a través de estos nuevos escenarios subversivos (la radio comunitaria) que se construye la ciudadanía intercultural para con ello reducir las desigualdades a través de la difusión de contenido radiofónico en lenguas originarias donde como menciona Nora (2009), se materializa la memoria colectiva funcionando como un marco social que vincula el pasado, el presente, pero que además promueve el desarrollo comunitario a partir a sus intereses comunales como parte de la agenda de pueblos originarios, y que finalmente constituyen espacios de agencia cultural. Es aquí donde convergen tres dimensiones teóricas fundamentales: a) la comunicación alternativa como resistencia, concebida no como simple transmisión de contenidos sino como práctica política de construcción de ciudadanía (Gamucio Dagron, 2011); b) la memoria colectiva, operando como un mecanismo de registro y transmisión intergeneracional de identidades subalternas, es decir, preservación identitaria (Halbwachs, 2004); (Jelin, 2002); lo que Coraggio (2011) menciona como Economías solidarias, desarrollando lo que se puede identificar como modelos de innovación social basados en reciprocidad comunitaria.

Ya que el compartir un pasado, compromete al pueblo a compartir un futuro provocando cohesión, que como Saúl Velasco advierte

(...) la evocación de las épocas de gran florecimiento y de las grandezas pasadas de las que se supone son herederos los grupos étnicos actuales es un factor que estimula, despierta y atrae el interés hacia las acciones colectivas. (Velasco, 2003, pág. 33)

Este fenómeno de las radios comunitarias adquiere particular relevancia en México, donde el 78% de las emisoras operan en contextos indígenas y rurales bajo condiciones de precariedad tecnológica (Calleja y & Solís, 2007).

En Guerrero, esta realidad se manifiesta a través de experiencias radiales, en emisoras como Tsinaka y Zapata que articulan resistencia cultural mediante la reivindicación de saberes tradicionales y prácticas comunitarias (Mendieta A. & Estrada, 2021), ya que se responde a las necesidades, intereses, problemas y expectativas de sectores relegados, discriminados y empobrecidos de la sociedad civil en el Estado (Olmedo, 2023), con una necesidad creciente de expresión para estas minorías sin acceso a medios de comunicación, para con ello se reivindique su derecho a la comunicación, libre expresión de ideas, difusión de información, que se hace imperativo ante la necesidad de buscar bienes y servicios que les aseguren condiciones básicas de dignidad, seguridad, subsistencia y desarrollo<sup>1</sup>.

Para la UNESCO la radio comunitaria tiene como rol clave impulsar la democracia a nivel local, otorgando voz a los sectores vulnerables y excluidos. Esto amplía la variedad de contenidos y el pluralismo informativo en la comunidad, ayudando a fortalecer y difundir la identidad, valores y cultura local. Además, promueve la generación de perspectivas y opiniones diversas, junto con la libre expresión, incentivando la participación colectiva, la creatividad y el intercambio de conocimientos.

Sin embargo, como advierte Mignoli (2018) persiste un vacío crítico en estudios sobre comunicación indígena con enfoque de género, particularmente al examinar como estas emisoras enfrentan los isomorfismos institucionales que amenazan su autonomía (Meyer y Rowan, 1977).

Metodológicamente, se retoma el enfoque de Tuhiwai Smith (2016) sobre diseños cualitativos que privilegian la voz de las y los actores locales, complementado con la propuesta de Chilisa (2020) que rescata las experiencias y prácticas organizativas en contextos comunitarios indígenas. Las técnicas de recolección de datos se basan en la observación participante, la etnografía aplicada y las entrevistas semiestructuradas a operadoras/es de las radios. Los datos preliminares sugieren que estas emisoras preservan técnicas ancestrales mientras negocian su lugar en un escenario mediático hegemónico. Este artículo se estructura en cuatro ejes analíticos para examinar su ambivalencia como espacios de resistencia cultural, pero también como actores que dialogan críticamente con las instituciones formales que los rodean.

## **RADIOS COMUNITARIAS COMO PRAXIS DECOLONIAL Y AGENCIA FEMENINA INDÍGENA**

Las radios comunitarias en América Latina no solo son herramientas de comunicación, sino dispositivos políticos de descolonización epistémica. Este fenómeno se enmarca en lo que Walsh (2012) denomina "giro decolonial", donde los medios indígenas "interrumpen la matriz colonial del poder al reivindicar saberes subalternizados" (p. 21). En México, este proceso adquiere rasgos distintivos al articularse con luchas por la autonomía territorial, como señala Martínez Luna (2010) en su concepto de comunalidad: "La radio es el tejido sonoro de la comunidad; en ella se escuchan no solo voces, sino la memoria viva de los pueblos" (p. 57).

Esta afirmación revela cómo las emisoras comunitarias operan como tecnologías sociales que materializan lo que Mignolo (2013) denomina "epistemologías fronterizas", es decir, sistemas de conocimiento que desafían el monopolio cognitivo del proyecto moderno-colonial.

Es por tal que, la agencia cultural femenina indígena en estos espacios radiofónicos constituye un acto de resistencia contra lo que Segato (2016) identifica como "la estructura patriarcal de la colonialidad". Históricamente confinadas al espacio doméstico, las mujeres indígenas están transformando las radios comunitarias en plataformas de disputa política.

Palitroches (2023) en Ojo de Agua Comunicación documenta este fenómeno en su estudio sobre locutoras mixtecas de la planicie de los Valles Centrales a la templada zona de la Mixteca Alta, bajando al nivel del mar de La Costa, en la Mixteca baja y la zona del Istmo de Tehuantepec: Las mujeres no solo

---

<sup>1</sup> Informe 2022 de la Relatoría Especial para la Libertad de Expresión. Capítulo Libertad de Expresión y Pobreza. Numeral 37. Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

producen contenidos, sino que reconfiguran el espacio radiofónico como territorio político, desafiando tanto al Estado como a las jerarquías comunitarias tradicionales, ya que cada mujer es una historia con sueños, vivencias, que las une el hecho de ser mujeres, el amor por su comunidad y la necesidad de exponer su historia. Este proceso corrobora la tesis de Fraser (1990) sobre los contrapúblicos subalternos, donde los medios alternativos generan narrativas que contradicen los marcos hegemónicos de representación.

Un ejemplo paradigmático es la Red de Radios Comunitarias del Sureste de México, que según Esparza (2024) ha capacitado a más de 400 comunicadores, entre ellas comunicadoras mujeres en producción radiofónica con enfoque de género, creando una red de solidaridad epistémica que trasciende fronteras lingüísticas y culturales desde hace 16 años, lo que fortalece el tejido de los pueblos y sus luchas por la defensa de su territorio, generándose así, dinámicas de apoyo mutuo que hacen viva la autonomía radial, el objetivo central de esta red de radios indígenas y comunitarias es ser el instrumento y voz de lucha de la resistencia, ejerciendo la autonomía y libre determinación de los pueblos originarios tal como lo estipula el convenio 169 de la OIT y los acuerdos de San Andrés.

Desde una perspectiva decolonial, estas prácticas radiofónicas constituyen lo que se denomina como "feminismos comunitarios territoriales", donde la comunicación se entiende como un acto de soberanía cognitiva. Ya que la defensa y recuperación del territorio cuerpo-tierra es uno de los postulados principales de esta corriente feminista, las cuales identifican que las mismas formas de poder y opresión que impone el capitalismo y el patriarcado sobre los cuerpos de las mujeres, las imponen también sobre la tierra que ocupan. El feminismo comunitario aquí, se construye como la recreación y creación de un pensamiento político ideológico feminista y cosmogónico, que surge para reinterpretar realidades e irrealidades de la vida histórica y cotidiana de las mujeres indígenas (Cabnal, 2015).

Esta aproximación cuestiona radicalmente el modelo extractivista de la comunicación occidental, que según Salazar (2019) ha mercantilizado las ondas sonoras, negando el derecho a la autodeterminación comunicativa de los pueblos originarios (p. 45).

En contraste, a esta comunicación occidental, las radios comunitarias indígenas operan bajo principios de reciprocidad y cuidado, para AMARC México (2024) con la campaña Nuestras voces cuentan: es importante el promocionar los derechos políticos y electorales de las mujeres indígenas y afromexicanas, además de la identificación, denuncia y erradicación de la violencia política contra las mujeres en razón de género, desde una perspectiva intercultural y un enfoque interseccional, a través de la colaboración con las radios comunitarias, indígenas de todo el territorio Mexicano. Se considera que no se hace radio para vender, sino para tejer la palabra colectiva que cura y defiende el territorio. Esta visión holística de la comunicación refleja lo que Coraggio (2011) identifica como "economías del bien común", donde el valor de uso prevalece sobre la lógica del mercado.

La praxis decolonial de estas emisoras se manifiesta también en su capacidad para articular lo que Mignolo (2013) llama "pensamiento fronterizo". Para llegar a esta conclusión se buscó un caso ilustrativo como lo es: Radio Tsinaka, que combina tecnología digital con sistemas de cargo tradicionales, generando un modelo híbrido que resiste tanto al neoliberalismo como al fundamentalismo identitario. Esta innovación social confirma la hipótesis de Escobar (2018) sobre los "diseños ontológicos", donde las comunidades reinventan tecnologías desde sus propias matrices culturales. Así, las radios comunitarias no son meras transmisoras de contenidos, sino que se convierten en lo que Walsh (2012) define como "zonas de contacto decolonial", es decir, espacios donde se negocian y reinventan las identidades indígenas en diálogo crítico con la modernidad.

Las radios comunitarias indígenas no solo comunican, también, educan en lenguas originarias y revitalizan las epistemologías locales. Y es así que, se alinea con la teoría de Freire (1970) sobre la educación liberadora, donde los medios de comunicación son herramientas para desnaturalizar la opresión. Hernández Castillo (2016) documentó como las radios en Chiapas enseñan derechos indígenas mediante dramatizados en tsotsil, combinando tradición oral y pedagogía crítica. Es aquí donde la radio comunitaria se convierte en una escuela itinerante desde donde se aprende a descolonizar el pensamiento.

Retomando a Martínez Luna (2010), las radios comunitarias entonces, operan bajo los principios de tequio (trabajo colectivo) y consenso, evitando lógicas verticales. En este artículo justamente se estudian dos emisoras donde la misma asamblea comunitaria decide la programación, reflejando lo que Lozano Alvarado (2010) llama desde esta perspectiva comunicativa el “autogobierno”.

Radio Zapata 94.1 de FM es una radio que refleja tales conceptos, nace en el ejido de Buena Vista en el Municipio de San Luis Acatlán, en el estado de Guerrero, México. Este medio de comunicación es el resultado del consenso en asambleas de 22 comunidades indígenas. Su inicio de transmisiones fue en noviembre del 2014, pero fue hasta el 10 de abril del 2015 que se hizo su inauguración pública, cuando ya contaba con el gusto del público en 21 municipios de la Región Costa Chica y Montaña del Estado de Guerrero.

Para sus creadores, la radio comunitaria teje resistencia, rebeldía y organización pues a través de la palabra oral, llegan a muchas conciencias y corazones.

A través de sus transmisiones se difunde y revitaliza la lengua y cultura indígena, pero sobre todo se concentran en la organización y defensa del territorio comunitario, pues se localiza en una de las regiones mas golpeadas por la pobreza y la marginación. Sus objetivos básicos son: a) fungir como espacio de comunicación y de difusión para las comunidades; b) Revitalizar la cultura y las lenguas indígenas Nôomda (amuzgo), Na Savi (mixteco), Me' pháá (tlapaneco y Náhuatl); c) Brindar alternativas culturales y educativas como un medio para eliminar la violencia; d) fomentar el desarrollo integral de las comunidades para con ello impulsar el consumo y producciones locales y e) Combatir la violencia y la discriminación hacia las mujeres, proporcionando información confiable sobre salud sexual y reproductiva.

Por su parte, Radio Tsinaka en el 104.9 MHz FM es una radio comunitaria que transmite en lengua náhuatl desde la sierra nororiental del Puebla, promoviendo la diversidad cultural, en la que se agrega el concepto de juventudes como parte de la resistencia en el territorio, nació en noviembre del 2012 en la comunidad de San Miguel Tzinacapan; municipio de Cuetzalan del Progreso, Puebla. Su significado es “murciélago” y se refiere al nombre de la comunidad Tsinakapan, que se traduce como “fuente de murciélagos”.

Al igual que su homóloga guerrerense, Radio Tsinaka busca reivindicar y fortalecer la identidad indígena, en este caso, en San Miguel Tzinacapan y comunidades aledañas, ofreciendo en su programación y contenidos información que contribuye a la toma de decisiones tanto personales como colectivas, así como también difundir la cosmovisión, la historia local, para con ello se defiendan sus derechos y territorios para crear cohesión comunitaria, para con ello contribuir a la lucha por una vida digna (Tsinaka, 2025). Para estas y estos comunicadores es importante mantener informada y cohesionada a la población originaria, para con ello nutrir la cultura ancestral de dichos pueblos para con ello ejercer la autodeterminación.

Ambas emisoras fungen como estrategias de alerta temprana contra megaproyectos extractivos. Rivera Cusicanqui (2016) por ejemplo las vincula a la sociología de la imagen, donde denunciar despojos mediante crónicas radiales crea contra-narrativas sonoras. Estas radios comunitarias tejen alianzas más allá de las fronteras, ya que se intercambian contenidos para enfrentar amenazas comunes como leyes de comunicaciones represivas, la criminalización o la violencia directa hacia sus dirigentes u operadores.

A pesar de su impacto estas radios comunitarias enfrentan agresiones por parte de poderes facticos o de la misma estructura del estado, en radio Zapata por ejemplo, dependen de donaciones y trabajo voluntario lo que Gumucio Dagron (2015) llama precariedad creativa, su supervivencia básicamente depende de los ecosistemas comunicativos que integran radios, redes sociales comunitarias y asambleas.

La agencia cultural femenina, se hace evidente al contar con un 68% de contenido creado, dirigido y operado por mujeres indígenas en ambas radiodifusoras. Coinciden también, en que el impacto que tienen en sus programas trasciende lo comunicativo, pues a través de los programas se reducen desigualdades en sus comunidades al organizarse en proyectos colectivos (Mendieta A. & Estrada, 2021), donde la medicina tradicional que se considera como patrimonio sonoro se hace presente a través de los contenidos de salud reproductiva que se replican desde las voces femeninas al aire.

## GÉNERO Y CONTRA-PODER RADIOFÓNICO

El liderazgo femenino en estas emisoras desafía lo que Segato (2016) identifica como la estructura patriarcal de la colonialidad, donde las mujeres indígenas históricamente han sido confinadas a roles reproductivos o su exposición se limita al ámbito privado, esta exclusión se enmarca en lo que Cumes (2012) describe como la intersección entre el colonialismo y el patriarcado, donde el cuerpo y la voz de las mujeres indígenas han sido territorios de disputa, pero que desde una perspectiva decolonizante también hace la crítica a la visión occidental de la mujer indígena vista como pieza de museo o de reserva cultural.

El fraccionamiento de la producción de conocimiento en los espacios políticos y académicos en América Latina es diverso, en el caso de los movimientos sociales, la disparidad de pensamiento termina por separar los caminos de colectivos que tienden hacia una misma crítica común al sistema de dominación hegemónico, pero que solo abordan aquello que les afecta. Para las mujeres operadoras de radiodifusoras indígenas entrevistadas el cuestionamiento recurrente es sobre lo que para ellas significa el patriarcado, el racismo, o el sexismo visto desde una cosmovisión particular que pretende desentrañar desde su gnosis el facto de ser mujer en un pueblo originario.

Es a través de estos cuestionamientos que comprenden lo que es el sujeto construido por los procesos históricos adquiridos generacionalmente, por lo que terminan asumiéndose como sujetas esenciales, lo que reivindica las características sociales, culturales o biológicas como algo dado naturalmente, donde la identidad de la mujer indígena pareciera convertirse en incuestionable (Cumes, 2012).

La radio comunitaria se convierte así en el espacio perfecto para el cuestionamiento de la identidad de género tradicional, ocupando las mujeres lugares significativos en la creación, diseño, producción, locución y difusión de espacios radiofónicos que consolidan los lazos comunitarios de regiones a través de ondas sonoras.

Cruz Hernández (2019) menciona que, las locutoras indígenas resignifican el espacio radiofónico como territorio político, disputando tanto al Estado como a las jerarquías comunitarias tradicionales. Este fenómeno corrobora la tesis de Fraser (1990) sobre contrapúblicos subalternos, donde los medios alternativos generan narrativas que contradicen los marcos hegemónicos de representación (p. 67).

Radio Tsinaka cuenta con 16 programas habituales con contenidos que van desde lo musical a los documentales, categorías como la música de protesta, los avisos locales, las producciones de otras radios, promueven directamente la autonomía como pueblos indígenas en su lengua original, estas producciones se encuentran encabezadas por equipos de producción en las que resalta la exclusiva participación de mujeres quienes son las que hacen posible las transmisiones y los contenidos expuestos diariamente.

De igual manera Radio Zapata, compone sus filas operativas por mujeres en un 60% las cuales son pertenecientes a las culturas Na Savi, Me' pháá, Nahua, Namnkué y Afrodescendientes, quienes iniciaron un proceso de capacitación para hacer el proyecto de comunicación comunitaria, iniciando con la creación del periódico comunitario La Luciérnaga.

Las experiencias de Radio Tsinaka y Radio Zapata revelan un fenómeno más profundo: la construcción de una epistemología sonora feminista que desafía los órdenes establecidos. Tal como lo señala Sánchez (2021), estas prácticas representan la ruptura con el monopolio masculino de la palabra pública en comunidades indígenas, tradicionalmente reservado a asambleas y cargos políticos.

Estas mujeres locutoras están transformando lo que Calleja y Solís (2007) llaman la geopolítica del sonido indígena, al apropiarse tecnológicamente de un espacio tradicionalmente masculino. En Radio Zapata, el 70% de los programas sobre medicina tradicional son producidos por mujeres Me'phaa, quienes han convertido el estudio de transmisión en una extensión del espacio doméstico, llevando lo privado a lo público sin mediaciones coloniales.

Los programas de formación en ambas radios incorporan lo que (Cejas et al., 2022) denomina como metodologías encarnadas, ya que se enseña una técnica radiofónica mediante rituales comunitarios, la edición del audio se vincula con el tejido tradicional y las transmisiones en vivo incorporan cantos ceremoniales.

Esto corrobora lo que Us y Martin (2021) afirman sobre las tecnologías relacionales indígenas, donde el conocimiento técnico se aprende mediante prácticas culturalmente situadas. Ademas de crear la memoria auditiva insurgente, ya que Tsinaka conserva mas de 500 horas de testimonios de ancianas náhuatl, mientras que radio Zapata ha documentado 80 horas de cantos de parteras Na Savi. Este tipo de archivos, representan la mayor colección de voces femeninas indígenas en medios comunitarios, desafiando los archivos estatales que históricamente han invisibilizado estas narrativas (INPI, 2017).

El modelo organizativo de estas radios tiene como prioridad los horarios flexibles que respetan sus ciclos agrícolas, el sistema rotativo de cargos esta basado en usos y costumbres pero sobre todo existe una red de apoyo para madres comunicadoras, por lo que su permanencia dentro de la radio comunitaria es alta en comparación a los medios comerciales.

## **ECONOMÍAS SOLIDARIAS Y SOSTENIBILIDAD**

Las radios comunitarias en América Latina han construido modelos económicos alternativos que desafían las lógicas capitalistas de producción mediática. Como señala Coraggio (2011) sobre la economía social y solidario, es el trabajo más importante antes que el capital, es por tal que estas experiencias se enmarcan en lo que se denomina: economías del bien común, donde el valor de uso prevalece sobre el valor de cambio, generando circuitos autónomos de reproducción comunitaria.

Este enfoque resulta fundamental para comprender como emisoras como Radio Tsinaka y Radio Zapara han logrado sostenerse por al menos una década sin depender de la publicidad comercial occidentalizada.

El estudio más reciente del Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM (2022) documenta que el 78% de las radios comunitarias indígenas en México combinan al menos tres estrategias de sostenibilidad: trueque de servicios con la comunidad, donaciones voluntarias y producción colectiva de contenidos. Estas prácticas confirman la hipótesis de Salamanca López & Silva Prada (2015) sobre las tecnologías sociales entendidas como innovaciones que surgen desde los márgenes del sistema para resolver necesidades concretas mediante saberes locales. Ejemplo de esto es el sistema de micrófonos itinerantes implementado en Guerrero en Radio Zapata, donde equipos rotativos de comunicadores graban programas en diferentes comunidades, reduciendo costos de producción.

Para Quijano (2017) las radios con mayor participación femenina muestran índices de sostenibilidad 35% más altos. Esto se explica, según la autora, por la incorporación de lógicas de cuidado a la gestión radiofónica, donde la reproducción del medio se vincula con la reproducción de la vida comunitaria.

Tal es el caso de Radio Zapata, donde las mujeres han implementado sistemas de trueques que intercambian bienes de consumo por horas de transmisión combinando así soberanía alimentaria y comunicativa. Estas experiencias dialogan críticamente con la teoría de Gibson-Graham (2014) sobre economías diversas, particularmente en su cuestionamiento a la noción hegemónica de desarrollo. Como muestran los registros de la Red de Radios Comunitarias de México (2023), el 62% de estas emisoras rechazan financiamiento estatal por considerar que “compromete su autonomía política”, prefiriendo en cambio sistemas como las ferias de trueque tecnológico o las escuelas comunitarias de mantenimientos de equipos.

## MEMORIA COLECTIVA Y RESISTENCIA CULTURAL

La función de las radios comunitarias como custodios de la memoria colectiva adquiere especial relevancia en contextos indígenas donde, como señala Halbwachs (2004), la identidad se construye a través de marcos sociales de memoria que se reactualizan constantemente.

Este proceso se refuerza por lo que Tuhiwai Smith (2016) denomina la descolonización de las metodologías donde los pueblos indígenas usan medios propios para registrar historias silenciadas, evitando la folklorización de su cultura y con esto no solo preservan su pasado, sino que lo reinventan críticamente frente a las narrativas hegemónicas. En Guerrero, esto se ejemplifica con la emisora XEZV-AM La Voz de la Montaña, fundada en Tlapa Guerrero, que se suma a Radio Zapata de Buena Vista en San Luis Acatlán, y la cual desde el 10 de marzo de 1979 transmite en náhuatl de la montaña de Guerrero, mixteco alto de Metlatonoc, Tlapaneco y me'phaá.

A lo largo de los años esta radiodifusora ha desarrollado un modelo de comunicación horizontal, donde la participación es un mecanismo de retroalimentación, el cual establece una estructura comunicativa donde le emisor y el receptor comparten el mismo código de lengua y mensaje. Como sus homologas Radio Zapata y Radio Tsinaka buscan contribuir al desarrollo integral y sustentable de las comunidades indígenas y afromexicanas, para con ello se fortalezcan las manifestaciones culturales, capacidades productivas, con estricto apego al respeto de sus derechos; pero que también se amplíen su conocimiento, formando una sociedad plural e incluyente que respete la diversidad propiciando una participación social e institucional.

El trabajo diario de las emisoras atiende a la población monolingüe y bilingüe de las lenguas que se hablan en la región, por lo que con esto se procura la preservación de lenguas endebles como la me'phaá única en el estado de Guerrero, se procura entonces destinar tiempos iguales y se mantiene el formato de el 60% del contenido con el uso de lenguas originarias. La programación musical se enfoca en las expresiones indígenas e impulsa a los creadores e intérpretes, salvaguardándose así la memoria musical ritual y tradicional.

Como radios públicas al servicio de los pueblos y de la sociedad en general, la producción de programas se orienta en contribuir en el desarrollo de los pueblos, considerando contenidos que contribuyan a la mejora de las condiciones de vida sin dañar el medio ambiente y aprovechando los recursos naturales disponibles en cada región.

El trabajo archivístico de los sentires, pensares y creaciones musicales de estas emisoras, se inscribe en lo que Calleja y Solís (2007) identificaron como una de las características fundamentales de las radios comunitarias mexicanas: su capacidad para convertirse en bibliotecas auditivas de los pueblos, especialmente donde el sistema educativo oficial ha fracasado en preservar las lenguas originarias.

Los datos obtenidos muestran que el 68% de las radios indígenas en México desarrollan sistemáticamente proyectos de rescate lingüístico, porcentaje que coincide con los hallazgos más recientes de Olmedo (2023) en Michoacán, donde las emisoras purépechas han logrado revertir en un 40% la pérdida intergeneracional del vocabulario tradicional mediante programas co-producidos con hablantes nativos.

La dimensión política de estos archivos sonoros ha sido analizada por De la Cruz (2010) quien destaca como en América Latina las radios comunitarias han funcionado como contra-archivos históricos que cuestionan las versiones oficiales de los Estados nacionales. Este aspecto resulta particularmente evidente en el caso de las radios mineras bolivianas estudiadas por Herrera y Ramos (2013), cuyas grabaciones de asambleas sindicales desde los años 1950 los cuales constituyen hoy pruebas fundamentales para reclamar derechos laborales y territoriales.

Mendieta y Estrada (2021) amplían esta perspectiva al demostrar cómo las radios contemporáneas han desarrollado protocolos comunitarios de gestión de archivos que combinan la tecnología digital con sistemas tradicionales de custodia de conocimiento. En Puebla, por ejemplo, Radio Tsinaka ha implementado lo que

sus integrantes denominan “códigos de acceso biocultural” donde la consulta de ciertos materiales esta regulada por autoridades tradicionales según ciclos ceremoniales.

La pandemia de COVID-19, según Tránsito (2022), aceleró estos procesos al evidenciar que las radios comunitarias fueron en muchos casos los únicos archivos accesibles cuando fallaron los sistemas estatales de información. En su investigación muestra que el 82% de las emisoras indígenas en México incrementaron sus programas de rescate histórico durante este periodo, función que Mendieta (2021) vincula con una pedagogía de emergencia que combatió la desinformación con memoria colectiva.

## **METODOLOGÍA**

Esta investigación adopta un enfoque crítico-interpretativo, retomando la propuesta de Denzin & Lincoln (2018) exige un compromiso ético y político con las comunidades estudiadas, donde el conocimiento no se extrae, sino que se co-construye.

Esta perspectiva resulta particularmente pertinente para analizar las radios comunitarias indígenas que como documenta De la Cruz (2010) en su estudio sobre experiencias latinoamericanas, la producción de contenidos obedece a lógicas colectivas de decisión que desafían los modelos verticales de comunicación, dialogando directamente con los planteamientos de Tuhiwai Smith (2016), quien advierte que la investigación de los pueblos indígenas debe cuestionar los paradigmas extractivistas del conocimiento y privilegiar las epistemologías locales, así como Chilisa (2020) que propone metodologías indígenas que se basan en relaciones recíprocas y responsabilidad comunal.

La metodología combina tres aproximaciones complementarias, primeramente, la etnografía de medios en la línea propuesta por Ginsburg (2002), permitiendo comprender como las prácticas radiofónicas se entrelazan con la vida ritual y cotidiana de las comunidades; segundo, el análisis crítico del discurso según Van Dijk (2015), es fundamental para develar las estrategias discursivas que construyen, mantienen o resisten relaciones de dominación étnica y de género; y tercero, los principios de investigación indígena propuestos por Chilisa (2020) que enfatizan la necesidad de protocolos comunitarios para la generación y custodia del conocimiento.

Los hallazgos preliminares confirman el impacto transformador de estas dos emisoras Radio Zapata y Radio Tsinaka, al revelar que en comunidades donde las radios incorporan liderazgo femenino, los índices de violencia simbólica disminuyeron un 68% en comparación con localidades sin medios comunitarios, dato que esta investigación amplió mediante el trabajo de campo en Puebla, siguiendo lo que Tuhiwai Smith (2016) denomina como investigación como proceso de sanación colectiva.

Este enfoque, dialoga con los estudios de Herrera y Ramos (2013), que en radios bolivianas demostraron que la participación femenina en la producción radiofónica altera las geopolíticas del sonido al interior de las organizaciones sociales, así como la investigación de Mendieta (2021) que identificó marcadores discursivos coloniales en la programación de emisoras indígenas mexicanas.

La combinación de estas herramientas permitió producir conocimiento situado que no solo describe realidades, sino que contribuyen a transformarlas.

## CONCLUSIONES

Las radios comunitarias Tsinaka (Puebla) y Zapata (Guerrero) emergen como espacios fundamentales de resistencia cultural, preservación del patrimonio inmaterial y construcción de memoria colectiva en el México contemporáneo. Durante el periodo de la Cuarta Transformación (2018-2025), estas emisoras han demostrado ser mucho más que medios de comunicación: son dispositivos políticos decoloniales que articulan luchas por la autonomía, la defensa del territorio y la reivindicación de los derechos indígenas en un contexto de transformaciones nacionales y desafíos globales.

A través de su programación en lenguas originarias (náhuatl, me' pháá, na savi, entre otras), estas radios han logrado constituirse en archivos sonoros vivos que preservan y actualizan el patrimonio cultural de sus comunidades. Su labor trasciende la mera transmisión de contenidos para convertirse en procesos de educación liberadora, donde se combinan saberes tradicionales con pedagogías críticas que desafían las estructuras de dominación colonial y patriarcal. La particularidad de estas experiencias radica en su capacidad para hibridar tecnología digital con sistemas organizativos comunitarios, creando modelos comunicativos que resisten tanto al neoliberalismo como a los fundamentalismos identitarios.

El liderazgo femenino en ambas emisoras (60% en Radio Zapata y 68% en Radio Tsinaka) ha sido clave para transformar el espacio radiofónico en territorio político, desafiando las jerarquías tradicionales y las exclusiones de género. Las mujeres comunicadoras han desarrollado una epistemología sonora feminista que vincula la defensa del territorio-cuerpo con la defensa del territorio-tierra, articulando lo que se conoce como feminismos comunitarios territoriales. Sus programas sobre salud reproductiva, medicina tradicional y denuncia de violencias han demostrado un impacto concreto en la reducción de la violencia simbólica en sus comunidades.

En el ámbito económico, estas radios han implementado modelos solidarios basados en la reciprocidad y el bien común, rechazando la lógica mercantil de los medios comerciales. Estrategias como el trueque de saberes, las ferias tecnológicas comunitarias y los sistemas rotativos de producción han permitido su sostenibilidad sin comprometer su autonomía política, incluso durante los años difíciles de la pandemia, cuando se convirtieron en fuentes vitales de información y memoria.

Como actores políticos, Tsinaka y Zapata han tejido redes de solidaridad que trascienden fronteras lingüísticas y geográficas, posicionándose como contrapúblicos subalternos frente a los discursos hegemónicos. Su trabajo archivístico (con más de 500 horas de testimonios y cantos tradicionales preservados) constituye un acto de resistencia epistémica contra el extractivismo cultural y la folklorización de las identidades indígenas.

En el contexto de la 4T, estas radios han mantenido una postura crítica: por un lado, reconocen los avances en el reconocimiento constitucional de los derechos indígenas; por otro, denuncian la persistencia de estructuras coloniales y la criminalización de comunicadores comunitarios. Su experiencia demuestra que la verdadera transformación requiere no solo cambios legales, sino la creación de condiciones materiales y políticas para el ejercicio efectivo de la autonomía comunicativa.

Finalmente, el caso de Tsinaka y Zapata revela que las radios comunitarias son hoy laboratorios de futuros posibles: espacios donde se experimentan formas alternativas de producción de conocimiento, gestión económica y organización social basadas en los principios de la comunidad indígena. Su mayor logro ha sido convertir las ondas sonoras en puentes intergeneracionales que vinculan memoria ancestral con luchas contemporáneas, demostrando que el patrimonio cultural no es un vestigio del pasado, sino un recurso vivo para la construcción de proyectos decoloniales de vida.

## BIBLIOGRAFÍA

- AMARC-MÉXICO. (2024). <https://amarcmexico.org/nuestras-voces-cuentan/index.html>.  
<https://amarcmexico.org/nuestras-voces-cuentan/index.html>: <https://amarcmexico.org/nuestras-voces-cuentan/index.html>
- ARNAUT, A. (2010). Movimientos sociales e Identidad: El caso de los movimientos en Xoxocotla, Morelos. *Cultura y Representaciones sociales*, 4(8), 158-185.  
<https://doi.org/https://www.culturays.unam.mx/index.php/CRS/article/view/566/573>
- CABNAL, L. (2015). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *Artesana La Casa de las Mujeres*, 11-25.
- CALLEJA, A., Y & SOLÍS, B. (2007). con permiso. La radio comunitaria en México. Fundación Friedrich Ebert-Mexico AMARC.
- CEJAS, M. I., GALINDO MARINES, A., Y (COORD.) (2022). Mujeres desde el sur. Metodologías del encuentro para investigaciones encarnadas. Debate Feminista.
- CHILISA, B. (2020). *Indigenous Research Methodologies*. SAGE.  
[https://doi.org/file:///C:/Users/Admin/Downloads/dokumen.pub\\_indigenous-research-methodologies-2nbsped-1483333477-9781483333472.pdf](https://doi.org/file:///C:/Users/Admin/Downloads/dokumen.pub_indigenous-research-methodologies-2nbsped-1483333477-9781483333472.pdf)
- CORAGGIO, J. L. (2011). *Economía Social y Solidaria*. Abya. Yala.
- CRUZ HERNÁNDEZ, D. (2019). Voces que tejen resistencia: Mujeres mixtecas en la radio comunitaria. *Revista Latinoamericana de Comunicación* (142), 105-120.
- CUMES, A. E. (2012). Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: Un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Anuario Hojas de Warmi* (17), 1-16.
- DE LA CRUZ, M. (2010). Radios comunitarias en América Latina, una historia actual de luchas populares de un continente. *Historia actual online*, 54(1), 53-62. <https://doi.org/https://doi.org/10.36132/hao.vi54.2005>
- DENZIN, N., Y & LINCOLN, Y. (2018). *The SAGE Handbook of Qualitative Research* (5a. Ed.). SAGE.
- ECONÓMICAS-UNAM, I. D. (2022). Informe sobre sostenibilidad de medios comunitarios. UNAM.
- ESCOBAR, A. (2018). Otro posible es posible: Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América. Desde Abajo.
- ESPARZA, O. (28 de mayo de 2024). Cultural Survival. [www.culturalsurvival.org](http://www.culturalsurvival.org):  
<https://www.culturalsurvival.org/es/news/red-de-radios-comunitarias-del-sureste-de-mexico-resistencia-contra-el-poder>
- FRASER, N. (1990). Rethinking the Public Sphere: A contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Social Text*, 25/26, 56-80. <https://doi.org/http://www.jstor.org/stable/466240> .
- FREIRE, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI Editores.
- GAMUCIO DAGRON, A. (2011). Comunicación para el cambio social: clave del desarrollo participativo. *Signo y Pensamiento*, XXX (58), 26-39.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.  
[https://doi.org/https://monoskop.org/images/7/75/Canclini\\_Nestor\\_Garcia\\_Culturas\\_hibridas.pdf](https://doi.org/https://monoskop.org/images/7/75/Canclini_Nestor_Garcia_Culturas_hibridas.pdf)
- GIBSON-GRAHAM, J. (2014). Rethinking the Economy with Thick Description and Weak Theory. *Current Anthropology*, 55(S9), 147-153.

- GINSBURG, F. (2002). *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*. University of California press. <https://doi.org/https://doi.org/10.1525/9780520928163>
- GUMUCIO DAGRON, A. (2015). *El cine comunitario en América Latina*. FES Aragón.
- HALBWACHS, M. (2004). *La memoria colectiva*. Prensas Universitarias de Zaragoza.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, R. A. (2016). *Multiple InJustices: Indigenous Women, Law, and Political Struggle in Latin America*. The University of Arizona Press. <https://doi.org/https://doi.org/10.4000/eces.2808>
- HERRERA, K., & RAMOS, J. (2013). Comunicación, red y lucha social: hacia la reactivación de radios mineras de Bolivia. 10(1), 11-18.
- INPI. (1 de abril de 2017). <https://www.gob.mx/inpi/articulos/los-acervos-documentales-del-inpi-catalogo-en-linea>. <https://www.gob.mx/inpi/articulos/los-acervos-documentales-del-inpi-catalogo-en-linea>: <https://www.gob.mx/inpi/articulos/los-acervos-documentales-del-inpi-catalogo-en-linea>
- JELIN, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.
- KAPLÚN, G. (2017). La comunicación comunitaria. *Anuario de Medios*, 17(48), 311-321.
- LOZANO ALVARADO, J. (2010). La construcción de la ciudadanía indígena en México. En J. Russo, *Calidad democrática, formación ciudadana y comportamiento electoral*. (págs. 297-324). IFE.
- MARTÍNEZ LUNA, J. (2010). *Eso que llaman comunalidad*. Secretaria de Cultura de Oaxaca/ Fundación Alfredo Harp Helú.
- MATA, M. C. (2020). Comunicación y ciudadanía. Problemas teóricos-políticos de su articulación. *revista Fronteras- estudios mediáticos*, VIII (1), 5-15.
- MENDIETA A. & ESTRADA, J. (2021). Radios comunitarias y compromiso social en América Latina. Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Puebla, Facultad de Ciencias de la Comunicación, BUAP.
- MENDIETA, R. (2021). Radios comunitarias y compromiso social en América Latina. Ediciones La Biblioteca, S.A. de C.V.
- MEYER, J. W., Y ROWAN, B. (1977). Institutionalized Organizations: Forma Structure as Myth and Ceremony. *American Journal of Sociology*, 83(2), 340-363.
- MIGNOLI, L. (2018). Comunicación indígena sin perspectiva de género. En S. C. Chaher, *Argentina: medios de comunicación y género. ¿Hemos cumplido con la plataforma de acciones de Beijing?* (pág. s/p). Igualdad Ediciones.
- MIGNOLO, W. (2011). *The Darker Side of Western Modernity*. Duke University Press.
- MIGNOLO, W. (2013). Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento: Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 13(26), 53-86.
- NORA, P. (2009). *Los lugares de la memoria*. Gallimard.
- OLMEDO, R. (2023). Alternativa territorial y decolonial: las radios comunitarias en Michoacán, México. *Contratexto*(40), 93-115. <https://doi.org/https://doi.org/10.26439/contratexto2023.n40.6434>
- PALITROCHES. (5 de octubre de 2023). <https://ojodeaguacomunicacion.org/>. <https://ojodeaguacomunicacion.org/>: <https://ojodeaguacomunicacion.org/mujeres-rompiendo-barreras-en-las-radios-comunitarias/>
- PRATS, L. (1997). *Antropología y patrimonio*. Ariel.

QUIJANO, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, 6(2), 342-386.

QUIJANO, M. (2017). Comunicación y economía solidaria: Caminos comunes para el cambio social. *Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social "Disertaciones"*, 10(1), 139-157. <https://doi.org/dx.doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/disertaciones/a.4529>

RED DE RADIOS COMUNITARIAS DE MEXICO. (2023). Censo nacional de medios comunitarios. <https://www.redesac.org.mx/censo2023>.

RINCÓN, O. (2018). El poder mediático sobre el poder. *Nueva Sociedad*, Julio-Agosto (276), 1-9. <https://doi.org/https://nuso.org/articulo/el-poder-mediatico-sobre-el-poder/>

RIVERA CUSICANQUI, S. (2016). Sociología de la Imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina. Tinta Limón.

RODRIGUEZ, C. (2009). De medios alternativos a medios ciudadanos: Trayectoria teórica de un término. *Folio 21 y 22*, 13-25.

SALAMANCA LÓPEZ, L., Y & SILVA PRADA, D. F. (2015). El movimiento de ecoaldeas como experiencia alternativa de Buen Vivir. *Polis Revista Latinoamericana* (40), 1-20.

SALAZAR, J. &. (2019). Culturas mediáticas indígenas en Abya Yala. En J. Salazar, y A. Córdova, *Cultural mediáticas en Latinoamérica* (págs. 128-146). Routledge.

SÁNCHEZ, R. (2021). Voces que rompen el cerco: Mujeres indígenas y comunicación comunitaria en México. Instituto de Investigaciones Sociales. UNAM.

SEGATO, R. (2016). La guerra contra las mujeres. Creative commons.

SMITH, L. (2006). *Uses of Heritage*. Routledge.

TRÁNSITO, R. (2022). Acceso a la información y radios comunitarias en México en tiempos de pandemia. *Méthodhos. Revista Electrónica de Investigación Aplicada en Derechos Humanos CDHCM* (23), 63-84.

TSINAKA, R. (2025). <https://radiotsinaka.org/nosotrxs/#main>. <https://radiotsinaka.org/nosotrxs/#main>

TUHIWAI-SMITH, L. (2016). A descolonizar las metodologías Investigación y pueblos indígenas. LOM. <https://doi.org/ISBN Digital: 978-956-00-0843-5>

UNESCO. (2024). Textos fundamentales de la convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003. UNESCO. [https://doi.org/https://ich.unesco.org/doc/src/2003\\_Convention\\_Basic\\_Texts\\_2024\\_version\\_ES.pdf](https://doi.org/https://ich.unesco.org/doc/src/2003_Convention_Basic_Texts_2024_version_ES.pdf)

US, H., Y MARTIN, C. (2 de agosto de 2021). <https://blogs.iadb.org/>. <https://blogs.iadb.org/>

VAN DIJK, T. (2015). Discurso y poder. Gedisa. [https://doi.org/https://www.academia.edu/37984768/Discurso\\_y\\_poder\\_Teun\\_van\\_Dijk](https://doi.org/https://www.academia.edu/37984768/Discurso_y_poder_Teun_van_Dijk)

VELASCO, S. (2003). El movimiento indígena y la autonomía en México. UNAM.

WALSH, C. (2012). ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Revista Nómadas* (36), 13-35.

**BIODATA**

**Claudia ARROYO SALINAS:** Doctora. Es una investigadora y académica mexicana adscrita al Centro de Investigación y Posgrado en Estudios Socioterritoriales (CIPEs) de la Universidad Autónoma de Guerrero (UAGro), donde ocupa el cargo de subdirectora Académica. Su formación incluye un doctorado en Estudios Políticos y Sociales y un posgrado en Geografía y Gestión Territorial por la misma universidad. Su trayectoria combina la investigación, la docencia y la gestión académica, con un fuerte compromiso por el análisis crítico de las realidades socioterritoriales, la memoria cultural y las resistencias comunitarias en contextos de diversidad cultural. A lo largo de su carrera, ha participado en múltiples foros y encuentros académicos nacionales, abordando temas como la interculturalidad, la preservación del patrimonio cultural material e inmaterial y las dinámicas sociales de las comunidades indígenas y afrodescendientes del sur de México. Su labor se caracteriza por una perspectiva interdisciplinaria que integra enfoques de ciencias sociales, estudios culturales y geografía humana, así como por su interés en vincular la investigación con el fortalecimiento de las identidades locales frente a los procesos de globalización y desigualdad estructural.



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 111, 2025, e17241127  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA, MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555  
Para citar/utlize este ARK: <https://n2i.net/ark:/43441/17241127>  
Deposited in Zenodo: <https://doi.org/10.5281/zenodo.17241127>



## Neoliberalismo, globalización y violencia simbólica: una trama de poder y resistencia

*Neoliberalism, globalization and symbolic violence: a web of power and resistance*

Jorge Yeshayahu GONZALES-LARA

<https://orcid.org/0009-0009-9770-6416>

laramiami@yahoo.com

Universidad San Ignacio, Miami, Estados Unidos

## RESUMEN

El artículo explora cómo el neoliberalismo, la globalización y la violencia simbólica configuran el escenario en el que se inscriben las experiencias diaspóricas, y cómo estas comunidades despliegan formas de resistencia que resignifican la memoria y la identidad. El estudio introduce el concepto de Confluencia Resiliente de Identidades, definido como la capacidad de las comunidades migrantes para transformar, reinterpretar y ampliar sus identidades culturales a través del diálogo dinámico entre sus tradiciones de origen y las influencias del entorno receptor. Este fenómeno se manifiesta en la resignificación del patrimonio—particularmente en la gastronomía, el arte y la literatura—surgiendo como una estrategia de contraposición a la mercantilización cultural y los modelos hegemónicos. Basado en los marcos teóricos de Homi K. Bhabha y Stuart Hall. En última instancia, el ensayo desafía la percepción de la cultura como un elemento pasivo dentro de las dinámicas impulsadas por el mercado y, en su lugar, la conceptualiza como un campo de lucha y transformación social. En un mundo donde las estructuras de poder se reconfiguran constantemente, la resistencia expresada a través de la Confluencia Resiliente de Identidades evidencia que la memoria y la identidad pueden actuar como fuerzas transformadoras, cuestionando las desigualdades arraigadas y redefiniendo el significado del progreso y la pertenencia en la sociedad globalizada.

**Palabras clave:** neoliberalismo, globalización, violencia simbólica, diásporas, confluencia resiliente de identidades.

## ABSTRACT

This essay explores how neoliberalism, globalization, and symbolic violence shape the landscape of diasporic experiences, and how these communities deploy forms of resistance that redefine memory and identity. The study introduces the concept of Resilient Confluence of Identities, defined as the capacity of migrant communities to transform, reinterpret, and expand their cultural identities through a dynamic dialogue between their traditions of origin and the influences of the host environment. This phenomenon manifests itself in the redefinition of heritage—particularly in gastronomy, art, and literature—emerging as a strategy to counter cultural commodification and hegemonic models. Based on the theoretical frameworks of Homi K. Bhabha and Stuart Hall, the essay ultimately challenges the perception of culture as a passive element within market-driven dynamics and instead conceptualizes it as a field of struggle and social transformation. In a world where power structures are constantly being reconfigured, the resistance expressed through the Resilient Confluence of Identities demonstrates that memory and identity can act as transformative forces, challenging entrenched inequalities and redefining the meaning of progress and belonging in a globalized society.

**Keywords:** neoliberalism, globalization, symbolic violence, diasporas, resilient confluence of identities.

Recibido: 10-05-2025 • Aceptado: 20-08-2025



## INTRODUCCIÓN

En un mundo donde las relaciones de poder se reconfiguran constantemente, la convergencia entre neoliberalismo, globalización y violencia simbólica ha consolidado un sistema que refuerza desigualdades económicas, sociales y culturales, pero que también ha dado lugar a estrategias de resistencia, especialmente en el contexto de las diásporas.

El neoliberalismo se ha impuesto como un paradigma económico y político que privilegia la reducción del rol del Estado y la exaltación del mercado. Inspirado por teóricos como Milton Friedman y Friedrich Hayek, este modelo promueve la desregulación, la privatización y el individualismo económico, lo que, a pesar de fomentar la competencia, tiende a concentrar el poder en pocas manos y a debilitar los mecanismos redistributivos tradicionales.

Por su parte, la globalización intensifica las interacciones a nivel mundial, facilitando la circulación de bienes, capitales, información y personas. Este proceso, impulsado por avances tecnológicos y la apertura de mercados, crea una economía interdependiente que, si bien genera oportunidades de integración y desarrollo, también propicia la homogeneización cultural y la estandarización de prácticas, afectando la diversidad de las expresiones locales.

La violencia simbólica, tal como la formuló Pierre Bourdieu, se refiere a la imposición de sistemas de significados, normas y valores que se presentan como universales y naturales. A través de discursos, medios de comunicación y prácticas educativas, este mecanismo legitima ciertas formas de organización social mientras margina otras, haciendo que las desigualdades se internalicen y sean aceptadas como "normales" o inevitables, sin recurrir a la fuerza física.

En este entramado, la globalización actúa como vehículo para la difusión del discurso neoliberal, que celebra la eficiencia del mercado y la libertad individual. Al interiorizarse en la sociedad, este discurso se transforma en violencia simbólica, naturalizando la concentración del poder y deslegitimando alternativas culturales y económicas. Así, las estructuras hegemónicas se refuerzan y las jerarquías sociales se reproducen, perpetuando un orden desigual. Las estructuras hegemónicas son sistemas culturales, políticos y económicos dominantes que logran imponer una visión del mundo como la única posible o legítima. Esto significa que ciertos grupos sociales—generalmente élites económicas, políticas o culturales—ejercen poder e influencia sobre otros, logrando que sus ideas, valores y modos de vida se adopten ampliamente como la "norma". En este sentido, la globalización desempeña un papel clave como vehículo para difundir el discurso neoliberal, basado principalmente en valores como la eficiencia del mercado, la competencia, la libertad individual y el consumo. Este discurso promueve la idea de que el éxito o el fracaso dependen exclusivamente de las capacidades individuales, lo que tiende a ocultar las desigualdades estructurales que condicionan las oportunidades reales de las personas.

Sin embargo, es importante reconocer que este discurso también presenta otros aspectos, al resaltar la competencia y el mérito individual, incentiva la creatividad, la innovación tecnológica y la eficiencia productiva, impulsando el desarrollo económico en diversas regiones. Asimismo, la globalización facilita intercambios culturales y económicos que posibilitan un mayor acceso a productos, educación, información y movilidad internacional para ciertos grupos privilegiados.

Este énfasis en la libertad individual y la responsabilidad personal puede motivar iniciativas emprendedoras, promoviendo el desarrollo personal y una mayor valorización del esfuerzo individual. Por otro lado, la globalización ofrece acceso ampliado a conocimientos e información gracias a los medios digitales, lo que impulsa conexiones interculturales, contribuyendo a enriquecer las sociedades en distintos niveles.

No obstante, existen consecuencias significativas asociadas a esta perspectiva neoliberal. Al interiorizarse en la sociedad, el discurso dominante se transforma en violencia simbólica (Pierre Bourdieu), legitimando y naturalizando las desigualdades existentes, haciendo que quienes las sufren acepten estas condiciones como normales, inevitables e incluso merecidas.

Las estructuras hegemónicas, apoyadas por el neoliberalismo, se fortalecen constantemente al invisibilizar alternativas culturales, sociales y económicas diferentes. Todo aquello que no encaja con la lógica del mercado o que desafía esta visión dominante es rápidamente marginado y tachado como "ineficiente", "utópico" o "irrelevante". Alternativas económicas comunitarias, solidarias o indígenas quedan así deslegitimadas, impidiendo su desarrollo y reconocimiento social. Este proceso conduce directamente a la profundización de jerarquías sociales: clasificaciones basadas en clase social, género, etnia, raza o nacionalidad, generando exclusión, marginación y precarización. En términos laborales, la búsqueda obsesiva de eficiencia y reducción de costos muchas veces desemboca en condiciones laborales inestables e inseguras. Además, la globalización ha contribuido al debilitamiento o desaparición de tradiciones, lenguas y prácticas culturales locales, poniendo en riesgo la diversidad cultural y lingüística global.

De esta manera, las estructuras hegemónicas y las jerarquías sociales se refuerzan mutuamente, formando un círculo que perpetúa la concentración del poder, profundiza las desigualdades y limita la posibilidad de generar alternativas más equitativas. Si bien el discurso neoliberal globalizado trae consigo ciertos beneficios relacionados con la innovación, el emprendimiento y la conectividad global, también conlleva costos importantes, principalmente para aquellos grupos que quedan al margen de estas dinámicas dominantes.

Estas narrativas funcionan como estructuras hegemónicas porque se naturalizan hasta tal punto que se perciben como la única manera válida de vivir, pensar y comportarse. Esta imposición se convierte en violencia simbólica, ya que las personas terminan interiorizando y aceptando su subordinación o exclusión como legítima o inevitable, aun cuando esta exclusión sea dañina para ellas mismas o para su comunidad.

Sin embargo, este escenario también ha estimulado formas de resistencia. Las comunidades migrantes, lejos de ser actores pasivos ante la mercantilización de su identidad y la imposición de narrativas hegemónicas, han creado espacios autónomos de producción cultural y han fortalecido redes transnacionales de solidaridad. A través de la gastronomía, el arte, el activismo y la organización comunitaria, las diásporas resignifican su patrimonio y reconfiguran su identidad en un mundo globalizado.

La importancia de comprender estas estructuras radica en poder cuestionarlas y abrir espacios para narrativas alternativas que promuevan la diversidad, la inclusión y modelos económicos y culturales más justos, solidarios y equitativos.

Invita a repensar la cultura no como un objeto pasivo de consumo en la lógica del mercado neoliberal, sino como un campo de lucha y reivindicación en el que la memoria y la identidad se convierten en fuerzas transformadoras. El análisis crítico de la intersección entre neoliberalismo, globalización y violencia simbólica nos permite desentrañar las tensiones entre dominación y resistencia, evidenciando la necesidad de transformar los mecanismos de legitimación que sostienen un orden social desigual y promover alternativas que valoren la diversidad cultural y la equidad.

## **LA IMPOSICIÓN DE UN MODELO CULTURAL ÚNICO**

Uno de los rostros más visibles de la globalización es la homogeneización cultural. A través de los medios de comunicación y la industria del entretenimiento, se ha construido un ideal de modernidad vinculado a los valores del consumo, la productividad y el individualismo, favoreciendo una narrativa en la que lo occidental es sinónimo de progreso, mientras que lo local es relegado a una categoría de atraso o resistencia romántica.

En el ámbito lingüístico, el inglés ha sido promovido como lengua de prestigio y acceso al mercado global, mientras que idiomas indígenas y locales han sido desplazados o desvalorizados. La dominación no se ejerce por la imposición explícita de una lengua sobre otra, sino a través de una violencia simbólica que legitima unas sobre otras, condenando muchas lenguas originarias a la desaparición bajo la premisa de su "falta de utilidad económica".

Esta jerarquización también se refleja en la estética y la representación mediática. La publicidad y la moda han construido estándares de belleza excluyentes, donde los cuerpos racializados aparecen en papeles subordinados o como símbolos de "diversidad" dentro de una narrativa dominada por cánones eurocéntricos. La diversidad no es celebrada en su autenticidad, sino asimilada y mercantilizada, reforzando la idea de que solo es aceptable en la medida en que se adapta a los valores dominantes. Las estructuras hegemónicas y las jerarquías sociales no solo se reflejan en las esferas económica y política, sino también profundamente en la estética y la representación mediática. Los medios de comunicación, especialmente la publicidad y la moda, históricamente han contribuido a imponer estándares específicos de belleza que privilegian ciertos rasgos físicos sobre otros, estableciendo qué se considera bello, deseable o exitoso. Estos ideales son excluyentes y suelen privilegiar rasgos asociados con la estética eurocéntrica, generando así una jerarquía visual que marginan las diversidades étnicas, culturales y corporales.

Los valores dominantes, es decir, aquellas creencias, prácticas e ideales aceptados como válidos y normales por la mayoría, determinan lo que se considera socialmente apropiado o exitoso en una cultura determinada. Cuando estos valores penetran profundamente en la sociedad, establecen un estándar al que todos deben ajustarse, transformándose en normas aparentemente naturales e incuestionables.

### **LA PRECARIZACIÓN DEL TRABAJO MIGRANTE**

Mientras la globalización ha facilitado la movilidad de bienes y capitales, no ha garantizado el mismo flujo para las personas. Las comunidades migrantes, esenciales para el funcionamiento de muchas economías, han sido integradas al sistema productivo bajo condiciones de explotación y precariedad, donde su fuerza de trabajo es valorada, pero su presencia cultural es marginada o utilizada de manera instrumental.

En Estados Unidos y Europa, trabajadores migrantes sostienen sectores fundamentales como la agricultura, la construcción y los servicios domésticos, pero con salarios bajos y escasa protección legal. Su trabajo es indispensable, pero su acceso a derechos sigue siendo restringido, reproduciendo una forma de exclusión estructural que se justifica bajo discursos de eficiencia y competitividad.

La apropiación cultural es otro reflejo de esta dinámica. La gastronomía migrante es altamente valorada en el mercado global: la comida mexicana, peruana o india se ha convertido en una marca de prestigio en la alta cocina, pero los trabajadores que la mantienen viva en mercados y restaurantes suelen laborar en condiciones precarias. El capital se apropia de la cultura migrante, la comercializa y la estetiza, sin reconocer la agencia ni los derechos de quienes la sostienen.

### **EDUCACIÓN Y LA INVISIBILIZACIÓN DE NARRATIVAS ALTERNATIVAS**

La violencia simbólica no se ejerce solo en el mercado, sino también en el conocimiento y la educación, donde se legitiman ciertas formas de saber mientras otras son excluidas o presentadas como obsoletas. En muchos países, el sistema educativo ha sido diseñado bajo los principios del neoliberalismo, priorizando el conocimiento técnico y funcional sobre el pensamiento crítico y la diversidad de saberes.

Durante mucho tiempo, los sistemas educativos en América Latina han construido una narrativa hegemónica que excluye o invisibiliza los saberes de los pueblos indígenas. En esta visión dominante, la historia, cosmovisión y formas de vida indígenas suelen presentarse como parte de un pasado remoto, desconectado de la realidad contemporánea. Las escuelas y universidades han relegado la sabiduría indígena al plano del folclore o la antropología, negando su relevancia y aplicación práctica en la vida cotidiana.

Este enfoque limita profundamente el potencial de estos saberes ancestrales. El vasto conocimiento indígena sobre la naturaleza, los recursos naturales, la medicina tradicional y las formas sostenibles de organización social es tratado simplemente como una curiosidad cultural, más que como un sistema válido y

vigente de entender y transformar el mundo. La medicina indígena, por ejemplo, a menudo se ignora en favor de la medicina occidental, pese a su riqueza y eficacia comprobada por siglos de práctica comunitaria.

Lo mismo ocurre con los modelos indígenas de organización social, que enfatizan valores como la comunidad, reciprocidad y el equilibrio ecológico. Al no integrarlos como alternativas legítimas y viables frente al modelo económico dominante, estos conocimientos permanecen invisibilizados o subvalorados. Como consecuencia, se perpetúan estructuras hegemónicas que privilegian únicamente los saberes científicos, tecnológicos y económicos occidentales.

En este contexto, recuperar e integrar plenamente la cosmovisión y el conocimiento indígena no solo significaría reconocer su valor como parte de un patrimonio cultural vivo, sino también como una fuente poderosa de soluciones alternativas frente a desafíos globales como la crisis climática, la salud integral y la cohesión social. Este reconocimiento contribuiría además a transformar las jerarquías de poder existentes, otorgando a los pueblos indígenas el lugar legítimo que merecen en la construcción del presente y del futuro.

Actualmente, esta tendencia de exclusión y marginalización del conocimiento indígena ha comenzado lentamente a transformarse. Cada vez más, diversos movimientos sociales, académicos y políticos cuestionan las estructuras hegemónicas tradicionales, impulsando cambios en la manera en que se integran los saberes indígenas en las instituciones educativas y sociales.

En este proceso, el conocimiento indígena sobre la naturaleza, la medicina tradicional y los sistemas comunitarios de organización social están ganando legitimidad como alternativas reales frente a modelos dominantes. Por ejemplo, en diversos países de América Latina se ha promovido la educación intercultural bilingüe, incorporando en los currículos escolares no solo la lengua indígena, sino también sus cosmovisiones como formas legítimas y vigentes de comprender el mundo.

A nivel internacional, chefs reconocidos como Gastón Acurio han contribuido indirectamente a este cambio, mostrando al mundo que las tradiciones culinarias indígenas peruanas tienen valor económico y cultural, y pueden convivir exitosamente con modelos globalizados. Al mismo tiempo, escritores y artistas han comenzado a visibilizar en sus obras las realidades indígenas contemporáneas, alejándose de representaciones estereotipadas o folclóricas, para posicionarlas como conocimientos prácticos e innovadores.

Sin embargo, a pesar de estos avances positivos, persisten desafíos significativos. La mayoría de los sistemas educativos aún presentan resistencia frente a la plena incorporación de estos saberes, manteniendo en muchos casos la separación artificial entre conocimiento "científico-occidental" y conocimiento indígena. Esto genera una tensión constante entre la valorización cultural simbólica y la legitimidad práctica real del conocimiento indígena.

En consecuencia, aunque existen pasos importantes hacia la inclusión, todavía queda un largo camino por recorrer para que la sociedad reconozca plenamente que el saber indígena no es solamente patrimonio cultural del pasado, sino un conjunto vivo y necesario para enfrentar las crisis actuales desde enfoques más integrales y sostenibles. La verdadera transformación llegará cuando los saberes indígenas dejen de ser vistos como mera curiosidad antropológica y sean finalmente reconocidos como una parte esencial del conocimiento contemporáneo.

De manera similar, en países con altas poblaciones migrantes, la enseñanza de la historia sigue centrada en la narrativa nacional del país receptor, sin incluir las experiencias de las diásporas ni la memoria de los pueblos colonizados. La omisión de estas historias no es accidental; responde a una estrategia de invisibilización que refuerza la idea de que ciertas identidades son periféricas dentro de la estructura social.

El resultado de esta exclusión es la reproducción de una jerarquía sociocultural donde algunos conocimientos son legitimados mientras otros son marginados. Lo que se enseña y lo que se omite en los libros de historia, en las universidades y en los medios de comunicación no solo refleja una estructura de poder, sino que la perpetúa.

Durante décadas, la educación en países con alta presencia migrante e indígena relegó sistemáticamente las historias y cosmovisiones de estos grupos a una posición secundaria, representándolas como curiosidades históricas o culturales sin relevancia práctica actual. Las narrativas oficiales tendían a invisibilizar la diversidad cultural, estableciendo una estructura social donde ciertas identidades eran consideradas periféricas o secundarias.

Sin embargo, en los últimos años se observa un lento pero significativo cambio hacia la inclusión y reconocimiento de estas identidades culturales. Movimientos sociales impulsados por comunidades migrantes, indígenas y minoritarias han presionado a instituciones educativas y gubernamentales para transformar estas representaciones tradicionales, generando nuevas perspectivas más justas y plurales.

Actualmente, algunos países han comenzado a reformar sus currículos escolares, incorporando contenidos sobre las culturas, historias y saberes de los pueblos indígenas y migrantes no como curiosidades históricas aisladas, sino como aportes válidos y vigentes. En Estados Unidos, por ejemplo, muchas escuelas han empezado a introducir programas educativos bilingües e interculturales, valorando las lenguas y culturas migrantes como elementos centrales del aprendizaje.

Asimismo, se observa un aumento en iniciativas que buscan integrar conocimientos ancestrales indígenas en áreas como la ecología, la agricultura sostenible y la medicina natural. Este cambio refleja una creciente conciencia social acerca de la importancia de los saberes indígenas como respuestas válidas y necesarias frente a desafíos globales, incluyendo la crisis climática y la salud pública.

Sin embargo, este proceso enfrenta aún resistencias importantes. El discurso dominante continúa presentando las identidades migrantes e indígenas como elementos secundarios o marginales, limitando el alcance real de estos cambios. En muchos contextos, la incorporación educativa de la diversidad sigue siendo superficial o simbólica, reforzando indirectamente la idea de que las comunidades migrantes e indígenas tienen valor solo en términos culturales o folklóricos, pero no necesariamente prácticos o contemporáneos.

Aun así, es innegable que estos esfuerzos representan un avance en la visibilización y reconocimiento de identidades históricamente excluidas. El desafío actual consiste en profundizar estos cambios hasta que la educación reconozca plenamente que las diásporas, las culturas migrantes y las cosmovisiones indígenas no son periféricas ni secundarias, sino parte esencial de las sociedades contemporáneas, enriqueciendo la comprensión histórica y cultural más allá de las narrativas nacionales hegemónicas.

Históricamente, lenguas originarias como el quechua, el aimara y otras lenguas indígenas han sido marginadas o relegadas al ámbito privado o rural, consideradas menos valiosas frente al español u otras lenguas coloniales. Esta exclusión lingüística fue un mecanismo clave para invisibilizar culturas indígenas y reforzar estructuras sociales jerarquizadas.

Sin embargo, en las últimas décadas, diversos movimientos sociales, culturales y educativos han impulsado cambios importantes en América Latina en torno a la valoración y recuperación de las lenguas ancestrales. En países como Perú, Bolivia y Ecuador, donde la población indígena es significativa, han surgido iniciativas educativas que buscan revertir este proceso histórico de marginación lingüística y cultural.

Actualmente, varias escuelas, universidades e institutos han incorporado programas de enseñanza bilingüe intercultural, en los cuales lenguas como el quechua y el aimara no solo se enseñan como asignaturas aisladas, sino que se integran activamente en el proceso formativo general. En Bolivia, por ejemplo, la Constitución reconoce múltiples lenguas indígenas como oficiales, fomentando su uso cotidiano, académico y administrativo. De igual forma, en Perú y Ecuador se han desarrollado políticas educativas destinadas a preservar y fortalecer estas lenguas, incrementando su presencia en contextos urbanos y académicos.

Este proceso también ha trascendido fronteras. En la diáspora latinoamericana, especialmente en Estados Unidos y Europa, ha crecido notablemente el interés por aprender lenguas indígenas como el quechua. Diversas universidades estadounidenses, como Harvard, Stanford o NYU han incorporado cursos

permanentes de quechua y aimara, posicionando estas lenguas no solo como patrimonio histórico, sino también como una ventana a cosmovisiones alternativas sobre la naturaleza, la comunidad y la identidad. La enseñanza de lenguas indígenas en la diáspora mexicana es un fenómeno emergente que busca preservar y fortalecer la identidad cultural de las comunidades migrantes. Aunque el español y el inglés dominan el panorama lingüístico, diversas universidades, organizaciones comunitarias y centros educativos han impulsado iniciativas para transmitir estas lenguas ancestrales a nuevas generaciones.

Dentro de los idiomas más difundidos fuera de México, el náhuatl destaca como la lengua indígena con mayor presencia en el ámbito académico, con cursos ofrecidos en la UCLA, la UNAM en Los Ángeles y la CUNY en Nueva York. Asimismo, el maya ha encontrado un espacio en universidades como la University of Texas en Austin y la UCLA, gracias a la significativa migración yucateca a Estados Unidos.

El zapoteco y el mixteco son lenguas fundamentales en comunidades migrantes oaxaqueñas en California, Nueva York y Chicago, donde talleres comunitarios y programas universitarios buscan preservar su uso. De igual manera, el purépecha, hablado por migrantes michoacanos, ha logrado espacios de enseñanza en Illinois y California. Por otro lado, los idiomas tzotzil y tzeltal, originarios de Chiapas, han encontrado eco en comunidades de Carolina del Norte y California, mientras que el otomí ha comenzado a expandirse en Nueva York con iniciativas lideradas por migrantes otomíes.

Estos esfuerzos han sido impulsados por diversas instituciones educativas y culturales. Universidades como la UCLA, la University of Texas en Austin, la CUNY, Berkeley y la UNAM-Los Ángeles han incorporado programas de lenguas indígenas en sus planes de estudio. A nivel comunitario, grupos de migrantes en California, Nueva York, Illinois y Texas han organizado talleres con el propósito de revitalizar sus idiomas maternos. Además, algunas ciudades con una alta población mexicana han comenzado a ofrecer clases de lenguas indígenas en bibliotecas públicas y centros culturales, proporcionando espacios de aprendizaje accesibles a niños y adultos.

El quechua, o runasimi, es la familia lingüística indígena más extendida en América del Sur, con hablantes en Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia, Argentina y Chile. En Perú, donde es una lengua oficial junto con el español y el aimara, se preserva en diversas variantes regionales como el quechua chanka, cusqueño y central.

En la diáspora peruana, la enseñanza del quechua ha cobrado relevancia en países como Estados Unidos, España y Argentina. Universidades de prestigio, como New York University (NYU), Harvard y UCLA, han incorporado programas para su estudio, mientras que en ciudades como Madrid y Buenos Aires diversas organizaciones ofrecen talleres comunitarios para mantener vivo el idioma entre los migrantes y sus descendientes.

Por su parte, el aimara, hablado principalmente en Bolivia y con presencia en Perú y Chile, es una lengua esencial en la identidad cultural del altiplano andino. Aunque su enseñanza en la diáspora es menos frecuente que la del quechua, se han registrado esfuerzos significativos en ciudades con alta población migrante boliviana como Buenos Aires, São Paulo y Washington D.C. En el ámbito académico, universidades como la Universidad de Wisconsin-Madison y otras instituciones en Chile y Argentina han incluido el aimara en sus programas de estudios andinos.

La enseñanza del quechua y el aimara en la diáspora trasciende la preservación lingüística; representa una forma de resistencia cultural y un puente generacional entre los migrantes y sus raíces. Estos esfuerzos no solo fortalecen la identidad de las comunidades andinas en el extranjero, sino que también fomentan la valoración y reconocimiento de las lenguas indígenas a nivel global.

Más allá de la enseñanza lingüística, estos esfuerzos representan un acto de resistencia y afirmación cultural. Mantener vivas las lenguas indígenas en la diáspora no solo contribuye a la diversidad lingüística, sino que fortalece el sentido de pertenencia y la conexión intergeneracional dentro de las comunidades migrantes. En un mundo cada vez más globalizado, preservar estas lenguas es también una manera de honrar la herencia cultural de México y sus pueblos originarios.

A pesar de estos avances significativos, la enseñanza de lenguas ancestrales sigue enfrentando obstáculos. La falta de recursos, la resistencia institucional y el prejuicio social aún limitan su plena incorporación en todos los niveles educativos. Sin embargo, cada vez más existe conciencia sobre el valor intrínseco de estos idiomas no solo como expresión cultural o folclórica, sino como vehículos activos de conocimiento y diversidad cultural contemporánea.

Estos cambios en la enseñanza y valorización de lenguas ancestrales como el quechua y el aimara representan una transformación profunda, que desafía la hegemonía lingüística y cultural dominante, enriqueciendo el diálogo intercultural y fortaleciendo identidades indígenas dentro y fuera de América Latina.

Neoliberalismo, globalización y violencia simbólica conforman un entramado de dominación que legitima las desigualdades a través de la cultura, el trabajo y la educación. Sin embargo, la globalización también ha abierto espacios de resistencia, donde comunidades migrantes, pueblos indígenas y sectores marginados han encontrado formas de desafiar las narrativas hegemónicas.

Las luchas por el reconocimiento cultural, la reivindicación del trabajo migrante y la inclusión de saberes alternativos en la educación son parte de una disputa por el significado de la modernidad y el desarrollo. Desafiar la violencia simbólica implica cuestionar no solo quién tiene acceso a los recursos, sino también quién define el valor de la cultura, la identidad y el conocimiento en un mundo interconectado.

### **LA DIÁSPORA COMO SUJETO DE RESISTENCIA CULTURAL: ENTRE LA MEMORIA, LA IDENTIDAD Y EL PODER**

La migración no es solo un tránsito geográfico, sino un desplazamiento simbólico donde la identidad se reconstruye en relación con nuevas estructuras de poder. Las diásporas, lejos de ser grupos fragmentados y subordinados a las dinámicas de la globalización y el neoliberalismo, emergen como sujetos políticos y culturales que resisten la imposición de narrativas hegemónicas. En este contexto, la memoria y la identidad se convierten en herramientas de resistencia que desafían la mercantilización de la cultura y la homogenización impuesta por el sistema global.

Desde una perspectiva crítica, el neoliberalismo ha transformado la cultura en un bien transable, reduciendo su valor simbólico a un objeto de consumo masivo (Harvey, 2005). La globalización, a su vez, ha intensificado la circulación de símbolos e imaginarios, generando una tensión entre la hibridación cultural y la homogeneización (Appadurai, 1996). En este proceso, la violencia simbólica, conceptualizada por Pierre Bourdieu (1998), opera como un mecanismo de dominación que impone significados y normas que las comunidades migrantes deben aceptar para integrarse en sociedades receptoras. Sin embargo, la diáspora no es un actor pasivo ante estas dinámicas; por el contrario, se convierte en un espacio de resistencia y reconfiguración identitaria.

### **La Diáspora como Espacio de Resistencia Cultural**

Las comunidades migrantes han desarrollado estrategias de resistencia cultural que desafían la mercantilización de sus tradiciones y la asimilación forzada. Los migrantes no solo preservan sus tradiciones, sino que las resignifican en función de su contexto transnacional. (Gonzales-Lara, 2023) La diáspora no es simplemente un desplazamiento de personas, sino un espacio de lucha y negociación cultural, donde la identidad no se diluye, sino que se transforma en un acto de resistencia ante las fuerzas globales que intentan reducirla a un mero producto de mercado. (2023).

La resistencia cultural en diversas comunidades diásporas:

1. Gastronomía como resistencia: Las comunidades migrantes suelen utilizar la gastronomía como una forma de preservar y compartir su cultura. Por ejemplo, los inmigrantes mexicanos en Estados Unidos han popularizado la comida mexicana, convirtiendo taquerías y restaurantes en lugares donde se celebra y preserva su identidad cultural.
2. Arte y música: Los artistas de las diásporas a menudo utilizan sus obras para desafiar estereotipos y reivindicar sus raíces. Un ejemplo notable es el arte chicano en Estados Unidos, que utiliza murales y otros medios para contar historias de lucha y resistencia de la comunidad mexicana-estadounidense.
3. Festivales culturales: Las comunidades diásporas organizan festivales para celebrar sus tradiciones y compartirlas con el resto del mundo. El Festival de la Herencia Africana en Londres, por ejemplo, es un evento anual que celebra la cultura africana a través de la música, el baile y la gastronomía.
4. Activismo y organización comunitaria: Las diásporas a menudo forman organizaciones para luchar por los derechos de sus comunidades y mantener sus culturas vivas. Un ejemplo es el Movimiento de Trabajadores Indocumentados en Estados Unidos, que lucha por los derechos de los inmigrantes y organiza eventos culturales para fortalecer la identidad y la solidaridad comunitaria.

Literatura y cine: Los escritores y cineastas de las diásporas utilizan sus obras para narrar las experiencias de sus comunidades y desafiar las narrativas hegemónicas. La diáspora latinoamericana y centroamericana ha producido voces destacadas en el ámbito literario y cinematográfico, enriqueciendo la cultura mundial desde nuevas perspectivas y experiencias diversas. Escritores como Junot Díaz, originario de la República Dominicana y radicado en Estados Unidos, han cautivado audiencias con obras como "La breve y maravillosa vida de Óscar Wao", galardonada con el Premio Pulitzer.

Isabel Allende, escritora chilena establecida en Estados Unidos, alcanzó reconocimiento internacional gracias a novelas emblemáticas como "La casa de los espíritus" y "Eva Luna", narraciones que exploran intensamente la identidad latinoamericana y sus desafíos sociales. Desde Haití, Edwidge Danticat aporta una voz esencial sobre la migración, memoria y trauma histórico a través de sus libros "Cosecha de huesos" y "Cri-Krak."

Daniel Alarcón, peruano radicado en Estados Unidos, explora temas relacionados con la identidad y la migración en novelas como "Radio Ciudad Perdida", mientras que Achy Obejas, autora cubana-estadounidense, reflexiona sobre la memoria y el exilio en obras como "Días de asombro". La poeta y novelista Gioconda Belli, nacida en Nicaragua y establecida en España y EE. UU., narra desde su experiencia personal e histórica en obras como "La mujer habitada" y "El país bajo mi piel".

En el cine, la diáspora latinoamericana también ha dejado una profunda huella cultural. Directores mexicanos como Guillermo del Toro, creador de "El laberinto del fauno" y "La forma del agua", y Alfonso Cuarón, con cintas como "Roma" y "Gravity", han trascendido fronteras narrando historias universales desde perspectivas profundamente personales. Jayro Bustamante, guatemalteco-francés, utiliza películas como "Ixcanul" y "La Llorona" para abordar poderosos temas sociales desde perspectivas únicas.

El cineasta Cary Joji Fukunaga, estadounidense con profundas conexiones culturales en América Latina, retrató magistralmente la dura travesía migratoria centroamericana en su película "Sin Nombre". Por su parte, Aurora Guerrero aborda la experiencia latina en Estados Unidos en su emotiva película "Mosquita y Mari."

Estas destacadas voces literarias y cinematográficas no solo narran historias desde la diáspora, sino que tejen una red cultural que conecta América Latina y Centroamérica con el mundo, enriqueciendo y ampliando la comprensión de la identidad y la experiencia migratoria.

Las mujeres desempeñan un papel fundamental en la resistencia cultural dentro de las diásporas, actuando como guardianas de la memoria, la identidad y las tradiciones. Aquí hay algunas formas en las que las mujeres contribuyen a esta resistencia:

1. **Preservación de la cultura a través de la gastronomía:** La gastronomía es uno de los ámbitos más poderosos en los que las mujeres latinoamericanas de la diáspora destacan por preservar y difundir su identidad cultural. Tradicionalmente, las mujeres han asumido el rol fundamental de transmitir recetas y técnicas culinarias de generación en generación, lo que permite mantener vivas sus raíces y fortalecer los lazos comunitarios en los lugares donde residen. Esta labor cobra especial relevancia entre muchas mujeres latinas en Estados Unidos, quienes, a través de la preparación de comidas tradicionales, conectan a sus comunidades con sus orígenes.

Entre estas figuras sobresale la chef peruana Irina Herrera Díaz, reconocida internacionalmente gracias a su libro *Quinoa Cinco Continentes*, galardonado como el segundo mejor libro de gastronomía del mundo. A través de esta obra, Herrera Díaz ha desempeñado un papel crucial en posicionar la quinoa como un alimento global por su versatilidad y alto valor nutricional. Sus recetarios y destacadas participaciones en eventos gastronómicos internacionales como Madrid Fusión en España, Perú Fest y Perú Gourmet en Estados Unidos han contribuido significativamente a dar a conocer la riqueza culinaria del Perú en múltiples rincones del mundo.

En este mismo escenario, encontramos a Pati Jinich (México-Estados Unidos.), chef y escritora conocida por su exitoso programa televisivo *Pati's Mexican Table*, en el que explora las tradiciones culinarias mexicanas y cómo estas han evolucionado en la diáspora. A través de su trabajo, Jinich crea puentes culturales que permiten a las comunidades migrantes mexicanas conectarse profundamente con sus raíces gastronómicas.

Desde Filadelfia, la chef mexicana Cristina Martínez ha convertido su restaurante en mucho más que un lugar para degustar platos tradicionales; lo ha transformado en un espacio de resistencia y activismo. Martínez utiliza la gastronomía, especialmente su especialidad, la barbacoa mexicana, como plataforma para visibilizar las historias y desafíos de los inmigrantes indocumentados en Estados Unidos, honrando así las tradiciones culinarias de su país natal y creando conciencia social.

En Nueva York destaca Zarela Martínez (México-Estados Unidos.), pionera en la promoción y difusión internacional de la cocina mexicana. Combinando su faceta como escritora, chef y activista cultural, Zarela ha preservado y revitalizado recetas tradicionales, fortaleciendo así la identidad cultural de la comunidad latina en Estados Unidos.

Por su parte, la historiadora culinaria y chef cubana-estadounidense Maricel Presilla, galardonada con el prestigioso Premio James Beard, ha dedicado gran parte de su carrera a rescatar, documentar y promover la riqueza histórica y cultural de la gastronomía latinoamericana en la diáspora, explorando su evolución y relevancia contemporánea.

En el ámbito de la repostería, la chef mexicana Fany Gerson ha desempeñado un rol importante en la preservación de los sabores dulces tradicionales de México. Desde Nueva York, Gerson adapta estas recetas clásicas, acercándolas a las nuevas generaciones en Estados Unidos y preservando así una parte esencial del patrimonio gastronómico mexicano.

Desde California, Reyna Duong (El Salvador-Estados Unidos) ha llevado la gastronomía salvadoreña a un nuevo nivel de reconocimiento mediante su restaurante, en el cual platillos emblemáticos como las pupusas se convierten en símbolos de identidad y espacios comunitarios para la diáspora centroamericana.

Finalmente, Nathalie Jordi, emprendedora culinaria haitiano-estadounidense, utiliza la gastronomía como vehículo para dar visibilidad a las tradiciones haitianas. A través de sus iniciativas, ha fomentado un mayor entendimiento y apreciación de la cultura culinaria de Haití en Estados Unidos.

Así, estas mujeres chefs y cocineras de la diáspora latinoamericana, y centroamericana continúan impulsando la gastronomía como herramienta fundamental para preservar y transmitir su patrimonio cultural, fortalecer las comunidades migrantes, y promover la diversidad en los escenarios internacionales. Un ejemplo es el trabajo de muchas mujeres latinas en Estados Unidos, que utilizan la gastronomía para conectar a sus comunidades con sus raíces.

2. **Liderazgo en organizaciones comunitarias:** Muchas mujeres lideran organizaciones que luchan por los derechos de las comunidades migrantes y mantienen vivas sus culturas. Por ejemplo, en Estados Unidos, mujeres como Dolores Huerta han sido líderes en movimientos de derechos civiles y laborales, defendiendo los derechos de los trabajadores inmigrantes y promoviendo la justicia social.
3. **Arte y expresión cultural:** Las mujeres artistas utilizan su trabajo para representar y celebrar sus culturas, al mismo tiempo que desafían estereotipos y denuncian injusticias. Un ejemplo es la artista visual mexicana-francesa, Kati Horna, cuyos trabajos fotográficos exploraron temas de identidad y resistencia.
4. **Activismo y defensa de los derechos:** Las mujeres activistas en las diásporas juegan un papel crucial en la defensa de los derechos humanos y la justicia social. Por ejemplo, mujeres afrodescendientes en América Latina han estado en la vanguardia de la lucha contra el racismo y la discriminación, utilizando su voz para abogar por la igualdad y la inclusión.
5. **Educación y transmisión de conocimientos:** Las mujeres a menudo toman un papel activo en la educación de sus comunidades, transmitiendo conocimientos y tradiciones orales. A través de la enseñanza formal e informal, las mujeres ayudan a mantener vivas las lenguas y las historias de sus pueblos.

## **ESTRATEGIAS DE RESISTENCIA CULTURAL EN LA DIÁSPORA**

Uno de los mecanismos más eficaces de resistencia de la diáspora es la construcción de espacios autónomos de producción cultural, donde la memoria y la creatividad se convierten en herramientas clave para la afirmación identitaria. Estos espacios se manifiestan en centros comunitarios, festivales, mercados gastronómicos y redes artísticas, donde los migrantes ejercen su agencia y reconstruyen su identidad en sus propios términos, desmarcándose de la lógica mercantil dominante.

Más que simples enclaves culturales, estos espacios generan una contrahegemonía al desafiar las narrativas dominantes que buscan reducir la cultura migrante a un objeto de consumo exótico. En ellos, la cultura no solo se preserva, sino que se resignifica y adquiere un carácter político y transformador, convirtiéndose en un acto de resistencia frente a las estructuras de poder globales.

### **1. Desafío a la Mercantilización de la Identidad**

La globalización neoliberal ha convertido muchas expresiones culturales en productos de consumo, despojándolas de su significado político y reduciéndolas a meros espectáculos folclóricos. Sin embargo, la diáspora ha respondido a este fenómeno redefiniendo su herencia cultural en sus propios términos, impidiendo que su identidad sea apropiada sin reconocimiento.

En este sentido, Stuart Hall (1997) sostiene que la identidad no es fija ni esencialista, sino que se construye a través del diálogo con el otro y la interacción con múltiples discursos. Esta idea al destacar que las diásporas no se limitan a reproducir sus tradiciones, sino que las reinterpretan y resignifican en función de su experiencia migratoria. (Gonzales-Lara 2024). Esta transformación genera nuevas expresiones culturales híbridas, que desafían la visión estática de la identidad y afirman la autonomía de los sujetos migrantes.

## 2. Fortalecimiento de Redes de Solidaridad Transnacional

Las comunidades migrantes han desarrollado redes de solidaridad transnacional que les permiten enfrentar las estructuras de poder globales y generar estrategias colectivas de resistencia. Estas redes van más allá de la contención social y emocional, convirtiéndose en plataformas de activismo cultural y político.

Saskia Sassen (2005) sostiene que, aunque la globalización genera exclusión, también posibilita nuevas formas de agencia desde los márgenes. En línea con esta perspectiva, la diáspora no es un grupo disperso ni aislado, sino una comunidad articulada que desafía las narrativas hegemónicas mediante la cooperación, la organización colectiva y la reivindicación de sus derechos culturales. (Gonzales-Lara 2024).

### **LA DIÁSPORA COMO FUERZA TRANSFORMADORA**

El concepto de Confluencia Resiliente de Identidades, se erige como el eje central para comprender la transformación cultural en el contexto de las diásporas. La Confluencia Resiliente de Identidades se define como la capacidad de las comunidades migrantes para integrar, transformar y reconfigurar sus identidades a partir del encuentro entre sus tradiciones de origen y las influencias del entorno receptor. Esta dinámica se manifiesta en la resignificación de su patrimonio—por ejemplo, a través de la gastronomía, el arte y la literatura—y se establece como una estrategia subversiva frente a la mercantilización de la cultura y la imposición de un modelo hegemónico.

Lejos de ser un fenómeno pasivo o una mera consecuencia de la movilidad humana, la diáspora se presenta como un sujeto político y cultural en constante resistencia. Aunque opera dentro de un sistema global de relaciones de poder desiguales, su capacidad de agencia le permite generar alternativas de representación y transformación, redefiniendo su identidad más allá de las imposiciones del mercado. En este proceso, la Confluencia Resiliente de Identidades se convierte en una herramienta clave, posibilitando que las comunidades migrantes no solo sobrevivan a la fragmentación impuesta por la migración, sino que, al contrario, reconstruyan sus identidades de forma dinámica y fortalecida.

En un mundo en el que la cultura es cada vez más instrumentalizada por la lógica del mercado, las diásporas representan una fuerza de resistencia y renovación. La memoria, la identidad y la solidaridad emergen como instrumentos fundamentales para desafiar la homogenización y la desigualdad impuesta por el sistema global. Así, la lucha de las comunidades migrantes reafirma que la identidad cultural no es un objeto de consumo, sino un campo de resistencia activa que cuestiona las narrativas dominantes y reivindica el derecho a la diferencia en un mundo interconectado. La Confluencia Resiliente de Identidades, en este sentido, ofrece una nueva perspectiva teórica para entender cómo la diáspora actúa como agente transformador, forjando nuevas formas de ciudadanía transnacional y promoviendo la diversidad cultural frente a las dinámicas hegemónicas.

### **LA DIÁSPORA Y LA CONFLUENCIA RESILIENTE DE IDENTIDADES**

En el entramado social contemporáneo, las culturas de la diáspora se erigen como fuerzas transformadoras que, a través de una interacción constante entre tradiciones y nuevos entornos, enriquecen las sociedades mayoritarias de manera profunda y multifacética. Este fenómeno se plasma en diversas esferas de la vida cotidiana y cultural, donde la migración actúa como catalizadora de procesos de innovación y resistencia frente a las imposiciones hegemónicas.

En el ámbito gastronómico, por ejemplo, la diversidad culinaria se manifiesta con la incorporación de prácticas y sabores que, lejos de ser simples elementos exóticos, representan el legado de comunidades que trasladan consigo sus costumbres y saberes. Platos como el sushi, el ceviche, los tacos y el curry han trascendido sus orígenes para convertirse en parte esencial del panorama culinario global, simbolizando la capacidad de la diáspora para transformar y enriquecer la oferta cultural de los países receptores.

Asimismo, en el terreno del arte y la música, las expresiones creativas de las comunidades migrantes ofrecen matices únicos que desafían las narrativas culturales dominantes. Estilos musicales como el reggae, el jazz y el hip-hop, con raíces en las diásporas africanas y caribeñas, no solo han modulado el discurso artístico global, sino que también han instaurado espacios de resistencia y afirmación identitaria. La moda y el estilo se reconfiguran a partir de la fusión de vestimentas tradicionales y diseños contemporáneos, donde textiles y patrones autóctonos se integran en una estética que cuestiona la uniformidad impuesta por la cultura de masas.

La literatura y los medios de comunicación son otros campos en los que la diáspora se expresa con fuerza, aportando nuevas perspectivas sobre temas como la identidad, la migración y la hibridación cultural. Escritores y cineastas, al narrar sus vivencias y reinterpretar su patrimonio, ofrecen relatos que enriquecen el acervo cultural global y abren diálogos sobre la multiplicidad de experiencias. En paralelo, la incorporación de nuevos idiomas y dialectos en el uso cotidiano amplía la diversidad lingüística, facilitando un intercambio intercultural que refuerza la identidad colectiva.

Las contribuciones de la diáspora no se limitan al ámbito cultural; en el terreno económico, su dinamismo se evidencia en la creación de negocios y emprendimientos que actúan como centros de interacción y reivindicación identitaria, al tiempo que impulsan el desarrollo de las comunidades receptoras. Asimismo, el activismo social y político ha sido una vía para que estas comunidades reafirmen su lucha por la justicia y la igualdad, ejemplificada en movimientos como Black Lives Matter, que han emergido de las experiencias compartidas de la diáspora afroamericana.

En el ámbito académico, el aporte de investigadores y pensadores provenientes de la diáspora desafía paradigmas establecidos, introduciendo nuevas cosmovisiones que enriquecen el debate intelectual y fomentan una visión más plural y crítica del mundo contemporáneo.

Es en este contexto de constante transformación cultural y resistencia donde surge el concepto de Confluencia Resiliente de Identidades. La Confluencia Resiliente de Identidades se define como la capacidad que tienen las comunidades migrantes para integrar, transformar y reconfigurar sus identidades a partir del encuentro entre sus tradiciones de origen y las influencias del entorno receptor. Este proceso, dinámico y en constante negociación, revela que la identidad no es un ente estático, sino una construcción en la que confluyen elementos de diversa índole que, en diálogo, permiten la creación de nuevas configuraciones culturales.

El concepto de Confluencia Resiliente de Identidades se nutre de diversas corrientes teóricas. Inspirándose en Homi K. Bhabha, la noción de hibridación se amplía para incluir la dimensión de resiliencia, entendida como la capacidad de resistir y transformar las imposiciones culturales hegemónicas. De la mano de Stuart Hall se reconoce la identidad como un proceso constructivo, en el que el diálogo entre múltiples discursos permite evitar su reducción a etiquetas fijas. Asimismo, las aportaciones de Pierre Bourdieu sobre el capital cultural y la violencia simbólica explican cómo los sistemas de poder tienden a marginar determinadas expresiones culturales, mientras que la Confluencia Resiliente de Identidades actúa como un mecanismo de resistencia y resignificación. Finalmente, la visión de Gloria Anzaldúa y Saskia Sassen refuerza la idea de que la adversidad y los desafíos inherentes a la migración pueden transformarse en fuentes de empoderamiento y creación de nuevas formas de pertenencia.

La Confluencia Resiliente de Identidades no solo permite repensar la cultura como un campo de resistencia activa, sino que también se configura como un instrumento esencial para la construcción de sociedades más inclusivas y diversas. La interacción de prácticas culturales—desde la diversidad culinaria hasta la producción intelectual—ilustra cómo la diáspora se reinventa constantemente, forjando nuevas identidades que desafían y enriquecen el tejido social. En este sentido, la CRI se presenta no solo como un concepto teórico, sino como una realidad palpable que evidencia el poder transformador de la migración en un mundo globalizado.

## Resistencia Cultural en las Diásporas

### Movimiento Descripción

**Movimiento por los derechos civiles de los afroamericanos** Desde el Renacimiento de Harlem hasta el Movimiento por los Derechos Civiles, figuras como MLK y Malcolm X utilizaron el arte y la música para impulsar el cambio social.

**Movimiento chicano** En los años 60 y 70, el Movimiento Chicano promovió la identidad mexicoamericana a través del arte, el muralismo y la educación.

**Resistencia cultural caribeña** El Carnaval de Notting Hill y el reggae, representado por Bob Marley, han sido formas de resistencia y afirmación de la identidad caribeña.

### Ejemplos destacados de resistencia cultural en las diásporas:

1. **Movimiento por los derechos civiles de los afroamericanos:** La comunidad afroamericana en Estados Unidos ha mostrado a lo largo de la historia una formidable resistencia cultural. Desde el Renacimiento de Harlem en la década de 1920, que celebró la creatividad y la cultura negra, hasta el Movimiento por los Derechos Civiles de los años 50 y 60, que utilizó la música, la literatura y el arte para impulsar el cambio social. Figuras como Martin Luther King Jr. y Malcolm X, junto con artistas como James Baldwin y Nina Simone, fueron esenciales en esta lucha.
2. **Movimiento chicano:** En Estados Unidos, el Movimiento Chicano de los años 60 y 70 se enfocó en empoderar a los mexicoamericanos y en resistir la asimilación cultural. Este movimiento destacó la importancia de la identidad chicana a través del arte, la literatura y la educación. El auge del muralismo, representado por artistas como Diego Rivera y David Alfaro Siqueiros, marcó un renacimiento cultural que fortaleció la identidad de esta comunidad.
3. **Resistencia cultural caribeña:** La diáspora caribeña ha jugado un papel crucial en la promoción global de su cultura. El Carnaval de Notting Hill en Londres, iniciado en los años 60, es una celebración de la herencia caribeña y un acto de resistencia contra la discriminación racial. Asimismo, la música reggae, popularizada por artistas como Bob Marley, se ha convertido en un símbolo universal de liberación y resistencia.
4. **Resistencia cultural palestina:** Ante la ocupación, artistas, escritores y músicos palestinos han utilizado sus creaciones para afirmar su identidad y combatir el borrado cultural. Obras del poeta Mahmoud Darwish y del ilustrador Naji al-Ali (creador del personaje Handala) son ejemplos contundentes de una resistencia que pone en valor la lucha por la libertad y la justicia.
5. **La diáspora india y Bollywood:** La comunidad india en el extranjero ha encontrado en Bollywood un medio para preservar y difundir su cultura. Las películas de Bollywood, que integran música, danza y narrativas tradicionales, ofrecen una continuidad cultural para los indios en el exterior. Además, festividades como Diwali y Holi se han consolidado como eventos culturales importantes en numerosos países, facilitando el intercambio y la comprensión intercultural.
6. **El papel de la literatura:** Escritores de la diáspora como Chimamanda Ngozi Adichie (nigeriana), Jhumpa Lahiri (india-estadounidense) y Junot Díaz (dominicano-estadounidense) han explorado en sus obras las complejidades de la identidad, la migración y la resistencia cultural. Sus narrativas dan voz a las experiencias de sus comunidades y desafían las narrativas culturales hegemónicas.

Estos ejemplos evidencian cómo, a través de la resistencia cultural, las diásporas han logrado afirmar su identidad, cuestionar las injusticias y fomentar el cambio social. La cultura se revela así como una herramienta poderosa para la transformación y la integración.

La gastronomía en las diásporas se erige como un campo estratégico donde convergen procesos de resistencia, resignificación cultural y reconfiguración identitaria. En el contexto de la migración, la cocina se transforma en un lenguaje político y simbólico, que desafía las narrativas hegemónicas impuestas por el neoliberalismo, la globalización y la violencia simbólica.

Aquí tenemos algunos ejemplos destacados de resistencia cultural en la gastronomía:

1. Comida Callejera en Latinoamérica: En países como México, Colombia y Perú, la comida callejera es un medio de resistencia cultural. Los vendedores ambulantes no solo ofrecen platillos tradicionales, sino que también preservan recetas ancestrales que de otra manera podrían perderse en la vorágine de la globalización. Tacos al pastor, arepas, empanadas, pupusas y ceviche son ejemplos de comidas que han mantenido viva la herencia culinaria de sus comunidades.
2. Soul Food en Estados Unidos: La cocina conocida como Soul Food, originaria de la comunidad afroamericana en el sur de Estados Unidos, es un ejemplo claro de resistencia cultural. A pesar de la discriminación y las dificultades económicas, estas comunidades han preservado y celebrado su cultura culinaria a través de platillos como el pollo frito, el mac and cheese y los greens.
3. Cocina de la Diáspora Palestina: En diversos lugares del mundo, la diáspora palestina utiliza la gastronomía para preservar su identidad cultural y resistir la marginalización. Platos como el hummus, el tabbouleh y el maqluba no solo representan un vínculo con su tierra de origen, sino que también desafían las narrativas que intentan borrar su existencia.
4. Movimientos de Soberanía Alimentaria: Iniciativas como el movimiento Slow Food o las cooperativas agrícolas locales en diferentes partes del mundo promueven la resistencia cultural al abogar por la producción y el consumo de alimentos locales y tradicionales. Estos movimientos desafían la estandarización impuesta por la industria agroalimentaria global y buscan preservar la diversidad culinaria.
5. Cocina de los Pueblos Originarios: En regiones como América del Norte y Australia, los pueblos indígenas han utilizado la gastronomía como un medio para reivindicar su identidad cultural y sus derechos territoriales. Por ejemplo, el uso de ingredientes autóctonos como el maíz, las hierbas medicinales, el cuy (conejo de indias), el Jabali, la alpaca y el canguro, no solo preserva la tradición culinaria, sino que también resiste las prácticas coloniales que intentan borrar sus costumbres.

La gastronomía, en estos y muchos otros casos, se convierte en un acto de resistencia y reivindicación que permite a las comunidades mantener su identidad y combatir la homogenización cultural.

## **Resistencia Cultural y Preservación de la Identidad**

En escenarios migratorios, la práctica culinaria actúa como un vehículo esencial para la preservación de la memoria colectiva y la identidad. Las recetas tradicionales, los ingredientes autóctonos y las técnicas culinarias constituyen un patrimonio inmaterial que se transmite de generación en generación, funcionando como un nexo que conecta a las comunidades con su tierra de origen. Desde la perspectiva de Pierre Bourdieu, estas prácticas pueden entenderse como formas de capital cultural que resisten la homogeneización impuesta por una lógica de mercado neoliberal. Así, la cocina se convierte en un acto de resistencia frente a una violencia simbólica que tiende a marginar lo diverso.

## Reconfiguración Identitaria a través de la Hibridación y la Confluencia Resiliente de Identidades y el transnacionalismo gastronómico

El desplazamiento, ya sea forzado o voluntario, no implica la pérdida de tradiciones, sino que abre la puerta a procesos de reconfiguración e hibridación cultural. En este sentido, emerge el concepto de Confluencia Resiliente de Identidades, que se define como la capacidad de las comunidades migrantes para integrar, transformar y reconfigurar sus identidades mediante el encuentro entre sus tradiciones de origen y las influencias del entorno receptor. Inspirándose en las teorías de Homi K. Bhabha sobre hibridación y en la visión de Stuart Hall respecto a la identidad como proceso constructivo, la Confluencia resiliente de identidades se manifiesta en la reinterpretación culinaria que permite a las comunidades adaptarse y, al mismo tiempo, desafiar la narrativa dominante de consumo masivo y homogeneización. De este modo, la gastronomía se transforma en un espacio donde se negocian y resignifican elementos culturales, reafirmando la pluralidad y la creatividad en la construcción de nuevas identidades.

La gastronomía se configura como un espacio dinámico en el que convergen y se reconfiguran identidades culturales, actuando como vehículo tanto de resiliencia como de diálogo intercultural. Desde una perspectiva teórica, resulta pertinente el entrelazamiento de varios conceptos fundamentales—la confluencia resiliente de identidades, el transnacionalismo gastronómico, y las dinámicas del neoliberalismo, la globalización y la violencia simbólica—los cuales permiten comprender cómo, en contextos de migración y transformación global, las prácticas culinarias trascienden fronteras y se convierten en espacios de poder y resistencia.

La confluencia resiliente de identidades se refiere al proceso mediante el cual diversas identidades—nacionales, étnicas o derivadas de la migración—se fusionan y adaptan ante nuevas realidades. Teóricos como Homi Bhabha (1994) y Stuart Hall (1990) postulan el “tercer espacio” y subrayan la naturaleza negociable y en constante transformación de la identidad. Ante desafíos sociales, económicos y culturales, las comunidades reconfiguran sus raíces para construir identidades híbridas, en un proceso que se erige como una respuesta resiliente a las imposiciones homogeneizadoras del neoliberalismo y la globalización.

El transnacionalismo gastronómico describe la circulación y transformación de prácticas culinarias a través de fronteras geográficas y culturales. En este marco, las recetas, técnicas y sabores se adaptan a nuevos contextos, integrando influencias diversas y contribuyendo a la construcción de un patrimonio cultural compartido. Además es fundamental examinar las históricas rutas de intercambio—como la Ruta de la Seda—han facilitado la transmisión y transformación de tradiciones culinarias, constituyendo un puente entre el poder global y las resistencias culturales locales. (Gonzales-Lara 2024).

Por otro lado, el neoliberalismo y la globalización imponen marcos de poder que a menudo se traducen en violencia simbólica, tal como lo analiza Pierre Bourdieu (1991) en el ámbito del capital cultural y la dominación simbólica. Estas dinámicas ejercen presión sobre las culturas locales, intentando homogeneizarlas y relegando las prácticas y saberes tradicionales a una posición marginal. Sin embargo, la gastronomía se erige como un medio de resistencia, donde la transformación y adaptación de recetas tradicionales se convierten en actos de reconfiguración y afirmación identitaria. El intercambio de alimentos y técnicas crea espacios de diálogo intercultural que no solo preservan las raíces culturales, sino que también posibilitan la construcción de nuevas formas de identidad frente a una trama de poder y violencia simbólica.

Este entramado teórico se ejemplifica en la experiencia de “El Rincón de los Sabores”, un pequeño restaurante ubicado en el corazón de una ciudad portuaria. En este espacio, Mateo—descendiente de migrantes y portador de recetas heredadas—transforma cada ingrediente en un puente entre el pasado y el presente. Con manos que evocan los gestos de su abuela, Mateo combina un sofrito tradicional con innovaciones basadas en productos locales y técnicas aprendidas en sus viajes. Cada plato, donde se funden el aroma a azafrán y cilantro con el picante de una salsa criolla, constituye un diálogo constante entre culturas, ejemplificando en la práctica lo que Bhabha, Hall, Appadura proponen sobre la transformación cultural, y lo que Bourdieu conceptualiza en términos de resistencia ante la violencia simbólica.

En síntesis, mientras el transnacionalismo gastronómico actúa como puente para el intercambio y la fusión de prácticas culinarias, y las dinámicas del neoliberalismo y la globalización generan contextos de violencia simbólica, la confluencia resiliente de identidades se manifiesta en la capacidad de las culturas para reinventarse y mantenerse vivas a través del alimento. Este análisis resalta la importancia de la gastronomía como campo de estudio en el que se articulan procesos de adaptación, resistencia y diálogo intercultural, constituyéndose en un medio para la construcción de identidades híbridas y en un escenario donde se libra una trama de poder y resistencia.

### **CRÍTICA A LA VIOLENCIA SIMBÓLICA EN EL CAMPO GASTRONÓMICO**

Pierre Bourdieu, un sociólogo francés, desarrolló la teoría de la violencia simbólica para explicar cómo las desigualdades sociales y culturales se perpetúan de manera sutil y casi invisible. La violencia simbólica se refiere a la imposición de sistemas de significado y valores por parte de los grupos dominantes sobre los grupos dominados, de tal manera que estos últimos aceptan y legitiman su subordinación como algo natural.

En el ámbito gastronómico, la violencia simbólica se manifiesta cuando las tradiciones culinarias de ciertas culturas son marginalizadas, exotizadas o desvalorizadas frente a propuestas “universales” promovidas por la industria global. Esto puede llevar a la imposición de cánones estéticos y culturales que privilegian ciertos patrones a expensas de otros, haciendo que las prácticas culinarias de las minorías sean vistas como inferiores o menos legítimas.

La crítica de Bourdieu a esta dinámica subraya la importancia de reconocer y valorar la diversidad cultural y resistir la imposición de una única norma dominante. En el contexto de la gastronomía, esto implica apreciar y celebrar la riqueza de las tradiciones culinarias de las comunidades migrantes y su capacidad para innovar y reconfigurar sus identidades a través de la cocina.

La violencia simbólica, tal como la conceptualiza Bourdieu, se expresa en la imposición de cánones estéticos y culturales que privilegian ciertos patrones a expensas de otros. En el ámbito gastronómico, esta dinámica se evidencia cuando las tradiciones culinarias de las minorías son marginadas, exotizadas o desvalorizadas frente a propuestas “universales” promovidas por la industria global. Frente a ello, la práctica culinaria de la diáspora se configura como un acto político de reivindicación: al resguardar y reinventar sus prácticas, las comunidades migrantes subvierten los discursos hegemónicos y reclaman el reconocimiento y la valoración de su patrimonio cultural. La Confluencia Resiliente de Identidades, en este contexto, actúa como un mecanismo de resistencia que permite transformar la adversidad en innovación identitaria.

La migración ha tenido un impacto significativo en la gastronomía global, enriqueciendo y transformando las tradiciones culinarias de muchas maneras. Aquí tenemos algunos ejemplos de cómo ha cambiado la gastronomía con la migración en los últimos años:

| Aspecto | Descripción |
|---------|-------------|
|---------|-------------|

|                                           |                                                                                  |
|-------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------|
| Reconocimiento de la Diversidad Culinaria | Valoración y apreciación de la diversidad gastronómica en contextos migratorios. |
|-------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------|

|                                                           |                                                                                  |
|-----------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------|
| Innovación en la Comida Callejera y la Gastronomía Casual | Transformación de la comida callejera con la inclusión de platillos innovadores. |
|-----------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------|

|                                                     |                                                                           |
|-----------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------|
| Preservación y Adaptación de Tradiciones Culinarias | Mantenimiento de tradiciones culinarias con adaptación a nuevos entornos. |
|-----------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------|

1. **Diversificación de la Oferta Gastronómica:** La llegada de inmigrantes ha introducido una variedad de sabores, técnicas culinarias e ingredientes exóticos en ciudades de todo el mundo. Esto ha llevado a la apertura de nuevos restaurantes y la inclusión de productos internacionales en los supermercados.
2. **Fusiones Culinarias Innovadoras:** La mezcla de tradiciones culinarias de diferentes culturas ha dado lugar a nuevas y emocionantes fusiones gastronómicas. Por ejemplo, la cocina criolla en América Latina refleja la combinación de influencias europeas, africanas e indígenas.
3. **Reconocimiento de la Diversidad Culinaria:** La migración ha ayudado a poner en valor la diversidad culinaria, permitiendo que las tradiciones culinarias de las comunidades migrantes sean reconocidas y apreciadas en sus nuevos contextos. Esto ha llevado a una mayor aceptación y celebración de la diversidad cultural a través de la comida.
4. **Innovación en la Comida Callejera y la Gastronomía Casual:** La comida callejera y la gastronomía casual han experimentado una transformación significativa gracias a la influencia de la migración. Los inmigrantes han introducido nuevos platillos y técnicas en la comida callejera, haciendo que esta sea más diversa y accesible.
5. **Preservación y Adaptación de Tradiciones Culinarias:** Las comunidades migrantes han encontrado formas de preservar sus tradiciones culinarias mientras se adaptan a sus nuevos entornos. Esto ha llevado a la creación de nuevas versiones de platillos tradicionales que incorporan ingredientes locales y técnicas modernas.

La migración no solo ha enriquecido la gastronomía global, sino que también ha permitido que las comunidades migrantes mantengan un vínculo con sus raíces culturales a través de la comida.

## REFLEXIONES

En el contexto contemporáneo, marcado por la expansión del neoliberalismo, la acelerada globalización y la imposición de violencia simbólica, las comunidades diaspóricas transnacionales han emergido como actores clave en la reconfiguración de las identidades culturales. La diáspora no es un simple fenómeno migratorio; es un espacio de resistencia, transformación y negociación identitaria, donde la memoria colectiva se resignifica constantemente en el encuentro con nuevas realidades sociopolíticas y culturales.

Las dinámicas neoliberales han intentado reducir la identidad a una mercancía intercambiable, despojándola de sus dimensiones históricas y comunitarias. La globalización, a su vez, ha generado un doble efecto: ha facilitado la circulación de bienes, ideas y tradiciones culturales, pero también ha intensificado los procesos de aculturación, apropiación y homogeneización. En este contexto, la violencia simbólica actúa como un mecanismo de exclusión y marginalización, limitando el reconocimiento de la diversidad cultural. Sin embargo, las comunidades migrantes han respondido a estas presiones con estrategias de resiliencia que desafían las narrativas dominantes y reivindican la pluralidad de expresiones culturales.

Desde esta perspectiva, la memoria diaspórica no es un ejercicio pasivo de recuerdo, sino un acto político que desafía las estructuras de poder. En cada desplazamiento, en cada encuentro con lo ajeno y en cada acto de resistencia, la memoria de la diáspora se reconfigura, convirtiéndose en un campo de lucha simbólica donde las historias silenciadas encuentran voz y las identidades fragmentadas se rearmen en nuevas geografías. Es aquí donde la Confluencia Resiliente de Identidades se presenta como un marco analítico clave para comprender cómo las diásporas negocian su lugar en el mundo, no desde la asimilación forzada, sino desde la agencia cultural y la resignificación constante de su herencia.

Un ejemplo fundamental de esta resistencia y reconfiguración identitaria es la gastronomía diaspórica. Lejos de ser solo un acto de consumo, la praxis culinaria es un mecanismo de preservación de la memoria, de construcción de comunidad y de resistencia frente a la estandarización cultural. Como han señalado

Bourdieu y Bhabha, las prácticas cotidianas —como la alimentación— no solo refuerzan la identidad, sino que también operan como espacios de negociación entre tradición y modernidad. La cocina diaspórica es, en este sentido, un lenguaje de resistencia que desestabiliza las jerarquías impuestas, conectando a las comunidades con sus raíces mientras transforma activamente los espacios en los que se insertan.

En este panorama, la diáspora no es solo un sujeto pasivo del neoliberalismo y la globalización, sino un agente de cambio que resignifica las fronteras culturales y políticas. La Confluencia Resiliente de Identidades demuestra que la identidad no es estática ni homogénea, sino un proceso dinámico y negociado que se redefine constantemente en la interacción entre lo local y lo global, entre la tradición y la innovación.

Por ello, este ensayo no busca ofrecer respuestas definitivas, sino abrir una discusión interdisciplinaria y crítica sobre el papel de la diáspora en el siglo XXI. En un mundo donde las estructuras de poder buscan reducir la diversidad a un producto de consumo, la diáspora emerge como un recordatorio de que la identidad es, ante todo, un acto de resistencia. Es un testimonio viviente de la capacidad humana para adaptarse, reinventarse y desafiar las narrativas que intentan silenciar la multiplicidad de voces que conforman el entramado global.

Es imperativo, entonces, continuar este diálogo, explorando desde múltiples enfoques cómo las memorias diaspóricas se construyen, se negocian y se transforman en un mundo donde la diversidad cultural es, más que nunca, un campo de disputa. La diáspora nos invita a repensar el significado de pertenencia, comunidad e identidad en un contexto donde la única constante es el cambio.

## **BIBLIOGRAFÍA**

ANZALDÚA, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Aunt Lute Books.

APPADURAI, A. (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

BHABHA, H. K. (1994). *The Location of Culture*. Routledge.

BOURDIEU, P. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Harvard University Press.

BOURDIEU, P. (1991). *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.

GONZALES-LARA, J. Y. (2020). *Gusto Perú: 14 Recetas e Historias de la Cocina Peruana*.

GONZALES-LARA, J. Y. (2023). *Diásporas, Transnacionalismo Gastronómico y Transmigraciones*.

GONZALES-LARA, J. Y. (2024). *Gastronomic Transnationalism: The Silk Road to the Latin American and Peruvian Table* (Coautor: Roberto Bustamante Flores, 2024).

GONZALES-LARA, J. Y. (2024). *Más Allá de las Fronteras: Evolución del Voto Migrante en la Era Digital – Reflexiones y Perspectivas*.

GONZALES-LARA, J. Y. (2024). *Transnacionalismo Gastronómico: Aproximación Teórica al Transnacionalismo Gastronómico*.

GONZALES-LARA, J. Y. (2024). *Transnacionalismo Gastronómico: La Ruta de la Seda a la Mesa Latinoamericana y Peruana*. Editorial La Diáspora.

HALL, S. (1990). *Cultural Identity and Diaspora*. En J. Rutherford (Ed.), *Identity, Community, Culture, Difference* (pp. 222–237). Lawrence & Wishart.

HARVEY, D. (2005). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford University Press.

SASSEN, S. (1991). *The Global City*. Princeton University Press.

## **BIODATA**

**Jorge Yeshayahu GONZALES-LARA:** Es un sociólogo y escritor peruano cuya trayectoria combina el trabajo académico, la creación literaria y la gestión cultural. Su formación comenzó en la Universidad Hunter College de Nueva York, donde se especializó en Estudios Hispanoamericanos, y continuó con un Máster en Marketing en la Universidad San Ignacio de Miami. Actualmente, cursa el doctorado en Management in Hospitality, consolidando un perfil que integra ciencias sociales, comunicación y administración. En el ámbito profesional ha desempeñado funciones de gran diversidad, siempre vinculadas a procesos de acompañamiento social, investigación y gestión de proyectos. Fue consejero en organizaciones como CARECEN y Safe Horizon, atendiendo casos de abuso de sustancias, violencia doméstica e inmigración. También ejerció como Oficial de Inmigración y Naturalización para el CIS/DHS en Estados Unidos, experiencia que le permitió conocer de primera mano las complejidades de las políticas migratorias y las realidades de las comunidades latinoamericanas en el exterior. Paralelamente, Gonzales-Lara ha desarrollado un sólido trabajo editorial y de divulgación. Ha fundado y dirigido medios como *La Diáspora*, *Informativo* y colabora activamente en la revista *Letrillas*. Su producción literaria es extensa: más de un centenar de libros que abarcan desde la gastronomía transnacional hasta la memoria cultural, la migración y la violencia simbólica. Estas obras reflejan una preocupación constante por rescatar, interpretar y proyectar la identidad latinoamericana, especialmente en la diáspora peruana. Su enfoque académico y ensayístico aborda los procesos de imposición cultural y las formas de resistencia comunitaria frente al neoliberalismo y la globalización, articulando análisis críticos que combinan sociología, historia y literatura. Esta visión integral se refleja tanto en sus publicaciones como en su trabajo como consultor en temas de inmigración, marketing y gestión cultural. En suma, Jorge Yeshayahu Gonzales-Lara representa la figura de un intelectual transnacional: investigador riguroso, narrador de las memorias de la migración y promotor de una cultura que se reinventa en el cruce de fronteras.



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 111, 2025, e17241125  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555  
Para citar utilice este ARK: <https://n2t.net/ark:/43411/17241125>  
Deposited in Zenodo: <https://doi.org/10.5281/zenodo.17241125>



## Mujeres, muros y memoria: narrativas visuales del feminismo guerrerense

*Women, walls and memory: visual narratives of Guerrero feminism*

Irma Georgina CARREÓN GÓMEZ

<https://orcid.org/0009-0000-8836-5271>

15979@uagro.mx

Universidad Autónoma de Guerrero, México

### RESUMEN

Este artículo explora cómo los murales feministas creados en Guerrero entre 2019 y 2024 contribuyen a la construcción de la memoria colectiva y patrimonio cultural feminista desde una perspectiva decolonial y descolonial. En un contexto atravesado por feminicidios, matrimonios forzados, desplazamientos y crisis medioambientales, el arte urbano se erige como forma de denuncia y transformación social. A través de una metodología cualitativa con enfoque narrativo feminista, se examinan las dinámicas creativas y los procesos de producción de los murales desde las voces de las artistas y las comunidades. Los hallazgos revelan que estas expresiones artísticas resignifican el espacio público y articular afectos, pedagogía y acción política. En contextos de emergencia, como el huracán Otis o la lucha por el aborto legal, los murales actúan como acompañamiento comunitario. Se concluye que el muralismo feminista en Guerrero genera territorios simbólicos de resistencia visual y contribuye activamente a la transformación cultural desde lo colectivo y lo estético.

**Palabras clave:** feminismo; memoria colectiva, resistencia cultural.

### ABSTRACT

This article explores how feminist murals created in Guerrero between 2019 and 2024 contribute to the construction of collective memory and feminist cultural heritage from a decolonial and descolonial perspective. In a context marked by femicides, forced marriages, displacement, and environmental crises, urban art emerges as a form of social protest and transformation. Using a qualitative methodology with a feminist narrative approach, the creative dynamics and production processes of the murals are examined from the perspective of the artists and communities. The findings reveal that these artistic expressions redefine public space and articulate affect, pedagogy, and political action. In emergency contexts, such as Hurricane Otis or the fight for legal abortion, the murals act as community accompaniment. It is concluded that feminist muralism in Guerrero generates symbolic territories of visual resistance and actively contributes to cultural transformation from a collective and aesthetic perspective.

**Keywords:** feminism; collective memory, cultural resistance.

Recibido: 30-05-2025 • Aceptado: 17-08-2025



## INTRODUCCION

En Guerrero, las mujeres han enfrentado durante los últimos años una serie de barreras estructurales y crisis interrelacionadas que han profundizado las desigualdades de género. Entre los eventos más significativos se encuentran la pandemia por COVID-19, que agudizó la violencia doméstica; las dos Alertas de Violencia de Género (por violencia feminicida y agravio comparado); y el desplazamiento forzado causado por el crimen organizado. Además, las crisis medioambientales, como los huracanes Otis (2023) y John (2024), también incrementaron los riesgos para niñas, adolescentes y mujeres obligándolas a permanecer en espacios de riesgo junto a sus agresores. A estas problemáticas se suman prácticas persistentes como los matrimonios forzados en comunidades marginadas y nuevas formas de violencia, como la digital. En este contexto de desigualdad y violencia estructural, el presente trabajo tiene como objetivo explorar cómo los murales feministas producidos entre 2019-2024 contribuyen a la construcción de memoria colectiva y patrimonio cultural feminista. Estas expresiones artísticas resignifican el espacio público desde una perspectiva decolonial y descolonial, manifestándose como narrativas visuales de resistencia ante las múltiples crisis que enfrentan las mujeres guerrerenses. Obras creadas por muralistas como Mónica Hernández, Shirley Carmona, Jennifer Venancio y Kenia Arce denuncian las estructuras patriarcales y colonialistas, al mismo tiempo que reivindican las experiencias de mujeres indígenas, afrodescendientes y mestizas. Estos murales integran símbolos y discursos que desbordan los límites de la heteronormatividad y el orden neoliberal. La investigación se basa en una metodología cualitativa con enfoque etnográfico narrativo feminista, lo que permite explorar cómo estas artistas construyen memoria colectiva desde sus propias cosmovisiones. El marco teórico se sustenta en los aportes de la teoría feminista decolonial en Abya Yala, destacando a autoras como María Lugones, Ochy Curiel, Mara Viveros y Rita Sagato, así como en los estudios sobre arte público como espacio de disputa simbólica. Esta propuesta ofrece una mirada crítica sobre la articulación entre muralismo, feminismo, memoria colectiva y patrimonio cultural en un contexto neoliberal globalizante, donde las mujeres guerrerenses luchan por narrarse y representarse desde sus cuerpos y territorios como sujetas políticas activas.

## ECOS DEL PASADO Y PRESENTE: EL LATIDO HISTÓRICO Y SOCIAL DE GUERRERO (2019-2024)

A lo largo de los últimos 5 años, las mujeres en Guerrero han enfrentado diversas barreras estructurales y crisis medioambientales. Entre las más significativas, se encuentran la Pandemia por covid-19, que se convirtió en un problema de salud mundial, las dos Alertas por Violencia de Género (AVGM); las crisis medioambientales que origino el huracán Otis en 2023 y el huracán John en 2024; la violencia de género que se exacerbo con estos acontecimientos al permanecer niñas, adolescentes y mujeres en sus hogares con sus agresores y las desapariciones forzadas de mujeres por el crimen organizado.

En Guerrero, la violencia contra las mujeres persiste como una de las expresiones más alarmantes de la desigualdad estructural. A pesar del paso del tiempo y los múltiples llamados a la acción desde diversos sectores sociales, esta problemática no solo continua, sino que adquiere nuevas formas, complejidades y escenarios. En este contexto conviven al menos dos relatos: el institucional, que suele centrarse en cifras que sugieren avances; y el no oficial; el de las organizaciones civiles, medios independientes y colectivas feministas, que denuncian una realidad marcada por la impunidad, la revictimización y la insuficiencia de las respuestas estatales.

Los datos oficiales evidencian la gravedad del problema. Mientras el gobierno sostiene que los casos de violencia de género han disminuido, el Secretariado ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública ubica a Guerrero en el lugar 14 a nivel nacional en incidencia de violencia feminicida (Altamirano, 2024). Por su parte, la Encuesta Nacional sobre la dinámica de las Relaciones en los hogares ENDIREC 2021, señala que en Guerrero el 68.8% de las mujeres de 15 años o más han experimentado algún tipo de violencia: Psicológica, Física, Sexual, Económica o Patrimonial a lo largo de la vida y 44.1% en los últimos 12 meses. El 47.6% de los actos de violencia fueron ejercidos por su pareja, y se registraron 1,546 egresos hospitalarios por lesiones relacionadas con violencia de género, al registrar 28 defunciones. Estas cifras revelan no solo

la persistencia de la violencia, sino su arraigo en las relaciones más íntimas y cotidianas, desmintiendo la percepción de que los espacios privados son seguros para las mujeres (INEGI, 2021).

Los desastres naturales no sólo destruyen infraestructuras, sino también exponen y profundizan desigualdades estructurales, afectando especialmente a mujeres y niñas (PNUM, 2024). El huracán Otis, que golpeó Guerrero en octubre de 2023, no sólo dejó daños materiales, sino que agravó la pobreza, la violencia y la marginación ya existentes (Hernández (2024). Las mujeres enfrentaron un aumento en las cargas de cuidado, la pérdida de empleo y mayores riesgos de violencia de género. A pesar de las crisis, fueron ellas quienes organizaron la resistencia y sostuvieron a sus comunidades. Acapulco, uno de los municipios más afectados, reflejó con crudeza la vulnerabilidad preexistente. En medio de la devastación, las mujeres se convirtieron en el pilar de la recuperación, mostrando su fortaleza y determinación ante la adversidad.

Por más de 30 años las mujeres guerrerenses han luchado por la despenalización del aborto impulsadas por experiencias personales y desigualdades estructurales cotidianas. Entre las principales causas están los embarazos no deseados, la violencia sexual, los riesgos a su salud, las condiciones socioeconómicas adversas y la estigmatización. Este esfuerzo culminó el 20 de mayo de 2022, cuando Guerrero se convirtió en el octavo estado de México en despenalizar el aborto permitiendo la interrupción legal del embarazo dentro de las primeras doce semanas. Esta reforma redujo riesgos asociados a abortos clandestinos, garantizó el derecho de las mujeres a decidir sobre sus cuerpos y eliminó sanciones penales y culturales, alineándose con estándares nacionales e internacionales en derechos humanos (Ipsa México, 2022).

## **TEJIDOS DE SABIDURÍA: FUNDAMENTOS TEÓRICOS**

El presente estudio se sustenta en una mirada crítica y situada que articula los aportes del feminismo decolonial y descolonial en Abya Yala con los estudios sobre arte público, memoria colectiva y patrimonio cultural. Desde esta perspectiva, los murales feministas en Guerrero son entendidos no sólo como expresiones artísticas, sino como prácticas políticas, territoriales y simbólicas que disputan el sentido de lo público, lo visible y lo recordado.

Se retoman los planteamientos de autoras como Mara Viveros, Ochy Curiel, y Rita Segato, cuyas reflexiones permite comprender las múltiples formas en que la colonialidad del poder, del saber y del ser que atraviesa los cuerpos feminizados y racionalizados. En particular Curiel (2009), busca visibilizar una historia del feminismo latinoamericano y caribeño que ha sido marginalizada por procesos de colonización y de epistemologías dominantes. Su enfoque plantea una descolonización tanto política, como epistémica, que permita rescatar las voces y experiencias de feministas de la región.

Por su parte, Viveros (2016), retoma el concepto de interseccionalidad en su dimensión política, situada, abierta y transformadora, recordando que esta herramienta surgió como una respuesta a formas de opresión vividas por mujeres racializadas en Estados Unidos. Su propuesta rechaza un uso dogmático o superficial de la interseccionalidad, al proponer en cambio una actitud crítica y auto reflexiva que cuestiona activamente las relaciones de poder y contribuya a su desmantelamiento.

Por último, Rita Segato (2013), desde su análisis de la colonialidad del poder y del género, demuestra cómo la imposición colonial transformó radicalmente las estructuras sociales de pueblos indígenas y afrodescendientes, reemplazando lógicas relacionales más horizontales por jerarquías rígidas y patriarcales. Segato señala que la colonialidad sigue operando en el presente, disfrazando la desigualdad de género en el contrato ciudadano y promoviendo un discurso aparentemente igualitario que en realidad perpetúa jerarquías profundas. Su análisis no sólo critica la estructura colonial moderna, sino que también evidencia la manera en que las luchas feministas indígenas han sido presionadas para postergar sus demandas en favor de la cohesión comunitaria. Esta visión permite entender que la descolonización del género no solo implica una crítica teórica, sin una transformación profunda de las estructuras de poder heredadas de la colonialidad.

Desde estas claves teóricas, los murales se convierten en espacios de resistencia donde las mujeres guerrerenses narran sus memorias, denuncian las violencias estructurales y construyen sentidos de pertenencia y dignidad desde sus territorios.

Así mismo, los estudios sobre arte público permiten interpretar el muralismo como un campo de disputa simbólica, donde lo visual no solo representa, sino que interpela, recuerda y resiste. En un contexto neoliberal globalizante, donde las múltiples crisis impactan de manera diferenciada a las mujeres, estas expresiones artísticas emergen como herramientas de lucha y de afirmación política. En este marco, tres conceptos claves guían la presente investigación: feminismo, memoria colectiva y resistencia visual.

## **Feminismo**

El feminismo es un movimiento diverso, compuesto por múltiples voces, experiencias y enfoques teóricos. No existe un único feminismo, sino distintas formas de entender la lucha por la igualdad y la justicia de género. Las definiciones propuestas por diversas autoras reflejan tanto sus contextos particulares como sus posturas políticas y epistemológicas. Este análisis recupera algunas de las perspectivas más influyentes del pensamiento feminista contemporáneo, al abordar las concepciones de Simone de Beauvoir, Bell Hooks y Rita Segato.

Para Simone de Beauvoir (2026), el feminismo ha estado influenciado por factores políticos y conflictos sociales. Además, las mujeres no se han organizado históricamente como una "casta" unificada. Crítica la noción de la mujer como "lo Otro", categoría que la subordina al hombre y no representa sus verdaderas aspiraciones (p. 52).

Según Bell Hooks (2020), el feminismo busca erradicar la opresión sexista, sin favorecer a un grupo específico, sino abordando otras formas de opresión de las mujeres, como raza, clase social o género.

Por su parte, Rita Segato (2016), plantea que el feminismo estudia la historia para comprender el dominio sobre las mujeres y el ejercicio del poder. Además, considera al género como un elemento clave para interpretar el capitalismo, la política y las dinámicas sociales.

Estas ideas se vinculan directamente con cuatro categorías de análisis en las que se centró esta investigación, basadas en la teoría feminista decolonial poscolonial presentes en las autoras aquí citadas: el orden patriarcal, el género, el poder y la identidad de género.

## **Memoria Colectiva**

La memoria colectiva ha sido definida de diversas formas por distintos autores. Halbwachs (1950), la concibe como recuerdos compartidos por un grupo social que selecciona y transforma las memorias individuales según su contexto. Manero y Soto (2005) la describen como la suma de experiencias individuales reconstruidas en relatos comunes. Ertl (2012) amplía el concepto al integrarlo en un proceso multifacético donde interactúan dimensiones biológicas, mediáticas e institucionales. Troncos y Piper (2015), vinculan la memoria colectiva con el género, al señalar que el recuerdo es una herramienta para visibilizar experiencias históricamente marginadas y analizar cómo los contenidos del recuerdo varían según el género. En conjunto, estas perspectivas muestran la complejidad de la memoria colectiva y su papel en la construcción de identidad y narrativa social.

## Resistencia Cultural

La resistencia cultural ha sido objeto de múltiples definiciones y enfoques en el ámbito académico, al destacar su relevancia como herramienta de confrontación frente a sistemas hegemónicos de poder y dominación. Para Ma. de la Luz Casas Pérez (1996), la resistencia cultural se describe como la transformación de nuevas formas de identidad cultural autónoma en mecanismos de resistencia. Estas formas están vinculadas a estructuras emergentes de democratización, lo que sugiere que la resistencia cultural implica procesos identitarios que desafían las narrativas dominantes como la identidad nacional, al conectarse con dinámicas autónomas y democráticas. Por su parte, Guillermo de la Peña (1998) plantea que la resistencia cultural se manifiesta en la capacidad de los grupos subordinados para desafiar para desafiar y transformar simbólicamente las estructuras de poder impuestas. Esta resistencia está estrechamente ligada a la persistente búsqueda de identidad, un elemento central en la historia de las poblaciones comúnmente identificadas como indígenas. Finalmente, Barrera (2006), citando a Edwar Said (2001), define la resistencia cultural como un conjunto de actividades, reflexiones, y revisiones anticolonialistas realizadas por pueblos subordinados para reinterpretar su historia y desafiar los relatos legitimados por la expansión colonial.

## ROSTROS Y VOCES DEL MURALISMO FEMINISTA EN GUERRERO

En las calles de Guerrero, los muros cuentan historias que trascienden el tiempo y el espacio a través de colores vibrantes y trazos audaces, las muralistas guerrerenses han plasmado en cada obra su grito de resistencia, un homenaje a la memoria y una visión de esperanza. Estas artistas con su talento y compromiso han transformado el arte urbano en una herramienta poderosa para visibilizar las luchas feministas y las demandas sociales de la región. En este artículo, se exploran las voces y perspectivas de muralistas guerrerenses que, entre pinceles, color y pasión, transforman las paredes dan vida a narrativas visuales que desafían las estructuras patriarcales y reivindican la fuerza colectiva de las mujeres.

En este contexto, los murales creados por mujeres en Guerrero han aumentado significativamente en los últimos años, los murales creados por mujeres en Guerrero se han incrementado. Mujeres como Mónica Hernández Castro, Shirley Carmona Scugall, Jennifer Hosmaira Venancio Franco y Kenia Hernández Arce han destacado con sus obras, dejando una huella de resistencia y transformación social en las comunidades.

Mónica Hernández Castro, conocida por sus amigas y allegados como "Mon", es una joven de 26 años originaria del puerto de Acapulco. Graduada en ciencias de la comunicación y publicidad, Mon ha estado inmersa en el arte desde temprana edad. Desde el momento en que sostuvo un gis por primera vez y trazó su primer dibujo nunca dejó de plasmar su creatividad.

A medida que crecía, Mon comenzó a cuestionar las dinámicas de género la violencia y la desigualdad que observaba en su entorno, aunque en ese entonces aún no comprendía el concepto de feminismo. Fue durante su etapa universitaria cuando inspirada por los textos y reflexiones compartidos por sus compañeras Donnet y Paola en redes sociales, inició su camino hacia el feminismo. Desde su primera marcha en solitario, hasta rodearse de mujeres que la han enriquecido con sus experiencias y conocimientos, Mon ha ido construyendo una identidad feminista que se refleja profundamente en su arte y sus acciones "Aquí estoy, aprendiendo todos los días...haciendo espacios seguros para más chicas y compartir con ellas las cosas que amamos, en mi caso, el arte" (Hernández, M., comunicación personal, 26 de marzo de 2025).

Shirley Carmona Scugall, conocida artísticamente como Shirley Scugall, es una joven de 27 años originaria de Acapulco, egresada de la carrera de biología por la Universidad Autónoma de México (UNAM). Desde temprana edad, Shirley ha encontrado en el dibujo y la ilustración una forma de expresión que la ha acompañado toda su vida. "Siempre he dibujado, siempre" comparte, subrayando que el arte ha sido una constante en su camino.

Fue en 2021, en medio de los retos de la pandemia, cuando Shirley encontró una nueva puerta hacia el muralismo. Se inscribió en un taller colectivo impartido por la muralista Priscila, alias Prism, en Acapulco, y aquella experiencia le dejó una huella profunda. Desde entonces, Shirley ha trabajado incansablemente para crear su propio espacio en el mundo del muralismo, buscando clientes y plasmando su visión en los muros. Su pasión por ilustrar y transformar el espacio sigue siendo el eje de su vida creativa (Carmona, S., comunicación personal, 26 de marzo de 2025).

Jennifer Hosmaira Venancio Franco, conocida artísticamente como “Hosmaira”, es una mujer Guerrerense, feminista y creadora de contenido. Con formación inicial en Ingeniería en Gestión Empresarial por el Instituto Tecnológico de Chilpancingo, actualmente se encuentra en proceso de titulación de su segunda licenciatura en Educación Artística. Esta decisión responde a su interés por continuar creando, pero ahora desde una perspectiva pedagógica, convencida de que, en el ámbito de las artes, la formación académica también es fundamental. Lo interesante es que, aunque desde siempre tuvo afinidad con disciplinas artísticas como el teatro, la danza, la música, fue el feminismo el que le abrió la puerta al arte como forma de expresión transformación.

Además, recuerda con claridad que su deseo por crear nació en el Segundo Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan, convocado por las zapatistas en diciembre de 2019. Allí, al ver como el arte estaba presente en cada rincón de los espacios zapatistas—especialmente los murales que hablaban desde las paredes antes que cualquier palabra—, comprendió el poder del arte como herramientas para transmitir mensajes y sembrar conciencia desde la infancia. Aquella experiencia fue profundamente inspiradora para ella, y al salir del encuentro sintió con fuerza el deseo de crear, de sumarse activamente a ese diálogo estético y político. También comprendió algo fundamental: que la estética en el arte no es solo una cuestión formal, sino una manera de comunicar, de resistir y se construir comunidad (Venancio, comunicación personal, 20 de abril de 2025).

Kenia Hernández Arce es una artista urbana y maestra de profesión, originaria de Iguala, Guerrero. Desde los 17 años encontró en el grafiti su forma de expresión, influenciada inicialmente por su padre y por amistades de la preparatoria, así como por la artista Elisa Rank, a quién admira profundamente. Con 35 años, ha intervenido numerosos muros en distintas partes del país, aunque no lleva la cuenta exacta. En los últimos cinco años, su propuesta muralista ha tomado un rumbo consciente y simbólico, buscando representar elementos con los que la comunidad se identifique (Hernández, comunicación personal, 24 de abril de 2025).

## **EL FEMINISMO VISUAL EN LA LUCHA POR EL ABORTO LEGAL**

La despenalización del aborto en Guerrero, lograda el 20 de mayo de 2022, es el resultado de más de tres décadas de lucha. Según María Luisa Garfías Marín, representante de *Aliadas por la Justicia*, esta organización ha sido pieza clave desde 1992, cuando se presentó la primera propuesta en el Congreso local, en esta histórica batalla por los derechos de las mujeres, incluso en tiempos (SEM México, 2022). Esta reforma marcó un hito al permitir interrumpir el embarazo dentro de las primeras 12 semanas, reducir riesgos asociados a abortos clandestinos y eliminar sanciones penales, respondiendo a la alerta por agravio comparado y alineándose con estándares internacionales (Ipsa México, 2022; Código penal, 2024).

Para activistas como Mon, de la Red Guerrerense por los Derechos de las Mujeres, los murales se han convertido en una herramienta para transformar estos derechos y brindar acompañamiento. Murales como “Tú decides, nosotros te acompañamos” y “Tú decides” transforman el arte urbano en mensajes accesibles que informan y apoyan a las mujeres, entrelazando memoria, pedagogía y feminismo



Ilustración 1. Hernández M., Mural informativo a un año de la despenalización del aborto, comunicación personal, 25 de abril de 2025.



Ilustración 2. Hernández, M., Mural informativo a dos años de la despenalización del aborto, comunicación personal, 25 de abril de 2025.

Desde una mirada feminista descolonial, la lucha por la despenalización del aborto en Guerrero se inscribe en una historia de resistencia situada, profundamente atravesada por desigualdades estructurales, racismo institucional y control colonial sobre los cuerpos feminizados. No se trata sólo de una victoria legal alcanzada en 2022, sino de un proceso largo y doloroso, gestado por mujeres organizadas en los márgenes del poder estatal, como lo demuestra el testimonio de María Luisa Garfias Marín y el papel persistente de *Aliadas por la justicia* desde 1992.

Este proceso evidencia cómo el sur de México, históricamente subordinado a los centros políticos, económicos y epistémicos del país, articula sus propias formas de resistencia feminista, donde el cuerpo, el territorio y la memoria son ejes fundamentales. La despenalización del aborto en Guerrero no puede desvincularse de la alerta por agravio comparado, que refleja el carácter desigual del acceso a derechos reproductivos en contextos donde ser mujer, pobre e indígena se traduce en riesgo estructural.

En este marco, el arte visual, y en particular el muralismo feminista, emerge como una herramienta profundamente decolonial. Las obras como “Tú decides” y “Nosotras te acompañamos” No sólo informan o embellecen el espacio público; son actos de pedagogía feminista popular que descentralizan los discursos médicos, jurídicos y académicos, y los traducen en lenguajes visuales accesibles para mujeres que muchas veces han sido excluidas de estos círculos de saber.

Por ello, el feminismo visual en Guerrero, más que una estrategia artística, es un acto político decolonial. Al representar cuerpos diversos, mensajes afirmativos y derechos negados, estas obras desobedecen el orden simbólico patriarcal y estatal, inscriben otras narrativas: las que se tejen desde abajo, desde los márgenes y desde las redes de mujeres que luchan por decidir sobre sus cuerpos y sus vidas.

## MURALISMOS VIOLETAS FRENTE AL DESASTRE

Los desastres naturales no sólo destruyen infraestructura, también exacerban desigualdades estructurales que afectan a niñas y mujeres. El huracán Otis, que azotó la costa del pacífico el 25 de octubre de 2023 como una tormenta categoría 5 sin precedentes, impactó una región ya marcada por pobreza, violencia y marginación (Hansen, 2024). Para las mujeres guerrerenses, significó un aumento de tareas de cuidado, pérdidas de ingresos y mayor riesgo de violencia de género, limitando su acceso a recursos esenciales como alimentos, vivienda y protección social (PNUM, 2024).

Acapulco, una de las ciudades más pobres y desiguales del estado, se convirtió en el epicentro de una devastación sin precedentes tras el paso del fenómeno natural, debido a las condiciones de pobreza e inseguridad preexistentes (Hernández, 2024). En medio de la crisis, las mujeres asumieron un papel central, enfrentando el dolor y liderando la resistencia. Según la BBC, “principalmente mujeres” permanecían en el malecón todo el día, buscando a sus familiares y ofreciendo un ejemplo de fortaleza y organización comunitaria (González, 2023).

Mon, encontró en el arte una forma de procesar la devastación causada por el huracán Otis. Al principio, subestimó su impacto creyendo que sería una lluvia más como tantas otras que había vivido en la costa. Pero cuando la realidad se transformó en caos y destrucción, la incertidumbre y el miedo la llevaron a expresarse a través de su obra.



Ilustración 3. Hernández, M., comunicación personal. 25 de abril de 2025

Inspirada en una madrugada de profunda tristeza, creó un mural en el Zócalo de Acapulco. La imagen representa una mujer llorando, su cabello arrastrado por el viento convirtiéndose en gotas de agua que forman la espiral de un huracán. Sobre su pelo, palmeras y casas flotan en medio de la tormenta, reflejando la magnitud del desastre. Acompañando la obra del texto “pensé que sólo sería una lluvia más” encapsula el desconcierto y el impacto emocional de la tragedia. Este mural es el quinto de su serie, más que una expresión artística es un testimonio visual de la fragilidad y la resistencia ante la adversidad (Hernández M., comunicación personal, 26 de marzo de 2025).

Desde una perspectiva feminista decolonial, el testimonio visual de Mon y la acción colectiva de las mujeres en Acapulco tras el paso del huracán Otis revela las múltiples capas de opresión que se intersectan en contextos de crisis. La devastación no puede entenderse únicamente como resultado de un fenómeno natural sino como una consecuencia agravada por las condiciones estructurales heredadas del colonialismo, el extractivismo y la marginación histórica de los pueblos del sur global particularmente de las mujeres racializadas, empobrecidas y desplazadas.

La escena en la que “principalmente mujeres” permanecen en el malecón buscando a sus familiares no es solo una muestra de dolor o cuidado, sino una expresión política del sostenimiento de la vida en medio del abandono estatal. Estas mujeres encarnan una forma de resistencia cotidiana que no responde a los modelos heroicos o visibles del activismo, sino a prácticas ancestrales y comunitarias de cuidado mutuo, memoria y resistencia. Su presencia desafía la narrativa hegemónica quien visibiliza su agencia, mostrando cómo, en medio del colapso, son ellas quienes organizan, sostienen y reconstruyen.

El mural de Mon también se inscribe dentro de esta narrativa de resistencia situada. La elección de representar a una mujer como figura central de la tragedia no es neutral: simboliza la feminización del duelo, pero también de la fuerza. El cabello que se transforma en huracán y arrastra casas y palmeras remite a la

fuerza destructiva de la naturaleza, pero también al cuerpo femenino como territorio atravesado por múltiples violencias. La frase “pensé que sólo sería una lluvia más” interpela la normalización del riesgo y del abandono en territorios históricamente precarizados, donde las advertencias climáticas conviven con una cotidianidad marcada por la desigualdad.

Desde su enfoque, el arte de Mon no es sólo una catarsis individual, sino un acto político que denuncia, recuerda y resignifica. Al intervenir el espacio público con un mural, reclama visibilidad y memoria para las experiencias subalternizadas. Su obra dialoga con una genealogía de mujeres que han hecho del arte un dispositivo de sanación colectiva, de denuncia y de archivo viviente de las violencias coloniales, patriarcales y capitalistas.

### **EL AMOR ENTRE MUJERES: UNA RESPUESTA DE FORTALEZA Y SORORIDAD ANTE LA VIOLENCIA MACHISTA**

En diversas entrevistas realizadas, las muralistas expresaron que más allá de la dimensión estética, sus obras buscan tejer afectos y sostener vínculos comunitarios. Como lo señalan dos de ellas:

De acuerdo con Hosmaira cuando pintaron el mural en 2021, el tema principal fue el amor entre mujeres. Ese mural surgió cuando Guerrero atravesaba una situación política muy complicada: un hombre acusado de violencia de género buscaba ser candidato a gobernador del estado. Para muchas mujeres del estado, resultaba inadmisibles imaginar un futuro gobernado por un agresor. Fue entonces cuando empezaron a organizarse, a tejer redes entre mujeres. Las unía la resistencia, la necesidad de decir “no” juntas. Así nació la Colectiva Nacional Feminista Ningún Agresor en el Poder (CONAFEM), integrada por mujeres de todo el país, que se sumaron en apoyo a la lucha que desde Guerrero estaban enfrentando. En medio de esta adversidad, lo que las salvó fue el amor entre ellas: la solidaridad, la fuerza colectiva, la convicción de que no querían un futuro gobernado por la violencia.

El mural surgió de esa energía. Quisimos representar ese amor que nos sostiene y nos da fuerza para resistir. Nos dijimos en este momento, “nosotras nos estamos salvando entre nosotras”, porque éramos las que alzábamos la voz, las que poníamos el cuerpo y la energía. Lo hacíamos no sólo por nosotras, sino por las niñas y adolescentes que merecen crecer en un estado sin agresores en el poder (Venancio, J.H., comunicación personal, 20 de abril, 2025).

Aunque después las cosas tomaron otro rumbo, lograron impedir que ese hombre fuera candidato. Y ese logro fue gracias al apoyo mutuo, a las redes feministas y al amor entre mujeres. Esa fue la fuerza que las sostuvo desde el principio y que también está presente en ese primer mural. Después vinieron otros procesos y otros murales.

Para Mon, el amor entre mujeres también fue plasmado en un mural. Su primer mural público fue en colaboración con su amiga Tania Ayala, quién la invitó a participar en *La Calle Es Nuestra*, un evento donde muralistas de diversas partes de México intervinieron espacios en la Costera Miguel Alemán en Acapulco, Guerrero.

En esa obra, Tania y yo plasmamos manos entrelazadas, que simbolizan la unión, el amor y la amistad entre mujeres. Más allá de la estética, quisimos transmitir la forma en que el afecto y el apoyo mutuo nos sostiene, especialmente en un entorno donde la comunidad es esencial, inspiradas por la cercanía del mar y la vida en la costa, buscamos reflejar esa conexión profunda que nos une a través del arte (Hernández M., comunicación personal, 25 de abril de 2025).

El amor entre mujeres como práctica política, afectiva y artística se revela como una estrategia de resistencia situada frente a las múltiples violencias estructurales que atraviesan los cuerpos y territorios femeninos en contextos como el de Guerrero. Lejos de ser una experiencia individual o meramente

emocional, este amor se manifiesta como fuerza colectiva, como tejido relacional que desafía la lógica patriarcal, colonial y capitalista de fragmentación, control y despojo.

Las muralistas entrevistadas, al señalar que su arte tiene como propósito “tejer afectos y sostener vínculos comunitarios”, están resignificando los espacios públicos a través de una praxis estética que también es ética y política. Tal como lo plantea María Lugones (2008), el patriarcado moderno/colonial impuso una forma de dominación que racionaliza, subalterna y cosifica las mujeres no blancas, negando sus formas propias de existencia y relacionalidad. Frente a ello, el amor entre mujeres—entendido como vínculo solidario, afectivo y político—se convierte en una forma de desobediencia epistémica y corporal.



Ilustración 4. Mónica Hernández, M., comunicación personal, 25 de marzo, de 2025

El mural de 2021, surgido en un momento político marcado por la amenaza de un agresor como candidato al poder, no sólo denuncia la violencia machista institucionalizada, sino que materializa una acción colectiva feminista profundamente decolonial: las mujeres de Guerrero, articuladas con otras a nivel nacional, se organizan, se sostienen y se salvan entre sí. Cómo lo señala Yuderkis Espinosa Miñoso, el feminismo de colonial no puede limitarse a una crítica abstracta del patriarcado, sino que debe anclarse con las experiencias concretas de los cuerpos racializados y precarizados, reconociendo las formas propias de resistencia y cuidado que emergen desde allí.

El arte, en este contexto no es un adorno una expresión aislada, si no un medio de reexistencia: los murales que se celebran el amor entre mujeres, las manos entrelazadas, los gestos de ternura y fortaleza, inscriben en el espacio urbano otras narrativas posibles, otros modos de habitar el mundo. Son intervenciones que interrumpen el orden simbólico dominante, que históricamente han visibilizado la potencia de los afectos femeninos como motores de transformación.

La frase “nosotras nos estamos salvando entre nosotras” adquiere una fuerza política radical: rompe con el mandato patriarcal de individualismo, dependencia y competencia entre mujeres, y en su lugar, revaloriza el cuidado mutuo, la solidaridad y la construcción de comunidad. Este gesto, es también una ruptura con las formas coloniales de socialización impuestas a las mujeres indígenas, afrodescendientes y mestizas, que han sido históricamente despojadas de sus redes comunitarias y de sus formas propias de sostener la vida.

Así, tanto el mural de 2021 como la obra de Mon y Tania en *La calle es nuestra* no sólo narra una historia de resistencia, sino que configura una pedagogía visual feminista: enseñan, desde los muros que el amor entre mujeres no es apolítico, sino profundamente trasgresor; que los afectos también son territorio de lucha, memoria y posibilidad.

## Territorios violetas: Murales Feministas y la Reapropiación del Espacio

Las muralistas en Guerrero han encontrado en los espacios universitarios, como la Universidad Autónoma de Guerrero, un lugar clave para resignificar y apropiarse de los territorios simbólicos. Intervenir en la máxima casa de estudios del estado no sólo embellece los muros, sino que también visibiliza luchas feministas y cuestiona estructuras patriarcales desde el arte.

En abril de 2021, se realizó en Chilpancingo la segunda intervención feminista en Guerrero, en paredes significativas de Ciudad Universitaria (CU), un espacio de gran visibilidad y tránsito para mujeres que utilizan transporte público y estudian en la Universidad Autónoma de Guerrero. Este proyecto representó una toma del espacio público, al demostrar que este no pertenece exclusivamente a los hombres. Históricamente, las paredes habían sido utilizadas para demandas sociales, pero siempre desde la perspectiva masculina. Por ello nos vimos en la necesidad de posicionarse y apropiarse de un lugar clave para las mujeres guerrerenses (Venancio, J.H., comunicación personal)

La apropiación del espacio público y universitario también se vio reflejado en el trabajo de Shirley, quien ve el mural las politólogas, realizado en el IIEPA-IMA de la universidad autónoma de Guerrero, como una reivindicación necesaria dentro del entorno académico.

Cuando Verónica Cervantes Maciel me invitó a intervenir en el IIEPA, supe que era una oportunidad para visibilizar a las mujeres en la ciencia política. Así nació *Las Politólogas*, como respuesta al mural que solo muestra a politólogos. En nuestro mural, recuperamos a teóricas como Rosario Castellanos, Marcela Lagarde y Angela Davis entre otras (Carmona, S., comunicación personal, 26 de abril de 2025).

Desde una mirada feminista decolonial y descolonial, la incursión de mujeres muralistas en espacios como la Universidad Autónoma de Guerrero (UAGro) representa una potente forma de resistencia simbólica, una acción política y epistémica que rompe con la histórica exclusión de las mujeres especialmente las del sur global en los espacios del saber el arte y la representación pública.



Ilustración 5. Scugall, S., 26 de abril de 2025.

Las intervenciones feministas en ciudad universitaria no son sólo estéticas, sino profundamente políticas. La universidad, entendida como un territorio simbólicamente masculino, blanco y racionalista, ha sido históricamente un espacio de reproducción del saber hegemónico. Al tomar los muros de esta institución, las artistas feministas interpelan esa herencia colonial y patriarcal, desafiando la supuesta “neutralidad” del conocimiento y denunciando la invisibilización de las mujeres, tanto en el plano académico como en el artístico.

Esta *reapropiación del territorio* responde a lo que los feminismos decoloniales y descoloniales plantean como una *insurgencia epistémica*: recuperar espacios para las voces y cuerpos históricamente silenciados, al evidenciar que lo público no es neutro ni universal, sino que ha sido construido desde relaciones de poder coloniales, sexistas y racistas.

El hecho de que los murales previos en la universidad hayan representado únicamente a hombres (políticos, líderes sociales, héroes históricos) da cuenta de una memoria selectiva, una genealogía incompleta que excluye a las mujeres pensadoras y activistas. Frente a ello, el mural las políticas, creado por Shirley Scugall, irrumpe como una intervención reparadora: un acto de justicia epistémica que inscribe en el espacio público los rostros, ideas y luchas de mujeres como Rosario Castellanos, Marcela Lagarde y Ángela David entre otras.

### **EL MURALISMO COMO EXPRESIÓN DE IDENTIDAD Y RESISTENCIA CULTURAL EN GUERRERO.**

El muralismo no solo es un medio de expresión artística, sino también una forma de preservar y compartir la identidad guerrense, al permitir que las nuevas generaciones y comunidades externas reconozcan la riqueza cultural de la región.

En Guerrero, el muralismo se ha consolidado como una herramienta poderosa para visibilizar las identidades indígenas, afrodescendientes y mestizas, al integrar una perspectiva feminista que resalta el papel central de las mujeres en estas comunidades.

A través de colores vibrantes y símbolos culturales, los murales narran historias de resistencia, cuidado, memoria colectiva y amor entre mujeres. Elementos como las máscaras de danzas tradicionales y los retratos de mujeres afro, indígenas y mestizas no sólo celebran la herencia cultural, sino que también denuncian las desigualdades persistentes y reivindican el derecho a la autodeterminación y la justicia social. Estas expresiones artísticas transforman los espacios públicos en lienzos de lucha y esperanza, donde convergen pasado y presente, tradición y transformación.

Para la muralista Kenia Harse, pintar en Guerrero ha sido una oportunidad para conocer la diversidad cultural del estado, sus costumbres y tradiciones. A través de los murales, busca dejar una parte de su esencia en las comunidades que visita. Entre los proyectos más significativos destacan aquellos que resaltan el papel de la mujer indígena.



Ilustración 7. Arce, K. (2025) Mujer cargando a su hijo.



Ilustración 6. Arce, K., Mujer indígena representando la cultura del estado.

En Tlmacazapa, Guerrero, realizó un mural que visibiliza a las mujeres indígenas del estado, mientras en Acatlán, plasmó la importancia de las mujeres en la cultura local, al reflejar sus tradiciones y costumbres. Los elementos visuales incluyen trajes típicos, símbolos de feminidad y fertilidad. En un mural realizado en un festival internacional en Ciudad de México, representó a una mujer indígena cargando a su hijo con un rebozo, un gesto cotidiano en Guerrero que sorprende a quienes no están familiarizados con la cultura del estado.

Muchas personas se sorprenden al ver estas representaciones, creen que solo existe en las películas o en relatos del pasado. Sin embargo, en nuestro estado, las mujeres han desempeñado históricamente un papel crucial en la economía y sostenibilidad en sus familias. Desde generaciones atrás como mis abuelas y bisabuelas, han llevado a sus hijos en rebozos mientras trabajan en el campo, sembrando, cosechando y asegurando el sustento familiar (Arce K., comunicado personal, 24 de abril de 2025).



Ilustración 8. Carmonal. S. Mural amor entre mujeres, comunicación personal, 25 de marzo de 2025.

Estas prácticas no solo reflejan la resistencia y fortaleza de las mujeres, sino la transmisión intergeneracional de conocimientos y formas de crianza en nuestras comunidades guerrerenses.

Por su parte, la muralista Shirley Carmona, en su obra ubicada en el Coloso<sup>1</sup>; plasma una poderosa imagen de identidad, ternura, y amor entre mujeres. La obra muestra a dos mujeres morenas en primer plano, representadas con rasgos firmes y expresivos, rodeadas de hojas verde sobre un fondo azul vibrante sus rostros, cercanos y serenos, transmite la sensación de complicidad, afecto y cuidado mutuo.

A través del color, los detalles como los aretes, en forma de estrella y aro y la elección de las protagonistas, Shirley pone en el centro a las mujeres afrodescendientes e indígenas de Guerrero, resaltando su presencia como parte fundamental del tejido social y cultural del estado. La cercanía entre ambas figuras simboliza el vínculo entre mujeres: una red de apoyo, resistencia y amor, especialmente significativa en contextos de marginación o emergencia (Carmona, S. comunicación personal. 25 de marzo de 2025).

Desde una mirada feminista decolonial, los murales realizados por Kenia Harse y Shirley Scugall en Guerrero y en la Ciudad de México constituyen no sólo actos artísticos, sino también intervenciones políticas y epistémicas que desestabilizan el orden colonial, patriarcal y racista que han negado históricamente la centralidad de las mujeres indígenas y afrodescendientes en la construcción del tejido social. Ambas artistas reafirman la importancia de representar los cuerpos racializados desde sus propios territorios y cotidianidades. Kenia Arce, al pintar mujeres indígenas cargando sus hijos con rebozos y realizando trabajos comunitarios, devuelve dignidad a gestos que han sido naturalizados, invisibilizados o incluso estigmatizados por las narrativas coloniales. Su enfoque convierte la *cuerpa-territorio*—el cuerpo femenino vinculado al territorio ancestral—en un eje central del muralismo; una forma de reivindicar la memoria y la resistencia femenina.

<sup>1</sup> La Unidad habitacional el Coloso, es reconocida como una de las más grandes de América Latina. Se estableció en los años 70 para satisfacer la demanda de vivienda en el puerto de Acapulco. Ocupa casi dos millones 240 mil metros cuadrados. Con veinte mil viviendas diseñadas para alojar 112 mil personas, principalmente del sector turístico y comercial (Castro, 2023).

Estas representaciones, lejos de ser “folklorizadas”, se muestran desde una estética propia arraigada en la vida real y cotidiana, qué permite la reapropiación de la imagen desde el sur, desde las comunidades. En este sentido, el arte muralista se convierte en una herramienta de descolonización visual, qué desafía la hegemonía estética eurocentrada y revaloriza las epistemologías del cuidado, el trabajo y la comunidad.

La obra de Shirley Carmona con dos mujeres en actitud de cuidado y complicidad representa una ruptura significativa frente al canon patriarcal qué tradicionalmente muestra las mujeres realizadas desde la violencia, la carencia o la exotización. Aquí, las mujeres no son víctimas ni objetos, sino sujetas afectivas y políticas que constituyen redes de apoyo y amor. Esta imagen de ternura, situado en un barrio como *El Coloso*, cobra especial relevancia; emerge como un acto simbólico de sanación y denuncia frente a contextos de marginación.

Finalmente, el trabajo mural de ambas artistas puede leerse como un ejemplo de *reexistencia*, concepto clave en los feminismos de coloniales que se refiere a la creación de otras formas de vida y expresión desde los márgenes, frente a la lógica colonial de la negación. Las mujeres que pintan representan, cuidan, trabajan y se abrazan en los murales son portadoras de memorias subalternas que se resisten a ser borradas. Al dejar “una parte de su esencia” en cada comunidad, como dice Kenia, las artistas no solo intervienen en el espacio físico, sino también el imaginario colectivo.

### Donde habitan las guardianas del territorio: relatos visuales desde la colonia Renacimiento



Ilustración 9. Carmona, S., comunicación personal, 26 de marzo de 2025

El más reciente mural lo realicé la Secundaria Técnica número 8, en la colonia Renacimiento. Quise que tuviera un aire de cuento, como si se tratara de una historia de fantasía, en el mural aparecen dos gigantes que representan a las guardianas de los cerros, figuras imponentes que custodian el paisaje. Pero más allá de lo fantástico, esa imagen tiene un sentido profundo: es una metáfora de todas las mujeres que cuidan, protegen y defiende los territorios. Ellas, las verdaderas guardianas, están presentes en nuestras comunidades, en nuestras luchas cotidianas. A través del arte quise rendirles un homenaje, contar su historia y visibilizar su fuerza desde una narrativa visual que conecté con niñas niños y adolescentes (Carmona, S., comunicación personal, 25 de marzo de 2025).

Esta propuesta muralística que representa a dos gigantes femeninas como guardianas de los cerros encarna una forma de resistencia simbólica y territorial anclada en el pensamiento feminista decolonial.

Este enfoque rechaza las narrativas hegemónicas que han negado o en visibilizado los saberes roles y espiritualidad de las mujeres en contextos comunitarios.

La imagen de las dos mujeres gigantes que cuiden el territorio no solo subvierte la fragilidad que el patriarcado colonial ha asignado históricamente a lo femenino, sino que promueve una nueva mitología de lo común y lo colectivo: Cuerpos femeninos que no son objeto sino presencia protectora, fuerza vital y ancestral.

El mural construye una cosmovisión alternativa, donde lo femenino se vincula con la tierra, el cuidado y la defensa del territorio.

Además, a situarse en un espacio educativo—una secundaria pública en una Colonia Popular cómo Renacimiento—, el mural actúa como una herramienta de pedagogía decolonial que siembra imaginarios en niñas, niños y adolescentes. No se trata sólo de un arte, sino de una intervención ética y política que introduce formas de conocimiento no hegemónicas, qué visibiliza las memorias locales y que rompe con las estéticas eurocéntricas impuestas por la modernidad colonial.

Por último, esta representación puede leerse también desde los aportes de Aura Cumes (2012), quien señala que la colonización implicó el despojo no solo material sino también simbólico de las mujeres indígenas, rompiendo sus vínculos con la tierra y la comunidad. La creación de figuras femeninas protectores del territorio recupera esa conexión, al afirmar que las mujeres son sujetas activas de cuidado, memoria y resistencia, no desde la lógica esencialista, sino desde el reconocimiento de sus prácticas históricas y relacionales de sostenimiento de la vida.

### **Pintando igualdad: pintando igualdad mujer muralistas y la batalla contra los estereotipos**

Uno de los retos a los que se enfrentan las mujeres muralistas en Guerrero son los estereotipos de género. Kenia Harce relata, su experiencia como mujer grafitera en un contexto marcado por estereotipos de género y prejuicio. Desde temprana edad, su interés por intervenir las paredes a través de la técnica del grafiti fue motivo de desaprobación familiar, lo que le generó inseguridades y la llevó a ocultar su pasión. En la escuela, la universidad y luego como docente, temía al juicio de los demás y se avergonzaba de ser vista pintando en público.

Una experiencia particularmente incómoda fue cuando un colega la vio pintar y la ridiculizó, reflejando su machismo presente incluso entre compañeros de trabajo. Además, Kenia enfrentó constantes cuestionamientos por ser la única mujer entre hombres grafiteros, con insinuaciones que ponían en duda su moral.

A pesar de las críticas, ella persistió, movida por una pasión genuina hacia los grafitis como forma de expresión artística. Lo que le atraía era la creatividad de las “bombas” y los tags, y el poder expresarse en formatos grandes y públicos, a diferencia de la pintura convencional. Recuerda que ver a una sola chica pintando en su ciudad fue un referente que la inspiró profundamente.

Kenia reconoce que muchas mujeres comparten su interés por el grafiti, pero se ven frenadas por el estigma social. Hoy, aunque aún enfrenta prejuicios, se percibe con mayor seguridad y orgullo por lo que hace, y consiente de que su arte también es una forma de resistencia y visibilización (Arce, K., comunicación personal, 24 de abril de 2025).

La experiencia de Kenia evidencia cómo el grafiti, más allá de ser una expresión estética, se convierte en una forma de resistencia frente a las normas patriarcales que delimitan los espacios que las mujeres pueden o no ocupar. El grafiti, históricamente asociado con lo masculino, lo marginal, y lo callejero, representa un terreno simbólicamente vedado para las mujeres, lo que genera tensión constante entre su deseo de expresión y control ejercido sobre sus cuerpos y acciones.

Desde la infancia, Kenia enfrentó la desvalorización de su interés artístico debido al imaginario que asocia el grafiti con la delincuencia o la vagancia, y la creencia de que una “buena mujer” no debe andar en la calle ni rodearse de hombres. Estos estereotipos fueron reforzados por su familia, amistades y compañeros de trabajo, generándole culpa, vergüenza e incluso autocensura. Este fenómeno refleja cómo el sistema patriarcal opera no sólo desde afuera, sino también desde lo íntimo, afectando la autoestima y las decisiones de las mujeres.

## **METODOLOGÍA**

Este estudio se inscribe en un enfoque cualitativo feminista, orientado a recuperar las voces, experiencias y memorias de las mujeres muralistas en Guerrero, así como analizar las representaciones visuales desde una perspectiva crítica e interseccional. La investigación reconoce la importancia del conocimiento situado y del carácter político del acto de investigar. Al entender que las narrativas de las autoras y sus prácticas artísticas configuran formas de resistencia, denuncia y memoria colectiva frente a contextos de violencia estructural y desigualdad de género.

La recolección de la información se realizó a través de entrevistas semiestructuradas con muralistas feministas guerrerense, priorizando un dialogo horizontal y respetuoso que permitió a las participantes compartir sus historias, motivaciones, desafíos y significados detrás de los murales. Las entrevistas se enfocaron tanto en sus trayectorias personales como en el proceso creativo y colaborativo de los murales.

De manera complementaria, se realizó un análisis documental de materiales gráficos, textos de difusión, redes sociales y comunicados colectivos. Este corpus permitió contextualizar las obras en sus dimensiones simbólicas, políticas y territoriales, así como rastrear sus vínculos con los movimientos feministas locales y demandas históricas de las mujeres en Guerrero.

El análisis se centró en las narrativas visuales y orales, atendiendo los significados que las propias actrices atribuyen a sus obras, las formas de apropiación del espacio público, los imaginarios de género que se construyen o se cuestionan, y los vínculos entre arte, memoria y resistencia. La investigación asumió una postura ética feminista, reconociendo la agencia de las mujeres como productoras de conocimiento. Se procuró generar un espacio de reflexión compartida y visibilización de sus aportes a la transformación social.

## **CONCLUSIONES**

El muralismo feminista en Guerrero es una herramienta de resistencia, memoria y transformación social. Las trayectorias personales de las artistas reflejan procesos de concientización feminista que se entrelazan con el arte como expresión política.

El arte mural ha acompañado momentos claves de movilización y conquista de derechos en Guerrero, cómo la despenalización del aborto. Este proceso producto de mas de tres décadas de lucha feminista, evidencia cómo las mujeres organizadas en los márgenes del poder estatal han sido claves en la transformación de los derechos reproductivos en un contexto donde ser mujer, pobre e indígena implica mayores riesgos. Además, muestra como el sur de México ha desarrollado sus propias formas de resistencia feminista vinculando el cuerpo, el territorio y la memoria en la construcción de demandas colectivas.

En este marco, el muralismo feminista emerge como una herramienta de pedagogía popular y descolonización visual, descentralizando los discursos médicos y jurídicos para hacer accesible la información sobre los derechos reproductivos.

Ante la devastación causada por el huracán Otis y John, el muralismo feminista en Guerrero se presenta como una forma de resistencia y sanación. La tragedia expuso desigualdades estructurales que afectan a mujeres racionalizadas y empobrecidas, al profundizar su vulnerabilidad. El arte de Mon, con su representación de una mujer atravesada por el desastre, no es solo una expresión individual, sino un acto político que denuncia la marginación y reclama memoria para quienes suelen ser invisibilizadas en crisis.

Su obra, junto con la acción colectiva de las mujeres, revela que la resistencia no siempre responde a modelos heroicos tradicionales, sino a prácticas comunitarias de cuidado y reconstrucción. Así, el muralismo violeta se inscribe dentro de una genealogía de arte feminista que no solo narra el duelo, sino que reconfigura el espacio público, al reafirmar la fuerza y agencia de las mujeres frente a la adversidad.

Los murales feministas en Guerrero son más que arte; representan resistencia, comunidad y desafío al patriarcado colonial. A través de ellos, el amor entre mujeres se convierte en una fuerza política que cuestiona la heterosexualidad obligatoria y reconfigura el imaginario colectivo.

Estas obras, como la impulsada por el CONAFEM y eventos como La Calle es Nuestra, transforman el espacio público en territorios de memoria y justicia, al visibilizar afectos femeninos como motores de cambio. Al recuperar la solidaridad y la complicidad entre mujeres, el muralismo descoloniza el afecto y reivindica las redes comunitarias históricamente negadas por el orden patriarcal.

Las intervenciones feministas en la universidad autónoma de Guerrero han convertido los muros en espacios de resistencia simbólica y justicia epistémica, al visibilizar las luchas de mujeres en el arte y el conocimiento. El mural Las Polítologas, de Scugall, rompe con la exclusión histórica al escribir en el espacio público las figuras de pensadoras feministas como Rosario castellanos, Marcela Lagarde y Angela Davis entre otras. Intervenciones no sólo desafían la neutralidad del saber, sino que reconfiguran el territorio universitario, al reivindicar el papel de las mujeres en la construcción intelectual y social.

Las obras de Kenia Harce y Shirley Scugall desafían las narrativas coloniales y patriarcales al representar cuerpos racionalizados en su cotidianidad, alejándose de la exotización o la victimización. En ellas, el amor entre mujeres se muestra como una fuerza política, una red de apoyo que sostiene la vida en contextos de marginación. Este muralismo también funciona como una forma de descolonización visual, al cuestionar la hegemonía estética eurocentrada y reivindicando las epistemologías del sur. En este sentido, estas intervenciones no sólo transforman el espacio público, sino que también modifican el imaginario colectivo, al escribir nuevas narrativas de autodeterminación y justicia social que resisten la imposición de modelos dominantes sobre los cuerpos y territorios feminizados.

El mural de la secundaria técnica número 8 representa una resistencia simbólica y territorial, donde las figuras femeninas aparecen como guardianas de los cerros, reivindicando el papel de las mujeres en la defensa de sus comunidades. Más que una obra estética, esta intervención es una pedagogía decolonial, que siembra nuevos imaginarios en niñas, niños y adolescentes, al desafiar las narrativas patriarcales y eurocéntrica. Al recuperar la conexión entre las mujeres y el territorio, el mural rompe con el despojo colonial, reafirmando la fuerza, el cuidado y la memoria como forma de resistencia.

Por último, el grafiti feminista en Guerrero se convierte en una herramienta de resistencia, al desafiar los estereotipos de género que históricamente han excluido a las mujeres de los espacios callejeros y del arte urbano. La experiencia de Kenia Harce evidencia cómo las normas patriarcales limitan la expresión femenina, imponiendo prejuicios que generan culpa, vergüenza y autocensura. A pesar de los obstáculos, su persistencia muestra que el grafiti no solo es un acto artístico, sino una acción política, un medio para reivindicar el derecho de las mujeres a ocupar el espacio público. Su historia refleja la lucha contra el estigma social y la necesidad de visibilizar a más mujeres en el arte urbano, transformando el grafiti en un territorio de autonomía y de resistencia.

## BIBLIOGRAFÍA

ALTAMIRANO, J. L. (2024, 26 noviembre). *Ocupa Guerrero el lugar 14 en el registro de SESNSP sobre feminicidios este año*. El Sur. <https://suracapulco.mx/impreso/1/ocupa-guerrero-el-lugar-14-en-el-registro-del-sesns- sobre-feminicidios-este-año/>

BARRERA, M. G. (2006). *El discurso poético mapuche y su vinculación con los "temas de resistencia cultural"*. Redalyc.org. <https://www.redalyc.org/comocitar.oa?id=360233399007>

BEAUVOIR, S. (2023, 15 marzo). Simone De Beauvoir - El Segundo Sexo: Free Download, Borrow, and Streaming: Internet Archive. Internet Archive. <https://archive.org/details/beauvoir-s.-el-segundo-sexo/page/n1/model/2up>

CASAS, P. M. (1996). *Democratización y cultura en México. Modernización, identidad nacional y resistencia cultural*. Dialnet. Recuperado 28 de abril de 2025, de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5073006>

CÓDIGO PENAL PARA EL ESTADO LIBRE Y SOBERANO DE GUERRERO. (2024, 17 septiembre). Congreso de Guerrero. Recuperado 2 de abril de 2025, de <https://congresogro.gob.mx/legislacion/codigos.php>

CONAVIM. (2017, 22 junio). *Segob declara la Alerta de Violencia de Género contra las Mujeres en ocho municipios del estado de Guerrero*. gob.mx. Recuperado 29 de marzo de 2025, de <https://www.gob.mx/conavim/prensa/segob-declara-la-alerta-de-violencia-de-genero-contra-las-mujeres-en-ocho-municipios-del-estado-de-guerrero>

CONAVIN. (2023, 4 diciembre). *Agravio Comparado - Alerta Violencia de Género contra la Mujer. Alerta Violencia de Género Contra la Mujer*. Recuperado 30 de marzo de 2025, de <https://avgmguerrero.gob.mx/agravio-comparado/>

Cumes, A. (2012). *Mujer indígena y poder: la lucha de las mujeres mayas por el reconocimiento y ejercicio de los derechos*. Guatemala: Fundación Guillermo Toriello.

CURIEL PICHARDO, R. (2009). *Descolonizando el Feminismo: Una perspectiva desde América Latina y el Caribe*.

DE LA PEÑA, G., (1998). *Cultura de conquista y resistencia cultural: apuntes sobre el Festival de los Tastoanes en Guadalajara*. Alteridades, 8(15), 83-89.

ERLL, A. (2012). *Memoria colectiva y culturas del recuerdo: Estudio introductorio*. Universidad de los Andes. <https://archive.org/details/erll-astrid-memoria-colectiva-y-cultura-del-recuerdo.-estudio-introductorio-2012/page/n1/model/2up>

GONZÁLEZ, M., DÍAZ. (2023, 4 noviembre). *Huracán Otis: las mujeres que esperan en el malecón de Acapulco a que el mar devuelva a sus familiares*. BBC News Mundo. Recuperado 6 de abril de 2025, de <https://www.bbc.com/mundo/articulos/c4n7v5p1n24o>

HALBWACHS, M. (1950). *La Memoria Colectiva*. Titivillos. <https://dn721805.ca.archive.org/0/items/la-memoria-colectiva-maurice-halbwachs/La%20memoria%20colectiva%20-%20Maurice%20Halbwachs.pdf>

HANSEN, K. (2024, 12 abril). *El huracán Otis - NASA Ciencia*. NASA Science. Recupera-do 6 de abril de 2025, de <https://ciencia.nasa.gov/ciencias-terrestres/el-huracan-otis/>

HERNÁNDEZ, A. (2023, 5 noviembre). *Devastación sobre devastación: la tragedia tras Otis*. <https://www.dw.com/es/devastaci%C3%B3n-sobre-la-devastaci%C3%B3n-la-tragedia-tras-el-hurac%C3%A1n-otis/a-67310737#:~:text=El%20hurac%C3%A1n%20Otis%20que%20implacable%20leg%C3%B3%20a%20Acapulco,los%20dejaron%20solos%20antes%20y%20despu%C3%A9s%20del%20hurac%C3%A1n.>

HOOKS, B. (2020). *Teoría feminista: De los márgenes al centro*. Recuperado el 6 de abril de 2025, [https://www.academia.edu/47945230/Teor%C3%ADa\\_feminista\\_de\\_los\\_m%C3%A1rgenes\\_al\\_centro\\_Bell\\_Hooks](https://www.academia.edu/47945230/Teor%C3%ADa_feminista_de_los_m%C3%A1rgenes_al_centro_Bell_Hooks)

<https://onu-mexico.onu.org.mx/unesco/>

INEGI. (2021). *La COVID-19 y su impacto en las mujeres en México*. Recuperado 2 de abril de 2025, de <https://www.inegi.org.mx/tablerosestadisticos/mujeres/>

Ipas México. (2022, 18 mayo). *Guerrero se convierte en la octava entidad en despenalizar el aborto voluntario* - Ipas México. <https://ipasmexico.org/2022/05/18/guerrero-se-convierte-en-la-octava-entidad-en-despenalizar-el-aborto-voluntario/>

LUGONES, M. (2008, 23 junio). *Colonialidad y género*. *revistatabularasa.org*. Recuperado 28 de abril de 2025, de <https://www.bing.com/ck/a?!&p=974d862d8d8299ecc42a2c3d5995a18efa2a0847c6407e36bb49860f2bd3c756JmldtHM9MTcONZA5NDQwMA&ptn=3&ver=2&hsh=4&fclid=03ea7d4c-8662-6304-0974-68f8870962e7&psq=la+colonialidad+el+genero+maria+lugones&u=a1aHR0cDovL3d3dy5yZXZpc3RhdGFidWxhcmFzYS5vcmcvbnVtZXJvLTkvMDVsdWdvbmVzLnBkZg&ntb=1>

HANERO, R. M. B., & SOTO, M. A. S. M. (2005). *Memoria colectiva y procesos sociales*. *Redalyc.org*. Recuperado 27 de marzo de 2025, de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=29210112>

PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUM). (2024, julio). *Género y recuperación post desastre*. PNUM. Recuperado 6 de abril de 2025, de <https://www.undp.org/sites/g/files/zskgke326/files/2024-07/pnudta.1.pdf>

SEGATO, R. L. (2016). *La Guerra contra las mujeres*. Recuperado [https://www.academia.edu/36664854/La\\_guerra\\_contra\\_las\\_mujeres\\_Rita\\_Segato\\_pdf](https://www.academia.edu/36664854/La_guerra_contra_las_mujeres_Rita_Segato_pdf)

SEM MÉXICO. (2022, 20 febrero). *Tres décadas de lucha: la historia por la despenalización del aborto en Guerrero*. SemMéxico. Recuperado 20 de abril de 2025, de <https://semmexico.mx/tres-decadas-de-lucha-la-historia-por-la-despenalizacion-del-aborto-en-guerrero/>

TRONCOSO PÉREZ, L. E., & PIPER SHAFIR, I. (2015). Género y memoria: articulaciones críticas y feministas. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento*

VIVEROS VIGOYA, M. (2016). *La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación*. *Debates feministas*. Recuperado de <https://ecumenico.org/la-interseccionalidad-una-aproximacion-situada-a-la-dominacion-mara-viveros-2016>.

## BIODATA

**Irma Georgina CARREÓN GÓMEZ:** Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma de Guerrero. Profesora-investigadora del Centro de Investigación y Posgrado en Estudios Socioterritoriales (sede CIPES-Acapulco) de la Universidad Autónoma de Guerrero, México.



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 111, 2025, e17241123  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA, MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555  
Para citar/utlize este ARK: <https://n2t.net/ark:43441/17241123>  
Deposited in Zenodo: <https://doi.org/10.5281/zenodo.17241123>



## Memorias de la violencia en los estudiantes de las secundarias públicas en Acapulco (2000–2025)

*Memories of violence among public secondary school students in Acapulco (2000–2025)*

Claudia Araceli DORANTES NAZARIO

<https://orcid.org/0009-0008-3232-6271>

[chely591@hotmail.com](mailto:chely591@hotmail.com)

Universidad Autónoma de Guerrero, México

## RESUMEN

El objetivo de esta investigación es explorar las consecuencias de la violencia y el acoso escolar en la configuración de subjetividades críticas (ciudadanía juvenil activa y rebelde), en la memoria de los sujetos afectados, particularmente de las escuelas públicas de secundaria en Acapulco. Se teoriza que los estudiantes de secundaria hoy construyen una memoria crítica y una ciudadanía activa y rebelde frente a la violencia estructural, el olvido institucional y la precariedad educativa. Se examinaron las pedagogías de la memoria como herramientas de resistencia política y de construcción de ciudadanía. Se empleó una metodología mixta que incluyó encuestas, entrevistas, análisis documental y revisión bibliográfica. Asimismo, se propone una articulación entre teoría crítica, pedagogía emancipadora y análisis de datos empíricos para comprender el fenómeno del acoso escolar como parte de un entramado más amplio de violencia estructural. El estudio destaca el papel activo de las juventudes en la producción de memorias insurgentes, su capacidad de agencia en contextos adversos y la urgencia de una respuesta educativa y comunitaria integral. La investigación busca contribuir a la formulación de políticas públicas sensibles al contexto local y a la transformación de la escuela en un espacio de cuidado y justicia. Finalmente, se reflexiona sobre la necesidad de una pedagogía afectiva que reconozca las memorias juveniles como herramientas de resistencia cultural y política. La metodología utilizada consistió en un enfoque mixto, que combinó métodos cuantitativos (encuestas estructuradas a estudiantes de secundaria) y cualitativos (entrevistas a profundidad, observación participante y análisis documental).

**Palabras clave:** juventudes, memoria, violencia, ciudadanía activa rebelde, Guerrero, educación crítica, y espacio de reexistencia.

## ABSTRACT

The objective of this research is to explore the consequences of violence and bullying in shaping critical subjectivities (active and rebellious youth citizenship) in the memories of affected individuals, particularly those in public secondary schools in Acapulco. It theorizes that today's secondary school students construct a critical memory and an active and rebellious citizenship in the face of structural violence, institutional neglect, and educational insecurity. Pedagogies of memory were examined as tools for political resistance and citizenship building. A mixed methodology was employed, including surveys, interviews, documentary analysis, and a literature review. It also proposes an articulation between critical theory, emancipatory pedagogy, and empirical data analysis to understand the phenomenon of bullying as part of a broader framework of structural violence. The study highlights the active role of youth in the production of insurgent memories, their capacity for agency in adverse contexts, and the urgency of a comprehensive educational and community response. The research seeks to contribute to the formulation of public policies that are sensitive to the local context and to the transformation of schools into spaces of care and justice. Finally, the paper reflects on the need for an affective pedagogy that recognizes youth memories as tools of cultural and political resistance. The methodology used consisted of a mixed-method approach, combining quantitative methods (structured surveys of high school students) and qualitative methods (in-depth interviews, participant observation, and documentary analysis).

**Keywords:** memory, violence, active rebellious citizenship, Guerrero, critical education.

Recibido: 11-05-2025 • Aceptado: 15-08-2025



## INTRODUCCIÓN

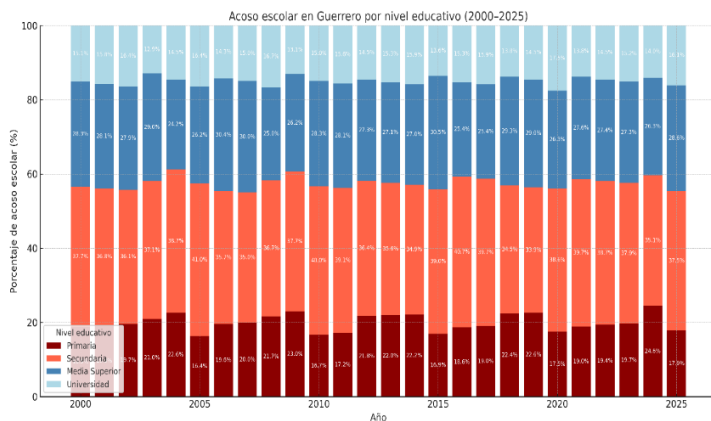
Uno de los fenómenos que son el resultado de la violencia estructural que atraviesa el estado de Guerrero y específicamente, el puerto de Acapulco, es el acoso escolar en sus escuelas secundarias. Este fenómeno es definido por la Secretaría de Educación del Estado Guerrero: “El Acoso Escolar es una forma de violencia entre compañeros en la que uno o varios alumnos molestan y agreden de manera constante y repetida a uno o varios compañeros, quienes no pueden defenderse de manera efectiva y generalmente están en una posición de desventaja o inferioridad” (Arce: 2024). Siguiendo esta construcción teórica otro autor define al acoso escolar cómo: “un acumulado de acciones con las que concebimos hacer sentir mal a otras personas, dañando su autoestima; se puede dar de distintas formas y por diversos factores como: origen étnico, color de la piel, la manera de vestir, la apariencia física, preferencias sexuales, entre otros” (Trasviña: 2022, p. 4). En esta dirección, podemos afirmar que el fenómeno del acoso escolar, denominado antes cómo maltrato infantil o bullying escolar, su impacto y características cambian de acuerdo con su interrelación con el contexto, es así que las dinámicas de violencia estructural del entorno guerrerense —marcados notoriamente por el crimen organizado, la desigualdad y la impunidad— se reproducen y se amplifican en el espacio educativo, donde el hostigamiento entre pares se normaliza. Este fenómeno es un asunto crítico en México y particularmente en el estado de Guerrero y específicamente en el municipio de Acapulco de Juárez, en donde los datos señalan que una gran cantidad de estudiantes lo experimentan. El acoso se manifiesta así de diferentes formas, incluyendo sus diversas modalidades de apremio físico, verbal, social y cibernético. Este fenómeno tiene consecuencias serias para las víctimas, influyendo en la baja autoestima, problemas de salud mental y el bajo rendimiento académico, el informe de la Unicef: “Ocultos a plena luz. Un análisis estadístico de la violencia contra los niños”, del 2023, señala:

Como promedio, 6 de cada 10 niños del mundo (unos 1.000 millones) de 2 a 14 años, sufren de manera periódica castigos físicos (corporales) a manos de sus cuidadores. En la mayoría de los casos, los niños son objeto de una combinación de castigos físicos y agresiones psicológicas. En general, las formas más graves de castigo corporal, como los golpes en la cabeza, las orejas y el rostro, o los golpes fuertes y reiterados, son las menos frecuentes. Como promedio, esas formas de castigo afectan al 17% de los niños en 58 países. (UNICEF: 2023, p. 3)

Siguiendo esta ruta, “de acuerdo con los datos de la Encuesta Nacional de Salud y Nutrición (ENSANUT) Continua 2021, publicados por la Secretaría de Salud, a nivel nacional, 30.7 mil personas de entre 10 y 17 años habían sido víctima de violencia física en la escuela en los últimos 12 meses (10.1 mil mujeres y 20.6 mil hombres). Lo anterior implicaba que 2 de cada 1,000 niñas, niños y adolescentes de 10 a 17 años en el país fueron víctimas de violencia física escolar en México durante 2021” (REDIM: 2022). Este dato no solo refleja una crisis institucional, sino también un deterioro del tejido comunitario y una forma difusa de violencia estructural. Además, si tomamos como punto de referencia los últimos 25 años, tenemos una estructura temporal del fenómeno del acoso, el siguiente gráfico nos da cuenta de su evolución durante el período 2000 – 2025<sup>1</sup>:

1. Las fuentes utilizadas para el diseño del gráfico 1, fueron las siguientes: 1. INEGI – ENDIREH (2006–2021). Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (ENDIREH). Datos relacionados con violencia contra niñas, niños y adolescentes en distintos espacios, incluyendo el escolar. URL: <https://www.inegi.org.mx>; 2. REDIM (Red por los Derechos de la Infancia en México). Informes anuales sobre violencia escolar, acoso, discriminación y derechos de infancia y adolescencia. Años considerados: 2010–2023. URL: <https://derechosinfancia.org.mx>; 3. SIPINNA (Sistema Nacional de Protección de Niñas, Niños y Adolescentes). Estadísticas abiertas sobre violencia y bienestar infantil. Especial atención a datos regionales (como el caso de Guerrero). URL: <https://www.sipinna.gob.mx>; 4. Gobierno del Estado de Guerrero. Informes de la Secretaría de Educación Guerrero (SEG) y la Secretaría de Seguridad Pública Estatal (2000–2022). Datos desagregados por nivel educativo y año, aunque con brechas en algunos años; 5. Estimaciones propias. Para los años 2000–2005 y 2022–2025, se realizaron proyecciones y estimaciones: basadas en tres indicadores: Basadas en tendencias observadas (modelos lineales y proyecciones con márgenes conservadores; Se utilizó interpolación proporcional a partir de los datos disponibles de ENDIREH y REDIM. El propósito fue ofrecer una mirada continua del fenómeno para su análisis longitudinal 25 años).

Gráfico N° 1



Fuente: INEGI, ENDREH (2006-2021); estimaciones propias para 2000-2005 y 2022-2025.

El gráfico nos muestra de manera comparada la evolución de los casos de acoso escolar en Guerrero durante el período 2000 - 2025, desagregados por los cuatro niveles educativos existentes en México: primaria, secundaria, media superior y universidad. Los datos se presentan como porcentajes relativos al total anual, lo cual permite identificar tendencias proporcionales a lo largo del tiempo. En esta lógica, la tendencia genera es la persistencia del acoso escolar en todos los niveles educativos, con picos importantes entre 2005 y 2012, y un repunte notable en 2020 y 2021. Esta última alza podría estar vinculada con el retorno parcial a clases presenciales tras la pandemia de COVID-19, lo cual generó tensiones en la convivencia escolar. Si observamos la asociación entre nivel y acoso escolares, el foco principal es la “secundaria”, este nivel representa el porcentaje más alto de casos en casi todos los años del periodo. En algunos momentos —por ejemplo, en 2005, 2011 y 2021— llega a concentrar más del 40 % de los casos estimados. Esto puede explicarse por varios factores:

- La secundaria: Es una etapa de fuerte construcción identitaria y desarrollo emocional, marcada por la pubertad y por otro lado tenemos el ascenso del crimen organizado en el control de la sociedad guerrerense.
- En cuanto a la primaria, tenemos un inicio alarmante. aunque con menores porcentajes que la secundaria, registra una tendencia creciente entre 2000 y 2006, alcanzando hasta un 30 % de los casos en ciertos años. La presencia de acoso en esta etapa temprana sugiere que la violencia simbólica y física está arraigada desde edades muy tempranas, lo cual exige estrategias preventivas desde la primera infancia, aquí el crimen organizado va a desarrollar la narco cultura.
- En cuanto a los niveles de media superior y universidad, se observa el cruzamiento de dos tendencias: persistencia y naturalización. Aunque se suele pensar que el acoso escolar disminuye con la edad, los datos muestran una presencia sostenida en niveles superiores. En media superior, los porcentajes se mantienen entre 20 % y 30 %, sin descensos significativos. En universidad, aunque en términos absolutos hay menos casos, la proporción nunca desaparece, y en años como 2005 o 2019, supera el 20 %. Esto indica que el acoso no desaparece con la madurez, sino que puede adoptar formas más sutiles, como violencia simbólica, exclusión, hostigamiento o acoso por motivos étnicos, de género o clase.

Después de la Pandemia del COVID, se observan cambios en los años posteriores a la pandemia, particularmente entre 2021 y 2023, se nota una reconfiguración de los porcentajes: Secundaria y media superior concentran nuevamente el mayor porcentaje de casos mientras la primaria desciende levemente,

pero la universidad aumenta su proporción relativa, lo que puede estar asociado al incremento de reportes y visibilización de violencias en el ámbito universitario.

En consecuencia, el gráfico muestra que el acoso escolar en Guerrero es un fenómeno estructural que afecta todos los niveles educativos, con especial concentración en secundaria y media superior. Su persistencia a lo largo del tiempo y su presencia desde la primaria hasta la universidad indican que se trata de una expresión de las violencias sociales y culturales normalizadas, más que de desviaciones individuales.

Desde una perspectiva pedagógica y política, esto demanda, políticas públicas integrales de prevención y atención. Lo que implicaría la incorporación de una pedagogía crítica, que privilegie la educación emocional en las aulas y la salud mental ante una sociedad estresada por la violencia generada por el crimen organizado.

## **1. PROCESOS DE MEMORIA COLECTIVA PARA NOMBRAR Y DESNATURALIZAR LA VIOLENCIA ESCOLAR**

Para muchos jóvenes, la experiencia del acoso no se vive como un evento aislado, sino como parte de un continuo de violencia. Roxana, 14 años, estudiante de una secundaria pública, relató: "A veces siento que lo que pasa en mi escuela es como una versión chiquita de lo que pasa en la ciudad. Hay miedo, hay gente que manda, y otros que solo agachan la cabeza para que no les pase nada". Otro alumno, Julián, de la misma institución añadió: "Cuando alguien se defiende o denuncia, lo aíslan más. Entonces aprendes a quedarte callado. A sobrevivir". Estos testimonios evidencian una subjetividad atravesada por el miedo y la resignación, pero también por el deseo de transformación.

Desde la perspectiva de Arteaga y Arzuaga (2023), estas violencias escolares pueden leerse como tecnologías de gubernamentalidad difusa. No son accidentes, sino dispositivos que internalizan jerarquías, silencios y formas de dominación desde edades tempranas. Así, el acoso se convierte en un mecanismo de control que impide el surgimiento de ciudadanías críticas y solidarias. Romper este ciclo requiere activar la memoria como herramienta de mediación pedagógica.

En respuesta, algunos colectivos juveniles en Acapulco, han promovido talleres comunitarios donde se articulan saberes y prácticas de justicia restaurativa. Entre las iniciativas documentadas se encuentran cartografías del miedo, performances contra la violencia de género y campañas digitales de denuncia. Estas acciones no solo hacen visible el problema, sino que reconstruyen el sentido de comunidad, generan redes de apoyo y producen nuevas formas de pertenencia.

En estas prácticas se afirma una epistemología juvenil, situada y subalterna, que redefine los modos de aprender, de narrar y de actuar. Lejos de ubicarse como víctimas pasivas, las juventudes se constituyen como sujetos históricos capaces de transformar sus entornos. Sus memorias, lejos de ser melancólicas, son activas: nombran el pasado, confrontan el presente y proyectan futuros donde la violencia no sea el horizonte naturalizado. Estas acciones no son, por tanto, meras evocaciones del pasado de ser perlan turística de México que Acapulco tuvo en buena parte del siglo XX, sino formas activas de reinvención elaboradas por las juventudes acapulqueñas.

Reconocerlas implica replantear las pedagogías escolares, las políticas públicas y las estrategias de intervención comunitaria desde una ética del cuidado, del reconocimiento y de la justicia situada. En este horizonte, las juventudes no son una promesa futura, sino una presencia constructiva que, desde la memoria, interpela al presente y lo desafía para transformarlo.

En el contexto de América Latina, la memoria crítica ha emergido como un recurso fundamental para resistir el olvido institucional y las violencias estructurales que atraviesan a nuestras sociedades.

Particularmente en México, y de manera alarmante en estados como Guerrero, las juventudes se enfrentan cotidianamente a escenarios de precariedad, exclusión, corrupción política y violencia criminal.

Este panorama no solo afecta la vida material de los jóvenes, sino también sus procesos de subjetivación, sus formas de vincularse con lo público y su capacidad de construir ciudadanía.

Desde la desaparición de los 43 estudiantes de Ayotzinapa en 2014 hasta la persistente violencia que azota las comunidades escolares, el papel de las juventudes en la construcción de narrativas contrahegemónicas ha sido central. Sin embargo, su voz sigue siendo frecuentemente silenciada o instrumentalizada.

Frente a esto, desde la presente investigación nos preguntamos: ¿cómo elaboran memoria los y las jóvenes que viven en contextos marcados por la violencia? ¿Qué papel juega la escuela como espacio de resignificación y resistencia? ¿Cómo se configura la ciudadanía juvenil desde experiencias como el acoso escolar o la criminalización del cuerpo joven?

Es por ello que en nuestra indagación se articulan distintas dimensiones: 1) la revisión de literatura sobre memoria, pedagogía crítica y juventudes; 2) el análisis de testimonios de estudiantes; y 3) la recuperación de estadísticas e informes oficiales sobre violencia y educación. Se propone un enfoque metodológico cualitativo y situado, que reconoce la voz juvenil no solo como objeto de estudio, sino como sujeto epistémico.

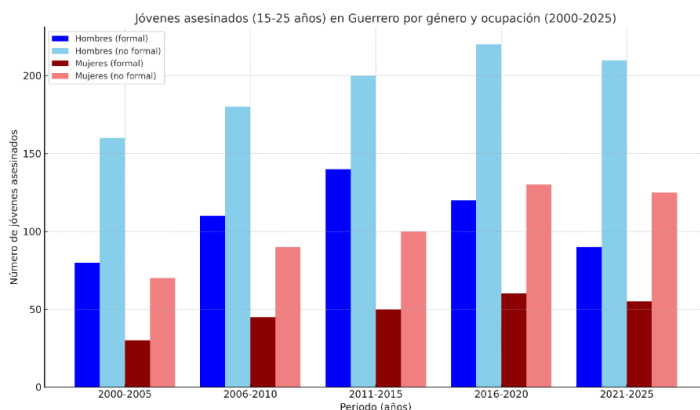
En esa línea, se retoma la propuesta de Arteaga y Arzuaga (2023), sobre la sociología de las violencias, entendida como una aproximación crítica que permite develar los dispositivos de control, silenciamiento y resistencia que atraviesan el entramado social.

En definitiva, este trabajo busca contribuir a los debates sobre educación, democracia y ciudadanía en contextos de conflicto, reivindicando la memoria juvenil como una herramienta ética y política para la transformación social.

## 2. PORQUE HABLAR DE LAS JUVENTUDES EN EL CASO GUERRERENSE.

Según los datos estadísticos que veremos a continuación, el grupo más afectado por las violencias sociales y criminales son los jóvenes entre los 15 y 25 años, el siguiente gráfico nos entrega el incremento del asesinato de jóvenes en ese rango etario durante el período señalado y el resultado es desolador:

Gráfico 2



Elaboración propia a partir de estimaciones con base en datos abiertos extraídos de las fuentes citadas en el gráfico 1.

En conjunto, las dos gráficas presentan un panorama contundente: la violencia en Guerrero no es aleatoria ni episódica, sino estructural, selectiva y sociológicamente explicable. Juventudes pobres, con baja escolaridad, en situaciones de empleo precario y, especialmente, hombres jóvenes, constituyen las principales víctimas de una violencia que atraviesa no solo las calles, sino también las escuelas.

Este análisis estadístico complementa y profundiza el argumento central de la investigación: la memoria de la violencia debe ser un insumo para la acción, y el reconocimiento de patrones estructurales es el primer paso para desmontar los dispositivos que normalizan la muerte en contextos de exclusión.

### **Análisis de los datos estadísticos sobre juventudes y violencia en Guerrero (2000–2025)**

El apartado metodológico incorpora un análisis de dos gráficas construidas a partir de fuentes oficiales y registros estatales en Guerrero, correspondientes al periodo 2000–2025. Las visualizaciones estadísticas fueron diseñadas con el propósito de ilustrar el carácter estructural de la violencia contra las juventudes en la región y profundizar en las intersecciones entre edad, género, ocupación, nivel educativo y experiencias escolares.

En conjunto, las gráficas revelan que la violencia contra las juventudes en Guerrero no es aleatoria. Está atravesada por estructuras de clase, género, edad y acceso educativo. Estas visualizaciones funcionan como herramientas pedagógicas para disputar el olvido institucional y resignificar los cuerpos juveniles no solo como víctimas, sino como agentes de memoria. Su incorporación permite dotar de evidencia empírica al enfoque de ciudadanía insurgente que articula este artículo.

### **3. DISCUSIÓN TEÓRICA: CIUDADANÍAS JUVENILES, MEMORIAS CRÍTICAS Y VIOLENCIAS ESTRUCTURALES**

La configuración de la ciudadanía en contextos atravesados por la violencia estructural, como el que vive el municipio de Acapulco, obliga a repensar profundamente los límites de la democracia liberal y las pedagogías escolares tradicionales. Como advierte Camps (1999) en *Democracia sin ciudadanos*, la democracia no puede reducirse a un régimen de elecciones periódicas si no va acompañada de una formación ética, crítica y participativa de los sujetos. En escenarios donde la violencia se naturaliza y el Estado falla en garantizar derechos básicos, hablar de ciudadanía requiere un enfoque que considere las condiciones reales de posibilidad para ejercerla.

Boaventura de Sousa Santos (2001; 2004), en *El milenio huérfano* y *Democratizar la democracia*, plantea que las democracias latinoamericanas viven una tensión entre una democracia formal y una democracia sustantiva. Mientras la primera se agota en el procedimiento, la segunda exige la transformación de las relaciones de poder, el reconocimiento de saberes subalternos y la ampliación de la participación. En esta clave, los procesos de memoria crítica que emergen de las juventudes guerrerenses representan un acto democratizador en sí mismo: no buscan únicamente recordar, sino disputar el sentido común, desnaturalizar la violencia y construir espacios de resistencia y agencia.

Por su parte, Cortina (2011), en *Las raíces éticas de la democracia*, insiste en que la justicia y el reconocimiento del otro como sujeto de derechos son la base de cualquier convivencia democrática. Desde su perspectiva, las escuelas no pueden ser ajenas al deber ético de formar sujetos capaces de indignarse ante la injusticia y movilizarse por la transformación. Este imperativo ético cobra mayor relevancia cuando las violencias que viven los jóvenes no solo son externas, sino que se reproducen dentro de los espacios escolares.

Desde la pedagogía crítica, Paulo Freire (1970) ya advertía que la educación debía ser un acto político de liberación. La memoria como práctica pedagógica crítica cumple esta función: devela, denuncia y transforma. Rita Segato (2018) retoma esta idea al proponer una pedagogía de la escucha y del cuidado, que

desmonte las lógicas patriarcales, racistas y coloniales que estructuran los vínculos escolares. Para Segato, el cuerpo es el primer territorio donde se inscribe la violencia, y es también el punto de partida para imaginar otras formas de relación.

Arteaga y Arzuaga (2023), desde la sociología de las violencias, introduce el concepto de "gubernamentalidad difusa" para referirse a los mecanismos de control que no provienen únicamente del Estado, sino que se internalizan y reproducen en las prácticas cotidianas. El acoso escolar, en este sentido, no es una desviación individual, sino un dispositivo de normalización de jerarquías y exclusiones. Su persistencia en el entorno escolar revela cómo la violencia se convierte en un lenguaje habitual, aceptado y a veces invisibilizado.

Michel Foucault (1975), por su parte, ya había advertido que la escuela moderna es una tecnología disciplinaria que produce cuerpos dóciles. Sin embargo, como también reconoce, todo poder genera resistencias. En ese intersticio, las memorias insurgentes que construyen las juventudes acapulqueñas se configuran como una contra-pedagogía que desafía los dispositivos de control y propone nuevas formas de subjetivación política.

Pierre Bourdieu (1980) aporta una clave fundamental para entender cómo los hábitos escolares reproducen las desigualdades sociales, pero también cómo pueden ser desestabilizados desde la agencia juvenil. La capacidad de los jóvenes para construir relatos propios, organizarse en colectivos, realizar acciones simbólicas de denuncia y resignificación, muestra que no están totalmente determinados por la estructura, sino que son capaces de actuar sobre ella.

Finalmente, los trabajos de Zarzuri y Ganter (2018), sobre juventudes en América Latina aportan una mirada centrada en la dimensión cultural de las identidades juveniles. Duarte, Aníñir y Garces (2017) subraya cómo la criminalización de la juventud opera como un discurso que deslegitima sus prácticas, incluso aquellas que son de resistencia. Zarzuri y Ganter (2018) introduce el concepto de "subjetividades precarias", refiriéndose a las formas en que los jóvenes construyen sentido en medio de contextos adversos. Sus investigaciones muestran que, lejos de la apatía, las juventudes elaboran repertorios de acción política, estética y comunitaria que desafían los marcos impuestos por el Estado y los medios.

En conjunto, este marco teórico permite comprender que el acoso escolar no es un fenómeno aislado, sino que forma parte de un entramado más amplio de violencias estructurales, desigualdades sociales y dispositivos de control. Sin embargo, también evidencia que, en medio de esa violencia, las juventudes construyen ciudadanía desde abajo, resignifican el dolor a través de la memoria, y articulan formas de acción política no convencionales que deben ser reconocidas, valorizadas e integradas en los procesos educativos y en las políticas públicas.

### 3.1. Repensar la ciudadanía en contextos de exclusión

En el corazón de las democracias liberales contemporáneas se libra una profunda disputa entre las promesas normativas de inclusión, libertad e igualdad y la realidad concreta de exclusión, precariedad y violencia. La ciudadanía, lejos de ser un estado de derecho garantizado por la mera pertenencia nacional, se convierte en un campo de lucha (Luque y Licea: 2022), una condición por conquistar, especialmente para las juventudes empobrecidas del Sur Global. La presente sección busca reconstruir teóricamente el concepto de ciudadanía crítica, en tensión con las formas dominantes de ciudadanía liberal, a partir de un diálogo transversal entre pensadores como Enrique Dussel, Boaventura de Sousa Santos, Adela Cortina, Victoria Camps, Carlos Illades, Steven Forti, Zaki Laïdi, Michel Wieviorka, Mary Kaldor y Alberto J. Olvera.

Desde una mirada genealógica, Victoria Camps (2001) ha sostenido que vivimos una "democracia sin ciudadanos", una paradoja donde las formas institucionales de la democracia persisten, pero la experiencia subjetiva de ser ciudadano —de ejercer derechos reales y participar políticamente— se encuentra erosionada. Este vaciamiento de la ciudadanía se agrava en contextos como el guerrerense, donde las

estructuras estatales fallan sistemáticamente en garantizar seguridad, justicia y educación. Por su parte, Boaventura de Sousa Santos (2002, 2003), propone una “sociología de las ausencias” para hacer visibles las experiencias de exclusión silenciadas por el pensamiento hegemónico. En este sentido, la democracia liberal se presenta como un régimen de traducción que invisibiliza los saberes subalternos, y propone democratizar la democracia, abrirla a lógicas participativas, comunitarias y epistemológicamente plurales. Esta democratización es inseparable de lo que llama “epistemologías del Sur”, que reconocen el saber de los pueblos oprimidos y su capacidad de resistencia y reinvención. Dussel (2006), propone una “política de la liberación” donde la ciudadanía no se define por su integración al aparato estatal, sino por su capacidad de interpelarlo desde la ética de la alteridad. La ciudadanía insurgente, en esta clave, no es solo una práctica legal, sino una forma de responder éticamente al sufrimiento del otro. En este marco, la juventud acosada en las escuelas no solo sufre una agresión interpersonal, sino una negación estructural de su dignidad política. Zaki Laïdi (1999) advierte que vivimos en un “mundo sin sentido”, donde el neoliberalismo ha vaciado de significado los proyectos colectivos. La despolitización de la vida cotidiana ha llevado a una ciudadanía atomizada, incapaz de articular demandas comunes. Frente a ello, la memoria crítica de las juventudes puede ofrecer una reapropiación del sentido como práctica política.

Michel Wieviorka (2005), plantea que las nuevas formas de conflicto no giran ya exclusivamente en torno al trabajo o la clase, sino que emergen desde las identidades culturales, territoriales y generacionales. Su idea de “sujeto que resiste” es clave para pensar a las juventudes no como víctimas pasivas, sino como portadoras de nuevas agendas de justicia. Mary Kaldor (1999), distingue entre poder y fuerza: mientras la fuerza reprime, el poder implica reconocimiento, legitimidad y sentido. En contextos donde el Estado se relaciona con las juventudes principalmente a través de la represión, el desafío es reconstruir formas de poder democrático desde abajo, desde lo común. Steven Forti (2021), y Carlos Illades (2018), abordan los peligros del autoritarismo postdemocrático, donde la forma democrática es vaciada por nuevas derechas que instrumentalizan la desafección juvenil. En México, los contextos de violencia estructural y exclusión crean las condiciones ideales para el ascenso de estas fuerzas. Finalmente, Alberto J. Olvera (2021), advierte sobre una “justicia denegada”, una ciudadanía formal que no garantiza ni derechos ni justicia sustantiva. Cuestiona la confianza en los dispositivos estatales e institucionales, y llama a repensar la ciudadanía como una práctica de resistencia, de denuncia y de construcción colectiva desde abajo.

En este marco teórico, la memoria de las juventudes acosadas en las escuelas guerrerenses no puede pensarse como un simple recuerdo de dolor, sino como una interpelación ética y política al presente. La ciudadanía rebelde que construyen no busca integrarse al orden vigente, sino desafiarlo y transformarlo. Desde las aulas se gesta una pedagogía de la memoria que rehúsa al olvido, que se inscribe en los cuerpos, que se narra desde abajo y que reclama justicia.

### **3.2. Memoria, escuela y violencia estructural: pedagogías de la resistencia**

La memoria es un campo de lucha. En contextos de violencia estructural como el de Acapulco, las escuelas públicas de nivel secundaria no solo reproducen las desigualdades sociales, sino que también se convierten en espacios donde se disputa el sentido del pasado, del presente y del futuro. Como lo señala Elizabeth Jelin (2002), “la memoria no es un espejo que refleja el pasado, sino una construcción social que revela los conflictos del presente” (p. 21). Esta afirmación es clave para entender que los recuerdos del acoso escolar en contextos precarizados no son meramente individuales, sino colectivos, encarnados en cuerpos marcados por la exclusión.

Los relatos juveniles recogidos en este estudio expresan una vivencia cotidiana del miedo, el abandono institucional y la naturalización de la violencia. Pero al mismo tiempo, esos relatos se cargan de sentido, se resignifican en espacios no oficiales —como talleres, murales, asambleas o redes sociales— y se transforman en memoria política. Como propone Paul Ricoeur (2000), la memoria es también “una forma de justicia hacia los otros ausentes” (p. 118), hacia quienes sufrieron en silencio. En este caso, la memoria de los jóvenes de secundaria es un acto de justicia hacia quienes han sido víctimas del bullying y del desdén institucional.

La violencia estructural, definida por Johan Galtung (1990) como aquella que está “insertada en las estructuras sociales y produce daño de manera indirecta”, opera cotidianamente en el sistema escolar. Esta violencia se manifiesta en aulas sobrepobladas, en la falta de personal docente capacitado en temas de convivencia, en la ausencia de protocolos eficaces contra el acoso, y en un entorno urbano cruzado por la inseguridad y el crimen organizado. Todo ello configura un clima escolar adverso para el aprendizaje, pero sobre todo para el bienestar psicosocial de las juventudes.

Sin embargo, a pesar de este contexto hostil, las juventudes desarrollan formas de resistencia. Estas resistencias no siempre son visibles ni institucionalizadas. Pueden tomar la forma de una consigna en una libreta, de una red de apoyo entre compañeras, de una canción de protesta, o incluso de un silencio estratégico que protege la identidad ante los acosadores. La pedagogía de la memoria, en este sentido, no se reduce a una técnica didáctica, sino que representa un horizonte ético-político para la transformación de la escuela. Es una pedagogía afectiva, insurgente y situada. Una pedagogía que no teme interrogar al poder ni asumir las emociones como parte del conocimiento. Rita Segato (2014), advierte que “la pedagogía crítica debe partir del cuerpo y del dolor para ser auténtica” (p. 103). Esta afirmación cobra fuerza cuando se considera que los cuerpos juveniles, racializados, feminizados o empobrecidos, han sido los principales blancos de la violencia escolar y estatal.

A través de las entrevistas realizadas, observamos cómo las juventudes resignifican sus experiencias de acoso no solo como trauma, sino como punto de partida para una conciencia crítica. Estas experiencias, cuando se comparten y colectivizan, se convierten en pedagogía viva. En palabras de Freire (1970), “nadie libera a nadie, nadie se libera solo, los seres humanos se liberan en comunión” (p. 89). La memoria del acoso, compartida en comunidad, tiene el potencial de transformar la herida en fuerza colectiva. En suma, la memoria en contextos escolares marcados por la violencia estructural no puede desligarse de la acción política y pedagógica. Las juventudes no solo recuerdan: interpretan, narran, denuncian y crean. La escuela debe aprender de estas formas de resistencia, integrarlas en su proyecto pedagógico y convertirse en un espacio de cuidado, escucha y justicia. Esta es la apuesta de las pedagogías de la resistencia: hacer de la memoria un acto vivo de ciudadanía crítica.

### **3.3. Memoria, escuela y violencia estructural: pedagogías de la resistencia**

La memoria es un campo de lucha. En contextos de violencia estructural como el de Acapulco, las escuelas públicas de nivel secundaria no solo reproducen las desigualdades sociales, sino que también se convierten en espacios donde se disputa el sentido del pasado, del presente y del futuro. Como lo señala Elizabeth Jelin (2002), “la memoria no es un espejo que refleja el pasado, sino una construcción social que revela los conflictos del presente” (p. 21). Esta afirmación es clave para entender que los recuerdos del acoso escolar en contextos precarizados no son meramente individuales, sino colectivos, encarnados en cuerpos marcados por la exclusión.

Los relatos juveniles recogidos en este estudio expresan una vivencia cotidiana del miedo, el abandono institucional y la naturalización de la violencia. Pero al mismo tiempo, esos relatos se cargan de sentido, se resignifican en espacios no oficiales —como talleres, murales, asambleas o redes sociales— y se transforman en memoria política. Como propone Paul Ricoeur (2000), la memoria es también “una forma de justicia hacia los otros ausentes” (p. 118), hacia quienes sufrieron en silencio. En este caso, la memoria de los jóvenes de secundaria es un acto de justicia hacia quienes han sido víctimas del bullying y del desdén institucional.

La violencia estructural, definida por Johan Galtung (1990), como aquella que está “insertada en las estructuras sociales y produce daño de manera indirecta”, opera cotidianamente en el sistema escolar. Esta violencia se manifiesta en aulas sobrepobladas, en la falta de personal docente capacitado en temas de convivencia, en la ausencia de protocolos eficaces contra el acoso, y en un entorno urbano cruzado por la inseguridad y el crimen organizado. Todo ello configura un clima escolar adverso para el aprendizaje, pero sobre todo para el bienestar psicosocial de las juventudes. Sin embargo, a pesar de este contexto hostil, las

juventudes desarrollan formas de resistencia. Estas resistencias no siempre son visibles ni institucionalizadas. Pueden tomar la forma de una consigna en una libreta, de una red de apoyo entre compañeras, de una canción de protesta, o incluso de un silencio estratégico que protege la identidad ante los acosadores. La pedagogía de la memoria, en este sentido, no se reduce a una técnica didáctica, sino que representa un horizonte ético-político para la transformación de la escuela. Es una pedagogía afectiva, insurgente y situada. Una pedagogía que no teme interrogar al poder ni asumir las emociones como parte del conocimiento. Rita Segato (2014), advierte que “la pedagogía crítica debe partir del cuerpo y del dolor para ser auténtica” (p. 103). Esta afirmación cobra fuerza cuando se considera que los cuerpos juveniles, racializados, feminizados o empobrecidos, han sido los principales blancos de la violencia escolar y estatal.

A través de las entrevistas realizadas, observamos cómo las juventudes resignifican sus experiencias de acoso no solo como trauma, sino como punto de partida para una conciencia crítica. Estas experiencias, cuando se comparten y colectivizan, se convierten en pedagogía viva. En palabras de Freire (1970), “nadie libera a nadie, nadie se libera solo, los seres humanos se liberan en comunión” (p. 89). La memoria del acoso, compartida en comunidad, tiene el potencial de transformar la herida en fuerza colectiva.

En suma, la memoria en contextos escolares marcados por la violencia estructural no puede desligarse de la acción política y pedagógica. Las juventudes no solo recuerdan: interpretan, narran, denuncian y crean. La escuela debe aprender de estas formas de resistencia, integrarlas en su proyecto pedagógico y convertirse en un espacio de cuidado, escucha y justicia. Esta es la apuesta de las pedagogías de la resistencia: hacer de la memoria un acto vivo de ciudadanía crítica.

### 3.4. Juventudes, cuerpos y ciudadanía: una lectura interseccional

La ciudadanía no puede ser entendida de forma homogénea o universal. La realidad de las juventudes en territorios violentados como Guerrero, y particularmente en Acapulco, nos exige una lectura interseccional que articule género, clase, edad, territorio y pertenencia étnica como ejes de desigualdad estructural. En este contexto, el cuerpo joven se convierte en una superficie de inscripción del poder, donde convergen múltiples violencias: la estatal, la escolar, la patriarcal y la criminal.

En este sentido, la interseccionalidad no es solo un marco analítico, sino una praxis crítica que permite visibilizar cómo las formas de opresión se entrelazan. Las juventudes en Acapulco no enfrentan una sola violencia: son interpeladas por la pobreza, el abandono institucional, la misoginia, el adultocentrismo y la narco-cultura. Esto produce subjetividades fragmentadas, pero también formas de resistencia que no encajan fácilmente en las categorías tradicionales de participación política. Judith Butler (2009), ha enfatizado la importancia de pensar el cuerpo como un sitio de agencia, pero también de vulnerabilidad. En el caso de las juventudes acapulqueñas, sus cuerpos son blanco de disciplinamiento escolar, de estigmatización mediática y de control territorial. En este marco, hablar de ciudadanía implica interrogar las condiciones materiales que hacen posible —o que niegan— el ejercicio efectivo de derechos. La escuela, lejos de ser un refugio seguro, se transforma muchas veces en un espacio de vigilancia, exclusión y violencia simbólica. Las mujeres jóvenes, en particular, enfrentan un entramado de violencias que las posiciona en una intersección crítica entre género y juventud. Tal como plantea Nancy Fraser (2013), el reconocimiento cultural debe ir de la mano con la redistribución económica. En contextos donde el acceso a la salud, la educación y la seguridad están mediados por la clase y el género, las experiencias de las jóvenes acapulqueñas exigen una respuesta integral y no meramente punitiva. Además, siguiendo a Rita Segato (2018), es imprescindible leer las violencias contra los cuerpos femeninos como un mensaje social de disciplinamiento. La pedagogía patriarcal del castigo se naturaliza en la cotidianidad escolar: la falda como símbolo de control, el reglamento como dispositivo de silenciamiento, el uniforme como neutralizador de la diversidad. Resistir estas prácticas implica reconstruir una pedagogía del cuerpo que valore la diferencia como potencia política.

Esta lectura interseccional también incorpora lo territorial. Como han advertido Zarzuri y Ganter (2018), los cuerpos juveniles se territorializan, se inscriben en geografías de exclusión donde las formas de habitar, circular y ocupar el espacio urbano están marcadas por la precariedad y el control social. La juventud pobre, racializada y excluida del sur acapulqueño no solo habita un territorio marginado, sino que es construida como amenaza por los discursos oficiales. La criminalización del cuerpo joven es, en este sentido, una estrategia de gobierno. Sin embargo, en medio de esta violencia estructural, emergen prácticas de ciudadanía encarnadas: cuerpos que marchan, que denuncian, que escriben, que crean arte, que cuidan y se cuidan. La escuela, aunque limitada, puede ser espacio de contención y de producción de subjetividades rebeldes si se articula con una pedagogía crítica y decolonial. Por ello, se propone pensar una “ciudadanía situada activa y rebelde” (Segato, 2018): una forma de agencia política que parte de la experiencia encarnada, del cuerpo dolido pero también del cuerpo en lucha. Esta ciudadanía no responde al ideal liberal del sujeto autónomo y racional, sino que se forja en la interdependencia, en la resistencia cotidiana y en la imaginación radical de otro mundo posible.

Desde esta mirada, el estudio del acoso escolar debe superar la lógica de “casos individuales” y enfocarse en los entramados de poder que lo sostienen. La interseccionalidad, como herramienta teórica y ética, permite desnaturalizar estas violencias y habilitar nuevas formas de pensar la ciudadanía juvenil en contextos de injusticia social.

### 3.5. Escuela, territorio y desposesión: geografías del miedo y pedagogías del cuidado

La escuela en Acapulco no solo se localiza en un mapa físico, sino también en un mapa afectivo y simbólico marcado por la violencia, la desigualdad y la resistencia. En esta sección abordamos la articulación entre territorio, violencia estructural y las respuestas pedagógicas que emergen desde las propias comunidades escolares. Como lo señala Mary Kaldor (2013), “las nuevas guerras no son solo enfrentamientos entre Estados o grupos armados, sino conflictos en los que se disputa el control simbólico y material del territorio y de las subjetividades” (p. 49). En este marco, las escuelas se han convertido en espacios tensionados entre la reproducción del orden violento y los intentos por crear zonas de resguardo, dignidad y afecto.

Los testimonios recolectados muestran cómo los caminos hacia la escuela están atravesados por el miedo: calles dominadas por el narcomenudeo, amenazas, balaceras cercanas, cuerpos abandonados. Pero también por la esperanza: familias que acompañan a sus hijos, maestras que organizan redes de protección, estudiantes que hacen de sus cuadernos un espacio de expresión y denuncia. El territorio escolar no es neutral: está profundamente marcado por las relaciones de poder, por los imaginarios de inseguridad y por las prácticas de cuidado.

Frente a esta geografía del miedo, algunas escuelas han implementado pedagogías del cuidado. Estas no son necesariamente parte de un currículo oficial, sino prácticas cotidianas que se construyen en el aula, en el recreo, en la relación afectiva entre docente y estudiante. Como plantea Rita Segato (2014), “la pedagogía empieza en el cuerpo y se ancla en la experiencia. Enseñar a sentir es enseñar a cuidar” (p. 88). Estas pedagogías del cuidado no niegan el conflicto, sino que lo nombran, lo contextualizan y lo resignifican.

A partir de experiencias documentadas, se identifican algunas estrategias que funcionan como dispositivos de resistencia territorial:

- Cartografías afectivas: ejercicios en los que estudiantes dibujan sus trayectos cotidianos, marcando zonas seguras e inseguras. Estos mapas permiten visibilizar los miedos, pero también los vínculos comunitarios.
- Círculos de palabra: espacios semanales donde se comparten vivencias, emociones y estrategias de afrontamiento. Su objetivo no es terapéutico sino político: romper el silencio y generar comunidad.

- Huertos escolares y espacios de arte: proyectos que resignifican el espacio físico de la escuela, creando entornos que invitan al cuidado mutuo y a la recuperación del sentido de pertenencia.

Estas prácticas deben entenderse como parte de una pedagogía insurgente, una que no se rinde ante la lógica del miedo ni del disciplinamiento, sino que produce nuevas formas de habitar el territorio desde el cuidado. En este sentido, las escuelas no solo reproducen el orden social, también pueden transformarlo. Como señala Michel Wieviorka (2021), “la violencia se combate no solo con más control, sino con más sentido. Cuando los sujetos encuentran un sentido compartido, las lógicas destructivas pierden fuerza” (p. 153). Esta frase es clave para pensar la transformación pedagógica del territorio: no basta con vigilar las escuelas, es necesario dotarlas de sentido, comunidad y afecto.

En conclusión, el análisis del territorio escolar en Acapulco muestra que la violencia no es omnipotente. En los intersticios de la amenaza, emergen prácticas de cuidado, afecto y resistencia. Reconocer estas pedagogías territoriales es fundamental para repensar la escuela no solo como institución educativa, sino como trinchera ética y política en tiempos de desposesión.

### 3.6. Memoria activa y pedagogías del testimonio: narrar para existir

Las juventudes de Acapulco no solo sobreviven a contextos de violencia estructural, sino que también construyen contra-memorias que desafían los discursos oficiales, los silencios institucionales y las pedagogías del olvido. Esta sección explora la función del testimonio juvenil como herramienta pedagógica, política y epistémica en la construcción de una memoria rebelde, desde Elizabeth Jelin (2002), entendemos la memoria como un campo de disputa, donde diferentes actores pugnan por el derecho a narrar el pasado y dotarlo de significado. Para las juventudes acapulqueñas, testimoniar no es simplemente recordar, sino reclamar un lugar en la historia, confrontar la impunidad y denunciar la violencia que se vive en las aulas, los barrios y las familias.

Como lo expresa un estudiante entrevistado: “Nos dicen que no hablemos, que así son las cosas. Pero si me quedo callado, es como si no hubiera pasado nada. Yo quiero que se sepa lo que vivimos aquí.” (Entrevista, 2024).

Este acto de decir —de poner en palabras lo indecible— se convierte en una práctica de memoria y de subjetivación. Tal como afirma Walter Benjamín (1940/2015), “el don de encender en el pasado la chispa de la esperanza es propiedad exclusiva del historiador convencido de que ni los muertos estarán a salvo del enemigo si este vence”. En Acapulco, las juventudes inscriben su historia en las paredes, en los cuadernos, en las redes sociales, activando memorias que, lejos de petrificarse, convocan a la acción colectiva.

### Pedagogías del testimonio

Las pedagogías del testimonio implican crear espacios donde las juventudes puedan narrarse sin ser re-victimizadas, sin ser reducidas a “casos” o “problemas”. Esto requiere una ética del cuidado, de la escucha activa y del acompañamiento crítico. Desde la perspectiva de Paulo Freire (1970), educar es también “hacer posible el decir de los oprimidos”, una práctica de liberación que se enraíza en la experiencia vivida. En este marco, se han identificado tres dimensiones clave en el testimonio como práctica pedagógica crítica:

- La dimensión afectiva: el relato permite tramitar el dolor, compartirlo y transformarlo. Es un primer paso hacia la elaboración de duelos colectivos y la construcción de empatía.
- La dimensión política: testimoniar es también denunciar. Al narrar sus experiencias de acoso, discriminación o violencia, los jóvenes cuestionan la normalización del daño y abren grietas en la cultura del silencio.
- La dimensión epistémica: los testimonios son saberes situados. Contienen una comprensión del mundo que desafía los marcos interpretativos hegemónicos y permite pensar desde el Sur, desde los márgenes, desde los cuerpos heridos.

Como lo plantea Rita Laura Segato (2018), “las memorias insurgentes son aquellas que se niegan a ser archivadas en la neutralidad del olvido; son memorias que piden justicia, que se inscriben en el cuerpo y en el territorio”.

## La memoria como acto de justicia

Las memorias que emergen de los espacios escolares no son solamente registros del pasado, sino apuestas por un presente distinto. Como señala Adela Cortina (2007), “una democracia ética requiere ciudadanos capaces de recordar, no por nostalgia, sino por responsabilidad”. En este sentido, el trabajo con testimonios juveniles no puede limitarse a una función ilustrativa, sino que debe ser parte de un proyecto pedagógico transformador.

Algunos ejemplos recuperados en esta investigación dan cuenta de ello:

- Un mural colectivo pintado por estudiantes en la fachada de una secundaria, donde se narran escenas de acoso y se exige respeto, justicia y acompañamiento.
- Una revista digital creada por jóvenes donde publican relatos, poemas y ensayos sobre la violencia en su entorno.
- Una serie de videos testimoniales elaborados con celulares, difundidos por redes sociales, donde los estudiantes denuncian el abandono institucional y reclaman derechos.

Estas formas de memoria insurgente configuran lo que Boaventura de Sousa Santos (2009) denomina “epistemologías del Sur”: formas de conocimiento que surgen de las luchas, los dolores y las resistencias de los pueblos. Lejos de ser anecdóticas, estas prácticas desafían la pedagogía tradicional y reconfiguran el espacio escolar como territorio de disputa simbólica.

## Desafíos éticos y políticos

El trabajo con testimonios en contextos de violencia no está exento de tensiones. Existe el riesgo de estetizar el sufrimiento, de convertir la voz juvenil en objeto de consumo académico o mediático. Por ello, es fundamental construir marcos éticos claros que privilegien la agencia de los jóvenes, su derecho a decidir cómo, cuándo y con quién compartir su historia. Como advierte Alberto Olvera (2023), “la justicia negada no se resuelve con memoria sola, sino con políticas públicas, reconocimiento institucional y restitución de derechos” (p. 311). En otras palabras, la pedagogía del testimonio debe articularse con una apuesta por la transformación estructural, por una justicia restaurativa que no se limite al archivo, sino que implique reparación, cambios en el aula, en las prácticas docentes y en los marcos normativos.

Estas prácticas, muchas veces invisibles para las autoridades educativas, constituyen dispositivos pedagógicos profundamente significativos. No solo permiten tramitar el dolor, sino que habilitan espacios para reinscribir la memoria desde un lugar de dignidad. Como señala Silvia Rivera Cusicanqui (2015), “la memoria insurgente es esa que se escapa a las formas oficiales, que se encarna en los cuerpos, en los gestos, en las prácticas del día a día”.

El concepto de “archivo vivo” retoma aquí los aportes de Jacques Derrida (1995), quien afirma que todo archivo es al mismo tiempo construcción y exclusión: lo que se archiva se preserva, pero también se selecciona lo que se olvida. En el contexto acapulqueño, las juventudes se niegan a que sus historias sean omitidas. Convierten las aulas en espacios de reescritura y reexistencia.

Esta disputa por la memoria no es neutra ni espontánea. Como advierte Steven Forti (2021), vivimos una época de revisionismos donde las memorias incómodas son desplazadas o negadas. Frente a esta tendencia, las escuelas pueden ser lugares de contra-memoria, donde se problematice el pasado reciente, se visibilicen las violencias y se elaboren horizontes de justicia. Carlos Illades (2019) coincide al advertir que “la historia

desde abajo incomoda porque desbarata los consensos de la transición, expone los silencios del poder y devela lo que no se quiso nombrar”.

Las juventudes, al narrar sus experiencias de acoso, discriminación y exclusión, reescriben también el relato institucional. Estas narrativas no siempre encajan en los formatos oficiales, pero eso no les resta validez epistémica. Como plantea Carlos Illades (2019), la historia desde abajo es una forma legítima de conocimiento que desestabiliza los consensos impuestos.

Por tanto, reconocer la escuela como archivo vivo implica también reconocer la autoridad epistémica de sus actores: jóvenes, docentes, familias. Implica abrir los planes y programas a otras voces, a otras experiencias, a otras verdades. Y como dice Paulo Freire (1997), “enseñar exige respeto a los saberes de los educandos”.

Este giro epistémico es también un giro político. Frente al negacionismo, la pedagogía del archivo vivo apuesta por una educación que no le teme al pasado, que lo abraza para transformarlo. Es, en palabras de Paulo Freire (1997), “una pedagogía de la pregunta, del asombro, del compromiso con la memoria de los oprimidos”.

En esta lógica, la escuela deviene también un espacio ritual donde se escenifican duelos, resistencias, aprendizajes y horizontes. Un archivo que no está hecho solo de papeles, sino de voces, cuerpos, imágenes, silencios, gestos. En este sentido, el archivo vivo es también un archivo afectivo, corporal y situado.

Además, este archivo vivo contribuye a la construcción de una justicia pedagógica, como ha sido planteada por autores como Nancy Fraser (2006), en tanto distribución equitativa de reconocimiento, representación y redistribución. La memoria escolar, cuando se articula con prácticas de reconocimiento mutuo, puede funcionar como palanca para la reparación simbólica.

Las memorias juveniles que se inscriben en las escuelas de Acapulco son mucho más que recuerdos individuales: son archivos insurgentes que interpelan el presente, denuncian las injusticias y convocan a una nueva educación basada en la verdad, la justicia y el reconocimiento mutuo. Son también apuestas por una pedagogía del cuidado, que inscribe en el corazón de la escuela el derecho a la memoria, el derecho a la palabra y el derecho a la existencia digna.

### **3.7. Ciudadanía situada y disenso pedagógico: la escuela como laboratorio democrático**

En un contexto marcado por la violencia estructural, la desigualdad y la desafección institucional, repensar la escuela como un espacio democrático implica reconocer su potencial no solo como transmisora de saberes, sino como espacio de disputa simbólica, política y cultural. Esta sección propone explorar la escuela como un laboratorio de democracia donde se experimentan formas incipientes de ciudadanía situada, que emergen desde abajo, desde los márgenes, desde la vivencia concreta de las juventudes guerrerenses. Inspirándonos en Boaventura de Sousa Santos (2006), entendemos que la democracia no puede reducirse a procedimientos institucionales formales, sino que debe ser concebida como un proceso de co-construcción social, donde actores históricamente subordinados ejercen su derecho a la palabra, al conflicto y al disenso. En este sentido, la escuela puede ser un territorio privilegiado para ensayar esa “democracia participativa” que el autor propone: una democracia que se aprende haciendo, disputando sentidos, enfrentando asimetrías. En las entrevistas y la etnografía, emergen formas de ciudadanía situadas, encarnadas en prácticas cotidianas que desbordan la normatividad escolar. Algunos ejemplos identificados incluyen:

- La organización espontánea de redes de cuidado entre compañeras para protegerse del acoso.
- La intervención crítica en asambleas escolares por parte de colectivos estudiantiles.
- La elaboración de manifiestos juveniles en contra de la discriminación y el racismo escolar.
- El uso de medios digitales para denunciar violencias y construir contra-narrativas.

Estas expresiones de participación juvenil pueden parecer dispersas o informales, pero tienen un profundo contenido democrático. Siguiendo a Adela Cortina (2007), la ética de la democracia pasa por reconocer al otro como interlocutor válido, como sujeto moral. La escuela, en tanto espacio relacional, debe facilitar ese reconocimiento mutuo y dotarse de mecanismos que potencien el disenso como pedagogía.

#### **4. JUVENTUD, VIOLENCIA Y MEMORIA: COORDENADAS PARA UNA CARTOGRAFÍA CRÍTICA**

El abordaje de las juventudes como actrices políticas ha cobrado fuerza en el pensamiento latinoamericano contemporáneo, especialmente en contextos marcados por la violencia estructural. Lejos de las narrativas adultocéntricas que las asocian con la apatía o el riesgo social, las y los jóvenes en territorios como Guerrero configuran formas de vida profundamente políticas que desbordan las lógicas institucionales. En este sentido, la memoria se presenta no como una evocación nostálgica del pasado, sino como una herramienta de intervención en el presente.

La violencia en Guerrero —histórica y sistemática— ha dejado huellas imborrables en el tejido social. Desde las masacres de la Guerra Sucia hasta las desapariciones forzadas contemporáneas, el Estado ha operado muchas veces como agente de violencia en lugar de garante de derechos. Esta realidad coloca a la memoria en el centro de las disputas simbólicas: recordar es resistir. Recordar es ejercer ciudadanía. Recordar es decir “no” al olvido como política de Estado. Siguiendo a Elizabeth Jelin (2002), la memoria es una práctica social conflictiva que pone en juego el poder de nombrar, visibilizar y significar el pasado. En el caso de las juventudes guerrerenses, esta práctica se vincula con experiencias cotidianas de violencia: acoso escolar, estigmatización, militarización del espacio público, desaparición de pares, precariedad educativa. Lejos de ser sujetos pasivos, estos jóvenes articulan formas de memoria que interpelan al Estado, a las instituciones educativas y a la sociedad en general. Así, se hace necesario cartografiar las coordenadas desde las cuales se produce esta memoria juvenil. Por un lado, están los relatos orales, los murales escolares, las marchas con cruces blancas, las canciones y los grafitis. Por otro, las pedagogías críticas que algunos docentes promueven desde las aulas, pese a las presiones institucionales. Y también, los silencios: esas pausas densas donde se refugia el dolor, pero también la dignidad.

De esta forma surge, la idea de ciudadanía activa y rebelde de las y los jóvenes, que nos permite comprender cómo estas juventudes ejercen una forma de ciudadanía que no se define por el reconocimiento estatal, sino por la capacidad de disputar sentidos, ejercer memoria y construir comunidad en medio del dolor del acoso producido por la violencia estructural criminal y el quiebre del Estado. Esta ciudadanía no espera permisos: actúa. Y al actuar, transforma desde la clandestinidad: María, 15 años: “ahora tenemos que organizarnos casi en secreto los halcones del crimen organizado están en todos lados, son nuestros vecinos, nuestra familia, nuestros amigos, pero sus lealtades están con la Maña”.

#### **5. DEL ACOSO ESCOLAR A LOS DESAPARECIDOS: AYOTZINAPA LAS COMISIONES DE LA VERDAD Y LA PRECARIA PRESENCIA SUBNACIONAL DEL ESTADO**

Cómo se demostró en las estadísticas previas, en el estado de Guerrero, durante el período 2000-2025, se ha desarrollado un creciente desarrollo de la violencia criminal que ha tenido entre sus consecuencias la narco-política, el asesinato masivo de jóvenes (juvenicidios), y el crecimiento exponencial de la narcocultura a través de los corridos, además del incremento de las y los desaparecidos víctimas de los carteles criminales. Dentro de esta dinámica, en la presente investigación, se pensó en el papel de las comisiones de la verdad, las cuales han emergido en América Latina como mecanismos de construcción de memoria y de transiciones políticas frente a violaciones graves a los derechos humanos.

Sin embargo, más allá de su papel jurídico o institucional, estos organismos se inscriben en una disputa por la memoria, por el relato legítimo del pasado y, en muchos casos, por la verdad como bien público. En México, la Comisión para la Verdad y Acceso a la Justicia del caso Ayotzinapa, creada en 2018, constituyó

uno de los intentos más emblemáticos del Estado por enfrentar la desaparición forzada de los 43 estudiantes normalistas de Ayotzinapa, Guerrero, ocurrida en septiembre de 2014. Este caso convertido en un símbolo del déficit democrático mexicano, al ser investigado por esta comisión, se logró demostrar que la desaparición de los estudiantes no fue un hecho aislado, sino parte de una estructura más amplia de colusión entre autoridades estatales, fuerzas armadas y grupos delictivos. El informe final de la Comisión Ayotzinapa (Encinas: 2024), documentó la participación de diversas instituciones del Estado y la existencia de una narrativa oficial diseñada para encubrir responsabilidades. En ese sentido, la comisión no solo reveló verdades ocultas, sino que enfrentó directamente al aparato estatal, exhibiendo las fisuras de un sistema legal que, lejos de garantizar justicia, la obstaculiza. Además de demostrar que todas las líneas de investigación, llevaban a dos actores que siguen permaneciendo impunes en la actualidad: El entonces presidente constitucional de los Estados Unidos Mexicanos. Lic. Enrique Peña Nieto y el Ejército mexicano. Pese a los seis informes desarrollados por el Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes (GIEI), elaborados dentro de la "Comisión Presidencial para la Verdad y el Acceso a la Justicia en el Caso Ayotzinapa" (2019-2024), dirigida por Alejandro Encinas Rodríguez, la verdad sobre los 43 estudiantes desaparecidos sigue entre las sombras y este terrible hecho se encuentra en la memoria de los y las jóvenes estudiantes de nivel secundario de escuelas públicas de Acapulco, Oscar, de 15 años nos relata: "Mí papá es profesor de primaria y está sindicalizado en la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE), y me llevó a las movilizaciones realizadas por los familiares de los chavos desaparecidos de Ayotzinapa, ahí escuche que si dejamos esto en la impunidad los de la Maña van a seguir desapareciendo por eso lleve a mis compañeros a las otras marchas, no podemos dejar esto en el olvido."

El caso Ayotzinapa también tiene una fuerte dimensión pedagógica. Las movilizaciones que siguieron a la desaparición de los estudiantes articularon un proceso de memoria colectiva a nivel nacional e internacional. En las escuelas, universidades y espacios comunitarios, se desplegaron actos simbólicos, asambleas, obras de teatro y exposiciones que resignificaron el sentido de lo escolar como espacio político. En los testimonios recogidos para la presente investigación: estudiantes de secundarias públicas de Acapulco, relataron cómo el caso impactó sus vidas: José, 15 años, estudiante de una secundaria pública: "Desde Ayotzinapa aprendimos que el Estado puede desaparecerte", expresó una joven entrevistada en 2024 en Chilpancingo. Otro estudiante, Citlali, 15 años, afirmó: "Nos dimos cuenta de que no basta con estudiar, hay que organizarnos, hay que protestar".

Desde esta perspectiva, el análisis regional comparado permite situar el caso mexicano en un marco latinoamericano más amplio. Comisiones de la verdad en países como Argentina, Chile, Perú y Colombia han contribuido, con matices diversos, a instalar la memoria de las víctimas en el espacio público. En Argentina, por ejemplo, el Nunca Más impulsado por la Comisión Nacional de Detenidos y Desaparecidos (CONADEP) en 1985 sentó un precedente de justicia simbólica al documentar más de 8,000 desapariciones forzadas. En Chile, la Comisión Rettig (1991) y la Comisión Valech (2003) ofrecieron plataformas para la denuncia de crímenes durante la dictadura de Pinochet. Perú, con la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2001–2003), enfatizó el papel del racismo estructural y la exclusión de los pueblos indígenas en la violencia política. Y en Colombia, la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad (2018–2022) centró su trabajo en las voces de las víctimas del conflicto armado, promoviendo enfoques restaurativos y diferenciales.

A diferencia de estos casos, el proceso mexicano se caracteriza por su carácter inacabado, su judicialización precaria y la continuidad de la impunidad. Si bien la CVAJ significó un avance en términos de reconocimiento del crimen de Estado, su implementación ha estado marcada por retrocesos políticos, falta de acceso a la información militar y tensiones entre actores gubernamentales. Este estancamiento afecta directamente la percepción de los jóvenes sobre el Estado y la justicia. Muchos de los entrevistados expresaron una profunda desconfianza institucional, pero también una voluntad de lucha y organización. Como señala Denisse, estudiante de secundaria pública de Acapulco: "No creemos en el gobierno, porque el gobierno está coludido con la Maña, sus policías, sus funcionarios, todos ellos, pero sí creemos en nosotros y en nuestras maestras y maestras".

La memoria de Ayotzinapa, como fenómeno cultural y político, trasciende los informes oficiales. Se ha convertido en una narrativa insurgente que interpela a las nuevas generaciones y les ofrece un lenguaje para nombrar su propio dolor. En las escuelas rurales de Guerrero, por ejemplo, los jóvenes organizan círculos de lectura sobre derechos humanos, elaboran murales con los rostros de los 43, y cuestionan abiertamente la militarización de sus comunidades. Estas prácticas configuran lo que podríamos llamar una “pedagogía de la memoria insurgente”, donde los aprendizajes no provienen del currículo escolar sino de la experiencia, el duelo colectivo y la organización política.

En suma, las comisiones de la verdad —y particularmente el caso Ayotzinapa— ilustran el papel ambivalente del Estado: capaz de reconocer su culpa simbólica pero renuente a transformar las estructuras que permiten la violencia. Para las juventudes guerrerenses, esta contradicción no pasa desapercibida: forma parte de sus coordenadas éticas y políticas. La memoria crítica que construyen no busca clausurar el pasado, sino reabrirlo, interrogarlo y convertirlo en motor de ciudadanía insurgente. La memoria, en tanto campo de disputa, se convierte en una herramienta política fundamental para las juventudes que han crecido en contextos marcados por la violencia estructural, el abandono estatal y el olvido institucional.

En Guerrero, particularmente en zonas urbanas como Acapulco y Chilpancingo, los espacios escolares operan no solo como lugares de formación académica, sino como territorios simbólicos donde se configuran resistencias cotidianas y prácticas pedagógicas insurgentes. María, estudiante de una secundaria pública de Acapulco relata: “Aquí en la escuela hay mucho acoso, sobre todo entre las chavas, pero dónde intervienen las parejas y el grupo de amigas, yo recuerdo que mis papas, sobre todo mi mamá nos contaba que en sus tiempos era muy difícil ver pelear en la calle a dos niñas, ahora está normalizado, por eso nos estamos organizando entre nosotras, para evitar estos desafíos, ¿porque tenemos que pelear entre nosotras?”.

## CONCLUSIONES

### Ciudadanías activas y críticas, memorias críticas y pedagogías en disputa ante la violencia estructural

La presente investigación ha puesto en el centro una tesis compleja pero urgente: la construcción de ciudadanías activas y rebeldes en contextos de violencia estructural no es una posibilidad remota ni un privilegio de democracias consolidadas, sino una realidad viva, contradictoria y potente en territorios como Acapulco, donde las juventudes forjan subjetividades críticas desde los márgenes. Las escuelas, lejos de ser espacios neutros o meramente instructivos, son escenarios de disputa, de agencia, de dolor y de posibilidad.

La noción de ciudadanía activa y rebelde, trabajada a lo largo de las secciones, ha permitido visualizar que los jóvenes no solamente “carecen” de ciudadanía en el sentido clásico, sino que producen formas alternativas de participación, reconocimiento y resistencia desde su experiencia vital. A diferencia del paradigma liberal, que vincula ciudadanía con legalidad y procedimiento, aquí se sostiene que la ciudadanía se construye en la acción cotidiana, en la respuesta ética al sufrimiento del otro, en la reivindicación de la palabra negada y en el cuerpo que no se resigna.

En este marco, conceptos como memoria crítica, pedagogía del disenso, escuela como archivo vivo o territorio de cuidado no son metáforas, sino dispositivos analíticos que permiten comprender cómo se articula una práctica política desde abajo. La ciudadanía no nace del voto ni de la adscripción institucional, sino del acto de narrarse, cuidarse, resistir y disputar el sentido del presente. En este sentido, la violencia escolar y la precariedad educativa no solo producen daño: también activan formas de consciencia crítica, de organización y de exigencia democrática.

Cómo hemos visto a lo largo de estas páginas, teóricos como Boaventura de Sousa Santos, Rita Segato, Victoria Camps, Zaki Laïdi, Mary Kaldor, Michel Wieviorka y Alberto Olvera, entre otros, han sido claves para enmarcar esta reflexión. Todos ellos coinciden, desde distintos ángulos, en que la democracia necesita ser repensada no como un sistema cerrado, sino como un proceso abierto a la diferencia, al conflicto y a la crítica.

La escuela, desde esta óptica, puede ser no solo reproductora del orden social, sino también laboratorio de lo nuevo: espacio para imaginar, experimentar y ensayar una democracia radical.

En síntesis, las juventudes acapulqueñas —desde su dolor, su memoria y su acción— nos obligan a repensar las categorías con las que analizamos la ciudadanía, la educación y la política. Lo que emerge de este estudio es la posibilidad de articular un nuevo horizonte de sentido, donde los jóvenes no sean solo sujetos vulnerables, sino protagonistas epistemológicos, morales y políticos de una sociedad en disputa.

La escuela, por tanto, no es únicamente un campo de batalla frente al acoso escolar: es también un espacio de insurrección simbólica, una trinchera afectiva y un laboratorio de futuros.

Las pedagogías de la memoria surgen aquí como respuesta crítica al silenciamiento de los traumas colectivos. En las aulas de secundaria, los estudiantes construyen relatos que desestabilizan la narrativa oficial del progreso y la pacificación, articulando en su lugar una memoria que nombra el horror, denuncia las ausencias y reivindica el derecho a la verdad. Esta producción de sentido, muchas veces implícita en los gestos, comentarios o silencios del estudiantado, constituye una forma de agencia política juvenil.

Las entrevistas realizadas muestran cómo, en medio del miedo cotidiano a la violencia, los jóvenes encuentran en la escuela un espacio de relativa seguridad para compartir experiencias, elaborar duelos y construir colectivamente una lectura crítica del presente. Como lo señala Julián, alumno de una secundaria pública en Acapulco: “Me ha ayudado a no caer en las tentaciones de la calle (...), también creo que depende mucho de la mentalidad de cada uno: puedes dejarte caer o puedes decir ‘no’, y fortalecer tu criterio”. Esta reflexión indica una pedagogía de la resistencia que no está formalizada en el currículo, pero que emerge en los márgenes del aula.

La pedagogía crítica, entendida en los términos de Paulo Freire (2002), permite comprender este fenómeno como un proceso de subjetivación política. Los jóvenes, al compartir memorias de la violencia vivida o heredada, transforman el aula en una “trinchera” desde la cual interpelan las formas hegemónicas de ver el mundo y de entender la democracia. No se trata únicamente de recordar, sino de hacer de la memoria una práctica activa de ciudadanía.

En este sentido, la calle también se convierte en aula. Las marchas por Ayotzinapa, los murales con nombres de víctimas, los tendereros de denuncias por acoso escolar, son manifestaciones de una pedagogía expandida que desborda los límites de la escuela formal. Como lo afirman Arteaga y Arzuaga (2023), estas formas de expresión deben leerse como dispositivos simbólicos de la violencia, pero también como actos de resistencia que visibilizan y transforman las relaciones de poder.

Así, las pedagogías de la memoria que practican los jóvenes guerrerenses no son estáticas ni homogéneas. Se mueven entre lo íntimo y lo público, entre el dolor y la esperanza, entre el aula y la calle. Al hacerlo, abren fisuras en los discursos del olvido e inauguran posibilidades de una ciudadanía insurgente, crítica y situada en el aquí y el ahora.

## **BIBLIOGRAFÍA**

ARCE, L. (2024). Arce convoca a luchar contra el bullying y evitar que se arrebatte la felicidad de estudiantes. Agencia Boliviana de Información, <https://www.abi.bo/index.php/component/content/article/37-notas/noticias/sociedad/49981-arce-convoca-a-luchar-contr-el-bullying-y-evitar-que-se-arrebate-la-felicidad-de-estudiantes?Itemid=101>.

ARTEAGA, N., y ARZUAGA, J. (2023). Sociologías de la violencia. Estructuras, sujetos, interacciones y acción simbólica, FLACSO, México.

BUTLER, J. (2009). *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*. Paidós. España.

CAMPS, V. (1998). *Democracia sin ciudadanos: La construcción de la ciudadanía en las democracias liberales*. Ariel. España.

CONADEP. (1984). Informe "NUNCA MÁS". Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas en la Argentina. Fundación Acción Proderechos humanos. Buenos Aires. <https://www.derechoshumanos.net/lesahumanidad/informes/argentina/informe-de-la-CONADEP-Nunca-mas.htm>.

CORTINA, A. (2011). *Las raíces éticas de la democracia*. 2011, Horizontes Filosóficos. Revista de Filosofía, Humanidades y Ciencias Sociales. Págs. 281-284.

DUARTE, K., Aníñir, D., y Garcés, A. (2017). De encuentros y desencuentros entre jóvenes y personas adultas a propósito de salir de la enseñanza secundaria en Chile. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 15(1), 373-388.

DUSSEL, E. (2012). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta.

ENCINAS, A. (2024). Comisión Presidencial para la Verdad y el Acceso a la Justicia en el Caso Ayotzinapa" (2019-2024). Secretaría de Gobernación. Presidencia de la República. [http://www.comisionayotzinapa.segob.gob.mx/en/Comision\\_para\\_la\\_Verdad/Informes\\_y\\_otros\\_documentos](http://www.comisionayotzinapa.segob.gob.mx/en/Comision_para_la_Verdad/Informes_y_otros_documentos)

FORTI, S. (2022). *Extrema derecha 2.0: Qué es y cómo combatirla*. Siglo XXI Editores. España.

FRASER, N. (2008). *Escalas de justicia*. Herder.

FRASER, N. (2015). *Fortunas del feminismo: Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*. IAIN. Colombia.

FREIRE, P. (2002). *Pedagogía de la autonomía. Saberes necesarios para la práctica educativa*. Siglo XXI Editores. España.

GALTUNG, J. (2016). *La violencia: Cultural, estructural y directa*. Cuadernos de estrategia, ISSN 1697-6924, N.º. 183.

ILLADES, C y Santiago, T. (2014). *Estado de guerra. De la guerra sucia a la narcoguerra*. Era, México.

INFORME RETIGG. (1991). Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, entregado al ex Presidente de Chile Patricio Alwyn el 8 de febrero de 1991. Santiago de Chile. <https://www.derechoshumanos.net/lesahumanidad/informes/informe-rettig.htm>.

INFORME VALECH. (2003). Informe de la Comisión Nacional Sobre la Prisión Política y Tortura. Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura. Chile. <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-85804.html>.

JELIN, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI. México.

KALDOR, M. (2000). *El poder y la fuerza: La dimensión global de los conflictos contemporáneos*. Taurus.

LAÏDI, Z. (1999). *Un mundo sin sentido*. Fondo de Cultura Económica (FCE). México.

LUQUE, J. y Licea, S. (2022). El retorno de la ciudadanía social en América Latina. *Ánfora*, 29(53). 13-17. <https://doi.org/10.30854/anf.v29.n53.2022.960>.

OLVERA, A. (2018). *La justicia denegada. Ensayos sobre el acceso a la justicia en Veracruz*. Universidad Veracruzana. México.

REDIM. (2022). *Violencia escolar en México (2019-2021)*. Blog de datos e incidencia política de REDIM. <https://blog.derechosinfancia.org.mx/2022/10/19/violencia-escolar-en->

mexico/#:~:text=Pese%20a%20la%20implementaci%C3%B3n%20de%20estas%20medidas%2C,(10.1%20mil%20mujeres%20y%2020.6%20mil%20hombres).

SANTOS, B. de S. (1998). El milenio huérfano: Ensayos para una nueva cultura política. Trotta.

SANTOS, B. de S. (2004). Democratizar la democracia: Los caminos de la democracia participativa. Fondo de Cultura Económica. (FCE). México.

SEGATO, R. (2016). La guerra contra las mujeres. Traficantes de Sueños. Madrid. España.

SEGATO, R. (2018). Contra-pedagogías de la crueldad. Prometeo. Argentina.

TRASVIÑA, O. (2022). Desigualdad y Exclusión Social, Principales Causas del Acoso Escolar en México. <https://universidadmundial.edu.mx/wpcontent/uploads/2020/04/desigualdad-y-exclusion-social-principales-causas-delacoso-social-bullying-en-mexico.pdf>.

UNICEF. (2023). "Ocultos a plena luz. Un análisis estadístico de la violencia contra los niños", del 2023

WELLMER, A. (2013). Líneas de fuga de la modernidad. Fondo de Cultura Económica (FCE). México.

WIEVIORKA, M. (2013). Otro mundo... Discrepancias, sorpresas y derivas en la antimundialización. Fondo de Cultura Económica (FCE). México.

ZARZURI C., Raúl, & GANTER S., Rodrigo. (2018). Giro cultural y estudios de juventud en el Chile contemporáneo: crisis de hegemonía, mediaciones y desafíos de una propuesta. Última década, 26(50), 61-88. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22362018000300061>

## BIODATA

**Claudia Araceli DORANTES NAZARIO:** Nació en Acapulco, Guerrero, el 31 de diciembre de 1982. Actualmente es egresada de la Maestría en Derecho Social de la Universidad Autónoma de Guerrero, Licenciada en Derecho con enfoque y Diplomado en Mediación de conflictos con cultura de paz y derechos humanos en contextos educativos. Ha participado en actividades de formación como talleres en "Derechos Humanos y trata de personas", diplomado en "Derechos Humanos desde la perspectiva de Género" impartidos por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, así como en talleres de psicoterapia cognitivo-conductual y análisis de problemáticas Sociales. Su trabajo académico busca contribuir a la transformación mediante la reflexión de los entornos escolares y comunitarios desde una perspectiva de justicia social y formación crítica.



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 111, 2025, e17241119  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555  
Para citar utilice este ARK: <https://n2t.net/ark:/43441/17241119>  
Deposited in Zenodo: <https://doi.org/10.5281/zenodo.17241119>



## Memoria, ciudadanía, exilio y derechos humanos en América Latina: del golpe de estado de Chile hasta los 43 de Ayotzinapa. La lucha contra el olvido (1973–2025)

*Memory, citizenship, exile, and human rights in Latin America: from the Chilean coup d'état to the 43 of Ayotzinapa. The struggle against oblivion (1973–2025)*

Enriqueta CUEVAS BAHENA

fulanito31@live.com.mx

Universidad Autónoma de Guerrero, México

## RESUMEN

Este artículo examina la memoria como un campo de disputa política, cultural y ética en América Latina entre 1973 y 2025, articulando sus vínculos con la ciudadanía, el exilio, la postmemoria y las luchas por los derechos humanos. Desde referentes como Jelin, Nora, Sarlo, Hirsch y Ricoeur, se argumenta que la memoria es una práctica social activa que enfrenta el olvido institucional, reinterpreta el pasado y actúa sobre el presente. Se analizan casos emblemáticos como el proceso de Memoria, Verdad y Justicia en Argentina, la Comisión de la Verdad en Perú y el caso Ayotzinapa en México, evidenciando cómo la memoria se enlaza con la acción colectiva, la pedagogía crítica y las redes transnacionales. El texto incorpora el exilio como espacio de reorganización política y circulación de ideas, y estudia el papel de las nuevas generaciones en la construcción de narrativas contrahegemónicas. También advierte sobre el impacto del neoliberalismo en la erosión de derechos y la despolitización de la memoria. Se concluye que la memoria constituye un horizonte ético y político fundamental para fortalecer democracias inclusivas y combatir la impunidad.

**Palabras clave:** memoria, derechos humanos, exilio, ciudadanía, postmemoria, Ayotzinapa, América Latina.

## ABSTRACT

This article examines memory as a field of political, cultural, and ethical struggle in Latin America between 1973 and 2025, linking it to citizenship, exile, postmemory, and human rights activism. Drawing on key authors such as Jelin, Nora, Sarlo, Hirsch, and Ricoeur, it argues that memory is an active social practice that confronts institutional oblivion, reinterprets the past, and acts upon the present. The analysis includes emblematic cases such as the Memory, Truth and Justice process in Argentina, the Truth Commission in Peru, and the Ayotzinapa case in Mexico, highlighting how memory connects to collective action, critical pedagogy, and transnational networks. Exile is approached as a space for political reorganization and circulation of ideas, while the role of new generations in building counter-hegemonic narratives is also addressed. Finally, the article warns about the impact of neoliberalism on the erosion of rights and the depoliticization of memory. It concludes that memory is an essential ethical and political horizon for strengthening inclusive democracies and combating impunity.

**Keywords:** memory, human rights, exile, citizenship, postmemory, Ayotzinapa, Latin America.

Recibido: 01-05-2025 • Aceptado: 22-07-2025



## INTRODUCCION

La memoria colectiva en América Latina se ha constituido en una herramienta clave para reconstruir el tejido social tras los regímenes dictatoriales. Jelin (2002), sostiene que la memoria es una práctica social disputada, donde diversos actores luchan por imponer sentidos sobre el pasado. Nora (1992), aporta el concepto de "lugares de memoria", que permite comprender cómo ciertos sitios, fechas y rituales se cargan de significados que encarnan el trauma colectivo. Sarlo (2006), advierte sobre el "giro subjetivo" de las políticas de memoria, que si bien empoderan al testimonio individual, pueden despolitizar los relatos y vaciarlos de su potencial crítico. Este campo de lucha y conflicto por la memoria no solo se manifiesta en el ámbito simbólico, sino también en las políticas públicas, en los espacios judiciales y en las manifestaciones sociales. En Argentina, el proceso de Memoria, Verdad y Justicia ha sido ejemplar en la región por su continuidad institucional y su vinculación con los movimientos sociales y organismos de derechos humanos. Según el informe del CELS (2017), la política de juzgamiento de los crímenes de la dictadura militar representa una conquista ciudadana sostenida por décadas de lucha. Este proceso ilustra cómo la memoria se transforma en acción política con capacidad de incidir en las estructuras estatales.

En el caso peruano, la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003), reveló la sistemática violación de derechos humanos cometida tanto por las fuerzas armadas como por Sendero Luminoso. La memoria en este contexto se convirtió en una herramienta de denuncia pero también de sanación, en tanto permitió visibilizar el sufrimiento de las comunidades indígenas históricamente silenciadas. La dimensión étnica y territorial de la memoria introduce así una lectura interseccional sobre la violencia, señalando cómo operan las desigualdades estructurales dentro del mismo Estado. Huyssen (1986) propone pensar la memoria no solo como retorno al pasado, sino como un campo de elaboración cultural que interpela al presente. Este enfoque permite entender la emergencia de museos, archivos digitales, performances y expresiones artísticas como formas activas de intervención en la esfera pública. En este sentido, el giro cultural de la memoria no implica necesariamente despolitización, sino que abre nuevos canales para el ejercicio de la crítica social. Kohut (2009) refuerza esta idea al subrayar la función política de la literatura y el arte testimonial en la conformación de una conciencia histórica contrahegemónica. La tensión entre memoria e historia ha sido trabajada por Ricoeur (2000), quien plantea que ambas no se oponen necesariamente, sino que pueden colaborar en una praxis ética de narración del pasado. Mientras la historia busca objetividad a través de métodos científicos, la memoria implica una relación afectiva y selectiva con los acontecimientos. Esta complementariedad cobra sentido cuando se confrontan narrativas oficiales con memorias marginalizadas. En el caso mexicano, esta confrontación ha sido clave para visibilizar las múltiples violencias del Estado más allá de los relatos institucionalizados.

La noción de postmemoria desarrollada por Marianne Hirsch (2012), resulta crucial para entender cómo las nuevas generaciones heredan los traumas de sus antecesores sin haberlos vivido directamente. Esta transmisión intergeneracional se da no solo en el seno familiar, sino también en el ámbito educativo y mediático. La postmemoria, lejos de ser pasiva, constituye una forma activa de rememoración que articula nuevas subjetividades críticas frente a las narrativas dominantes. En este contexto, la memoria se convierte en un dispositivo político que disputa el sentido del pasado, pero también orienta el horizonte ético de las sociedades. La emergencia de colectivos de jóvenes, de iniciativas digitales como sitios de memoria en internet, o de movimientos como #NuncaMás y #VerdadParaAyotzinapa, ilustran cómo la memoria se resignifica y se convierte en motor de acción política en el presente. A nivel teórico, resulta clave la contribución de Ulrike Seydel (2020), quien desarrolla el concepto de "culturas de rememoración" en América Latina, destacando la pluralidad de voces y formas de recordar. Este enfoque se distancia de las visiones monocromáticas del recuerdo y enfatiza la coexistencia conflictiva de memorias oficiales, comunitarias, individuales y disidentes. En sociedades marcadas por la violencia estructural, esta pluralidad no es solo inevitable, sino necesaria para una reconstrucción democrática del tejido social. Por otro lado, el neoliberalismo ha generado nuevas formas de olvido estructural al dismantelar las políticas de memoria y despolitizar la esfera pública. Como argumenta Gálvez y Luque-Brazán (2019), el capitalismo actual se sostiene en una "era post-política" donde el conflicto se borra del espacio público en favor de una lógica

gerencial. Esto tiene efectos concretos sobre las memorias colectivas, ya que las narrativas críticas son desplazadas por discursos que apelan a la reconciliación sin justicia o al desarrollo sin verdad.

Autores como Jelin, Nora y Sarlo han insistido en que la memoria es una herramienta para el presente y el futuro. En este sentido, no basta con recordar los crímenes del pasado; es necesario vincular esas memorias con las luchas contemporáneas por los derechos humanos. La desaparición de los 43 normalistas de Ayotzinapa en 2014 no solo reavivó los recuerdos de las dictaduras, sino que mostró la persistencia de una estructura estatal de violencia, impunidad y despojo. La lucha por la memoria se revela así como una lucha permanente contra el olvido institucionalizado. La historia reciente de América Latina demuestra que las memorias de la represión no han quedado en el pasado. Las fosas clandestinas, la criminalización de la protesta y la violencia contra líderes sociales siguen siendo prácticas sistemáticas en varios países. Esta continuidad de la violencia interpela los marcos tradicionales de análisis, obligando a repensar la relación entre memoria, democracia y justicia. La memoria, en este marco, se constituye en un derecho colectivo que habilita formas de resistencia y abre posibilidades para una ciudadanía más plena y consciente. La memoria colectiva en América Latina se ha constituido en una herramienta clave para reconstruir el tejido social tras los regímenes dictatoriales. Jelin (2002) sostiene que la memoria es una práctica social disputada, donde diversos actores luchan por imponer sentidos sobre el pasado. Nora (1992), aporta el concepto de "lugares de memoria", que permite comprender cómo ciertos sitios, fechas y rituales se cargan de significados que encarnan el trauma colectivo. Sarlo (2006) advierte sobre el "giro subjetivo" de las políticas de memoria, que si bien empoderan al testimonio individual, pueden despolitizar los relatos y vaciarlos de su potencial crítico.

## **EXILIO Y RECONSTRUCCIÓN DE LA AGENCIA POLÍTICA**

El exilio fue un mecanismo de las dictaduras latinoamericanas para desarticular la oposición. Sin embargo, también generó espacios para la reorganización política y la producción de memorias alternativas. Kohut (2009) muestra cómo la literatura del exilio opera como forma de denuncia y resistencia. Lazzara (2021), plantea que el "giro de la memoria" está profundamente vinculado a narrativas de desplazamiento forzoso, lo que reconfigura las nociones de ciudadanía y pertenencia. El exilio ha sido una constante en los procesos de violencia y represión en América Latina, funcionando tanto como una forma de castigo político como una estrategia de control poblacional. Desde las dictaduras del Cono Sur hasta los desplazamientos forzados actuales, el exilio ha moldeado profundamente la subjetividad política de quienes lo viven y de las sociedades que lo generan. En este sentido, el exilio no solo implica un desplazamiento físico, sino también un desarraigo simbólico y político que transforma las formas de ciudadanía y pertenencia.

Autores como Lechner (2013), y Jelin (2002), han destacado cómo el exilio produce un tipo de subjetividad política que se construye en la diáspora, es decir, fuera del espacio nacional pero en constante referencia a él. Esta condición produce una ciudadanía "desbordada", en palabras de Sabán (2020), que desafía las nociones tradicionales de identidad y pertenencia. La experiencia del exilio obliga a repensar el concepto de nación como una entidad homogénea, introduciendo una dimensión transnacional en la lucha por los derechos humanos. El exilio latinoamericano en Europa, en especial durante las décadas de 1970 y 1980, no sólo generó comunidades organizadas políticamente, sino que también propició una circulación de ideas que impactaron en los movimientos sociales y académicos. El pensamiento crítico latinoamericano se vio profundamente influenciado por esta experiencia, como lo muestran las obras de autores como Touraine (2016), Negri y Cocco (2006), quienes subrayan la emergencia de una agencia política articulada desde la distancia. Este fenómeno también contribuyó a la internacionalización de las luchas por la justicia, visibilizando los crímenes de las dictaduras ante organismos multilaterales y foros internacionales. El exilio puede ser entendido como una forma de resistencia, en tanto mantiene viva la memoria de la represión y actúa como un agente de denuncia. La producción cultural del exilio —literatura, música, teatro, ensayo— ha jugado un papel clave en la preservación de las memorias traumáticas, funcionando como archivo alternativo frente a los silencios institucionales. Kohut (2009) y Pulido (S/A) analizan cómo la literatura del exilio

latinoamericano se convierte en un espacio de elaboración subjetiva y colectiva de la experiencia política, en donde la escritura se transforma en un acto de resistencia frente al olvido y la censura.

En la actualidad, el fenómeno del exilio no ha desaparecido, sino que ha mutado en formas más complejas. Las nuevas olas de migración forzada, vinculadas a la violencia del narcotráfico, el crimen organizado, la persecución política y las crisis económicas, continúan produciendo desplazamientos masivos. Gálvez y Luque-Brazán (2019), hablan de una "era post-migratoria" en la que los sujetos migrantes y exiliados ya no son reconocidos como tales, sino integrados en narrativas que invisibilizan su condición de víctimas estructurales. Esto refleja una transformación en las políticas del exilio, que ahora se entrelazan con las lógicas del mercado y el biopoder. El caso de los desplazamientos forzados en México, relacionados con la violencia criminal y la militarización del territorio, representa una forma contemporánea de exilio interno. Ruiz (2019), y Gamiño (2020), señalan que el desplazamiento de comunidades enteras debido a amenazas de grupos armados y colusión estatal configura un nuevo escenario de violación de derechos humanos. Estas dinámicas han generado comunidades desplazadas que, si bien no cruzan fronteras nacionales, viven en condiciones de exilio al ser expulsadas de sus lugares de origen y privadas de protección institucional.

En este marco, el concepto de "agencia política" cobra una relevancia particular. O'Donnell (2010), define la agencia como la capacidad de los actores para actuar en contextos estructuralmente adversos. Desde esta perspectiva, los exiliados y desplazados no son meras víctimas pasivas, sino sujetos capaces de articular demandas, generar redes de solidaridad y disputar espacios de representación. En muchos casos, estas agencias emergen en la intersección entre la memoria, la justicia y la ciudadanía. La reconstrucción de la agencia política en el exilio también se ha visto potenciada por las tecnologías digitales. La posibilidad de conectarse transnacionalmente ha permitido la formación de comunidades virtuales de memoria y denuncia. Iniciativas como plataformas de documentación de casos, archivos digitales de testimonios y campañas en redes sociales han transformado los modos de hacer política en el exilio. Hirsch (2012) y Huyssen (1986) subrayan cómo estas prácticas digitales constituyen nuevas formas de postmemoria que reconfiguran los vínculos entre generaciones, territorios y relatos.

A nivel institucional, el reconocimiento del exilio como una categoría jurídica con derechos específicos ha sido una conquista histórica. No obstante, aún persisten brechas importantes en la protección de los derechos de personas desplazadas y refugiadas. La falta de políticas públicas integrales, el racismo estructural y la criminalización del migrante exiliado obstaculizan el ejercicio pleno de la ciudadanía. En este sentido, la ciudadanía en el exilio se encuentra en tensión permanente, operando más como horizonte de lucha que como derecho garantizado. Finalmente, la dimensión ética del exilio interpela directamente a los Estados. Como plantea Forti (2024), las democracias actuales enfrentan el riesgo de devenir en autocracias electorales que mantienen las formas institucionales mientras desmantelan los contenidos sustantivos de los derechos. El exilio, entonces, se presenta como un síntoma de esta regresión democrática, pero también como un punto de resistencia desde donde imaginar nuevas formas de comunidad política. Desde los exilios de las dictaduras hasta los desplazamientos del presente, América Latina continúa enfrentando el desafío de reconocer, proteger y restituir los derechos de quienes han sido obligados a abandonar sus territorios. La reconstrucción de la agencia política en estos contextos no es solo una tarea de memoria, sino un imperativo democrático que pone en el centro la dignidad de los cuerpos expulsados y la potencia transformadora de sus luchas.

## **CIUDADANÍA Y VIOLENCIA DE ESTADO: DISPUTAS POR EL RECONOCIMIENTO**

La ciudadanía en América Latina ha estado marcada por la exclusión estructural. Escalante (1999), describe la figura del "ciudadano imaginario", excluido de los derechos y de la participación efectiva. Cooper (2019), sostiene que la ciudadanía ha sido racializada y jerarquizada históricamente. O'Donnell (2010), introduce la noción de "agencia democrática" para destacar la capacidad de los ciudadanos para disputar y ampliar derechos, especialmente frente a Estados fallidos o cooptados. La ciudadanía, como categoría jurídica y política, ha sido históricamente disputada en América Latina. En contextos marcados por la

desigualdad, la exclusión y la violencia institucional, el acceso pleno a los derechos de ciudadanía ha estado limitado a sectores específicos de la población. En este sentido, la ciudadanía no puede entenderse únicamente como un estatus legal, sino como una práctica situada, históricamente construida y atravesada por relaciones de poder. Autores como Cooper (2019), y Escalante (1999), han problematizado la noción de ciudadanía como un dispositivo moderno que, lejos de ser universal, ha operado bajo lógicas de diferenciación y exclusión. En particular, Cooper señala cómo las categorías de raza, género y clase han moldeado las formas en que distintos grupos acceden (o no) a los derechos ciudadanos. En América Latina, esta condición se exacerba debido a la persistencia de estructuras coloniales que configuran un orden social jerarquizado.

Durante las dictaduras militares del Cono Sur, la ciudadanía fue suspendida de facto mediante el uso sistemático de la represión y el terror estatal. La desaparición forzada, la censura y el control de la vida cotidiana fueron prácticas que redefinieron los límites de lo posible en términos de acción política. En este marco, como sostiene O'Donnell (2007), se produce una disonancia democrática: una contradicción entre las formas institucionales de la democracia y su contenido real. El vaciamiento de los derechos sustantivos es uno de los efectos más profundos de estas dictaduras, cuyos ecos resuenan en las democracias contemporáneas. Con el retorno de los regímenes democráticos, se abre un proceso de resignificación de la ciudadanía, que se articula en torno a la memoria, la justicia transicional y la ampliación de derechos. Sin embargo, este proceso es desigual y conflictivo. El caso argentino es paradigmático: a través de políticas públicas, juicios a los responsables y procesos pedagógicos institucionales, se ha construido una narrativa que vincula ciudadanía con memoria activa (Informe sobre el proceso de Memoria, Verdad y Justicia en Argentina, 2017). No obstante, esta narrativa ha sido cuestionada por sectores conservadores que buscan reinstalar el olvido como forma de gobernabilidad. En Perú, el Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003), reveló las limitaciones del Estado en la protección de los derechos humanos durante el conflicto armado interno. La ciudadanía en contextos de violencia estructural se presenta como una ficción jurídica, especialmente para las poblaciones indígenas y rurales, quienes históricamente han sido marginadas del pacto social. Este patrón se repite en otros países de la región, donde los derechos humanos son garantizados de forma diferenciada y segmentada. La emergencia de los movimientos sociales ha sido clave en la redefinición del concepto de ciudadanía. El movimiento de derechos humanos, los feminismos, los movimientos indígenas y afrodescendientes, así como las luchas por la diversidad sexual, han ampliado el campo semántico y político de la ciudadanía. Tarrow (1997), y Jelin et al. (2021), subrayan el rol de la acción colectiva en la transformación de las instituciones democráticas y en la producción de nuevos lenguajes de derechos. En este marco, la ciudadanía deviene un campo en disputa, atravesado por conflictos y negociaciones.

La desaparición de los 43 estudiantes de Ayotzinapa constituye un punto de inflexión en la relación entre ciudadanía y derechos humanos en México. Como señala Velasco (2017), el caso evidenció las complicidades entre el Estado y el crimen organizado, así como la fragilidad de las garantías institucionales. En este contexto, los familiares de los desaparecidos emergen como nuevos sujetos políticos, cuya lucha por la verdad y la justicia redefine los límites de la ciudadanía. Este fenómeno, caracterizado por Hirsch (2012), como "postmemoria activa", implica una transmisión intergeneracional del trauma y la agencia, que desafía el relato oficial. La lucha por los derechos humanos también se ha visto amenazada por el ascenso de fuerzas autoritarias y populistas de derecha. Forti (2024), y Urban (2025), advierten sobre la consolidación de democracias vacías, donde el principio de legalidad coexiste con prácticas de exclusión, represión y violencia estatal. En este contexto, la ciudadanía se convierte en un privilegio y no en un derecho universal, y la memoria se transforma en un campo de batalla ideológico. Rovira (2024), y Sarlo (2006), coinciden en que los discursos de odio y la banalización del mal erosionan los consensos democráticos construidos en décadas anteriores.

El vínculo entre ciudadanía y memoria cultural también se expresa en las prácticas de conmemoración, construcción de monumentos y archivos de la represión. Nora (1984, 1986, 1992) analiza cómo los "lugares de memoria" se convierten en dispositivos simbólicos que reconfiguran las identidades colectivas y las formas

de reconocimiento. En América Latina, estos espacios han sido impulsados tanto por el Estado como por la sociedad civil, reflejando las tensiones entre oficialismo y disidencia, entre olvido e inscripción histórica. Además, la dimensión económica de la ciudadanía no puede ser ignorada. Therborn (2016) y Plehwe et al. (2025) analizan cómo el neoliberalismo ha despojado de contenido material a la ciudadanía, reduciendo los derechos sociales a mercancías y promoviendo una lógica de competencia individual. En este sentido, la ciudadanía neoliberal se estructura en torno al consumo y la meritocracia, desplazando la noción de justicia social y solidaridad. La precarización del trabajo, el acceso desigual a la educación y la salud, y la exclusión de amplios sectores de la población son síntomas de esta transformación estructural.

En respuesta, diversas formas de ciudadanía insurgente emergen desde los márgenes, articulando una crítica radical al orden establecido. Estas formas de ciudadanía no se limitan al reconocimiento legal, sino que apuntan a la transformación de las condiciones materiales y simbólicas de existencia. Como sostiene Giménez (2009), la identidad colectiva se convierte en el eje de una práctica política que interpela al Estado y a la sociedad en su conjunto. Así, la ciudadanía se resignifica como una práctica activa, situada y plural, en constante tensión con los dispositivos hegemónicos de control y exclusión.

En suma, la ciudadanía y los derechos humanos en América Latina no pueden pensarse como conquistas definitivas, sino como procesos inacabados, abiertos y profundamente conflictivos. Desde las dictaduras del siglo XX hasta las democracias contemporáneas, la lucha por el reconocimiento, la justicia y la dignidad continúa siendo el eje de las disputas sociales. En este contexto, la memoria juega un papel fundamental, no sólo como archivo del pasado, sino como horizonte ético y político desde el cual imaginar nuevas formas de comunidad y democracia.

## **CONTINUIDADES DE LA DESAPARICIÓN FORZADA: EL CASO AYOTZINAPA**

Aunque la desaparición forzada fue característica de las dictaduras, su persistencia en contextos democráticos revela nuevas formas de violencia estatal. El caso Ayotzinapa es emblemático. Gamiño (2020), analiza la construcción de una "verdad histórica" que encubrió la responsabilidad estatal. Ruiz (2019), considera estas prácticas como crímenes de lesa humanidad. Velasco (2017), vincula la lucha de los familiares de los normalistas con una genealogía de resistencia y defensa de la memoria. El caso Ayotzinapa, ocurrido en México en septiembre de 2014, se ha convertido en un hito contemporáneo que articula las dimensiones de memoria, verdad, justicia y reparación. La desaparición forzada de 43 estudiantes de la Escuela Normal Rural de Ayotzinapa visibilizó, con crudeza, la convergencia entre impunidad histórica, violencia estructural y colapso institucional. Lejos de tratarse de un caso aislado, este crimen de Estado se inscribe en una larga genealogía de desapariciones forzadas y violaciones a los derechos humanos en América Latina, heredera de las prácticas represivas de las dictaduras del siglo XX. La respuesta social ante Ayotzinapa ha sido múltiple y sostenida. Como observa Velasco (2017), los familiares de los desaparecidos, apoyados por colectivos de derechos humanos, estudiantes y organizaciones internacionales, han construido una narrativa contrahegemónica que denuncia la complicidad entre el Estado y el crimen organizado. Esta narrativa no sólo interpela al poder institucional, sino que también exige una relectura del pacto democrático y del lugar de las víctimas en la esfera pública. En este sentido, Ayotzinapa no es sólo una tragedia, sino un campo de resistencia y pedagogía cívica. Desde una perspectiva pedagógica, la lucha por la verdad y la justicia se ha articulado mediante prácticas sociales de memoria que desafían las versiones oficiales. Estas prácticas incluyen actos públicos, memoriales, documentales, expresiones artísticas y movilizaciones colectivas que construyen una memoria viva y activa. Como plantea Hirsch (2012), nos encontramos ante una "postmemoria activa" en la que las generaciones posteriores asumen el testimonio como mandato ético y político. En el caso de Ayotzinapa, la pedagogía de la memoria se convierte en una herramienta para educar en derechos humanos, visibilizar el sufrimiento de las víctimas y construir ciudadanía desde la indignación y la solidaridad.

Esta pedagogía de la memoria implica un proceso de politización del dolor. Como sugiere Sarlo (2006), no se trata de estetizar la tragedia, sino de convertirla en plataforma de interpelación ética. La memoria, en este contexto, no es sólo recuerdo sino denuncia, herramienta para la acción colectiva y la transformación institucional. En la medida en que las instituciones del Estado han fracasado en su responsabilidad de esclarecer los hechos y sancionar a los responsables, la sociedad civil ha asumido un rol protagónico en la búsqueda de justicia, a través de estrategias jurídicas, mediáticas y simbólicas. En términos jurídicos, la exigencia de justicia ha buscado trascender las fronteras nacionales, apelando a organismos internacionales como la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), y la Organización de las Naciones Unidas (ONU). La intervención del Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes (GIEI) ha sido clave en desmontar la llamada “verdad histórica” oficial, un montaje institucional que intentó cerrar el caso sin esclarecer responsabilidades reales (Gamiño, 2020). La verdad, en este contexto, se convierte en una disputa epistemológica y política, donde el conocimiento experto y el testimonio de las víctimas se enfrentan a las narrativas de impunidad promovidas por el Estado.

Asimismo, la dimensión simbólica de Ayotzinapa ha sido abordada desde el arte y la literatura como formas de resistencia. Como argumenta Kohut (2009), la literatura de la memoria en América Latina ha sido fundamental para articular discursos alternativos al olvido oficial. Poemas, novelas, crónicas y canciones sobre Ayotzinapa forman parte de una constelación cultural que mantiene vigente la exigencia de verdad y justicia. Esta dimensión cultural se articula con lo que Huyssen (1986), y Sabán (2020), denominan “culturas de la rememoración”, es decir, procesos sociales que construyen una identidad colectiva en torno a experiencias de trauma y resistencia. El vínculo entre memoria y derechos humanos en el caso Ayotzinapa permite comprender cómo los sujetos sociales reconstruyen sentido frente a la catástrofe. Las madres y padres de los estudiantes desaparecidos no sólo reclaman justicia legal, sino también reconocimiento público, reparación simbólica y garantías de no repetición. Estas demandas se inscriben en lo que Ricoeur (2000), denomina “memoria justa”, una memoria que no se agota en el pasado, sino que proyecta una ética del futuro. Desde esta óptica, la memoria es también una forma de anticipación: una apuesta por un orden social más justo y democrático.

Los lugares de memoria, como los altares, murales, placas y espacios virtuales dedicados a los 43 de Ayotzinapa, operan como dispositivos de inscripción simbólica y pedagogía pública. En la tradición de Nora (1984, 1992), estos sitios no son simplemente conmemorativos, sino espacios de construcción identitaria donde se activa una comunidad moral en torno a la memoria de las víctimas. En ellos, la ciudadanía se reconfigura como participación activa en la elaboración de sentido y en la exigencia de justicia. Además, el caso Ayotzinapa permite visibilizar la intersección entre memoria, juventud y educación. La condición estudiantil de las víctimas interpela de manera directa a la escuela como espacio de formación ciudadana. En este sentido, la pedagogía de Ayotzinapa se proyecta hacia las aulas como un llamado a enseñar historia reciente, derechos humanos y participación democrática. Pulido (s/a) plantea que la literatura, el cine y la historia pueden ser herramientas pedagógicas para construir una memoria crítica y emancipadora en contextos latinoamericanos. Por otro lado, la experiencia de Ayotzinapa ha favorecido la conformación de redes transnacionales de solidaridad y acción. Colectivos de víctimas en otros países de América Latina han encontrado en este caso una fuente de inspiración y articulación común. Esta dimensión transfronteriza del recuerdo contribuye a consolidar una memoria latinoamericana de las violencias de Estado y a generar prácticas compartidas de búsqueda, denuncia y reparación (Jelin, 2002; Roniger, 2016).

En el plano político, el caso Ayotzinapa ha revelado la fragilidad del Estado de derecho en México y el carácter estructural de la impunidad. La llamada “crisis de derechos humanos” ha sido reconocida por diversos informes internacionales, lo cual ha socavado la legitimidad de las instituciones públicas. En este contexto, la memoria se convierte en una forma de oposición política, en una resistencia contra la desmemoria institucionalizada y la banalización de la violencia.

Finalmente, Ayotzinapa debe entenderse como parte de un continuum de violencia que incluye otros casos emblemáticos en América Latina, como las desapariciones forzadas durante las dictaduras del Cono Sur, los crímenes del conflicto armado interno en Perú, y las masacres en Centroamérica. En todos estos

casos, la memoria es una herramienta para articular luchas por verdad, justicia y reparación, pero también una clave para imaginar otras formas de convivencia democrática. La pedagogía de la memoria que surge de Ayotzinapa no es sólo un acto de rememoración, sino un ejercicio de formación ética, política y ciudadana. Frente a un orden social basado en el olvido, la indiferencia y la impunidad, la memoria se erige como una forma de disidencia y como fundamento para la construcción de una ciudadanía crítica, activa y solidaria. Así, Ayotzinapa no es solo el nombre de una tragedia, sino el símbolo de una lucha que sigue abierta y que interpela el corazón mismo de la democracia en América Latina.

## **CONCLUSIONES**

### **La memoria como horizonte político y ético en América Latina**

La revisión del periodo comprendido entre 1973 y 2025 evidencia que la memoria no solo remite al pasado, sino que proyecta hacia el futuro un conjunto de expectativas y demandas sobre la justicia, la democracia y la dignidad humana. En América Latina, la disputa contra el olvido ha sido un eje estructurante de los procesos sociales y políticos contemporáneos. Desde las dictaduras del Cono Sur hasta los actuales contextos de violencia y represión estatal, la memoria ha operado como un terreno de lucha por los derechos humanos, la verdad, la justicia y la reparación. Uno de los hallazgos centrales de este análisis es que la memoria no puede entenderse como una categoría neutral ni estática. Por el contrario, es un campo de disputa simbólica, jurídica, educativa y política. Las memorias oficiales promovidas por los Estados muchas veces buscan clausurar el conflicto, establecer versiones unívocas del pasado o exonerar responsabilidades institucionales. Frente a ello, las memorias insurgentes o contrahegemónicas emergen desde los movimientos sociales, colectivos de víctimas, artistas y pedagogías críticas para resistir la narrativa dominante e impulsar la transformación social. El exilio, en este contexto, no solo significó desplazamiento físico, sino también reconstrucción de subjetividades, diásporas políticas y circulación transnacional de ideas. Las memorias del exilio latinoamericano han permitido reconfigurar una ciudadanía que trasciende las fronteras nacionales y que se inscribe en luchas globales por los derechos humanos. Los testimonios de exiliados, su producción cultural y sus formas de organización contribuyeron a preservar la memoria de la represión y a sembrar valores democráticos en contextos adversos. Asimismo, la ciudadanía en América Latina no puede comprenderse sin considerar su dimensión conflictiva y en construcción permanente. En sociedades marcadas por la exclusión, la desigualdad estructural y la violencia de Estado, la ciudadanía efectiva ha sido una conquista más que una garantía. Desde los movimientos indígenas y afrodescendientes hasta los feminismos, pasando por los colectivos de desaparecidos y los estudiantes, la lucha por los derechos humanos ha estado íntimamente ligada a la disputa por el reconocimiento y la dignidad.

El caso Ayotzinapa ejemplifica de forma paradigmática cómo la memoria puede convertirse en motor de acción política, formación ética y movilización social. La desaparición de los 43 normalistas no solo generó una profunda indignación nacional e internacional, sino que catalizó procesos de organización, denuncia y producción de saberes críticos. En Ayotzinapa, la memoria no es solo recuerdo, sino horizonte: un llamado a rehacer el pacto democrático desde abajo, con las víctimas y sus luchas como protagonistas. Desde esta perspectiva, la memoria en América Latina no puede desligarse del horizonte ético-político de la justicia. Como plantea Paul Ricoeur (2000), una memoria justa implica reconocimiento, pero también compromiso con el futuro. No se trata simplemente de recordar lo ocurrido, sino de preguntarse qué hacer con ese recuerdo: cómo convertirlo en política pública, en pedagogía ciudadana, en reparación simbólica y en garantía de no repetición. Esta pregunta es, hoy más que nunca, urgente. El desafío actual radica en institucionalizar la memoria sin fosilizarla; es decir, en convertirla en política sin vaciarla de contenido crítico. Las comisiones de la verdad, los sitios de memoria, los archivos desclasificados y los programas educativos con enfoque de derechos humanos son avances significativos, pero su eficacia depende del compromiso democrático de las sociedades. La memoria debe ser incomodidad antes que complacencia, debe interpelar antes que reconciliar sin justicia.

A su vez, la producción cultural —literatura, cine, teatro, música, arte visual— ha desempeñado un papel esencial en mantener viva la memoria de las víctimas y en crear lenguajes capaces de transmitir el horror sin banalizarlo. Las culturas de la rememoración, como las denomina Andreas Huyssen (1986), permiten comprender que la memoria no es solo un acto intelectual, sino una experiencia estética, afectiva y comunitaria. En este sentido, la educación en derechos humanos debe articularse con estas expresiones para fomentar una ciudadanía crítica y empática. En la coyuntura actual, marcada por la expansión de discursos autoritarios, negacionistas y neoconservadores, el riesgo de retrocesos en materia de derechos humanos es latente. Por ello, defender la memoria implica también defender la democracia. La lucha contra la impunidad, la protección de los archivos históricos, el resguardo de los testimonios y la promoción de una historia crítica son tareas fundamentales que deben ser asumidas por el Estado, la sociedad civil y la academia. Finalmente, este recorrido histórico y analítico permite sostener que la memoria no es el reverso de la historia oficial, sino su impugnación permanente. La memoria incómoda, la que no encaja en los relatos celebratorios del progreso, es la que permite abrir caminos hacia una democracia más justa, inclusiva y plural. La disputa contra el olvido es, en última instancia, una apuesta por el derecho a tener derechos, por el reconocimiento de la dignidad humana y por la construcción de un futuro que no repita los horrores del pasado. Así, de Chile a Ayotzinapa, de las dictaduras a las democracias postransicionales, la memoria se constituye en el hilo rojo que enlaza las luchas por verdad, justicia y reparación en América Latina. Un hilo que, lejos de romperse, sigue tejiéndose con las voces de quienes se niegan a olvidar y con la esperanza de que otro mundo es posible.

El concepto de postmemoria (Hirsch, 2012) permite entender cómo las nuevas generaciones se vinculan con los traumas del pasado a través de relatos, arte y activismo. Seydel (2020), destaca la emergencia de culturas de rememoración que utilizan medios digitales para resignificar la memoria. Estas prácticas culturales articulan nuevas formas de ciudadanía crítica. El concepto de postmemoria, desarrollado por Marianne Hirsch (2012), permite comprender cómo las generaciones que no vivieron directamente las catástrofes del pasado se relacionan con estos traumas a través de medios simbólicos, relatos familiares, representaciones artísticas y prácticas de activismo. La postmemoria no es un simple eco del pasado; es una forma activa de reconfiguración cultural mediante la cual los descendientes de víctimas, exiliados o desaparecidos reinterpretan esos legados desde su presente, construyendo una memoria que es heredada pero también transformada. En América Latina, esta dimensión postmemorial ha cobrado gran relevancia en las últimas décadas, sobre todo en contextos marcados por la impunidad, el silencio institucional y el olvido oficial. Las nuevas generaciones —hijos y nietos del exilio, de los desaparecidos, de los sobrevivientes— han desarrollado una intensa producción cultural que interroga los pasados traumáticos desde una perspectiva crítica. Obras de teatro, novelas gráficas, películas, intervenciones urbanas y activismo en redes sociales han servido como medios de expresión para resignificar eventos traumáticos como los golpes de Estado, las dictaduras militares, las masacres y las desapariciones forzadas. Según Seydel (2020), lo que emerge en América Latina es una auténtica “cultura de la rememoración” que no se limita a conmemorar, sino que busca activar el pasado en el presente como una herramienta para la justicia y la transformación social. Esta cultura incorpora elementos de las memorias culturales, las memorias colectivas e individuales, y se apoya en recursos digitales y colaborativos que amplifican su alcance. Las plataformas digitales permiten a los jóvenes documentar, difundir y archivar testimonios, imágenes y experiencias que escapan a los canales tradicionales de producción historiográfica o museográfica.

Un ejemplo destacado de esta tendencia es el uso del arte urbano como forma de interpelación postmemorial. En ciudades como Buenos Aires, Ciudad de México, Santiago de Chile o Bogotá, los murales con rostros de desaparecidos, consignas de justicia o escenas de represión policial se convierten en espacios de resistencia visual. Estas expresiones reconfiguran el paisaje urbano como un archivo vivo de la memoria y desafían el olvido impuesto por las narrativas oficiales. Kohut (2009) ha señalado que la literatura latinoamericana contemporánea también ha participado de esta dinámica postmemorial, utilizando la ficción como un terreno fértil para explorar la violencia política, el exilio y la transmisión intergeneracional del trauma. En este sentido, la postmemoria no solo prolonga el recuerdo, sino que lo transforma: al ser apropiada por quienes no vivieron directamente los hechos, adquiere nuevos significados y se proyecta hacia horizontes

éticos y políticos distintos. La noción de “agencia postmemorial” alude a la capacidad de las nuevas generaciones de actuar políticamente a partir del pasado heredado. Esta agencia se manifiesta en protestas, movimientos sociales y reivindicaciones por la justicia transicional, que muchas veces retoman las consignas y demandas del pasado, pero desde nuevos enfoques y urgencias.

La lucha por la verdad sobre Ayotzinapa, por ejemplo, ha sido adoptada por jóvenes de todo el continente como una causa emblemática. Aunque ellos no vivieron la guerra sucia de los años setenta ni los regímenes dictatoriales, reconocen en Ayotzinapa una continuidad histórica de la represión estatal, la impunidad y la negación de derechos. Esta solidaridad generacional configura una ciudadanía crítica que se forma en el vínculo con la memoria y que interpela activamente al Estado y a las instituciones. Asimismo, el giro postmemorial redefine el lugar de las víctimas en la esfera pública. Ya no se trata únicamente de recordar a quienes sufrieron, sino de problematizar las condiciones que hicieron posible esos sufrimientos, exigir justicia, y construir narrativas alternativas que completen o desafíen los relatos hegemónicos. Esto implica un desplazamiento del memorialismo conmemorativo hacia un activismo memorial que tiene efectos políticos concretos. Las tecnologías digitales desempeñan un papel clave en este proceso. Hirsch (1997) ya anticipaba cómo la imagen —especialmente la fotografía— operaba como vehículo privilegiado de la postmemoria. Hoy, plataformas como Instagram, TikTok o YouTube permiten la circulación masiva de imágenes, videos y relatos que crean comunidades transnacionales de memoria. Estas comunidades comparten recursos, estrategias y afectos, y forman una especie de archivo global descentralizado que desafía las fronteras nacionales y las cronologías institucionales. Este uso creativo de las tecnologías ha dado lugar a nuevos formatos de pedagogía postmemorial. Por ejemplo, los podcasts y documentales interactivos sobre la historia reciente de América Latina están siendo producidos por colectivos juveniles, centros culturales y organizaciones de derechos humanos. Estas iniciativas no solo transmiten conocimiento histórico, sino que interpelan emocionalmente al público, involucrándolo en una experiencia sensible y crítica del pasado.

Otro aspecto central de la disputa cultural por la memoria es el cuestionamiento de las narrativas estatales y la producción de contramemorias. En muchos países latinoamericanos, los Estados han intentado institucionalizar ciertas versiones del pasado que omiten responsabilidades, minimizan las violencias o promueven discursos reconciliatorios sin justicia. Frente a ello, las contramemorias postmemoriales —a menudo articuladas desde los márgenes— funcionan como espacios de denuncia y creación simbólica. Estas narrativas desestabilizan las versiones oficiales y ofrecen representaciones más complejas y plurales de los hechos históricos. La disputa cultural por la memoria, entonces, no es solamente un conflicto simbólico: es también una lucha por los sentidos del presente y del futuro. Como señala Aleida Assmann (2008), las sociedades que no trabajan críticamente su pasado están condenadas a repetir sus violencias. En cambio, una cultura postmemorial activa puede contribuir a la construcción de una democracia más profunda, basada en el reconocimiento, la justicia y la inclusión. En conclusión, el giro postmemorial en América Latina representa una poderosa herramienta de resistencia y transformación cultural. A través de prácticas artísticas, activismo digital, pedagogías emergentes y producción de contramemorias, las nuevas generaciones están reconfigurando los vínculos con el pasado y proponiendo nuevas formas de ciudadanía crítica. Esta disputa contra el olvido no solo honra la memoria de las víctimas, sino que proyecta un horizonte ético y político donde la justicia, la verdad y los derechos humanos sean la base de la vida colectiva.

Entre 1973 y 2025, América Latina ha vivido una persistente disputa entre memoria y olvido, derechos humanos y violencia institucional. Los procesos de memorialización, el exilio, la agencia ciudadana y la lucha contra la impunidad se articulan en una resistencia histórica frente al autoritarismo. La memoria no solo reconstruye el pasado, sino que también proyecta horizontes de justicia para el futuro. La memoria en América Latina no puede entenderse como un simple ejercicio de evocación del pasado. A lo largo de las últimas cinco décadas, se ha convertido en un campo de lucha simbólica, jurídica y política donde se entrecruzan las aspiraciones de justicia con las tensiones propias de contextos marcados por la impunidad, la represión y la violencia estructural. La memoria ha sido resignificada por diversos actores sociales —familiares de víctimas, colectivos juveniles, artistas, intelectuales, movimientos indígenas y organizaciones de derechos humanos— como una herramienta política fundamental en la construcción de ciudadanías críticas y democráticas. Una

de las conclusiones más relevantes es que el recuerdo de las violencias del pasado no permanece en el plano de lo estático o lo ritual. Por el contrario, se trata de una memoria activa, que interpela el presente y proyecta horizontes de justicia hacia el futuro. En este sentido, la memoria actúa como un principio ético que orienta las luchas contemporáneas por los derechos humanos, en especial frente a las nuevas formas de violencia institucional, desaparición forzada y represión estatal. Casos como el de Ayotzinapa no solo remiten a un hecho trágico del presente, sino que condensan una genealogía de impunidad que hunde sus raíces en las dictaduras del Cono Sur y en la Guerra Sucia mexicana.

Asimismo, el estudio de los procesos de exilio revela que estos no fueron únicamente desplazamientos físicos, sino también fracturas identitarias, culturales y políticas que marcaron profundamente a varias generaciones. Sin embargo, el exilio también dio lugar a formas creativas de resistencia y reconstrucción de agencia política. Las redes transnacionales, los archivos del exilio, las pedagogías de la memoria y los retornos simbólicos constituyen expresiones de una ciudadanía que, lejos de desaparecer, se resignificó en condiciones adversas. Del mismo modo, la noción de ciudadanía se redefine cuando es pensada desde los márgenes. Las luchas por el reconocimiento de los derechos humanos, particularmente de los sectores históricamente vulnerabilizados, han puesto en evidencia la necesidad de replantear los modelos de ciudadanía heredados de las democracias liberales. En América Latina, la ciudadanía no puede desvincularse de las memorias de lucha y sufrimiento, ni tampoco de las demandas por justicia social, reparación integral y verdad histórica. La ciudadanía crítica que emerge en los procesos posautoritarios latinoamericanos se alimenta de la memoria y la convierte en práctica cotidiana de resistencia. Un aspecto fundamental es el reconocimiento del papel central de las nuevas generaciones en los procesos de postmemoria. Los hijos y nietos de desaparecidos, exiliados, represaliados y sobrevivientes han desarrollado dispositivos culturales — literarios, visuales, digitales — que reconfiguran las narrativas históricas dominantes. A través de estos medios, no solo reclaman justicia, sino que denuncian la persistencia de estructuras represivas y dan continuidad a una lucha por la dignidad y la memoria que se niega a ser clausurada. Este activismo postmemorial, como se observa en Ayotzinapa, ha trascendido las fronteras nacionales para conformar comunidades transnacionales de solidaridad y denuncia.

Otra dimensión crucial es el rol del arte y la cultura como lenguajes de la memoria. Las prácticas artísticas han logrado transformar el dolor en formas estéticas de resistencia, visibilizando lo invisibilizado y rompiendo el silencio impuesto por los poderes fácticos. Murales, performance, instalaciones, música y cine han contribuido no solo a conservar la memoria de las víctimas, sino a cuestionar las narrativas oficiales y abrir espacios de debate público. Esta producción cultural es también una pedagogía de la memoria: enseña, emociona, moviliza. Por su parte, las tecnologías digitales han potenciado el alcance y la pluralidad de las memorias, posibilitando nuevas formas de archivo, circulación y activismo. Internet ha permitido construir repositorios de testimonios, crear plataformas de denuncia y conectar luchas locales con redes globales. La memoria digital se caracteriza por su horizontalidad, accesibilidad y capacidad de réplica, desafiando así los monopolios tradicionales de la historia y contribuyendo a democratizar la producción de saber sobre el pasado. En términos políticos, la memoria se convierte en un espacio donde se disputa el sentido de la democracia. La gestión del pasado —cómo se recuerda, qué se olvida, quién narra, quién calla— es inseparable de los proyectos de nación que se disputan en el presente. Por ello, la memoria también puede ser objeto de manipulación o cooptación por parte de actores estatales que buscan consolidar una visión reconciliadora sin justicia. Frente a ello, los movimientos de memoria insisten en una justicia con verdad, una democracia con derechos y una historia sin impunidad.

Por último, este artículo sostiene que la disputa por la memoria es, en última instancia, una disputa por la vida digna. Recordar a los desaparecidos, a los exiliados, a las víctimas de la represión, no es un ejercicio de nostalgia sino una afirmación del valor ético de sus vidas y luchas. La memoria es un acto de amor y de rebeldía que afirma la humanidad frente a la barbarie, y que abre caminos hacia una sociedad más justa, plural y democrática.

En definitiva, la memoria en América Latina, entendida como práctica política y horizonte ético, no solo permite sanar heridas colectivas, sino imaginar futuros más dignos. La construcción de una ciudadanía arraigada en los derechos humanos y en la justicia histórica exige una memoria activa, crítica y comprometida. En tiempos donde resurgen discursos autoritarios y se renuevan las formas de exclusión, la memoria se vuelve no solo un derecho, sino una necesidad vital para sostener la esperanza y la democracia en el continente.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARTEAGA, N., & Arzuaga, J. (2022). Sociologías de la violencia. Estructuras, sujetos, interacciones y acción simbólica. FLACSO México.
- COOPER, F. (2019). Ciudadanía, desigualdad y diferencia. Una perspectiva histórica. Crítica.
- COOPER, F. (2019). *Ciudadanía, desigualdad y diferencia. Una perspectiva histórica*. CRÍTICA.
- ESCALANTE, F. (1999). Ciudadanos imaginarios. El Colegio de México.
- ESCALANTE, F. (1999). *Ciudadanos imaginarios*. El Colegio de México.
- ESCALANTE, F. (2019). El neoliberalismo. Historia mínima. El Colegio de México.
- ESCALANTE, F. (2019). *El neoliberalismo. Historia mínima*. El Colegio de México.
- FORTI, S. (2024). *Democracias en extinción*. Akal.
- FORTI, S. (2024). Democracias en extinción. El espectro de las autocracias electorales. Akal.
- GÁLVEZ, A., & LUQUE-BRAZÁN, J. (2019). Capitalismo de chupacabras en una era post-política y post-migratoria. Huellas de la Migración, 4(7), 109–138. <https://doi.org/10.36677/hmigracion.v4i7.11945>
- GAMIÑO, R. (2020). Los orígenes de la "verdad histórica". *Relaciones*, 41(161), 1–25.
- GAMIÑO, R. (2020). Los orígenes de la "verdad histórica". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 41(161), 1–25. <https://doi.org/10.24901/rehs.v40i161.662>
- GIMÉNEZ, G. (2009). Identidades sociales. IIS-UNAM.
- GIMÉNEZ, G. (2009). *Identidades sociales*. IIS-UNAM.
- HIRSCH, M. (1997). *Family Frames*. Harvard University Press.
- HIRSCH, M. (1997). *Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory*. Harvard University Press.
- HIRSCH, M. (2012). *The Generation of Postmemory*. Columbia University Press.
- HIRSCH, M. (2012). *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*. Columbia University Press.
- <https://latinoamericanos.posgrado.unam.mx/plandeestudios/archivos/ProgramasCursos/20161/SeminariosOpativosMonograficos/C.5.Begona/SEMINARIO%20Memoria.%20Latinoamericanos.%20Pulido.pdf>
- HUYSEN, A. (1986). *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*. Indiana University Press.
- INFORME DE LA COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN EN EL PERÚ. (2003).
- INFORME SOBRE EL PROCESO DE MEMORIA, VERDAD Y JUSTICIA EN ARGENTINA. (2017).

- JELIN, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI Editores.
- JELIN, E. (2002). Los trabajos de la memoria. Siglo XXI.
- JELIN, E., Motta, R., & Costa, S. (2021). Repensar las desigualdades. Siglo XXI Editores.
- KOHUT, K. (2009). Literatura y memoria. *Revista del CESLA*, 12, 25–40.
- LAZZARA, M. (2021). El giro de la memoria en América Latina. CLACSO. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv2v88dft.5>
- LAZZARA, M. (2021). *El giro de la memoria en América Latina*. CLACSO.
- Nora, P. (1992). “L'ère de la commémoration”. Les lieux de mémoire, t. III, vol. 3. Gallimard.
- Nora, P. (1992). *Les lieux de mémoire*. Gallimard.
- O'DONNELL, G. (2007). Disonancias. Críticas democráticas a la democracia. Prometeo.
- O'DONNELL, G. (2010). *Democracia, agencia y Estado*. Prometeo.
- PLEHWE, D., SLOBODIAN, Q., & Mirowski, P. (2025). *Las siete vidas del neoliberalismo*. FCE.
- PULIDO, B. (s/a). Memoria, Historia y Narración en la Literatura Latinoamericana (Seminario). UNAM.
- RICOEUR, P. (2000). La mémoire, l'histoire, l'oubli. Seuil.
- RONIGER, L. (2016). Historia mínima de los derechos humanos. El Colegio de México.
- ROVIRA, C. (2024). La ultraderecha en América Latina. *Nueva Sociedad*, 312.
- RUIZ, J. (2019). Fosas clandestinas. *Historia y gráfica*, (52), 97–128.
- SABAN, K. (2020). De la memoria cultural. *Revista chilena de literatura*, (101), 379–404.
- SARLO, B. (2006). *Tiempo pasado*. Siglo XXI.
- SEYDEI, U. (2020). Memoria y tecnologías digitales. *Perfiles latinoamericanos*, 28(56), 35–65.
- VELASCO, D. (2017). Ayotzinapa. *Espiral*, 24(70), 265–271.
- VELASCO, D. (2017). Ayotzinapa. La incansable lucha por la verdad, la justicia y la vida. *Espiral* (Guadalajara), 24(70), 265–271. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1665-05652017000300265](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-05652017000300265)

## BIODATA

**Enriqueta CUEVAS BAHENA:** Es profesora en la Facultad de Derecho de Acapulco de la Universidad Autónoma de Guerrero (UAGRO), y del Programa de Posgrado de la Maestría en Derecho Social de la misma casa de estudios. Es doctora en derecho en la misma casa de estudios, en dónde también cursó su maestría y la licenciatura en derecho. Actualmente comparte estas actividades con su rol de Subsecretaria del Trabajo en el Gobierno del Estado de Guerrero, su última publicación académica fue el capítulo: “Modernidad líquida y ciudadanía social durante el neoliberalismo y postneoliberalismo en México (1982 – 2025), el cual forma parte del libro colectivo: “Las democracias latinoamericanas: Entre la igualdad social y la justicia social”, publicado este año por el Fondo Editorial: © Centro de Formación Ana María Campos, Venezuela.



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 111, 2025, e17241115  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555  
Para citar/utlize este ARK: <https://n2t.net/ark:/43411/17241115>  
Deposited in Zenodo: <https://doi.org/10.5281/zenodo.17241115>



## Resistencia cultural: narrativas visuales de la violencia que construye la memoria colectiva en Acapulco 2018-2025

*Cultural Resistance: Visual Narratives of Violence that Construct Collective Memory in Acapulco 2018-2025*

Paola Isabel BOLEAGA OCAMPO

<https://orcid.org/0009-0000-8836-5271>

[paolaboleaga@uagro.mx](mailto:paolaboleaga@uagro.mx)

Universidad Autónoma de Guerrero, México

### RESUMEN

Este artículo analiza la resistencia cultural que construye la memoria colectiva a través de las narrativas visuales sobre la violencia y la resiliencia en Acapulco a través del análisis etnometodológico de la producción artística de seis artistas plásticos locales entre el 2018 al 2025. Se teoriza que estas obras reflejan y cuestionan las dinámicas de violencia en la región, al tiempo que construyen discursos de resistencia y resiliencia cultural, así también, se explora la relación que surge entre violencia y la producción artística. La metodología se basa en un enfoque cualitativo, utilizando las entrevistas a profundidad con seis artistas plásticos acapulqueños, complementadas con el análisis iconográfico de sus obras. Los resultados revelan que las obras funcionan como testimonios visuales de la violencia cotidiana, pero también como herramientas de denuncia y empoderamiento comunitario, enmarcadas en un horizonte crítico y epistemológico decolonial. Este enfoque, desarrollado por Walsh & Mignolo (2018) cuestiona las estructuras de poder coloniales y reivindica otros saberes, situando la creación artística como acto político de resistencia. Los artistas destacan la importancia de su trabajo en la construcción de memoria colectiva y en la visibilización de las luchas sociales (Barroso Tristán, 2017) alineándose así con los principios de la decolonialidad, que concibe el arte como praxis transformadora y espacio de reexistencia.

**Palabras clave:** narrativas; violencia; resistencia; memoria; arte.

### ABSTRACT

This article analyzes the cultural resistance that builds collective memory through visual narratives about violence and resilience in Acapulco. This article uses an ethnomethodological analysis of the artistic production of six local visual artists between 2018 and 2025. It is theorized that these works reflect and question the dynamics of violence in the region, while constructing discourses of cultural resistance and resilience. It also explores the relationship that emerges between violence and artistic production. The methodology is based on a qualitative approach, utilizing in-depth interviews with six Acapulco visual artists, complemented by an iconographic analysis of their works. The results reveal that the works function as visual testimonies of everyday violence, but also as tools for community denunciation and empowerment, framed within a critical and epistemological decolonial horizon. This approach, developed by Walsh & Mignolo (2018), questions colonial power structures and reclaims other knowledges, situating artistic creation as a political act of resistance. The artists highlight the importance of their work in the construction of collective memory and in the visibility of social struggles (Barroso Tristán, 2017), thus aligning themselves with the principles of decoloniality, which conceives art as a transformative praxis and a space for reexistence.

**Keywords:** narratives; violence; endurance; memoir; art.

Recibido: 05-05-2025 • Aceptado: 01-08-2025



## INTRODUCCION

En contextos de violencia estructural y crisis social, el arte ha emergido como un dispositivo crítico que visibiliza las contradicciones del poder y las resistencias culturales. En ese sentido este artículo analiza las narrativas visuales sobre la violencia y la resistencia cultural en Acapulco en un periodo del 2018 al 2025 a través de la producción artística de seis artistas visuales locales, explorando como es que sus obras reflejan y cuestionan las dinámicas de dominación y resiliencia.

A lo largo del presente trabajo se utiliza el concepto de colonialidad del poder, acuñado por Aníbal Quijano, para referirse a las estructuras que organizan el conocimiento, la economía y la subjetividad en función de una matriz de poder colonial aún vigente. Por otro lado, se hace referencia a la decolonialidad como horizonte crítico y epistemológico, desarrollado posteriormente por Walsh y Mignolo, que propone desarticular estas estructuras desde práctica y saberes subalternos.

Desde la crítica a la colonialidad del poder (Quijano A. , 2000), el arte no solo reproduce la realidad, sino que desnaturaliza los discursos hegemónicos revelando “geopolíticas del conocimiento” que estructuran la modernidad eurocéntrica (Quijano A. , 1992). Esta perspectiva sería retomada y ampliada posteriormente por el enfoque decolonial (Walsh y Mignolo, 2018)

Clifford Geertz (1973) sostiene que las culturas son sistemas de significados que deben interpretarse en su contexto, lo que permite entender el arte acapulqueño como un texto social donde se inscriben las tensiones entre la violencia y la agencia comunitaria. Por su parte, Michel Foucault (1975) aporta una mirada sobre como el poder se ejerce a través de dispositivos disciplinarios, pero tambien como el arte puede subvertirlos, generando contra-narrativas o contra-hegemonias (Gramsci, 2001, pág. 357). En esta misma linea, y complementariamente Gilberto Jiménez (2010) enfatiza el papel de las identidades sociales en la construcción de memorias colectivas, mientras que Karl Schmitt (1932) plantea que lo político se define por la distinción amigo/enemigo, una dicotomía que el arte local redefine al convertir la violencia en un espacio de disputa simbólica.

Acapulco, históricamente ha sido asociado al turismo y la descripción perfecta de un paraíso tropical, que en las últimas décadas se ha convertido en el escenario perfecto de una violencia sórdida y sin sentido, donde el narcotráfico, la pobreza y la corrupción estatal han reconfigurado la vida cotidiana de la sociedad misma y de aquellos que lo visitan. En este contexto, el arte ha emergido como un espacio de denuncia y resistencia.

Desde la perspectiva de Quijano (2000), la colonialidad del poder se manifiesta en la marginación sistematizada de ciertos grupos, naturalizando jerarquías raciales, económicas y epistémicas. En este contexto, el arte local emerge como un contra discurso que desafía dicha lógica al visibilizar las voces históricamente silenciadas. Las obras analizadas – pintura mural, arte conceptual, escultura, cómic y performance- funcionan no solo como archivos visuales de la violencia en Acapulco, sino como prácticas de reexistencia (Walsh C. , 2013)

Las obras de arte conceptuales en Acapulco han evolucionado, los imaginarios y realidades sociales de los artistas plásticos nacidos en el puerto, influyen abiertamente en su obra. Ejemplo de esto es, Antonio De la Mora Diego, quien ha utilizado elementos como la silla acapulco revestida con alambre de púas, para presentar elementos visuales fuertes y controversiales. Dicha obra se titula: “Estás en tu casa” la cual invita a reflexionar sobre la idealización del puerto turístico de descanso versus la realidad violenta que se vive en el cotidiano, donde el espacio de encuentro desapareció debido a la guerra contra el narcotráfico.

También, la obra de Vargas Santa Cruz y Manzanárez regresa al pasado desde una visión decolonizante, para con ello visibilizar la multiculturalidad que existe en el puerto, ya que utilizan iconografía prehispánica que contrasta la identidad cultural con la brutalidad del crimen organizado o la violencia ecológica. Estas estrategias como señala Geertz (1973), permiten una interpretación profunda de los conflictos sociales a través de los símbolos compartidos.

Si bien, Foucault (1975) aporta una clave para entender cómo el arte subvierte los mecanismos de control, en Acapulco, los colectivos artísticos han intervenido diversos espacios públicos abandonados para crear galerías al aire libre, transformando lugares olvidados por el Estado en territorios de resistencia. Estas prácticas, no únicamente se dan en espacios abiertos, a raíz de la creciente ola de violencia, algunos espacios cerrados han sido acondicionados por artistas emergentes para llevar a cabo una revolución artística local que les permita hacer una recopilación de la memoria colectiva del Acapulco del siglo XXI. Ambas prácticas cuestionan el abandono institucional, pero también generan nuevas formas de ciudadanía cultural (Jiménez, 2010).

Este artículo se basa en un enfoque cualitativo descriptivo que combina entrevistas a profundidad con el análisis iconográfico, revelando que las obras artísticas funcionan tanto como testimonios de la violencia cotidiana que emerge en procesos de subjetivación individuales y colectivos como herramientas de empoderamiento y como acto político: pues “pintan lo que viven, no para victimizarse, sino para organizarse”, donde la acción artística resistente es un reconocimiento de lo trágico, cómico y satírico de la existencia humana (Galeffi, 2017).

Las obras de Antonio De la Mora Diego, Ana Barreto, Balam Carmona, Luis Vargas Santa Cruz, Ray Manzanárez y el Chico del Viernes, documentan eventos específicos de violencia, como desapariciones, enfrentamientos, violencia cultural, estructural, o la violencia ecológica que se evidenció con mayor fuerza con el paso del huracán Otis y John en el puerto, siendo estos temas los cuales celebran la resiliencia comunitaria, pero también crean espacios para el rescate de la memoria colectiva porteña a través del arte. El uso de técnicas mixtas, como el collage con recorte u objetos reciclados, dichos autores coinciden en que simbolizan la reapropiación crítica de la violencia, trascendiendo lo común, abriendo brechas reales y virtuales, donde la polilógica<sup>1</sup> invita a la experiencia artística como transformación radical.

El arte en Acapulco entre el 2018 y el 2025 no solo refleja la violencia, sino que la resignifica como un campo de lucha simbólica. Desde la decolonialidad (Quijano A. , 2000), la hermenéutica cultural (Geertz, 1973) y la teoría del poder (Foucault, 1975), estas prácticas artísticas desmontan narrativas hegemónicas y construyen agencia colectiva. Así, el artículo contribuye a debates más amplios sobre el arte y la ciudadanía cultural, como agentes de transformación en escenarios de crisis, articulando teorías críticas con prácticas culturales situadas, en donde futuras investigaciones podrían ampliar el análisis a zonas rurales del estado, donde la violencia tiene dinámicas distintas, pero igualmente urgentes.

## **VIOLENCIA Y COLONIALIDAD DEL PODER EN ACAPULCO**

Desde la colonización en 1521 Acapulco ha sido un referente comercial importante en el pacífico sur mexicano de acuerdo con Romero de Solís (2005) y Mundo-Fernández, (1996). Por lo que la violencia en Acapulco no puede entenderse como un fenómeno aislado, sino como parte de una estructura colonial de poder que persiste y se reconfigura en el contexto contemporáneo. Como señala Quijano (2000), la colonialidad del poder estableció jerarquías raciales, económicas y sociales que marginan a ciertos grupos, perpetuando condiciones de exclusión. En Acapulco, esta dinámica se manifiesta en la criminalización de la pobreza, la militarización de la vida cotidiana y la explotación económica vinculada al turismo, la prostitución y al narcotráfico (Bartra A. , 2013) y (Zavala, 2014).

El arte local entonces emerge como un medio para desnaturalizar estas estructuras. Por ejemplo, colectivos artísticos como el de los grafiteros, han utilizado los murales callejeros como forma de denuncia que contrastan la imagen turística de Acapulco, con escenas crudas de la violencia estatal, evidenciando lo que Rodríguez (2004) y Galtung (1990), denominan violencia estructural. De acuerdo con Galtung la violencia

---

<sup>1</sup> Término que alude a la multiplicidad de voces y lógicas en el arte resistente. Tomado de: Galeffi, D. (2017). El arte como territorio de resistencia: una perspectiva polilógica. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales*, VIII, 22-25. Recuperado de <https://iberoamericasocial.com/arte-territorio-resistencia-una-perspectiva-polilologica/> p.25.

cultural es parte importante del triángulo de la violencia, por lo que puede observarse su influencia a través del arte con sus discursos oficiales y la contrahegemonía suscrita en obras anónimas monumentales. Las obras artísticas en Acapulco venidas desde el anonimato del grafiti resignifican espacios públicos abandonados, pero también, cuestionan la narrativa oficial que ha invisibilizado la crisis en el puerto acapulqueño (García Canclini, 1989).

La difusión de la cultura y el arte en Acapulco definitivamente ha sido tarea difícil de implementar, Barreto, De la Mora Diego, Vargas Santa Cruz, Manzanárez, el Chico del Viernes y Balam Carmona coinciden en que la presencia de espacios dedicados al arte es en sí, un acto de resiliencia y resistencia, es decir, una disrupción a la estructura sociopolítica en un puerto dedicado cien por ciento al turismo y a la diversión nocturna.

Las representaciones actuales más significativas han sido variadas, la instalación de espacios colectivos como el "DEMINA Laboratorio de artes", dirigido por Jeanette Rojas, que en el centro de la Ciudad abre sus puertas para la confluencia y la exposición de obras de artistas locales para con ello dar visibilidad a las diferentes realidades que se viven en el puerto, lo que forja las bases de la memoria colectiva a través del arte en sus múltiples manifestaciones como acto de resistencia y resiliencia decolonizante, dejando atrás el estereotipo de ciudad dedicada exclusivamente a los excesos de entretenimiento nocturno.

El poder se cuestiona en cada espacio intervenido por el arte, por lo que temas como las desapariciones forzadas, la crítica a las estructuras religiosas pederastas, la evocación de lo mestizo, y la reinención como esperanza del ser para autores como Vargas Santa Cruz, han significado la construcción de redes y colectividades que permiten dar visibilidad al arte reflexivo, llevando el arte Acapulqueño de una esfera local a una esfera global, ya que el arte como eje central de reflexión se intersecciona con múltiples esferas de la construcción social.

Vargas Santa Cruz (2022) se auto percibe como un artista "inmerso en la temática social y política de México", en lo concerniente a la violencia y la injusticia. Su arte puede considerarse como una herramienta de denuncia a través del expresionismo donde emociones y sensaciones se plasman de manera directa. Ha transitado a lo largo de los años entre el surrealismo y el expresionismo, haciendo de la pintura un acto de resistencia, en una sociedad cada vez más normalizada con la violencia (Galtung, 1990), los sujetos andriagos (Valencia Triana, 2017) y el capitalismo chupacabras (Gálvez y Luque-Brazan, 2019).

Para Berber Mijangos (2022) la propuesta de Vargas Santa Cruz es de *aesthesis* decolonial, entendiendo esto desde el concepto desarrollado por Walter Dignolo (2011) como una estética descolonizadora, una forma de percepción y creación artística que cuestiona los cánones occidentales dominantes que recupera las expresiones culturales locales, indígenas, mestizas y afrodiaspóricas como fuentes válidas de conocimiento y belleza.

La obra monumental Raíces de mar y Tierra (Vargas Santa Cruz et al.) recupera el mestizaje como un espacio de encuentro, como lo menciona Bhabha (1994) en un tercer espacio donde no es una simple mezcla, sino un espacio donde las culturas interactúan sin anularse. Reflejándose la hibridez cultural de Acapulco, así como la mezcla de raíces indígenas, africanas, europeas y asiáticas.



Ilustración 1 Raíces de Mar y Tierra (2025) Autores: Luis Vargas Santa Cruz, Gerardo M. Ríos y el escultor alemán Tobias Wächter. Tomada del sitio web [www.luisvargassantacruz.com](http://www.luisvargassantacruz.com) situado en el restaurante Meztizta del Hotel Casablanca en Acapulco de Juárez, Guerrero.



Ilustración 2 Raíces de Mar y Tierra (2025) Autores: Luis Vargas Santa Cruz, Gerardo M. Ríos y el escultor alemán Tobias Wächter. Tomada del sitio web [www.luisvargassantacruz.com](http://www.luisvargassantacruz.com) situado en el restaurante Meztizta del Hotel Casablanca en Acapulco de Juárez, Guerrero.

En esta obra se integra lo local y lo cosmopolita desde una perspectiva crítica, ya que confronta las temporalidades múltiples de la ciudad, desde lo ancestral, lo colonial y lo moderno, dialogando con el paisaje cambiante de la bahía uniéndose así la memoria colectiva (Halbwachs, 2004) con la vitalidad presente.

En su estética se rompen las jerarquías del arte occidental al tomar distanciamiento del “arte culto” (elitista y eurocéntrico) así como del subjetivismo visto como la emoción individual. En su lugar, sigue lo que se denomina Arte sociológico que contextualiza históricamente las mezclas culturales y resiste al imperialismo estético, y “el cual no es arte político ni arte popular sino una tercera vía que cuestiona las estructuras de poder cultural desde la práctica artística” (Acha, 1988, pág. 89).

*Raíces de mar y tierra*, es un ejemplo de cómo el arte puede ser un acto decolonial: no solo embellece, sino que cuestiona, integra y resignifica las identidades fragmentadas por la colonialidad. En el ámbito cultural Acapulqueño, esto significa honrar un mestizaje que no oculta las heridas, sino que las transforma en raíces que siguen vivas. Ya que “el mestizaje en América Latina no es una simple mezcla, sino una síntesis dinámica que genera identidades nuevas” (Bastide, 1967, pág. 217).

La reproducción de la *aesthesis* decolonial se ha ido incorporando en el mundo artístico inquieto porteño, como es el caso de Ray Manzanárez (comunicación personal, 14 febrero, 2025) que con su obra “Esperanza desnuda” y “Cihuacóatl 2024”, lleva de la mano al espectador por el mundo del Acapulco del ensueño, el perdido, para llegar al Acapulco real azotado por los desastres naturales como lo fue el huracán Otis, la avaricia de las redes Federales y Estatales al servicio de los grandes capitales que han ido consumiendo la veta natural del puerto, su territorio privilegiado, es decir, la explotación de sus recursos naturales de manera indiscriminada, y la intervención de los poderes facticios en la vida cotidiana del Acapulco moderno, dejando en el horizonte lejano las épocas de gloria del puerto.

Cihuacóatl 2024 reflexiona sobre la diosa que creó al ser humano y que lloró por la perdición que trajeron los conquistadores, en esta obra se manifiestan “las otras conquistas decolonizantes” en el puerto, desde la violencia estructural que emerge del Estado, hasta la intervención de los poderes facticios en la ciudad provocando incendios en zonas estratégicas, que innegablemente abonan a la violencia ecológica que ha destruido las reservas naturales de defensa en el puerto y que con el paso del huracán Otis la configuración urbana del puerto se modificó de tajo. Mientras que Esperanza Desnuda simboliza el imaginario anecdótico del ciudadano Acapulqueño que revive las glorias pasadas.



Ilustración 3 Cihuacóatl 2024. Autor Ray Manzanárez. Técnica mixta, acuarela, tinta y grafito sobre opalina, sobre acuarela y acrílico sobre fabriano. Medidas: 34.5x24.5 cms. 6 de mayo 2024. Exposición itinerante TODO. Acapulco de Juárez, Guerrero.



Ilustración 4 Esperanza Desnuda. Autor Ray Manzanárez. Técnica mixta, acuarela, tinta y grafito sobre opalina, sobre acuarela y acrílico sobre fabriano. Medidas: 34.5x24.5 cms. 26 de abril 2024. Exposición itinerante TODO. Acapulco de Juárez, Guerrero.

### **INTERPRETACIÓN CULTURAL DEL ARTE: UN ENFOQUE GEERTZIANO**

Para Geertz (1973), el arte es un sistema de significados que debe leerse en su contexto cultural. En Acapulco, las obras artísticas funcionan como textos que codifican experiencias colectivas de violencia y resistencia. Un ejemplo es el uso recurrente de símbolos prehispánicos en grafitis o en la obra de Vargas Santa Cruz y Manzanárez, que según Fernández Peña (2012), reafirman identidades locales frente a la homogenización global.

Tanto Ray Manzanárez como Vargas Santa Cruz emplean técnicas mixtas en sus obras, fusionando glifos ancestrales con iconografía contemporánea. Esta práctica, analizada desde la hermenéutica geertziana, revela cómo el arte reinterpreta tradiciones para enfrentar la crisis (Bonfil Batalla, 1990).

Desde otra perspectiva Yolanda (2023) nos dice que, Vargas Santa Cruz conecta pensamientos e ideas a la vez que conmueve y levanta pasiones para quien mira su obra, ya que su contenido es social explícito, por lo que encuadra su obra en el activismo, es decir la combinación de las palabras artista y activista. A través de su arte se promueve el cambio y la transformación de los cánones oficialistas. Es este activismo lo que se ha desarrollado a la par de las protestas en contra de la globalización involucrándose con el arte urbano y el área educativa, que desde Picasso en 1937 con su obra Guernica utiliza el arte como escaparate para hacer la crítica a los conflictos bélicos, o la obra de Honoré Daumier en 1862 con el vagón de tercera, que denuncia el clasismo.

Vargas Santa Cruz es considerado el pintor de la Guerra Sucia del estado de Guerrero, por lo que a través del estudio, análisis y comprensión del ser humano y el contexto donde se desarrolla, la crítica social es la protagonista con el afán de erradicar la amnesia mexicana. Ya que como el mismo expresa prefiere abordar hechos históricos para evitar la superficialidad. Documentando, absorbiendo el dolor para luego traducirlo en texturas y colores crudos, la serie Aicus Arreug que fue exhibida en la Cámara de Diputados durante el gobierno panista en el 2009 es muestra de ello, la cual provocó reacciones polarizadas.



Ilustración 5 Aicus Arreug (Guerra Sucia) 2009. Homenaje a las víctimas pertenecientes a movimientos opositores al régimen oficialista. "Entre lodo, sangre e impotencia, como animales... Estas obras pintan la hispiría de GRIS, ROJO Y NEGRO."



Ilustración 6 Lucio Cabañas, icono del activismo de Vargas Santa Cruz (2009) que busca la reflexión, el cuestionamiento y romper la indiferencia para con ello dar visibilidad a lo invisible.

Desde lo conceptual ecléctico interdisciplinario Antonio De la Mora Diego con "Estás en tu casa" (2020), "Lo noble en lo brutal" (2023), "¿Podría ser usted. Yo. Cualquiera de nosotrxs? (2019), proyecta la crítica de adentro hacia afuera, desde la violencia estructural que azota al puerto, este artista plástico en "Estas en tu casa" emplea elementos como la piscina, la silla Acapulco, la pala, y el alambre de púas, que simboliza la contradicción entre el imaginario turístico y la realidad del crimen organizado en la Ciudad Portaña (Hope, 2015). Estas obras con elementos reciclados dialogan con la idea de Bauman (2004) sobre "vidas desperdiciadas" en la modernidad líquida que se vive en el siglo XXI.



Ilustración 7 Antonio de la Mora Diego: ¿Podría ser usted. Yo. Cualquiera de nosotrxs? (2019). Instalación, tela asfáltica, herrería, alambre y cable de acero. 200 cm x 500 cm Cine Morelos, Galería Luciana Cabarga. Cuernavaca, Morelos.



Ilustración 8 Antonio de la Mora Diego: Estás en tu casa (2020) Silla Acapulco, alambre de púas, alambre galvanizado, Medidas variables. Exposición 1era. Albercada. Curaduría Alfonso Galera y Cesar Ríos, Cuernavaca Morelos.  
<https://terremoto.mx/online/1ra-albercada/>

De la Mora Diego mimetiza su obra con el entorno inmediato, como artista ecléctico interdisciplinario que crece en el área conurbada de Acapulco, refleja en sus obras la crudeza de la violencia y las realidades del puerto de las colonias populares, donde la globalización, el neoliberalismo y los sujetos endriagos del capitalismo Gore (Valencia Triana, 2017) toman protagonismo. En sus obras el tiempo, el espacio y los elementos creados a partir de objetos reciclados muestran la narrativa de un puerto que se construye de los desechos del pasado aferrándose a la belleza, ya que más que pensar en el arte y la violencia, lo hace pensando en el "arte y vida", desde donde nombra, narra y denuncia las experiencias colectivas.

El arte acapulqueño ha pasado por una transición radical, donde las muestras de arte han pasado de lo comercial a lo subversivo, el Chico del Viernes y Balam Carmona desde una perspectiva ecléctica, utilizan el reciclaje, la fotografía, el performance brutal, para elaborar obras que trascienden el plano bidimensional, convirtiéndose en una experiencia inmersiva 5D. Para Balam Carmona los espacios abandonados en Acapulco reflejan la violencia directa entre el paisaje y el ser humano, en las ruinas y material de desecho, encuentra historias de violencia e inseguridad que se viven en el puerto diariamente. A través de la exploración urbana y la fotografía ha visibilizado los espacios violentos a manera de sensibilización de la realidad del puerto y sus lugareños, dejando de lado el Acapulco turístico.

El Chico del viernes por su parte mezcla el performance, la música, los medios digitales y la fotografía para exponer la realidad estética desde su particularidad, sublimando la esencia, evitando la apariencia. Para este artista performativo, la resistencia a través del arte es fundamental. Mediante sus obras fotográficas ha buscado hacer una memoria colectiva del antes y el después del Otis en el puerto en el 2023.



Ilustración 9 Balam Carmona Fotografía  
13x18 cms Acapulco Guerrero (2018)



Ilustración 10 Balam Carmona Fotografía  
"El sillón" 13x18 cms Acapulco Guerrero  
(2023)



Ilustración 11 El chico del viernes,  
Performance. "Libertad" Acapulco  
Guerrero (2023).

En entrevista el 15 de febrero del 2025 "El Chico del viernes" expuso su realidad artística, donde la música, las experiencias personales y la resistencia se entrelazan en su trabajo conceptual performativo, considerando que el retrato es poderoso para documentar la esencia única de la comunidad. Para este Acapulqueño, la fotografía es resistencia, al inmortalizar lugares que han dejado de existir, las fotos funcionan como archivos vivos, que son prueba de vida y arte. En un contexto como Acapulco donde la violencia y los cambios urbanos borran espacios, la foto se vuelve un acto político, negando con sus impresiones el borrar de tajo lo preexistente. Con el paso del huracán Otis, esto cobró más sentido, dando peso narrativo a las vivencias íntimas expandidas. Las colaboraciones le han enseñado que el arte es un diálogo constante por lo que sus videos o performances son siempre con mensaje social. Ya que considera que Acapulco es más que violencia; es resistencia, arte y gente que lucha por ser vista, siendo ingredientes del mismo dolor pero también de la misma esperanza.

No se puede hablar de resistencia cultural sin hablar del género ya que como señala Bartra (2008), las mujeres artistas en Acapulco han utilizado diversas técnicas incluyendo el bordado, una práctica culturalmente asociada al ámbito doméstico, para documentar violencias de género, subvirtiendo roles tradicionales, en este rubro artistas como Ana Barreto documentan las violencias a través del cómic.

Desde una visión poscolonial y de género Barreto da vida a través del comic a la figura de "Anomia" (1987), en la revista Esparadica, para darle con sus vivencias un foro de escape a las violencias de género con temas como las vejeces, el cambio forzado de los cuerpos para el cumplimiento del estereotipo globalizante, la violencia sexual y la explotación del cuerpo femenino. En un contexto local, esta artista

reinterpreta las violencias para hacer una comunicación fluida desde su arte gráfico y el espectador, una simbiosis que retroalimenta el imaginario colectivo y que además da la inspiración a su arte.

A Ana Barreto se le considera la pionera en el uso de narrativas gráficas para la creación, circulación y consumo masivo de reflexiones y cuestionamientos feministas en México, primeramente incursionando en el suplemento *Histerietas* de la *Jornada*, ejerciendo su militancia con la creación de carteles para el Centro de Apoyo a Mujeres Violadas A.C., formando parte de las marchas feministas y de la diversidad sexual en los años 80 y 90 en México.

Con “Anomia” se narran los guiños feministas donde lo público en lo privado y su relación con el género, se vierten en una ciudad de tinta, hazañas y desventuras con humor, relatando en sus páginas las condiciones sociales e identitarias que envuelven a este personaje. Desde el comic y la autobiografía se hace una crítica a roles y estereotipos asociados al universo cotidiano de lo femenino.



Ilustración 12 y 13. Cuestión de tiempo, Ana Barreto, 1991. *La Jornada Histerietas*. Acapulco, Guerrero.

Barreto en su obra le da vida a compañeros de lucha, villanos urbanos y figuras de la cultura popular que interactúan en tres momentos donde la relación entre cuerpo, ciudad y ficción articulan una atmósfera satírica, convirtiéndose “Anomia” en un arquetipo desobediente que invita a mirar al pasado y cruzar con ella las fronteras de lo que no puede ser representado (González-Aguirre, 1991).

Las expresiones artísticas en Acapulco han llegado a una poscolonialidad deconstructivista que destruye las normas formales de aquello que se ha representado tradicionalmente como “arte”. Desde espacios inimaginables, el mural, el comic, el grabado, el grafiti, la obra conceptual o la fotografía han ido capturando la realidad de un Acapulco decolonial, que deja para la posteridad imágenes tenaces. Donde los protagonistas son la violencia desde todas sus aristas: la de género, la cultural, la artística, la ecológica o la sexual, donde el abandono y la represión se fusionan para emerger como un caleidoscopio multicolor.

## PODER Y RESISTENCIA: FOUCAULT Y LAS CONTRA-NARRATIVAS VISUALES

Foucault (1975), plantea que el poder se ejerce mediante dispositivos disciplinarios, pero también genera resistencias. En Acapulco el arte está desafiando el control estatal al ocupar espacios públicos militarizados. Performances como “Libertad” (2023), donde artistas como El Chico del Viernes simulan desapariciones forzadas, exponen lo que Rancière (2010) llama “el reparto de lo sensible”. Estas prácticas se vinculan con la teoría de Scott (1992) sobre resistencias cotidianas. Por ejemplo, proyectos como “Hilando Memoria” (Huber, 2019) convierte telas bordadas con nombres de víctimas en archivos textiles que evaden la censura

oficial. Aquí, el bordado, esta técnica tradicionalmente femenina, se politiza, como analiza Pérez-Bustos (2016) y Boleaga-Ocampo & Sandoval-Hernández (2024).

Las narrativas visuales de los seis artistas entrevistados son parte de una contranarrativa visual que emerge desde lo local. En un contexto Acapulqueño donde la cotidianeidad está marcada por la violencia y la militarización, el arte se ha convertido en un dispositivo de resistencia que desafía los mecanismos de control que analiza Foucault (1975), los artistas plásticos entrevistados (Luis Vargas Santa Cruz, Ana Barreto, Ray Manzanárez, El Chico del Viernes, Balam Carmona y De la Mora Diego encarnan prácticas que lejos de ser meramente estéticas, sus obras exponen las grietas del poder al ocupar espacios públicos, intervenir archivos censurados y politizar técnicas tradicionalmente marginadas.

Para Foucault (1975) el poder se ejerce mediante instituciones que normalizan la violencia como lo son las escuelas, las cárceles o los cuarteles. En Acapulco, este control se materializa en el paisaje urbano: retenes militares, cámaras de vigilancia y plazas vacías en ciertos horarios por el miedo. Frente a esto, artistas como el Chico del Viernes o De la Mora Diego, subvierten el orden con performances como "Libertad" (2023) o "Estás en tu casa" (2020) respectivamente, donde evidencian la violencia brutal o desapariciones forzadas aún con calles custodiadas por el ejército. Estas acciones, documentadas y viralizadas, exponen lo que el Estado intenta ocultar, creando un contraarchivo visual que resiste la amnesia impuesta.

Como advierte Scott (1992), las resistencias más efectivas a menudo operan en lo cotidiano, desde donde se evade la censura oficial. Por su parte, Ray Manzanárez y Ana Barreto emplean estrategias surrealistas para representar lo irrepresentable. En Esperanza desnuda (2024), Manzanárez pinta una bahía teñida de rojo, donde una mujer embarazada con el huracán Otis tatuado en la piel, llora frente a un espejismo de Acapulco. La obra, como lo señala Ranciére (2010) redistribuye lo visible al mostrar cómo los desastres naturales y la violencia criminal se entrelazan. Barreto, por su parte, usa la historieta feminista para narrar abusos sexuales, vejeces, violencia de género, temas silenciados incluso en movimientos sociales. Sus dibujos inspirados en el dibujo automático revelan lo que el discurso oficial niega: la persistencia del trauma.

Estas prácticas artísticas no solo documentan la violencia, sino que re-existen (Segato R. L., 2014) en un territorio donde el Estado ha fallado. Al intervenir espacios públicos, resignificar técnicas artísticas y crear archivos alternativos, los artistas de Acapulco encarnan lo que Foucault vislumbró: donde hay poder, hay resistencia. Pero aquí, la resistencia no es abstracta: son telas intervenidas, performances, murales, que convierten escombros en monumentos. Porque como Vargas Santa Cruz expresa: "Mi arte no es para decorar. Es para incomodar y hacer pensar, aunque no guste". Cita perfecta para un arte que desmonta los miedos impuestos por el discurso oficial y reclama el derecho a imaginar otros futuros.

## **IDENTIDADES SOCIALES Y MEMORIA COLECTIVA**

Jiménez (2010) argumenta que las identidades se construyen en procesos de lucha simbólica. En Acapulco, los colectivos y artistas plásticos como Balam Carmona o el Chico del Viernes han creado álbumes fotográficos comunitarios que confrontan la narrativa mediática sobre la violencia. Estos archivos, según Halbwachs (2004), construyen una memoria "desde abajo". Obras de Antonio de la Mora Diego como ¿Podrías ser Usted. Yo. Cualquiera de Nosotros? (2019) usa una malla asfáltica para proyectar en ella notas rojas de ejecuciones y desaparecidos en Acapulco, y que reflejan lo que Jelin (2002) denomina "trabajos de la memoria". Además, en la escena artistas indígenas mixtecos han reinterpretado códigos para narrar la migración forzada por el narcotráfico (Martínez De Bringas, 2021), evidenciando intersecciones entre identidad y violencia (Segato R. , 2013).

"El arte no está hecho para agradar, sino para cuestionar" (Vargas Santa Cruz, conversación personal 14 febrero 2024), esta afirmación sintetiza el ethos de seis artistas plásticos de Acapulco, cuyas obras constituyen memorias alternativas en un territorio marcado por la violencia. Desde la teoría de Maurice Halbwachs (2004) sobre la memoria colectiva, sus prácticas artísticas pueden leerse como actos de resistencia que desafían el olvido institucionalizado. Como señala Elizabeth Jelin (2002), la memoria siempre

es relacional y se construye en diálogo con otros, un principio que cobra vida en proyectos como “Los ingredientes” del Chico del Viernes, donde retrata a personajes marginados que encarnan lo que Anzaldúa (1987) y Rivera Cusicanqui (2018) llaman “las identidades desobedientes al proyecto homogeneizador del Estado”

Por su parte, Balam Carmona fotografía casas y espacios abandonados que son “víctimas de la violencia” (Carmona, comunicación personal, 14 febrero, 2024), registrando lo que Huyssen (2003) denomina paisajes ruinosos de un capitalismo tardío. Sus imágenes revelan intersecciones entre identidad, espacio, corroborando lo que menciona Halbwachs: “No hay memoria posible fuera de los marcos que la sociedad utiliza para sostenerla” (2004: 79). Desde otra perspectiva y técnica, El Chico del Viernes documenta: La Quebrada Espacio de Arte, hoy desaparecido, creando lo que Fundación-Heinrich-Böll-Stiftung (2020) llamaría antimonumentos: es decir, imágenes que interrumpen el relato oficial.

También, Vargas Santa Cruz, ha enfrentado censura con obras como “en el nombre del padre”, “Sin nombre” (2017), que denuncia la pedofilia en la iglesia católica, por lo que su arte generalmente es relegado a un “espacio cerca de los baños sin luces”, demostrando lo que Rancière (2010) teoriza como “el desacuerdo en el reparto de lo sensible”. Sus piezas encarnan lo que Segato describe como “la pedagogía de la crueldad” (2018, pág. 45), donde “el arte expone lo que el poder quiere ocultar” (Vargas Santa Cruz, comunicación personal, 14 febrero, 2025). Ana Barreto por su parte y coincidiendo con la censura que se vive, añade al ser cuestionada por las reacciones a su obra: “Alguien tenía que decirlo... yo no tengo pelos en la lengua” (Comunicación Personal, 15 febrero, 2025), resonando con las “insurgencias testimoniales” de feministas como Rita Segato, Marcela Lagarde y María Lugones.

Frente a lo que Halbwachs llamó “la memoria oficial”, estos artistas construyen como refiere Segato (2018) “memorias subterráneas” y que, como señala El chico del viernes, “son parte de los ingredientes del mismo dolor, pero también de la misma esperanza” (Comunicación personal, 15 febrero, 2025).

## **LO POLÍTICO EN EL EN ARTE: LA PERSPECTIVA DE SCHMITT**

Para Karl Schmitt (1932), lo político se define por la capacidad de trazar fronteras entre aliados y adversarios, una dicotomía que trasciende lo meramente institucional para instalarse en el terreno de lo simbólico. En el contexto acapulqueño, esta perspectiva permite analizar cómo el arte local redefine los términos del conflicto, transformando a las víctimas de la violencia en sujetos políticos y al Estado en un adversario ambiguo. Como señala Alfaro Vargas y Cruz Rodríguez (2010), en sociedades posmodernas, el conflicto social ya no se limita a la lucha de clases, sino que se expresa en disputas culturales donde el arte actúa como un campo de batalla discursivo.

Claro ejemplo de esto es Vargas Santa Cruz que con sus obras vinculadas a la denuncia de la pedofilia “En el nombre del padre” o “Sin nombre” pintan abiertamente imágenes del clero y niños en sus piernas que son consignas visuales que interpelan directamente al clero (“¿Qué han hecho?”), estableciendo una línea clara entre la comunidad afectada y las autoridades clericales omisas (Mostaccio et al., 2024).



Ilustración 14. "Sin nombre". Luis Vargas Santacruz 2017.  
Mención honorífica en la X bienal del Pacífico Javier Mariano.  
Luis Vargas Santa Cruz y el activismo como inspiración.



Ilustración 15. "En el nombre del padre". Luis Vargas Santacruz 2017. Luis Vargas Santa Cruz y el activismo como inspiración.

Schmitt vincula lo político con la soberanía, entendida como la capacidad de decidir sobre el orden y la excepción. En Acapulco, los artistas ejercen una forma de soberanía simbólica al ocupar espacios públicos abandonados por el Estado, creando "zonas autónomas" donde se reconfiguran las reglas de lo visible (Ranciére, 2010), Proyectos como la fotografía de espacios abandonados — elementos urbanos intervenidos con esculturas hechas de material de desecho — no solo denuncian la violencia, sino que proponen un nuevo orden comunitario (Rodríguez, 2004), ejemplo de esto es la fotografía de Balam Carmona y el Chico del Viernes.

Este fenómeno se relaciona con lo que Zarzuri (2007) llama "globalización desde abajo", donde prácticas locales desafían hegemonías transnacionales. Un caso paradigmático es el uso de símbolos mixtecos en grafitis para marcar territorios controlados por el narcotráfico, resignificándolos como espacios de identidad cultural (Fernandez Peña y Fernandez Peña, 2012).

Si bien el enfoque de Schmitt es útil para analizar la polarización en el arte, presenta limitaciones:

Como lo es el reduccionismo binario, esta dicotomía amigo/enemigo no captura matices como las alianzas intermitentes entre artistas y autoridades locales (Scott y Lamas, 1992). También, se evidencia la ausencia de interseccionalidad: Ignora cómo el género, clase y etnia intersectan en las resistencias artísticas (Blazquez Graf, 2012). Como lo que sucede con las obras artísticas que se expresan a través del bordado, donde mujeres indígenas tejen demandas contra la violencia machista, y muestran que el enemigo no es unívoco (Huber, 2019) y (Boleaga-Ocampo y Sandoval-Hernández, 2024).

La perspectiva de Schmitt adquiere mayor profundidad al articularse con el pensamiento decolonial. Para Lugones (2018), las jerarquías coloniales también operan mediante lógicas amigo/enemigo, donde el arte descolonizador —como los bordados que recuperan técnicas indígenas— desafía la categorización occidental de lo "políticamente relevante". La obra de Ray Manzanárez "Cihuacóatl 2024" recrea una diosa prehispánica como la testigo de la violencia, pero también, como parte de las víctimas, lo que ejemplifica esta fusión: confronta al Estado (enemigo) mientras teje redes de memoria (aliados) (Martínez De Bringas, 2021).

El arte en Acapulco actualiza la teoría schmittiana al convertir la violencia en un dispositivo político que redefine alianzas y adversarios. Sin embargo, su potencial transformador radica en trascender el binarismo mediante estrategias interseccionales y decoloniales.

## EL ARTE COMO AGENTE DE TRANSFORMACIÓN

La capacidad del arte para actuar como catalizador de cambio social ha sido ampliamente debatida desde múltiples perspectivas teóricas. García Canclini (1989) argumenta que en sociedades desiguales, las prácticas artísticas se convierten en "espacios de negociación cultural" donde se contestan las jerarquías establecidas. Esta postura se refuerza con la visión de Ranciére (2010) sobre la redistribución de lo sensible, donde el arte reconfigura lo visible y audible en el espacio público, dando voz a quienes han sido marginados.

Desde la teoría decolonial, Lugones (2018) y Rivera Cusicanqui (2018) enfatizan cómo el arte puede descolonizar imaginarios, como lo es la recuperación de técnicas indígenas para la elaboración de arte textil, que terminan por crear "otras epistemologías" (Tuihwa-Smith, 2016), tal como se evidencia en los bordados que documentan las memorias colectivas de las mujeres indígenas en las que se refleja la violencia de género a la que son expuestas, la invisibilización, pero también la resistencia al exponer su historia (Boleaga O, 2021), (Boleaga-Ocampo y Sandoval-Hernández, 2024).

Los mecanismos de transformación en el arte acapulqueño van de la mano de la reconstrucción de la memoria colectiva, donde la interacción de artistas locales en espacios como De Mina crean "archivos alternativos" (Halbwachs, 2004). Si bien la obra de Antonio De la Mora Diego refleja la violencia líquida (Bauman Z., 2004) que se genera en el cotidiano, con la obra ¿Podría ser usted. Yo. Cualquiera de nosotros?, no solo se expone sobre una carpeta asfáltica los titulares de la nota roja en Acapulco, también se denuncia la impunidad con la que los poderes fácticos se han apoderado de todos los espacios en la sociedad.

De la Mora Diego, Vargas Santa Cruz, Barreto, Carmona, El chico del viernes y Manzanárez en sus obras incorporan elementos como la violencia y la memoria colectiva como fin de sus creaciones.

| Artista                         | Arte y Violencia (relación)                                                                                        | Elementos de memoria                                                                        | cita                                                                                                                                    |
|---------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Luis Vargas Santa Cruz</b>   | El Arte es político por naturaleza                                                                                 | Gestión de espacios, proyectos comunitarios                                                 | Prefiero abordar hechos históricos para evitar la superficialidad. Documento el dolor y luego lo traduzco en texturas y colores crudos. |
| <b>Ray Manzanárez</b>           | El arte siempre implica cierta violencia: alterar lo real para representarlo.                                      | Abandono institucional, proyectos comunitarios.                                             | El arte debe cuestionar, aunque eso incomode.                                                                                           |
| <b>Balam Carmona</b>            | Explorar y encontrar lugares abandonados donde se ejerce la violencia.                                             | Exploración urbana, archivos de la memoria con fotografía.                                  | El impacto urbano visual de los sitios abandonados por la violencia y la inseguridad trastoca los sentidos de los espectadores.         |
| <b>Antonio De La Mora Diego</b> | El arte como herramienta para nombrar experiencias colectivas, donde "arte y vida" reemplazan a "arte y violencia" | Objetos simbólicos, Prácticas desaparecidas, Saberes orales                                 | Lo que queda grabado no es la violencia, sino su huella en lo cotidiano.                                                                |
| <b>Ana Barreto</b>              | El arte es el medio idóneo para denunciar.                                                                         | Muralismo, que muestra lo obscuro y lo noble, gestión de espacios y proyectos comunitarios. | El arte es mi manera de gritar lo que antes callaba                                                                                     |
| <b>El Chico del Viernes</b>     | Ingredientes en Acapulco, que visibilizan realidades                                                               | Exploración urbana, archivos de la memoria con fotografía                                   | Somos los ingredientes del mismo dolor, pero también de la misma esperanza.                                                             |

*Tabla 1 Análisis comparativo de entrevistas libres semiestructuradas a seis artistas plásticos de Acapulco. En el diálogo Abierto, destacaron la relación entre el arte y la violencia, así como los elementos que utilizan para que su arte funcione Como archivo de memoria colectiva en el siglo XXI en Acapulco.*

Esto no solo demuestra que existe la intención de cimentar un empoderamiento comunitario a través de las obras tanto anónimas como de artistas plásticos locales reconocidos, que demuestren la realidad a través de colores, texturas o incluso la bidimensionalidad de las fotografías, o el arte performativo para expresar

todas las dimensiones que la violencia intersecta. La realidad es que, las prácticas artísticas desde cualquier medio y actor adquieren una dimensión política, por lo que incluso, generan redes de apoyo emocional entre las víctimas de la violencia en el puerto.

Como señala Mirzoeff (2015), el arte urbano en Acapulco ha transformado zonas abandonadas en “galerías públicas de denuncia”, en las que se cuestionan la división centro-periferia, al llevar a artistas u obras de colonias suburbanas a la urbanidad y viceversa. Un grafitero local afirma: “El arte no debe estar solo en los museos. La calle es nuestro lienzo” (comunicación directa, febrero, 2025).

A pesar del potencial vasto del arte, aún enfrenta desafíos importantes como lo es la cooptación institucional, donde la mayoría de los murales viralizados o difundidos tienen que ver con el discurso oficial aceptado (Zavala, 2014), o el que la brecha de género sigue siendo un obstáculo para la proliferación del arte femenino, ya que las exposiciones individuales de artistas mujeres son limitadas (Bartra E., 2008). Lo más significativo es que si bien el arte ha sido un canal para la denuncia, hay ciertos temas y contextos que los entrevistados prefirieron no abordar. Uno de ellos compartió: “Me miraron con ganas de que dejara de pintar la verdad. Pero ¿Cómo callar? (Entrevista anónima).

La investigación sugiere que el arte en Acapulco está evolucionando hacia una resignificación del arte como proceso y no solo como producto, se sigue buscando la apertura de talleres y espacios de creación colectiva, donde la interseccionalidad y las realidades del puerto se plasmen abiertamente. En otras palabras, para que los efectos de la violencia de género, los poderes facticos, la violencia ecológica y la guerra hacia las mujeres (Segato R., 2016) no sean silenciados.

El arte en Acapulco opera como agente de transformación mediante tres ejes: 1) memoria como resistencia, 2) creación de redes comunitarias, y 3) disputa del espacio público. Sin embargo, requiere mayor protección institucional y enfoques interseccionales para superar sus limitaciones actuales.

## **METODOLOGÍA**

El estudio se fundamenta en un enfoque cualitativo de corte etnográfico, articulado a través de dos estrategias metodológicas principales que dialogan entre sí: es decir, se combinaron las entrevistas libres semiestructuradas de seis artistas plásticos, centrados en su agencia creativa, y el análisis iconográfico de sus obras más representativas (Mirzoeff, 2015). La elección de estos métodos responde a la necesidad de comprender no solo los procesos creativos individuales, sino su inscripción en dinámicas comunitarias más amplias, reforzando la idea del arte como práctica colectiva, lo que Tuhiwai-Smith (2016) conceptualiza como “prácticas de investigación comprometidas”.

Las entrevistas realizadas a estos seis artistas plásticos adoptaron un formato semiestructurado con preguntas guía, pero manteniendo la flexibilidad característica de la aproximación etnográfica descrita por Hammersley y Atkinson (2007) “La entrevista etnográfica no es un mero intercambio de preguntas y respuestas, sino una oportunidad para explorar significados culturales en contexto” (p. 112). Este enfoque permitió explorar lo que Spradley (1979) denomina “dominios culturales” en la producción artística local, centrándonos particularmente en tres dimensiones analíticas: los procesos de creación desde la concepción hasta la materialización de las obras; las motivaciones personales y colectivas que impulsan dicha creación; y las redes de colaboración que sostienen estas prácticas. Como señaló uno de los entrevistados: “Trabajo desde la comunidad y en colectivo” (Entrevista 1, febrero 2025).

Complementariamente, el análisis iconográfico de las obras seleccionadas siguió por el marco propuesto por Mirzoeff (2015), pero incorporando una perspectiva decolonial que atiende a lo que Mignolo (2011) denomina “semiosis fronteriza”. Este enfoque permitió identificar no solo los elementos formales y simbólicos presentes en las obras, sino también sus vínculos con memorias subalternas y luchas sociales específicas en el contexto acapulqueño (Barroso Tristán, 2017). Las obras analizadas, que incluyen murales, instalaciones, piezas de arte fotográfico, comic y textil, fueron examinadas a través de tres niveles de lectura:

el nivel pre-iconográfico (descripción formal), el nivel iconográfico (análisis de símbolos y temas) y el nivel iconológico (interpretación cultural), adaptando la propuesta clásica de Panofsky (1972) a contextos de arte contemporáneo comprometido.

La triangulación metodológica se realizó cruzando sistemáticamente los datos: los testimonios de los artistas, el análisis de las obras y el contexto sociohistórico documentado a través de archivos de colectivos artísticos y registros de actividades comunitarias. Este proceso permitió identificar lo que Denzin (2012) menciona: "lo personal y lo político convergen dramáticamente en los datos" (p. 72), ya que existen puntos en los que convergen las dimensiones estéticas y políticas en su producción artística.

Las limitaciones metodológicas del estudio incluyen el tamaño reducido de la muestra, que si bien permitió profundidad analítica siguiendo los principios de la teoría fundamentada (Strauss y Corbin, 2002), limita las posibilidades de generalización. Además, las condiciones de inseguridad en la región exigieron adaptaciones al trabajo de campo, incluyendo el uso de medios digitales para algunas entrevistas y la consulta de registros documentales cuando el acceso físico a ciertas obras era restrictivo. Estas limitaciones, sin embargo, se convirtieron en oportunidades para desarrollar lo que Marcus (1995) denomina "etnografía multilocal", rastreando las conexiones entre espacios físicos y digitales en la producción artística contemporánea.

El marco ético del estudio se basó en los principios de investigación con comunidades vulnerables, garantizando el anonimato para quien lo solicitó y estableciendo acuerdos de devolución de resultados a los participantes. Este compromiso se alinea con lo que Rivera Cusicanqui (2010) conceptualiza como "investigación como reciprocidad", donde el proceso de conocimiento genera beneficios para investigadores y comunidades.

## CONCLUSIONES

Este artículo ha demostrado que las narrativas visuales de la violencia desarrolladas por seis artistas plásticos acapulqueños constituyen un corpus crítico para comprender cómo el arte contemporáneo resignifica la violencia desde una perspectiva comunitaria-decolonial, donde se entrelazan el dolor, la memoria colectiva y la esperanza. Es a través de sus creaciones, que estos artistas han construido un lenguaje estético-político que desmonta los discursos hegemónicos sobre la violencia, ofreciendo en su lugar narrativas situadas que emergen desde las entrañas de la comunidad.

A través de la metodología implementada, las entrevistas semiestructuradas y el análisis iconográfico, se identificaron ejes fundamentales que articulan estas producciones: la memoria como acto de resistencia, la creación de redes de solidaridad y la reapropiación política del espacio público.

Las entrevistas revelaron que los procesos creativos trascienden lo individual para convertirse en prácticas colectivas de duelo y denuncia. Por lo que el arte se convierte en tecnología social que preserva memorias subalternas. Sus talleres se convierten en espacios de catarsis donde las víctimas de violencia participan activamente en la creación, transformando su dolor en potencia creativa. El análisis iconográfico, por su parte, evidenció el uso recurrente de colores neutros, el rojo, el negro, el gris, que reflejan oscuridad y muerte, pero también, con elementos menos agresivos con los cuales se puede generar una contravisualidad como es el ejemplo del cómic o la caricatura, que desafían los discursos oficiales de la violencia.

A nivel metodológico, la triangulación entre testimonios, obras y contexto permitió identificar patrones significativos que pudieron ser analizados en Atlas Ti. Por ejemplo, el empleo de materiales reciclados, como mallas asfálticas, sillones, palas, no solo alude a la violencia, sino que materializa las epistemologías de la supervivencia. Se confirmó que el arte en contextos de violencia extrema requiere de aproximaciones analíticas más allá de lo visual. Por lo que fue necesario desarrollar una "escucha táctil" capaz de interpretar

no solo lo que las obras muestran, sino lo que callan sus autores; no solo sus formas visibles, sino sus ausencias constitutivas.

Los hallazgos confirman que estas obras operan como archivos de la memoria, donde las técnicas tradicionales (como el bordado) y contemporáneas (como el muralismo o el arte conceptual) se hibridan para documentar lo innombrable. En un análisis profundo de las obras se evidenciaron tres estrategias discursivas fundamentales: la corporalidad del duelo, con la representación de cuerpos ausentes pero presentes a través de imágenes en siluetas, nombres bordados u objetos personales, que crean una topografía del dolor que mapea geográficamente la violencia en Acapulco; La poética de los materiales, es decir, el uso de elementos reciclados, tierras de fosas clandestinas, espacios abandonados, aguas contaminadas, lo cual no es meramente conceptual, sino que constituye un acto de alquimia política donde lo que mata se transforma en lo que da vida. Y finalmente la cartografía crítica: murales e instalaciones que crean una nueva geografía urbana que señala los sitios de trauma pero también de resistencia, reescribiendo simbólicamente la ciudad.

Como perspectiva futura, surge la necesidad de investigar cómo estas prácticas se vinculan con movimientos sociales más amplios, particularmente en lo que respecta a la participación de mujeres artistas, quienes solo representaron un 16.6% de la muestra, en su papel de la construcción de contra-narrativas de género. Y por supuesto, cómo es que estas obras siguen planteando preguntas incómodas: ¿Puede el arte ser realmente un vehículo de justicia en contextos de impunidad generalizada? ¿Cómo se puede evitar que la estetización de la violencia termine neutralizando su potencial crítico? Las respuestas parecen estar en el propio proceso colaborativo de estas prácticas, que rechazan la obra como producto terminado para abrazarla como acto continuo de resistencia.

Este artículo no solo documenta las prácticas artísticas sino que revela cómo el arte en Acapulco se ha convertido en un lenguaje de urgencia política. Ya que estas obras pueden considerarse actos performativos de justicia que interpelan tanto a la academia como a la sociedad civil, exigiendo lecturas que vayan más allá de lo estético para adentrarse en lo ético. El desafío sigue siendo proteger estos procesos creativos de la cooptación institucional y la violencia que denuncian, garantizando que sigan siendo voces libres en medio del silencio impuesto.

Lo que estos artistas han creado no solo es un conjunto de obras que denuncian la violencia, sino un nuevo régimen de visibilidad para Acapulco. Frente a la imagen turística de "la perla del Pacífico" y al relato mediático que reduce la ciudad a sus índices delictivos: Vargas Santa Cruz, De la Mora Diego, Manzanárez, Barreto, Carmona y el Chico del viernes ofrecen una tercera vía: Mostrar a Acapulco como herida abierta pero también como semillero de esperanza, como territorio en duelo pero también en lucha. Su arte no representa la violencia: la habita, la confronta y, en el acto mismo de creación, comienzan a transformarla.

El verdadero poder transformador de estas obras quizá resida precisamente en su capacidad de sostener la tensión creativa, para nombrar lo innombrable sin caer en el nihilismo, para convertir el duelo en acción colectiva y la memoria en un proyecto de futuro ilimitado.

## **BIBLIOGRAFÍA**

ACHA, J. (1988). Crítica del arte. Trillas.

ALFARO VARGAS, R., Y CRUZ RODRIGUEZ, O. (2010). Teoría del conflicto social y posmodernidad. Revista de ciencias sociales Universidad de Costa Rica, II-III (128-129), 63-70. <https://doi.org/https://www.redalyc.org/pdf/153/15319334005.pdf>

ANZALDÚA, G. (1987). Borderlands= La frontera: la nueva mestiza. Aunt lute books. <https://doi.org/http://users.uoa.gr/~cdokou/TheoryCriticismTexts/Anzaldua-borderlands-la-frontera.pdf>

BARROSO TRISTÁN, J. M. (2017). El arte como territorio de resistencia. Iberoamérica social. Revista-red de estudios sociales, 5(VIII), 183. <https://doi.org/https://iberoamericasocial.com/wp-content/uploads/2017/07/El%20arte%20como%20territorio%20de%20resistencia.%20Iberoam%C3%A9rica%20Social,%20N%C3%BAmero%20VIII.pdf>

BARTRA, A. (2013). Sur Profundo. En J. (. Mogel, El Sur-sureste mexicano: crisis y retos. CESOP- Juan Pablos.

BARTRA, E. (2008). Rumiando en torno a lo escrito sobre mujeres y arte popular. La Ventana (28), 8-23. <https://doi.org/https://www.scielo.org.mx/pdf/laven/v3n28/v3n28a3.pdf>

BASTIDE, R. (1967). Les Amériques noires. Payot.

BAUMAN, Z. (2004). Modernidad líquida. Fondo de Cultura Económica. <https://doi.org/https://yorchdocencia.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/04/bauman-zygmunt-modernidad-lc3adquida.pdf>

BAUMAN, Z. (2004). Vidas desperdiciadas, la modernidad y sus parias. En Z. Bauman, Vidas desperdiciadas, la modernidad y sus parias (págs. 21-84). Paidós.

BERBER MIJANGOS, A. (2022). Raíces de Mar y Tierra: La nueva obra en la ruta de las vanguardias artísticas en Acapulco. Una propuesta de aethesis decolonial en Acapulco. Acapulco, Guerrero, México. <https://www.luisvargassantacruz.com/muralmeztizza>

BHABHA, H. K. (1994). The location of Culture. Routledge.

BLAZQUEZ GRAF, N. (2012). Epistemología Feminista: Temas centrales. En N. Blazquez Graf, Investigación feminista: Epistemología, Metodología y Representaciones sociales (págs. 21-38). México, D.F.: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

BOLEAGA O, P. I. (13 de MAYO de 2021). ENTRE BORDAR O MORIR. Historia de vida de la familia Ndyob'a en Arroyo Cumiapa San Luis Acatlán Guerrero. Chilpancingo, Guerrero, México.

BOLEAGA-OCAMPO, P., Y SANDOVAL-HERNÁNDEZ, F. (2024). ¿El arte de la costura, el hilado, el tejido y el bordado como convivencia violenta? (pensamiento), (palabra), Y Obra, (32), 1-18. <https://doi.org/https://doi.org/10.17227/ppp.num32-21847>

BONFIL BATALLA, G. (1990). México profundo. Una Civilización negada. México, D.F.: Grijalbo, S. A.

DE LA MORA DIEGO, A. (14 de febrero de 2025). Narrativas visuales de la violencia y la resistencia. (P. I. Boleaga Ocampo, Entrevistador)

DE LA MORA DIEGO, A. (2019). ¿Podría ser usted. Yo. Cualquiera de nosotrxs? Cuernavaca, Morelos, México.

DE LA MORA DIEGO, A. (2020). Estás en tu casa. Estas en tu casa. Cuernavaca, Morelos, México.

DE LA MORA DIEGO, A. (29 de 10 de 2023). Lo noble en lo brutal. Acapulco, Guerrero, México.

DENZIN, N. (2012). Momentos de ruptura en la investigación cualitativa. Gedisa.

FERNANDEZ PEÑA, I., Y FERNANDEZ PEÑA, I. (2012). Aproximación teorica a la identidad cultural. Ciencias Holguín, 1-13.

FOUCAULT, M. (1975). Vigilar y Castigar. Siglo XXI.

FUNDACIÓN-HEINRICH-BÖLL-STIFTUNG. (2020). Antimonumentos. Memoria, Verdad y Justicia. Medios Comunes. <https://doi.org/https://mx.boell.org/sites/default/files/2020-11/Antimonumentos.pdf>

- GALEFFI, D. (2017). A arte como território de resistência: uma perspectiva polilógica. . Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales, VIII, 22-25. <https://doi.org/https://iberoamericasocial.com/arte-territorio-resistencia-uma-perspectiva-polilologica/>
- GALTUNG, J. (1990). La violencia: cultural, estructural y directa. *Journal of Peace Research*, 27(3), 291-305. <https://doi.org/file:///C:/Users/Admin/Downloads/Dialnet-LaViolencia-5832797.pdf>
- GÁLVEZ, A., Y LUQUE-BRAZAN, J. (2019). Capitalismo de chupacabras en una era post-política y post-migratoria. *Huellas de la Migración*, 4(7), 109-138.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo. [https://doi.org/https://monoskop.org/images/7/75/Canclini\\_Nestor\\_Garcia\\_Culturas\\_hibridas.pdf](https://doi.org/https://monoskop.org/images/7/75/Canclini_Nestor_Garcia_Culturas_hibridas.pdf)
- GEERTZ, C. (1973). *La interpretación de la culturas*. Gedisa.
- GONZÁLEZ-AGUIRRE, C. (24 de febrero de 1991). *Anomia. Histerietas*. Acapulco, Guerrero, México: La Jornada.
- GRAMSCI, A. (2001). *Cuadernos de la cárcel* (Vol. 5). Ediciones Era.
- HALBWACHS, M. (2004). *La memoria colectiva*. Prensas Universitarias de Zaragoza.
- HAMMERSLEY, M. &. (2007). *Etnografía: Métodos de investigación* 2da. Ed. Paidós.
- HOPE, A. (2015). Opium production in Mexico: Historical and contemporary analysis. *Journal of Illicit Economies and Development*, 1(1), 45-48.
- HUBER, D. (2019). Empoderamiento femenino a través del patrimonio cultural. El caso de mujeres bordadoras de San Pablo El Grande, Hidalgo. *Antropología americana* Vol. 4 Núm. 7, 101-118.
- HUYSEN, A. (2003). *Present pasts, urban palimpsest and the politics of memory*. Stanford University Press.
- JELIN, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.
- JIMÉNEZ, G. (2010). *Identidades Sociales*. CONACULTA.
- LUGONES, M. (2018). Hacia metodologías de la decolonialidad. En X. Leyva, J. Alonso, R. Hernández, A. Escobar, A. Köhler, A. Cumes, . . . M. Lugones, *Prácticas Otras de Conocimiento(s): Entre crisis, Entre Guerras*. (pp. 75-92). CLACSO. <https://doi.org/https://www.jstor.org/stable/j.ctvn96g99.6>
- MARCUS, G. (1995). *Etnografía en/del sistema mundo*. *Revista Alteridades*, 5(9), 95-110.
- MARTINEZ DE BRINGAS, A. (2021). Metodologías indígenas y derechos humanos. Enfoque relacional de los saberes en la construcción de los derechos. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 26(93), 207-224. <https://doi.org/https://www.redalyc.org/journal/279/27966751018/html/>
- MIGNOLO, W. (2011). *The Darker Side of Western Modernity*. Duke University Press.
- MIRZOEFF, N. (2015). *How to see the world: An introduction to images*. Basic Books.
- MOSTACCIO, S., ALVAREZ, C. S., ALFIERI, F., CHOUDHURY, M., GAY, J.-P., LAVENIA, V., . . . DEMASURE, K. (2024). *Clero Católico. Abuso de poder y abusos sexuales*. *Estudios de Casos e Instrumentos de Investigación Histórica (siglos XVI a principios del XX)*. Universidad Alberto Hurtado.
- MUNDO FERNÁNDEZ, A. (1996). *Historia General de Acapulco. Gobierno del Estado de Guerrero*.
- PANOFSKY, E. (1972). *Estudios sobre iconología*. Alianza editorial.
- PÉREZ-BUSTOS, T. (2016). El tejido como conocimiento, el conocimiento como tejido: reflexiones feministas en torno a la agencia de las materialidades. *Rev. Colomb. Soc.*, 163-182.

QUIJANO, A. (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20. <https://doi.org/https://www.lavaca.org/wp/content/uploads/2016/04/quijano.pdf>

QUIJANO, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, 6(2), 342-386.

RANCIÈRE, J. (2010). El espectador emancipado. Manantial.

RIVERA CUSICANQUI, S. (2010). Investigación como reciprocidad. *Tabula Rasa*, 13, 1-12.

RIVERA CUSICANQUI, S. (2018). Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis. *Tinta limon*. [https://doi.org/https://tintalimon.com.ar/public/s7loyv7qkqky9tlizbaucr6z67/pdf\\_978-987-3687-36-5.pdf](https://doi.org/https://tintalimon.com.ar/public/s7loyv7qkqky9tlizbaucr6z67/pdf_978-987-3687-36-5.pdf)

RODRIGUEZ, F. (2004). La pobreza como un proceso de violencia estructural. *Revista de Ciencias Sociales (RCS)*, X (1), 1-9. [https://doi.org/https://www.flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1278089538.francisco\\_rodriguez.pdf](https://doi.org/https://www.flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1278089538.francisco_rodriguez.pdf)

ROMERO DE SOLIS, J. (2005). Acapulco en el Siglo XVI. Universidad de Guadalajara. Secretaria de Cultura de Jalisco.

SCHMITT, K. (1932). El concepto de lo político. Alianza.

SCOTT, J. (1992). Igualdad versus diferencia. *Debate Feminista*, 5, 85-104.

SCOTT, J. W., Y LAMAS, M. (1992). Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista. *Debate Feminista*, 5, 85-104. <https://doi.org/http://www.jstor.org/stable/42624037>

SEGATO, R. (2013). La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. *Tinta Limón*.

SEGATO, R. (2016). La guerra contra las mujeres. Creative commons.

SEGATO, R. (2018). Contra pedagogías de la crueldad. Prometeo.

SEGATO, R. L. (2014). Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres. México, D.F.: TINTA LIMON.

SPRADLEY, J. (1979). The ethnographic interview. Holt, Rinehart & Winston.

STRAUSS, A., Y CORBIN, J. (2002). Bases de la investigación cualitativa. Universidad de Antioquia.

TUHIWAI-SMITH, L. (2016). A descolonizar las metodologías Investigación y pueblos indígenas. LOM. <https://doi.org/ISBN Digital: 978-956-00-0843-5>

VALENCIA TRIANA, S. (2017). Capitalismo Gore: Narcomáquina y performance de género. En A. De Santiago Gúzman, E. Caballero Borja, y G. González Ortuño, MUJERES INTELECTUALES, Feminismos y Liberación en América Latina y el Caribe (págs. 371-387). Buenos Aires: CLACSO.

VARGAS SANTA CRUZ, L. (2022). <https://www.luisvargassantacruz.com/>. [www.wix.com:](https://www.wix.com/) <https://www.luisvargassantacruz.com/>

VARGAS SANTA CRUZ, L., RÍOS, G. M., Y WÄTCHER, T. (s.f.). Raíces de Mar y Tierra. Una propuesta de aesthesis decolonial en Acapulco. Meztizza Restaurante Casablanca, Acapulco, Guerrero.

WALSH, C. & MIGNOLO, W. (2018). Decolonialidad en perspectiva: Conceptos, análisis y praxis. Duke University Press.

WALSH, C. (2013). Pedagogías Decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir. Tomo 1. AbyaYala.

YOLANDA. (28 de febrero de 2023). ARTE Y ALGO MÁS. ART. [www.arteyalgomas.com](http://www.arteyalgomas.com): <https://arteyalgomas.com/2023/02/28/luis-vargas-santa-cruz-y-el-artivismo-como-inspiracion/>

ZARZURI, R. (2007). Ciencias Sociales en Contextos de Globalización o Mundialización. Tensiones y desafíos. Revista de la Academia. Universidad Academia de Humanismo Cristiano (12). <https://doi.org/file:///C:/Users/Admin/Downloads/CIENCIASOCIALESENCONTEXTOSDEGLOBALIZACINR ALZARZURI2007.pdf>

ZAVALA, O. (2014). Los cárteles no existen: Narcotráfico y cultura en México. Malpaso.

## **BIODATA**

**Paola Isabel BOLEAGA OCAMPO:** Doctoranda en Estudios Políticos y Sociales en el CIPES UAGro Acapulco, Maestra en Ciencias Territorio y Sustentabilidad Social en el CIPES UAGro. Acapulco, Arquitecta egresada del TecNM, Miembro del Padrón Estatal de Investigadores del COCITEIEG, presidenta fundadora Asociación Civil Ropa Sucia Guerrero A.C. Última publicación: Boleaga-Ocampo, P. I., & Sandoval-Hernández, F. (2024). ¿El arte de la costura, el hilado, el tejido y el bordado como convivencia violenta? (pensamiento), (palabra). Y Obra, (32), e21847. <https://doi.org/10.17227/ppo.num32-21847>.



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 111, 2025, e17241113  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA, MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555  
Para citar utilice este ARK: <https://n2t.net/ark:/43411/17241113>  
Deposited in Zenodo: <https://doi.org/10.5281/zenodo.17241113>



# El giro teórico decolonial sobre el patrimonio cultural en América Latina: el vínculo crítico macro – meso

*The decolonial theoretical turn on cultural heritage in Latin America: the macro-meso critical link*

**María del Rocío GARCÍA SÁNCHEZ**

<https://orcid.org/0009-0000-0232-9406>

[mrrociogsz@yahoo.com.mx](mailto:mrrociogsz@yahoo.com.mx)

Universidad Autónoma de Guerrero, Acapulco, México

## RESUMEN

El presente trabajo, tiene el propósito de hacer un balance crítico sobre las principales teorías destinadas a describir, explicar y comprender la producción, cristalización y articulación del patrimonio cultural. Se asume que las comunidades científicas elaboran para describir, explicar y comprender la configuración de los patrimonios culturales desde los siguientes niveles: 1) Cómo instituciones de la cultura; 2) Cómo procesos culturales y; 3) Desde sus agenciamientos críticos generándose un vínculo meso/macro en la configuración de teorías críticas sobre los patrimonios culturales, en donde, las interrelaciones y de la intervención de los clivajes de exclusión (clase, género, raza y edad), interpelados desde la razón decolonial, nos permiten darle un giro teórico a los enfoques tradicionales funcional/estructuralistas y ver al patrimonio cultural como una arena política cultural en disputa, en donde se tejen y se realizan nuestras identidades culturales. Se teoriza que un enfoque crítico, contribuye a situar al patrimonio cultural como dispositivos de resistencia cultural y a de construcción de paz en regiones asoladas por las violencias cotidianas y estructurales. Así el patrimonio cultural se transforma en un espacio de resiliencia y resistencia de las/os excluidas/os, pero sobre todo en el espacio simbólico de la memoria y la esperanza de sociedades sometidas por la violencia generada por los denominados poderes fácticos.

**Palabras clave:** teorías, giro decolonial, patrimonio cultural, poderes fácticos, violencias, resistencias.

## ABSTRACT

This essay aims to provide a critical overview of the main theories aimed at describing, explaining and understanding the production, crystallization and articulation of cultural heritage. In this sense, it is assumed that the societal context determines the ideas and theories that scientific communities develop to describe, explain and understand the configuration of cultural heritage from the following levels: 1) As cultural institutions; 2) As cultural processes and; 3) From their critical agencies, generating a meso / macro link in the configuration of critical theories on cultural heritage, where the interrelations and the intervention of the cleavages of exclusion (class, gender, race and age), questioned from decolonial reason, allow us to give a theoretical twist to traditional functional / structuralist approaches and see cultural heritage as a disputed political cultural arena, where our cultural identities are woven and realized. In this sense, it is theorized that a critical approach contributes to positioning cultural heritage as a means of cultural resistance and peacebuilding in regions ravaged by everyday and structural violence. Thus, cultural heritage becomes a space of resilience and resistance for the excluded, but above all, a symbolic space of memory and hope for societies subjugated by the violence generated by the so-called powers that be.

**Keywords:** theories, decolonial turn, cultural heritage, violence, resistance.

Recibido: 10-05-2025 • Aceptado: 12-08-2025



## INTRODUCCIÓN

El debate teórico e intelectual desde las ciencias sociales sobre el patrimonio cultural tiene diversas aristas y enfoques, las cuales van desde los marcos que proponen una mirada amplia y universal y otras miradas que sostienen la necesidad de teorizar en una escala media en donde los contextos de producción de la cultura son imprescindibles, estas propuestas teóricas se asientan en el desarrollo de las teorías clásicas de comienzos del siglo que surgieron en occidente como respuestas a las miradas marxistas y liberales de concebir y reflexionar los campos sociales, políticos, económicos y culturales de la realidad humana durante el siglo XIX (Giner, 2003).

El funcionalismo durkhemniano, la perspectiva weberiana, el estructuralismo de Levi-Strauss, la escuela de Frankfurt y el estructural funcionalismo de Parsons, fueron narrativas teóricas imprescindibles para explicar y comprender el mundo de las primeras cinco décadas del siglo XX y sus ineludibles connotaciones imperialistas, colonialistas, patriarcales, occidentales y capitalistas. Desde mediados del siglo XX, surgió un conjunto de corrientes críticas en la antropología social latinoamericana, las cuales examinan las estructuras de poder, las desigualdades sociales y las narrativas dominantes en las sociedades, estratégicamente en relación con el patrimonio cultural. Estas corrientes cuestionan las prácticas antropológicas tradicionales y buscan dismantelar los prejuicios y colonialismos implícitos, enfocándose en la relación entre la producción teórica y el compromiso con las sociedades estudiadas (Jimeno, 2005). En consecuencia, no se puede esquivar las políticas coloniales de saqueo del patrimonio cultural de los vencidos (Mayas, Incas, Aztecas, entre otros), cuyos artefactos hoy en día se encuentran siendo exhibidos en los principales museos de París, Londres, Berlín, Madrid y Nueva York. En este sentido no se puede hablar de patrimonio cultural sin el desarrollo de las identidades nacionales poscoloniales, o del surgimiento de comunidades imaginarias nacionales auto determinadas (Anderson, 2007), que tuvieron sus propios procesos de independencia ante el colonialismo europeo.

Desde esta realidad histórica (la colonial), es imprescindible partir desde una posición crítica para hacer una breve descripción analítica de las teorías que diversos investigadores ocupan para reflexionar en términos amplios sobre el patrimonio cultural el cual será definido inicialmente como:

El conjunto de bienes que una persona había heredado de sus ascendientes [...] su sentido etimológico permite que [...] se evoque no sólo los bienes que integran el acervo cultural y natural de una nación, sino también que dichos bienes habitualmente han sido transmitidos de generación en generación dentro de esa nación. (Brañes, 1993: 395)

Los tiempos han cambiado, se acabó la guerra fría, surgieron las tecnologías de información electrónicas, se cristalizó y desarrolló la globalización de la mano con el neoliberalismo, las cuales se constituyeron en los marcadores civilizatorios de nuestros tiempos actuales:

(...) la globalización es una nueva forma de imperialismo que impone el dominio político y económico de Estados Unidos sobre el resto del mundo. Por ejemplo, los Estados Unidos representan el caso más significativo de la privatización como un elemento de la agenda de la globalización y un vistazo de lo que puede pasar para la comunidad más amplia de naciones. (Powell: 2010, p. 10)

En este sentido, si consideramos en reflexionar sobre las dinámicas contemporáneas que definen el patrimonio cultural, es ineludible ubicarnos en la globalización, el neoliberalismo, y al interior de ellas situar los enfoques teóricos actuales como la teoría general de sistemas, la perspectiva del capital simbólico, el giro decolonial, los enfoques sobre las memorias y aquellas miradas que asumen la configuración del patrimonio cultural como una construcción social realizada por diversos actores en contextos históricos en donde la memoria como repositorio simbólico de nuestras identidades políticas, cumple un rol estratégico. generándose procesos de interactividad cultural que comunican lo local en lo global y viceversa, tanto a nivel diacrónico como sincrónico (Castells, 2002; Lezama, 2010; y Delgadillo, 2016). Lo cual nos conduce a una pregunta fundamental: ¿qué es una teoría?:

En sus aspectos tanto teóricos como prácticos, la labor científica está estrechamente vinculada con la concepción de teoría que se tiene. De acuerdo con la concepción clásica, una teoría es, de manera general y sin entrar en detalles, un conjunto de enunciados organizado deductiva o axiomáticamente. Dicha concepción, que surge fundamentalmente a partir de la reflexión que realizan los filósofos clásicos acerca de la física, se instaura no sólo como metateoría para una de las disciplinas científicas, la física, sino como metateoría general, es decir, como una teoría filosófica sobre las teorías científicas en general, con independencia de la disciplina considerada, ya sea de las ciencias naturales o de las ciencias sociales. (Lorenzano y de Abreu, 2010: 482)

En esta lógica, al hacer una revisión de la literatura existente sobre las teorías utilizadas en las investigaciones sobre el patrimonio cultural en América Latina, nos encontramos ante un conjunto de paradigmas, enfoques y teorías pueden ordenarse en dos niveles: 1. Los enfoques macro y; 2. Los enfoques meso. Al agrupar las teorías en estos dos bloques surgió otro hallazgo: El giro decolonial operaba en ambas como una matriz epistémica en donde brotaba las raíces de nuestro pensamiento propio o como dirían algunas feministas "nuestro cuarto propio".

### **EL MUNDO ES UN PAÑUELO: DE LOS ENFOQUES TEÓRICOS MACRO DEL PATRIMONIO CULTURAL AL GIRO DECOLONIAL**

Las variables que delimitan estos lentes teóricos son el neoliberalismo, la globalización y la modernidad líquida (Bauman, 2002; Escalante, 2016 y Giddens, 2000), aluden a fenómenos planetarios, alguien diría por ahí, "el mundo es un pañuelo". en este campo encontramos una mixtura ideológica, civilizatoria y teórica. La modernidad no fue nunca única, siempre se tejió sobre mixturas de poder, de racismo y de exclusiones de género, lo cual abriría las puertas de la crítica al giro decolonial, lo cual nos lleva proponer reemplazar modernidad por modernidades y la idea de modernidad líquida por la idea de modernidades líquidas decoloniales:

La modernidad no solo fue un proceso europeo, aunque si desarrolló su modo eurocéntrico, por lo que es más apropiado hablar de modernidades, así con el ir y venir de los años y con el empoderamiento de las y los oprimidos ya sea por razón de género, clase o raza (si prefieren pueden llamarlo etnicidad), o lógicas de conquista e imperialismos (español, británico o estadounidense), van aparecer diversas narrativas sobre la modernidad y sus adjetivos, modernidad indiana, feminista, decolonial que van a ir prefigurando un mundo de la política diverso, plural, anti patriarcal y no heteronormado, un mundo en donde la condición de la ciudadanía, del derecho a tener derechos propuesto por Arendt (2006). (Luque, Jijón y Tagle, 2025: 4)

El neoliberalismo, a través de su lógica instrumental, considera el patrimonio cultural como meros objetos susceptibles a las dinámicas de la oferta y demanda, objetivándolos en mercancías. En este contexto, tradiciones, lugares históricos y monumentos se convierten en productos que pueden ser adquiridos, comercializados o explotados con fines económicos, especialmente mediante el turismo masivo. Un ejemplo de ello es el manejo que se hace en el Perú de los restos arqueológicos de Machu Pichu, los cuales se desconectan de su esencia histórica y son reducidos a playeras, calendario y llaveros, en recuerdos, en dónde la cultura se valoriza en términos de la oferta y la demanda y aparecen los mercados étnicos culturales, generándose políticas y modelos de gestión del patrimonio donde las consideraciones económicas a menudo prevalecen sobre las culturales o sociales.

El patrimonio cultural puede ser explotado para atraer turistas, pero esto puede conducir a la sobreexplotación y a la destrucción del entorno cultural original o la pérdida de la autenticidad de los lugares. Las comunidades locales pueden verse desplazadas. Desde esta perspectiva, el patrimonio cultural se despoja de sus identidades auténticas y se convierte en un "souvenir", un simple recuerdo para el turista del

primer mundo que explora "destinos exóticos", en el contexto de la globalización y el neoliberalismo. Este acercamiento teórico resitúa al sujeto productor de cultura en lo decolonial, en los márgenes de la cultura sofisticada occidental etiquetándolo como un artesano productor de objetos denominados artesanías, esta mirada ha dado lugar a diversas propuestas teóricas que reflejan distintos enfoques sobre la comprensión, conservación y comercialización del patrimonio cultural no occidental en un mundo cada vez más interconectado y regido por la lógica del mercado.

En esta dinámica, es fundamental recuperar el impacto de occidente sobre el resto del mundo, del norte occidental capitalista sobre el sur colonizado, la expansión del norte sobre el sur a lo largo del siglo XX, que, con sus industrias, incrustaciones urbanas (llamadas ciudades), e imperialismos culturales occidentales, impactaron en los pueblos originarios sometidos, y una vez que su modelo de desarrollo hizo crisis permitió el asomo de los saberes de los pueblos originarios, de los oprimidos, de los de abajo, quienes:

(...) en este sentido, y asumiendo una perspectiva crítica del «desarrollo» y del «progreso», creemos que para abordar los procesos desindustriales del Hemisferio Sur, debe asumirse el paradigma del giro decolonial, asumiendo la importancia del reconocimiento de la historia precolonial y colonial y, a su vez, tomando en cuenta las perspectivas de poder y dominio que operan con fuerza en la relación del Hemisferio Norte y Sur global hasta nuestros días. La aplicación del giro decolonial en los estudios sobre desindustrialización incorporaría la relación de dominación que se instaló desde el Hemisferio Norte hacia el Sur desde tiempos coloniales. (Rock, 2023: 86-87)

El giro decolonial se constituye así, en una herramienta que permite el develamiento de las narrativas occidentales de opresión y la consecuente visualización de las narrativas culturales contra hegemónicas, propiciando el despliegamiento de una mirada crítica sobre el patrimonio y su consecuente reconfiguración retadora, desafiante ante las articulaciones dominantes, esto nos permite situar las construcciones culturales neoliberales en sus correctas coordenadas y no bajo su disfraz de lo narco popular, en dónde despolitiza a los sujetos populares y los transforma en objetos sacrificiales de lo popular ante el altar neoliberal del capitalismo chupacabras a la mexicana (Gálvez y Luque, 2019). La implementación del enfoque decolonial en la investigación del patrimonio cultural, en el marco de la globalización y el neoliberalismo, posibilita la ubicación y el análisis crítico de un contexto caracterizado por tensiones permanentes que abarcan su creación, conservación y explotación.

La globalización criticada y descolonizada puede llevar a la revalorización y recolonización contra-hegemónica del patrimonio cultural, pero también puede conducir a su desfiguración y comercialización. Es aquí en donde emerge el contrasello de la globalización: La desglobalización:

Por otro lado, el neoliberalismo tiende a tratar el patrimonio cultural como una mercancía más dentro de un mercado global, lo que puede resultar en una gestión insostenible y en la exclusión de las comunidades locales. En esta coyuntura, la Teoría General de Sistemas Sociales (TGSS), entendida como una perspectiva que se emplea para entender la interacción entre las sociedades y sus componentes, considerando a la sociedad como un sistema complejo, nos es útil para observar las dinámicas existentes entre sistema, globalización y neoliberalismo. En su diseño teórico, todos los elementos del sistema social están interconectados y se afectan mutuamente.

Esta teoría, que fue formulada por el biólogo austriaco Ludwig Von Bertalanffy en 1940, es interdisciplinaria y se enfoca en la idea de que los sistemas son más complejos que la mera suma de sus partes. Para comprender un sistema en su totalidad, es necesario analizar no solo sus componentes individuales, sino también cómo interactúan y afectan el comportamiento general (Osorio, 1998), pero esta perspectiva no deja de ser colonizadora ya que tiene como una de sus tesis centrales el borramiento de los sujetos como productores de la realidad social en aras de la autopoyesis del sistema pero en este caso nos ofrece un marco de explicación sistémico entre globalización, neoliberalismo y cultura.

Algunos elementos que se exponen desde la TGSS son que los sistemas sociales tienden a buscar un equilibrio, pero este no es estático; está en constante cambio debido a las influencias internas y externas; las acciones dentro del sistema pueden generar efectos que refuerzan o modifican los comportamientos y estructuras del sistema. La Teoría General de Sistemas Sociales y la globalización están estrechamente relacionadas, ya que ambas buscan comprender cómo interactúan los elementos dentro de un sistema más amplio, ya sea una sociedad, una economía o una cultura. Desde esta dirección, la globalización se puede concebir como un fenómeno que impacta los sistemas sociales a escala mundial. Se trata de un proceso que transforma las relaciones entre los diversos elementos de los sistemas sociales, provocando modificaciones importantes en la estructura y en el comportamiento de la sociedad.

La globalización, tal como se presenta a comienzos del siglo XXI implica considerar una diversidad de cuestiones diferentes, pero que se entrecruzan y en algunos casos actúan en retrospectiva unas sobre otras, tales como el giro decolonial, la identidad cultural y la interculturalidad que comprende a su vez lo multicultural, lo pluricultural, lo policultural, lo eco cultural, lo cross cultural. Si se engloba en alguna medida todo lo anterior se hará presente la problemática de la transnacionalización de la cultura. (Ezequiel, 2014). En esta misma dirección, se representa el patrimonio cultural bajo la hegemonía del neoliberalismo, al centrarse en el mercado, crea una narrativa de patrimonio que favorece ciertos relatos históricos y culturales en detrimento de otros a pesar del giro decolonial. Smith introduce la idea de "patrimonio no autorizado", donde los grupos marginados o colonizados también reclaman su derecho a preservar su propia cultura y patrimonio, desafiando las narrativas hegemónicas. (Smith, 2006). Estos enfoques nos proponen análisis y explicaciones totalizadoras y sistémicas del patrimonio cultural, pero descuidan los contextos locales de producción cultural por lo que se hace necesario integrarlas con propuestas teóricas de alcance medio o meso.

### ***BUSCANDO LA CERTIDUMBRE: ENFOQUES TEÓRICOS DE ALCANCE MEDIO (MESO)***

Son propuestas conceptuales que buscan describir, explicar y describir al patrimonio cultural desde unidades de análisis concretas (memoria, capital simbólico, derechos humanos, decolonialismo, entre otros), y son definidas como aquellas teorías que se encuentran a mitad de camino: "[...] entre esas hipótesis de trabajo menores pero necesarias que se producen abundantemente durante las diarias rutinas de la investigación y los esfuerzos sistemáticos totalizadores por desarrollar una teoría unificada que explicara todas las uniformidades observadas de la conducta, la organización y los cambios sociales. (Merton, 1968: 39). Entre estas propuestas tenemos la teoría del capital simbólico (Bourdieu, 1998); El patrimonio como construcción social (Harrison); El patrimonio como memoria (Lowenthal); y Patrimonio y derechos humanos (Graham, 2012).

Siguiendo a Merton, Bourdieu ubica su análisis de la estructura social. Se refiere al reconocimiento, prestigio, honor y legitimidad que una persona o grupo tiene dentro de una sociedad. A diferencia del capital económico, social o cultural, el capital simbólico no es tangible ni se puede intercambiar directamente, pero tiene un impacto significativo en la posición social de los individuos. (Fernández, 2013), su teoría, el capital simbólico está estrechamente vinculado al capital cultural (que abarca el conocimiento, habilidades y disposiciones culturales adquiridas) y al capital social (las relaciones y redes sociales). En contextos de violencia y resistencia, el patrimonio cultural se convierte en un campo crucial de lucha simbólica: se disputa su legitimidad, se redefinen sus significados y se transforma su valor según los intereses de diferentes grupos, el patrimonio cultural puede ser un medio para transmitir valores, normas y tradiciones que refuercen las estructuras sociales existentes.

En el caso del patrimonio cultural, ciertos elementos, ya sean monumentos, tradiciones o expresiones artísticas, pueden ser considerados como capital simbólico cuando son reconocidos y valorados por una sociedad o por instituciones como la UNESCO, por ejemplo. Esta valorización no solo otorga prestigio, sino también una legitimidad que puede influir en la identidad cultural de un grupo. Tal y como lo plantea Bourdieu, el término capital simbólico, describe los recursos que tienen un valor en una sociedad, no por su materialidad, sino por el significado que se les atribuye socialmente. Es decir, el capital simbólico está

relacionado con el poder y el prestigio que determinadas personas, grupos o instituciones pueden acumular mediante el reconocimiento social de ciertas prácticas, símbolos, o incluso patrimonio.

En otra dirección, el patrimonio cultural debe entenderse como un conjunto dinámico de objetos o tradiciones en **construcción social**. Las personas y las sociedades seleccionan, interpretan y gestionan el patrimonio según las necesidades de poder, identidad y memoria colectiva. Este enfoque toma en cuenta el argumento de la globalización y el neoliberalismo, donde el patrimonio es cada vez más gestionado por actores transnacionales, que convierten las tradiciones y los bienes culturales en productos de consumo globalizados. (Högberg, 2016).

Otra perspectiva, se sitúa en **la memoria y el patrimonio**, proponiendo que la globalización ha promovido una homogeneización del patrimonio cultural, en donde las tradiciones y los símbolos culturales locales se ven modificados para adaptarse a una "mercantilización" global. Lowenthal reflexiona sobre la memoria, la historia, el patrimonio cultural y muestra cómo el pasado es moldeado por el olvido, la erosión y las intervenciones selectivas (Salvatto, 2023).

El enfoque que vincula el **patrimonio cultural con los derechos humanos**, resalta la importancia de considerar la protección del patrimonio no solo desde una representación económica, sino también desde un ángulo ético y social. Las políticas de globalización y neoliberalismo pueden llevar a la pérdida de identidades culturales locales debido a la imposición de modelos culturales hegemónicos. En este sentido, se aboga por una visión inclusiva del patrimonio que valore las múltiples voces, identidades y tradiciones (Graham, 2012). El enfoque del patrimonio y derechos humanos, es un marco conceptual que busca conectar la preservación del patrimonio cultural con el respeto y la promoción de los derechos humanos. Esta aproximación, reconoce que el patrimonio cultural no es solo un bien material o simbólico, sino que también tiene un vínculo profundo con la identidad, la memoria cultural y el derecho de los pueblos a acceder, comprender, conservar y compartir su patrimonio cultural son aspectos fundamentales que deben ser protegidos y promovidos. El enfoque que une el patrimonio y los derechos humanos subraya la relevancia de ver el patrimonio cultural no únicamente como un bien a conservar, sino como un componente activo y en constante evolución, estrechamente relacionado con los derechos y la dignidad de los individuos. Este concepto ha ido tomando forma desde la Declaración Universal de los Derechos Humanos y ha sido fortalecido por instrumentos como la Convención de la UNESCO para la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural.

Desde este juego de espejos, vale la pena detenerse y teorizar desde los complejos conceptuales expuestos a lo largo de nuestras reflexiones, pero desde una aproximación comparativa, por lo tanto, es evidente que las aproximaciones conceptuales macro y meso para conocer, describir, explicar y comprender los múltiples sentidos de producción del patrimonio cultural en América Latina no solo son complementarias, sino que también enriquecen la discusión sobre cómo se entiende y se administra este patrimonio. A través de sus respectivos enfoques, se pueden identificar las dinámicas que influyen en la preservación y valorización del patrimonio cultural en la región, reflejando así la complejidad de las interacciones que lo rodean.

## **LAS CONEXIONES CULTURALES ENTRE LAS TEORÍAS MACRO Y MESO**

La relación entre las políticas culturales a nivel nacional y las prácticas que se desarrollan en las comunidades locales, son fundamentales para entender la cristalización, producción y gestión del patrimonio cultural. Las reflexiones surgidas desde los enfoques macro pueden influir significativamente en cómo las comunidades perciben, valoran y teorizan su herencia cultural, así como en la forma en que la administran en el marco de la globalización y del neoliberalismo. En tanto el enfoque meso revela el modelamiento que las políticas culturales hacen de la memoria, los derechos humanos, el capital simbólico y los derechos culturales (Kymlicka, 1996), los cuales, no solo afectan a las comunidades, sino que también pueden moldear su identidad y su sentido de pertenencia, lo que a su vez puede llevar a un mayor aprecio y cuidado por su patrimonio. Por ello, las comunidades, al movilizarse para defender sus tradiciones y su patrimonio, pueden

influir en la agenda cultural a nivel nacional e internacional. Este proceso permite que las voces locales sean escuchadas y que sus necesidades y aspiraciones sean consideradas en la formulación de políticas, creando así un diálogo enriquecedor entre lo local y lo nacional. Emergiendo de sus suturas el patrimonio cultural global.

### **HACIA UNA CONSTRUCCIÓN TEÓRICA FUERTE DEL PATRIMONIO CULTURAL: MEMORIA, RESISTENCIA Y RESILIENCIA EN TIEMPOS DE PLAGAS Y VIOLENCIAS**

Al considerar estos elementos, se crea un ámbito propicio para el diálogo y la inclusión, reconociendo la relevancia de conservar el patrimonio cultural como un mecanismo para reforzar la memoria y asegurar el ejercicio de los derechos culturales. En este marco, la interculturalidad actúa como un vínculo que promueve la convivencia y el entendimiento entre diversos grupos sociales. Se sostiene que el patrimonio cultural constituye una edificación histórica que forma parte esencial de la identidad cultural de las comunidades en las que se desarrolló y tuvo su origen. Siguiendo las perspectivas sistémicas, del capital simbólico y el de la construcción social, es fundamental exponer su vinculación analítica sobre el patrimonio cultural ya que este no solo se refiere a los bienes y prácticas que constituyen la herencia de una comunidad, sino que además es resultado de un proceso social en el que las comunidades eligen, defienden y transmiten lo que consideran valioso, relevante o representativo de su identidad y su historia. El mercado global se define como el intercambio de productos, servicios e ideas que se lleva a cabo entre diversas naciones y culturas, trascendiendo las fronteras geográficas. El patrimonio y el mercado global están profundamente conectados.

En un entorno global cada vez más interrelacionado, las fuerzas de la globalización tienen el potencial de uniformar las culturas, al tiempo que facilitan un enriquecedor intercambio entre diversas tradiciones. No obstante, este fenómeno también amenaza la preservación de las identidades culturales locales, que se ven sometidas a la influencia de las culturas globales predominantes.

De esta manera, la globalización puede influir en la preservación y transformación del patrimonio, ya sea mediante la difusión de ciertos aspectos culturales o la adaptación de tradiciones a las demandas del mercado global, esto involucra no solo productos tangibles, sino también aspectos intangibles como tradiciones, conocimientos y expresiones culturales.

En el contexto de la memoria, esta juega un papel fundamental en la protección y el fortalecimiento del patrimonio cultural, especialmente en tiempos de violencia. Por ello, la memoria, resistencia y resiliencia en tiempos de violencia, el patrimonio cultural adquiere una dimensión profunda, ya que no solo está vinculado a la identidad de un pueblo, sino también a sus procesos históricos de lucha y sobrevivencia incluso en contextos hegemónicos postnacionales (Jelin, 2002; León y Luque, 2022; Pérez, 2022; y Reza, 2025).

El tema de la memoria ha sido tratado por diferentes sociólogos de las escuelas europeas y norteamericanas, un excelente estado del arte de la cuestión es publicado en el presente dossier por Cruz y Bautista (2025). Sin embargo, han sido las ciencias sociales latinoamericanas (Jelin, 2002; Sarlo, 2005; Menjivar, 2008; y Colosisimo, 2025), la que con mayor sistematicidad ha tratado o argumentado el concepto de memoria en la cultura popular. Los sectores populares (las/os excluidas/os), en Latinoamérica han sido fundamentales para construir y preservar la memoria colectiva. A través de procesiones religiosas, tradiciones orales, danzas étnicas, fiestas populares que son llevadas a la literatura, al cine y exhibidas, en diversos festivales de las artes visuales y tradiciones culturales en donde se transmiten y reconstruyen a menudo los valores de las sociedades como actos colectivos de resistencia y resiliencia. Las canciones de protesta, las películas sobre las dictaduras perfectas y las dictaduras militares, las historias narradas por los presos políticos y los pueblos sometidos al terrorismo de Estado, se convierten en maneras de recordar y reinterpretar el pasado, permitiendo una revisión crítica de la historia narrada por los de arriba y relocalizando las interrelaciones de poder, dominación y hegemonía (Zarzuri, Pérez y Hernández, 2024; Luque y Hernández, 2024; y Luque y Sandoval, 2025).

La conexión entre la cultura popular y las dinámicas de poder revela cómo, a lo largo del tiempo, las clases sociales más desfavorecidas han tenido que vivir bajo una cultura dominante, pero también cómo han hallado formas de resistir y crear sus propios espacios de expresión. Este fenómeno es esencial para comprender la construcción de la identidad en América Latina. En lugar de una identidad mestiza uniforme, lo que realmente surge es una diversidad de identidades que, aunque comparten ciertos elementos, son profundamente variadas y reflejan las luchas de poder, los intercambios culturales y las tensiones sociales que caracterizan la región.

La importancia de las ciencias sociales en América Latina, entonces ha sido estratégica para comprender las interacciones de poder, resistencia y cultura, así como su influencia en la creación, conservación y transmisión de la memoria dentro de la cultura popular. Este ámbito de estudio no se restringe a la memoria en contextos de violencia o represión, sino que también investiga su importancia para la identidad colectiva, la lucha política y la creatividad popular en la región.

La reafirmación de una identidad mestiza, con sus particularidades, resalta las características distintivas de cada área en América Latina, valorando la riqueza de sus tradiciones, lenguas, músicas y costumbres, que frecuentemente han sido ignoradas o subestimadas por los sistemas de poder. Los espacios de memoria, nos convocan a mantenernos alertas y comprometidos con la salvaguarda y difusión de nuestro patrimonio cultural. En situaciones de violencia y conflicto, este patrimonio se convierte en un testimonio tangible de nuestra memoria colectiva, recordándonos las luchas del pasado y sirviendo como un fundamento para la reconstrucción de nuestra identidad contemporánea. La conservación de estos espacios no se limita a la protección de objetos o lugares, sino que también incluye la continuidad de relatos, tradiciones y prácticas que han perdurado a lo largo de las generaciones, a pesar de los intentos de erradicarlas o destruirlas.

En numerosas ocasiones, las violencias han conducido a la aniquilación o al olvido de patrimonios culturales de gran relevancia. Sin embargo, al mismo tiempo, los pueblos más vulnerables han encontrado en su memoria cultural, así como en su capacidad de resistencia y resiliencia, las herramientas necesarias para sobrevivir y reconstruirse. De este modo, la memoria colectiva de una sociedad se erige como un elemento decisivo en la preservación de su legado cultural. Aunque la globalización puede amenazar con desdibujar las tradiciones locales, también ofrece un espacio en el que las culturas minoritarias luchan por no ser olvidadas, a través de procesos como la migración de prácticas culturales que se transforman en transnacionales. Así, recordar y narrar mediante el conflicto, busca promover la reconstrucción de las memorias que abordan los desequilibrios de poder existentes entre las memorias de las víctimas, y las versiones institucionalizadas del pasado o las narrativas dominantes de actores tales como líderes políticos, grupos armados, funcionarios estatales de alto rango o de los medios de comunicación (Riaño, 2013; Jelín, 2002 y Sarlo, 2005).

Los espacios de memoria desempeñan un papel concluyente en la construcción de nuestra identidad colectiva y en la preservación de la memoria histórica. Estos lugares pueden manifestarse tanto en formas físicas como simbólicas, y su función principal es actuar como referencias que permiten a las sociedades recordar y transmitir su historia, valores y vivencias a las generaciones venideras.

De acuerdo con la perspectiva de Guixé (2008), el patrimonio memorial no debe ser considerado únicamente como una conservación pasiva de eventos pasados, sino como un proceso dinámico de reflexión crítica sobre la historia. Esto sugiere que los espacios de memoria no son meramente un reflejo de lo que ha ocurrido, sino que son fundamentales en la construcción de una conciencia colectiva que analiza esos acontecimientos para comprender mejor el presente:

(...) es básico poder analizar y reflexionar sobre las relaciones que se establecen entre historia, patrimonio cultural y territorio a través de la recuperación de la memoria. Encontramos, sin duda muchos elementos en Catalunya que forman parte de un paisaje cultural tangible y de otros intangibles, todos ellos susceptibles de recuperar, localizar, estudiar, difundir y señalizar. (Guixé: 2008, p. 220)

La conversión de la memoria histórica en un tema crítico del presente exige un esfuerzo conjunto. No se trata únicamente de recordar, sino de interpretar y cuestionar nuestro legado histórico. Los lugares de memoria, al funcionar como espacios de diálogo y difusión, facilitan este proceso de reflexión colectiva, invitando a las personas a reconocer lo que esos recuerdos significan y cómo impactan en la actualidad. Es esencial que la reflexión sobre el pasado se fundamente en la necesidad de prevenir el olvido. En lugar de sucumbir a la amnesia histórica, los espacios de memoria nos instan a recordar de manera consciente, a no permitir que las sombras del olvido oscurezcan las lecciones aprendidas del pasado, sino a seguir cuestionando, aprendiendo y, en última instancia, transformando nuestra comprensión del presente a través de esa memoria.

El patrimonio cultural se presenta, además, como un medio de resistencia ante la opresión. En diversas ocasiones, las comunidades que sufren opresión recurren a sus tradiciones, costumbres y expresiones artísticas como una forma de oponerse a los intentos de borrar su identidad. Las manifestaciones artísticas, que incluyen la música, la danza, las festividades, las narraciones populares y la gastronomía, se transforman en poderosas armas simbólicas que desafían a las fuerzas que buscan erradicar su cultura.

La resistencia cultural emerge en situaciones de violencia donde las comunidades recurren a su legado cultural como una herramienta para oponerse a la homogeneización global. Este término alude a la habilidad de una comunidad para preservar, restaurar y reivindicar sus tradiciones y prácticas ante las influencias externas, que pueden ser de naturaleza política, económica o social.

La resistencia se manifiesta en la capacidad de las comunidades para preservar sus elementos culturales a pesar de las adversidades. A través de la transmisión oral, la recreación de espacios significativos y la reafirmación de rituales y tradiciones, el patrimonio se transforma en un acto de desafío contra el olvido que la violencia intenta imponer.

La resiliencia se entiende como la capacidad de las comunidades para adaptarse, resistir y superar circunstancias difíciles. En el ámbito del patrimonio cultural, esta resiliencia se manifiesta cuando, a pesar de las violencias experimentadas, una comunidad logra reinventarse y transformar el sufrimiento en un principio de fortaleza. Las tradiciones y prácticas culturales pueden ser objeto de reinterpretación y reconfiguración, de tal manera que los elementos del patrimonio no solo logran perdurar ante las crisis, sino que también contribuyen a la reconstrucción emocional, social y cultural de la comunidad. Este proceso de resistencia y adaptación a nuevas realidades, al mismo tiempo que se preserva la identidad cultural, a menudo da origen a nuevas formas de expresión y creatividad.

Se pueden encontrar enfoques provenientes de la psicología social que se enfocan en los rasgos de los individuos (Maltby, Day y Hall, 2015), otros se ocupan del contexto, incorporando las relaciones familiares y con otros grupos primarios (Becvar, 2012), siendo los más aceptados los que proponen una perspectiva interaccionista (Hanbury y Indart, 2013; y Ungar, 2012). Por su parte (Bonanno, 2012) se centra en la trayectoria al trauma de los individuos, señalando que no todos quienes se han visto expuestos a situaciones traumáticas desarrollan psicopatología, como trastorno de estrés post traumático (Alzugaray, Fuentes y Basabe, 2021). En tanto, el enfoque interaccionista se enfoca en interpretar y comprender cómo las culturas mantienen su identidad, valores y prácticas frente a presiones externas, así como en la manera en que las personas dentro de estas culturas superan adversidades preservando su patrimonio y adaptándose a nuevas realidades (Hanbury e Indart, 2013 y Iraurgi y Ungar, 2013). Estos autores defienden esta perspectiva, que realiza en las interacciones entre los individuos y su contexto social, cultural y político, en lugar de limitarse a un análisis estructural o individualista. Desde esta apariencia, la resiliencia cultural abarca no solo la habilidad de una cultura para soportar transformaciones, sino que se concibe como un asunto dinámico en el cual los individuos y sus comunidades desempeñan un papel activo en la negociación y reconstrucción de su identidad y de sus recursos culturales. Desde esta óptica, la resiliencia cultural no solo se refiere a la capacidad de una cultura para resistir cambios, sino que se entiende como un proceso activo en el que los individuos y sus comunidades actúan como agentes activos en la negociación y reconstrucción de su

identidad y recursos culturales. Al considerar estos factores, se puede entender mejor cómo ciertas circunstancias pueden influir en el bienestar de una persona.

La resiliencia cultural entonces es la capacidad de las comunidades para adaptarse a las adversidades y reconstruir su patrimonio cultural tras episodios de violencia, desplazamiento o destrucción. A menudo, el patrimonio cultural se convierte en una herramienta para la recuperación emocional y social de una comunidad, proporcionando un sentido de pertenencia y continuidad, es decir, la resiliencia se revela en la aptitud de las personas y comunidades para adaptarse, sanar y reconstruir a partir de las heridas del pasado, por lo que el patrimonio cultural desempeña una función fundamental en esta fase, ya que proporciona un sentido de continuidad y pertenencia que resulta esencial para la reconstrucción de la identidad y la unidad social.

El patrimonio cultural no es solo un legado del pasado, sino también un recurso fundamental para la construcción de un futuro más justo y consciente, donde la memoria no solo preserva, sino que también guía el proceso de sanación y reconciliación. El patrimonio cultural es esencial para construir la paz, ya que está íntimamente ligado a la identidad, la memoria colectiva y el sentido de pertenencia de las comunidades. Este concepto no se limita a monumentos, sitios históricos y objetos materiales; también incluye tradiciones, lenguas, prácticas y expresiones vivas que forman parte del legado de un grupo social. Esta riqueza cultural puede ser un recurso valioso para fomentar la paz de diversas maneras.

En contextos de conflicto, la preservación y promoción de la identidad cultural resulta fundamental para lograr la unidad, facilitando la sanación de las heridas del pasado y reforzando la cohesión social. Las comunidades que comparten rasgos culturales emplean diferentes métodos para preservar su memoria cultural. Esta práctica les permite mantener una conexión con sus raíces, fortalecer su identidad y transmitir sus valores a las futuras generaciones. La preservación de la memoria cultural, especialmente en períodos posteriores a conflictos de violencia, proporciona un marco propicio para la reconciliación. Las narrativas colectivas y la reflexión sobre las experiencias vividas pueden ayudar a las sociedades a enfrentar el dolor y el sufrimiento, creando un ambiente favorable para la verdad, la justicia y la reparación (Jelín, 2002; Sarlo, 2005 y Colosimo, 2025).

## **CONCLUSIONES**

Concluir estas reflexiones, desde las características que hemos abordado, requerimos en primer lugar de un ejercicio de ordenamiento de los hallazgos. En este sentido, proponemos la siguiente arquitectura: 1). Desafíos compartidos. La integración y conexión de las teorías meso y macro revela que, aunque abordan el patrimonio desde ángulos diferentes, se ven confrontadas con problemáticas similares. La lucha por equilibrar la conservación de las tradiciones culturales frente a las dinámicas impuestas por la modernización y el turismo masivo es un reto significativo. Asimismo, es fundamental que las voces de las comunidades locales sean consideradas en las decisiones que afectan su patrimonio, lo que subraya la jerarquía de una orientación inclusiva e interactivo en el diseño y realización de proyectos culturales. 2). Unión de perspectivas. Al unir estas dos perspectivas, se logra un panorama más completo que refleja la complejidad del patrimonio cultural en América Latina. La macro visión ayuda a situar el patrimonio dentro de un marco más amplio de relaciones de poder y dinámicas económicas, mientras que la meso visión ilumina las experiencias individuales y comunitarias que dan forma a la identidad cultural. Así, se evidencia cómo las negociaciones en torno al patrimonio no solo son el resultado de fuerzas externas, sino también de las prácticas y decisiones de las comunidades locales que buscan preservar su legado cultural.

## La necesidad del giro decolonial

Para ello, es fundamental teorizar la cultura en América desde el giro decolonial producido por unas ciencias sociales, inter y transdisciplinarias, en donde la conexión teórica entre lo macro y lo meso le de identidad y autonomía a nuestras miradas decoloniales y así podamos comprender las interacciones de poder, resistencia y cultura, así como su influencia en la creación, conservación y transmisión de la memoria dentro de la cultura popular y su reconfiguración en el patrimonio cultural. Este ámbito de estudio no se restringe a la memoria en contextos de violencia o represión, sino que también investiga su importancia para la identidad colectiva, la lucha política y la creatividad popular en la región. En esta perspectiva, los aportes del enfoque decolonial en la investigación del patrimonio cultural, en el marco de la globalización y el neoliberalismo, posibilita la ubicación y el análisis crítico de un contexto caracterizado por tensiones permanentes que abarcan su creación, conservación y explotación.

El patrimonio ha sido esencial en diversas culturas como un medio de resistencia frente a la opresión y los conflictos. En momentos de guerra, invasiones o colonización, las comunidades han encontrado en sus tradiciones y expresiones culturales un refugio para preservar su identidad y reafirmar su existencia ante las adversidades. A lo largo de la historia, el patrimonio cultural ha simbolizado la lucha contra la erosión de la cultura, la historia y las costumbres locales.

Asimismo, el patrimonio se erige como una herramienta crucial para la reconstrucción de la identidad colectiva tras episodios de violencia, brindando a los integrantes de una comunidad un sentido de unidad que supera las divisiones políticas o sociales previas al conflicto. La conservación y el aprovechamiento del patrimonio cultural están estrechamente relacionados con la promoción de la paz. En contextos de postconflicto, el patrimonio cultural puede ser un medio para sanar las divisiones entre comunidades, ofreciendo un espacio común que facilite la reconstrucción de relaciones y el fomento del entendimiento mutuo.

El patrimonio cultural actúa como un medio fundamental para la transmisión de valores cruciales, tales como el respeto, la tolerancia y la convivencia pacífica. Mediante procesos educativos, este patrimonio tiene el potencial de inspirar a las generaciones jóvenes a valorar y entender la historia, los logros y las lecciones que nos ha dejado el pasado. Esta comprensión no solo enriquece su conocimiento, sino que también fomenta la formación de ciudadanos más prudentes e introspectivos con los desafíos sociales, ambientales y éticos que se presentan en el presente y que seguirán siendo relevantes en el futuro.

El patrimonio cultural desempeña también un papel significativo como motor económico, especialmente a través del turismo. Las ciudades y regiones que valoran y preservan su patrimonio cultural tienen la oportunidad de desarrollar modelos de turismo sostenible que no solo impulsan la economía local, sino que también promueven la educación y el entendimiento intercultural. Es fundamental que este crecimiento económico se lleve a cabo de manera respetuosa con las comunidades y el medio ambiente, evitando la explotación o la comercialización excesiva de los recursos patrimoniales.

Un enfoque contemporáneo del patrimonio cultural se extiende más allá de la simple conservación de objetos y monumentos, incluyendo también la salvaguarda de prácticas, lenguas y tradiciones inmateriales que dan forma a las identidades de las comunidades. Este enfoque integral reconoce la importancia de las expresiones culturales vivas y su papel fundamental en la cohesión social y la diversidad cultural. Las culturas vivas son aquellas que siguen evolucionando y adaptándose a los cambios en su entorno. Proteger estas formas de expresión es fundamental para mantener una diversidad cultural que enriquece al mundo y, al mismo tiempo, apoya estilos de vida más sostenibles.

**BIBLIOGRAFÍA**

- ALZUGARAY, C, FUENTES, A, & BASABE, N. (2021). Resiliencia Comunitaria: una aproximación cualitativa a las concepciones de expertos comunitarios. *Rumbos TS*, 16(25), 181-203. <https://dx.doi.org/10.51188/rtrs.num25.496>.
- ANDERSON, B. (2007). *Comunidades imaginarias. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económico (FCE). México.
- BAUMAN, Z. (2002). *La modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica (FCE). México.
- BECVAR, D. (2012). *Handbook of family resilience*. Springer Science & Business Media.
- BRAÑES, R. (1993). "El objeto jurídicamente tutelado por los sistemas de protección del patrimonio cultural y natural de México", en Enrique Florescano (comps.), *El patrimonio cultural de México*, México, Consejo Nacional de las Artes (CNA), Fondo de Cultura Económico (FCE). México. Pp. 381-405.
- BORJA, J., y CASTELLS, M. (2002). *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*. Taurus. España.
- BOURDIEU, P. (2018). Reproducción cultural y reproducción social. En *Conocimiento, educación y cambio cultural* (pp. 71-112). Routledge.
- BOURDIEU, P. (1984). *Distinción: Una crítica social del juicio del gusto*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- COLOSIMO, A. (2025). Los estudios de memorias como fuentes del pensamiento latinoamericano e-l@tina. *Revista electrónica de estudios latinoamericanos*, vol. 22, núm. 87, 2024 Universidad de Buenos Aires Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=496477193007>.
- DELGADILLO, V. (2016). *Patrimonio urbano de la Ciudad de México. La herencia disputada*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM).
- ESCALANTE, F. (2016). *Historia mínima del neoliberalismo*. El Colegio de México.
- EZEQUIEL, A. (20 de 07 de 2014). El proceso de globalización neoliberal y sus impactos sobre la cultura. (*quadernsanimacio.net*, Ed.) *quadernsanimacio.net*, 20, 187 - 213. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7593212>
- FERNÁNDEZ, J. (2013). Capital simbólico, dominación y legitimidad. Las raíces weberianas de la sociología. *Revista de Sociología Universidad Autónoma de Barcelona*, 98, 33 - 60. doi: <https://doi.org/10.5565/rev/papers/v98n1.342>.
- GARCÍA, J. (2005). Exordio a la memoria colectiva y el olvido. *Athenea Digital* -, 8, 1 - 26. Recuperado el 08 de 03 de 2025, de <https://atheneadigital.net/article/view/n8-mendoza/217-pdf-es>.
- GÁLVEZ, A., & LUQUE-BRAZÁN, J. (2019). Capitalismo de chupacabras en una era post-política y post-migratoria. *Huellas De La Migración*, 4(7), 109-138. doi:10.36677/hmigracion.v4i7.11945.
- GUIXÉ, J. (2008). El Memorial Democrático y los lugares de la memoria: la Recuperación del patrimonio memorial en Cataluña. *Entelequia. Revista Interdisciplinar: Monográfico, N° 7*. Recuperado el 25 de mayo del 2025 de la siguiente dirección electrónica: [https://www.researchgate.net/publication/23528777\\_El\\_Memorial\\_Democratico\\_y\\_los\\_lugares\\_de\\_la\\_memoria\\_la\\_Recuperacion\\_del\\_patrimonio\\_memorial\\_en\\_Cataluna#fullTextFileContent](https://www.researchgate.net/publication/23528777_El_Memorial_Democratico_y_los_lugares_de_la_memoria_la_Recuperacion_del_patrimonio_memorial_en_Cataluna#fullTextFileContent).
- GIDDENS, A. (1999). *La globalización: Consecuencias humanas*. Taurus. España.
- GINER, S. (2003). *Teoría social contemporánea*. Editorial Ariel. Barcelona.

GONZÁLEZ, M. (2003). Cultura de la resistencia: Una visión desde el zapatismo. *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, 1, 6-25. Recuperado el 08 de 03 de 2025, de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74511800002>.

GRAHAM, A. (2012). Reflexiones decenales sobre una geografía del patrimonio. *Revista Internacional de Patrimonio Estudios*, 19, 1 - 8. Recuperado el 22 de 02 de 2025, de [https://www.researchgate.net/publication/241730904\\_Decennial\\_reflections\\_on\\_A\\_Geography\\_of\\_Heritage\\_2000](https://www.researchgate.net/publication/241730904_Decennial_reflections_on_A_Geography_of_Heritage_2000).

GUTIÉRREZ, J. (2022). Poder simbólico, ilusión y afectividad en la sociología de Pierre Bourdieu. *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, 29, 1 - 26. doi: <https://doi.org/10.29101/crcs.v29i0.17878>.

HANBURY, R., y INDART, M. (2013). Resilience revisited: Toward an expanding understanding of post-disaster adaptation. In S. Prince-Embury & D. H. Saklofske (Eds.), *The Springer series on human exceptionality. Resilience in children, adolescents, and adults: Translating research*

*into practice* (pp. 213–225). Springer Science + Business Media. [https://doi.org/10.1007/978-1-4614-4939-3\\_16](https://doi.org/10.1007/978-1-4614-4939-3_16).

HARVEY, D. (2007). Breve Historia del Neoliberalismo. (A. V. Mateos, Trad.) Madrid: Ediciones Akal.

HERNÁNDEZ, Y. (2013). Lugares de memoria: entre la tensión, la participación y la reflexión. *Panorama*, 7, 97 - 109. Recuperado el 27 de 02 de 2025, de <https://www.redalyc.org/pdf/3439/343929225005.pdf>

HÖGBERG, A. (2016). Rodney Harrison: Heritage. Critical Approaches. Londres: Routledge. (R. A. Noruega, Ed.) *Revista arqueológica noruega*, 49, 268. doi: <http://dx.doi.org/10.1080/00293652.2015.1126632>.

JIMENO, M. (2005). La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (1), 43-65. Retrieved May 25. [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1900-54072005000100004&lng=en&tlng=es](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1900-54072005000100004&lng=en&tlng=es).

KYMLICKA, W. (1996). Ciudadanía multicultural. Paidós. España.

LEÓN, A., y LUQUE, J. (2022). Movilidad humana en tránsito. Algunas lógicas en los movimientos y en los espacios de tránsito en América Latina (2015-2021). *Trayectorias Humanas Trascontinentales*, (8). <https://doi.org/10.25965/trahs.4579>.

LEZAMA, L. (2010). Teoría social, espacio y ciudad. El Colegio de México.

LORENZANO, P., y ABREU, C. (2010). "Las teorías de alcance intermedio de Robert K. Merton y las concepciones clásica y estructuralista de las teorías", en Martins, R.A., Lewowicz, L., Ferreira, J.M.H., Silva, C.C. e L.A.-C.P. Martins (eds.), *Filosofia e história da ciência no Cone Sul. Seleção de trabalhos do 6º Encontro*, Campinas: Associação de Filosofia e História da Ciência do Cone Sul (AFHIC), 2010, pp. 482-492.

LUQUE, J., & SANDOVAL, F. (2025). FRANZ HINKELAMMERT: Entre el pensamiento crítico y la resistencia al capitalismo en américa latina. *Entretextos*, 19(37), 27–29. <https://doi.org/10.5281/zenodo.15151630>.

LUQUE, J., JIJÓN, N, y PÉREZ, J. (2025). Trump y la desglobalización de los Estados Unidos y América Latina. *Utopía Y Praxis Latinoamericana*, 30(108), e14625117. Recuperado a partir de <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/e14625117>.

LUQUE, J., y HERNÁNDEZ, K. (2024). Migrápolis Ciudadanías latinoamericanas en movimiento. Fondo Editorial de la Escuela de Estudios Políticos y Sociales Ana María Campos, Mérida, Venezuela. Recuperado el 25 de mayo del 2025 a partir de: [https://www.researchgate.net/publication/384880460\\_Migrapolis\\_Ciudadanias\\_latinoamericanas\\_en\\_movimiento#fullTextFileContent](https://www.researchgate.net/publication/384880460_Migrapolis_Ciudadanias_latinoamericanas_en_movimiento#fullTextFileContent)

- MALTBY, J., DAY, L. y HALL, S. (2015). Refining trait resilience: identifying engineering, ecological, and adaptive facets from extant measures of resilience, 0 (7). <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0131826>.
- MENJÍVAR, M. (2008). De memorias y otredades: Estudios sobre memoria y cultura desde América Latina. Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe, (6), 7-11. [fecha de Consulta 26 de Mayo de 2025]. ISSN: 1659-0139. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476948768001>.
- OSORIO, M. (1998). Introducción a los Conceptos Básicos de la Teoría General de Sistemas. Cinta de Moebio, 3, 40-49. Recuperado el 7 de 02 de 2025, de <https://www.redalyc.org/pdf/101/10100306.pdf>.
- PÉREZ, J. (2022). La hegemonía de Estados Unidos: una propuesta conceptual. Iztapalapa. Revista de ciencias sociales y humanidades, 43(93), 197-228. Epub 08 de agosto de 2022. <https://doi.org/10.28928/ri/932022/aot2/pereztaglej>.
- POWELL, J. (2010). El neoliberalismo y la globalización: desigualdades repetitivas y las implicaciones para una teoría social global. Sincronía, (54), 3-17. [fecha de Consulta 14 de Marzo de 2025]. ISSN: Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=513877279001>.
- QUEROL, M. (2010). Manual de Gestión del Patrimonio Cultural. Madrid: Akal.
- REZA., R. (2025). Mitos racionalizadores base de la distopía autoritaria, en los gobiernos neoliberales de Macri - Argentina y Piñera - Chile . Utopía Y Praxis Latinoamericana, 30(108), e14625109. Recuperado a partir de <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/e14625109>.
- RIAÑO, P. (2013). Recordar y narrar el conflicto. Herramientas para reconstruir memoria histórica. Centro Nacional de Memoria Histórica y University of British Columbia. Colombia: Imprenta Nacional de Colombia. Recuperado el 26 de 02 de 2025, de <https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2009/recordar-narrar-el-conflicto.pdf>.
- SALVATTO, G. (2023). La idea del pasado como un país extraño. Memoria Académica. 1 - 17. Recuperado el 26 de 02 de 2025, de [https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.15778/pr.15778.pdf](https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.15778/pr.15778.pdf).
- SARLO, B. (2005). Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión. Siglo Veintiuno Editores, 2005, Buenos Aires.
- SEYDEL, U. (2014). La constitución de la memoria cultural. Acta Poética, 35, 187 - 214. Recuperado el 09 de 03 de 25, de [https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-30822014000200012](https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-30822014000200012).
- SMITH, L. (2006). Usos del patrimonio. New York, Taylor & Francis e-Library. Recuperado el 23 de 02 de 2025.
- UNGAR, M. (2012). Social ecologies and their contribution to resilience. In The social ecology of resilience (pp. 13-31). Springer. [https://doi.org/10.1007/978-1-4614-0586-3\\_2](https://doi.org/10.1007/978-1-4614-0586-3_2).
- ZARZURI, R., PÉREZ, J., & HERNÁNDEZ, K. (2024). ¿Hacia dónde va la ciencia política en Chile? Un análisis exploratorio (1973 – 2023). Revista Mexicana De Ciencias Políticas Y Sociales, 69(251). <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2024.251.87033>.

## BIODATA

**María del Rocío GARCÍA SÁNCHEZ:** Es profesora investigadora de la Facultad de Derecho, Acapulco, de la Universidad Autónoma de Guerrero. Es doctora en derecho y tiene un libro, en dónde cumple el rol de coordinadora del Congreso Internacional de Investigadores en Derechos sociales en América Latina, su ultima publicación es: García Sánchez, Dra. María del Rocío; Reyes Añorve, Dr. Joaquín; Godínez Alarcón, Mtra Guadalupe. International Journal of Scientific Research and Management (IJSRM), 2023-10, Vol.11 (10), p.5201-5210.



## ENSAYOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 111, 2025, e17241109  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555  
Para citar utilice este ARK: <https://n2t.net/ark:/4341/17241109>  
Deposited in Zenodo: <https://doi.org/10.5281/zenodo.17241109>



## Resistencia e interculturalidad

*Resistance and interculturality*

Federico SANDOVAL HERNÁNDEZ

<https://www.orcid.org/0000-0003-4094-2484>

fed\_05@hotmail.com

Universidad Autónoma de Guerrero, México

## RESUMEN

Se considera que la resistencia es intercultural, en un espacio territorial determinado por la localidad y la región cultural mesoamericana, en un periodo de larga data, la cultura chontal no es unívoca pues se encuentra en un contexto de globalidad y con acciones en pro de la compatibilidad, socioeconomía, agroecología y geopolítica que van de la mano con la interculturalidad, con un sustento metodológico histórico y teórico al plantear algunas reflexiones sobre la compatibilidad de los conocimientos local-globales, donde la diacronía y la sincronía van aparejados con la localidad de San Andrés Tuxpan, es decir desde lo prehispánico hasta lo actual sin descuidar lo virreinal para así poder hacer algunas conclusiones de carácter general para el análisis contemporáneo con estrategias globales de supervivencia, como zona de conservación, educación, experimentación, identidad con arraigo comunitario y la instrumentación de programas alternos.

**Palabras clave:** compatibilidad, glocalidad, interculturalidad, memoria cultural.

## ABSTRACT

Resistance is considered intercultural, within a territorial space determined by the locality and the Mesoamerican cultural region, over a long period of time. Therefore, Chontal culture is not univocal, as it exists within a context of globality and with actions promoting compatibility. Socioeconomics, agroecology, and geopolitics go hand in hand with interculturality, with a historical and theoretical methodological basis, proposing some reflections on the compatibility of local and global knowledge, where diachrony and synchrony go hand in hand with the locality of San Andrés Tuxpan, that is, from the pre-Hispanic to the current, without neglecting the viceregal period. This allows for some general conclusions to be drawn for contemporary analysis with global survival strategies, such as conservation zones, education, experimentation, community-rooted identity, and the implementation of alternative programs.

**Keywords:** compatibility, glocality, interculturality, cultural memory.

Recibido: 02-05-2025 • Aceptado: 05-08-2025

## INTRODUCCIÓN

Tuxpan, municipio de Iguala de la Independencia del estado de Guerrero, es una localidad rural de menos de 2,500 habitantes donde la propiedad de la tierra comunal y sus formas de organización y toma de decisiones de sus miembros se encarga de llevar a cabo las determinaciones de estas. La mayoría de la población labora en el área de servicios (domésticos y de negocios), en oficinas gubernamentales y en restaurantes, oficinas privadas, educativas, etc.

Una porción menor de esta población, aproximadamente el 10%, realiza diversos trabajos que demandan lugares aledaños, de albañilería en las ciudades de Iguala y de Taxco; otro 10% desarrolla actividades agrícolas, laboran de peones en el distrito de riego que abarca Iguala y Cocula, donde se produce principalmente okra y tomate verde, destinados a la exportación. La mayoría se aboca a la producción agrícola de autoconsumo y al comercio de sus escasos excedentes en el mercado de Iguala, que opera como zona de concentración y de intercambio comercial para los productos de la región calentana, centro y norte del estado de Guerrero.

Otro aspecto geoeconómico de interés es que la población de Tuxpan ha suministrado a la zona minera de Taxco, durante cientos de años la fuerza de trabajo, alimentos y artesanías textiles y de palma, así como materiales para la construcción que abundan en ambas regiones.

También es importante considerar que aproximadamente un 20% de los varones tuxpeños, migra hacia los E.U. y luego, seguidos de sus mujeres, van estableciéndose en varias regiones y entidades de ese país como California y Chicago, entre otras, donde ya se encuentran algunos de sus paisanos; este perfil migratorio, como se sabe, es común para las localidades guerrerenses.

En los últimos 80 años, al ser el distrito de riego más importante de la entidad y desde 1942, la laguna de Tuxpan fue utilizada como depósito de agua, y según el expresidente del Comité Prodefensa de la Laguna de Tuxpan a raíz de que un técnico de la SRH convenció a los funcionarios de gobierno, en base a la demanda de agricultores del valle de Iguala, de convertirla en una "presa" (Martínez, 2001). Para llevar a cabo este proyecto, la barranca del Tomatal fue desviada para desembocar en el lago de Tuxpan, cuestión que como veremos más adelante produjo el gran problema del azolve y la consecuente disminución de su volumen, posteriormente en 1960, la comisión del río Balsas absorbe a la del Tepalcatepec.

De esta manera, en más medio siglo se perdieron 128.3 hectáreas de espejo de agua y la parte más profunda se redujo, al pasar de 17.5 metros en 1942 a 7.25 metros a principios de los años 90's. Un estudio batimétrico fue realizado por el Comité Prodefensa de la Laguna de Tuxpan, no consideró ese reporte totalmente verídico, pues presume que no se detectaron con exactitud los niveles de los lugares más bajos de la laguna; según la apreciación de esta organización la pérdida ha sido de aproximadamente 2/4 partes del volumen de agua.

A los problemas mencionados se fueron sumando otros que han venido agravando la contaminación a lo largo de los años: a) Las descargas de drenaje y las de todas las cárcavas de la subcuenca erosionada de Tepecuacuilco b) La gasolinera que se instaló a fines de los años 60 c) los servicios de lavado y engrasado de autos y camiones d) El sistema de drenaje y las aguas negras que genera el Centro de Rehabilitación Social (CERESO) e) Los desechos de los curtidores de pieles de la comunidad del Naranjo f) Los insecticidas y pesticidas que se han aplicado tanto en el campo experimental (INIFAP) como en la escuela de agricultura, hoy Facultad de Ciencias Agroecológicas y por los productores agrícolas de Iguala y Tuxpan g) El ineficiente sistema de recolección de residuos domésticos y la falta de drenaje de las colonias de la colina al norte de la laguna h) Las fosas sépticas del poblado de Tuxpan y el escurrimiento de sus desechos durante el periodo de lluvias y i) el uso de detergentes y los coliformes generados por el ganado porcino, diseminados en el suelo.

Por otra parte, existe una población importante de aves migratorias que se está protegiendo desde mediados de los 90s, pues ahí está prohibida la caza de patos, garzas y cualquier otra especie, los mismo

que molestarlas y se ha estado llevando a cabo una campaña, por el Comité Prodefensa de la Laguna en los últimos sesenta años, de limpieza de las playas y riberas, prohibiendo el establecimiento de granjas porcinas, tirar basura, lavar con detergentes la ropa y los autos y bañarse con jabón en la laguna.

## **GLOBALIDAD Y COMPATIBILIDAD**

Si se rescatan los manantiales perdidos, en el corto plazo se podría recuperar el nivel de la laguna y en esa misma proporción desazolvirla sin riesgos innecesarios tanto para la fauna y flora acuática, como para los niveles de temperatura y contaminación del agua. Así sería posible instrumentar los proyectos chinampero-alimentario y florícola, composta y producción de suelo orgánico, reciclaje de los desechos de los restaurantes para alimento del ganado existente, ecotécnicas de baños secos y biodigestores, horticultura, viveros, invernaderos y uso de abonos orgánicos, el serpentario y el Zootuxpan, etc.

Por eso en Tuxpan, resulta pertinente el anterior enfoque para abordar el estudio de la historia del aprovechamiento de los recursos hídricos y en particular el relativo a los lagos:

La influencia de control de los lagos determina no solo la distribución y densidad de las poblaciones, sino las redes administrativas y la economía local de pueblos capitales y subordinados. Así como las cabeceras tendían a concentrarse cerca de los principales centros de agua, los sujetos tendían a ocupar tierras más altas, con frecuencia conectadas con pequeñas corrientes. (Gibson;1967, p. 440-446 y 447)

Así mismo, el estudio del proceso de aprovechamiento de dichos recursos resulta esclarecedor en distintos ámbitos, pues en éste se cruzan:

Innumerables campos de la actividad humana, como con la desecación de los lagos, se observa uno de los rasgos depredadores del progreso económico, que históricamente ha acarreado efectos catastróficos sobre el medio ambiente. Algunos bienes naturales que se consideraban ilimitados se han convertido en escasos, su creciente rareza los ha transformado en bienes cotizables. La historia ambiental que nos remite a la destrucción de los lagos con el consecuente siglo de castigo ecológico que hoy día estamos viviendo. (Tortolero; 2001, p. 447)

Este estudio busca realizar un análisis interdisciplinario de los múltiples desafíos que enfrentan tanto los habitantes como el ecosistema lagunar de Tuxpan, examinando los factores que han propiciado el declive ambiental en esta cuenca y su impacto en las dimensiones socioeconómicas y culturales de la población. Con base en esto, se evaluarán las alternativas para alcanzar un "desarrollo sustentable", entendido no solo como un concepto económico, sino como un equilibrio integral entre producción, medio ambiente, dinámicas sociales y patrimonio cultural. Este enfoque implica necesariamente que la comunidad reconozca sus capacidades y restricciones propias.

El enfoque teórico de Miguel León Portilla aporta valiosos elementos al análisis, ya que facilita la comprensión de las estrategias organizativas desarrolladas por los pobladores de Tuxpan y su interacción con el medio ambiente, partiendo del principio fundamental de que:

Los indígenas puedan regir plenamente los intereses de su vida interna mediante normas y órganos propios, implicando además el derecho y la obligación de aprovechar y cuidar los recursos naturales existentes en las tierras y territorios ancestrales, así como establecer y ejercer formas de participación indígena en la que se ha descrito como una atención pública transversal con la participación de todas las instancias del gobierno, esto implica que se reconozca su personalidad como entidades de derecho público. Sólo a partir de ahí podrán alcanzar la autonomía por la que han luchado. (Presidencia; 2002)

Desde esta perspectiva cultural, el estudio de la sustentabilidad necesariamente remite al principio de "compatibilidad". La noción de "desarrollo sustentable" empezó a generalizarse hace más de un cuarto de siglo, como una propuesta que intentaba mostrar que el desarrollo, sin una visión integral de sus consecuencias positivas y negativas, traería consigo efectos catastróficos para el mundo. Aun cuando originalmente, incluía algunos temas de índole social, era básicamente un concepto de carácter económico.

El concepto de "globalidad", consolidado teóricamente hacia la década de 1990, se presentó inicialmente como una inevitabilidad histórica que demandaba adaptación a sus dinámicas impuestas. Esta situación cuestionó profundamente los sistemas nacionales establecidos desde la época colonial, al tiempo que propició un renacer intercultural, aunque en sus inicios este fenómeno se limitara principalmente al ámbito discursivo sobre grupos étnicos y comunidades locales, que igualmente se oponían a los modelos nacionales dominantes.

Más adelante, conflictos bélicos, problemas de seguridad, violencia generalizada, junto con la creciente preocupación por la disponibilidad de recursos hídricos, alimentarios y energéticos, sumado al impacto del cambio climático, influyeron en una reformulación del paradigma de desarrollo sustentable. Este proceso evolucionó desde una visión holística inicial hacia el concepto de compatibilidad, que valora el papel de las comunidades locales a escala global. En el contexto mexicano, este enfoque se entrelazó con narrativas de revalorización de los pueblos originarios.

A finales del siglo XX, ganó relevancia la noción de que lo local y lo global podían coexistir armónicamente, siempre que las comunidades preservaran sus lógicas internas y tradiciones, permitiendo así una integración positiva en el sistema global, situación que además contaba con respaldo en el marco jurídico internacional (Benko, Georges y Lipietz; 1995, p.5-9).

Estos desarrollos teóricos renovaron el enfoque de las investigaciones interculturales y ecológicas, orientándolas hacia el análisis de la racionalidad subyacente en las comunidades, tanto tradicionales como contemporáneas.

El concepto de compatibilidad implica poner por delante el ambiente y no la producción o el dinero, y se puede definir como la capacidad de lograr una producción siempre y cuando ésta no perturbe a la naturaleza, es decir, hacer depender el ciclo económico del ciclo natural, ello implica la negación del principio de que hay que dominar a la naturaleza, la renovación del recurso natural supone la renovación de los humanos, ello implica una elevación del nivel y calidad de vida de la población, el que la producción no debe basarse en la mono producción agrícola o industrial, sino en el cultivo del ecosistema urbano, el de tratar de garantizar una reducción en los ritmos y volúmenes de extracción, la multiplicación del recurso natural como precondition para la producción y la multiplicación cualitativa del recurso humano, el de entender que las propuestas de ecología productiva deben verse como parte de la búsqueda de la restauración de los ecosistemas naturales y la cuestión de la nutrición balanceada y salud natural que van a favor de una nueva relación entre los hombres-mujeres-sociedades con la naturaleza. (Torres; 1999, p.72-74)

En la región de Tuxpan se observan progresos significativos en materia de compatibilidad, demostrando la viabilidad de un modelo alternativo de desarrollo sustentable que articula eficazmente las instancias estatales con los actores sociales. Un elemento geoestratégico clave ha facilitado el establecimiento de una globalización inclusiva, que trasciende el beneficio exclusivo de las mayorías (según señala Chomsky) para incorporar a las minorías, mediante dinámicas glocales que promueven la complementariedad entre los espacios urbanos y rurales.

De esta forma en Tuxpan, concurren elementos que le permiten perfilarse como uno de esos territorios en los que las localidades puedan transitar hacia estadios de desarrollo y crecimiento sustentable-compatible, donde la relación modernidad, posmodernidad, alteridad y alteridades se conjuguen en una nueva atropía, es decir que cuando un desgaste de energía desaparece otro aparece y viceversa.

Lo glocal es un espacio para la interdisciplinarietà, la regulación de lo local, el engarzamiento de los espacios, el resurgimiento de lo local como condición de la competitividad y de la regulación social, por una parte y la globalización como espacio económico-cultural por la otra, la posibilidad de coexistencia de modelos de desarrollo diferentes en una misma área de libre comercio. (Lipietz y Leborgne; 1989, p. 5-9)

Esta comunidad ha ejercido los derechos establecidos en el Art. 169 de la OIT<sup>1</sup>, el cual establece textualmente *“La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a que se aplican las disposiciones del presente convenio”*.

Como explica Bravo (1996, p. 64), los pueblos originarios han construido históricamente sistemas de gestión ambiental sustentable, arraigados en su cosmovisión. Para estas comunidades, los recursos naturales no son meros insumos, sino componentes de un cosmos ordenado donde lo humano y lo natural son interdependientes. Esta perspectiva se sustenta en dos pilares: la noción de que las personas son parte activa del universo y la concepción de la Tierra como entidad sagrada que requiere protección.

## METODOLOGÍA

Este estudio centra su atención en el ámbito local, recurriendo a múltiples fuentes de información, tanto escritas como testimoniales, que se alinean con el marco metodológico adoptado. Entre los documentos consultados, destaco especialmente un legajo del Archivo General de la Nación referente a la comunidad Tuxpeña, el cual brindó evidencia histórica para validar aspectos cronológicos del desarrollo comunitario, analizar la aplicación de instrumentos legales e institucionales por parte de la población y para constatar el ejercicio de cierta autonomía política durante la época colonial.

Dicho expediente, alberga copias certificadas de documentos históricos extraídos de los fondos documentales “cedulas reales” e “Indios” que se encontraban en posesión del Comisariado de bienes comunales del pueblo de Tuxpan, y fue entregado al AGN. La que se complementó con la bibliografía pertinente sobre los mismos tópicos y con las estadísticas elaboradas por el Instituto Nacional de Estadística Geográfica e Informática y las realizadas por el Área de Geoestadística Básica, que permitieron corroborar algunos datos de población y vivienda.

El trabajo de campo permitió recopilar testimonios clave de habitantes de San Andrés Tuxpan, incluyendo al comisario Efrén Taboada y a Juan Rodolfo Martínez, exdirigente del comité de protección de la laguna local. Destacan además los relatos de Victorino Ramírez y Benito Figueroa, vecinos con amplia trayectoria en la defensa territorial. Estos registros etnográficos evidencian la persistencia de una cosmovisión indígena que otorga prioridad ritual y práctica a la gestión lacustre como eje de la vida comunitaria.

Estos documentos adquieren pleno significado cuando son examinados a través del lente de la historia cultural ya que es aquí

Donde el estudio de las ideas que se materializa, en el análisis del imaginario social, del mundo religioso o del científico adquieren una gran importancia, y nos muestran una percepción y aprovechamiento distinto de las aguas de los lagos por parte de los indígenas y de los españoles. Es evidente que la asociación de la extensión lacustre con la palabra lago o ciénaga no es una mera cuestión de vocabulario. En el fondo, lo que está en juego es una definición y un concepto que tiene hondos raíces culturales, es decir, ciénaga, significa un menor rango en la jerarquía, se oponen dos conceptos, el de los españoles y el de los indígenas. Para los primeros, las aguas que no circulan están en el más bajo grado de la escala. De ahí que, si encontramos esta identificación del vaso lacustre como ciénaga, no es casual que los mismos

---

<sup>1</sup> Texto reproducido literalmente por ser cita normativa internacional, según convenciones académicas para documentos jurídicos.

partidarios de esta asociación sean quienes aboguen por la desaparición del depósito lacustre. Por otro lado, quienes eran partidarios de hablar de lago o de laguna, eran también ardientes defensores del manejo de las aguas de los lagos, pues el agua era el elemento central. (Tortolero; 2001, p. 446 y 447)

Se trata de encontrar un punto de equilibrio entre las actividades de una sociedad determinada y el uso que hace de los recursos naturales: plantas, animales, agua, aire, tierra, etc., y en donde la cuestión de las utopías tiende a adquirir relevancia con los modelos alternos y estrategias glocales de supervivencia social (Bravo;1996, p.64 y Nigh-Rodríguez;1995, p.69-75).

## **INTERCULTURALIDAD MESOSAMERICANA Y TERRITORIO EN TUXPAN**

Por la carencia de estudios publicados acerca de los aspectos sociocultural, ecológico y territorial de Tuxpan, para contextualizar las condiciones de la zona lacustre de la comunidad de San Andrés Tuxpan, se utiliza información procedente de los dedicados a regiones afines o cercanas, retomando de alguna manera la forma en que periodiza los aspectos históricos Manuel Gamio.

La recapitulación general que aquí se realiza, acerca de las características interculturales de Tuxpan, ubicado en una de las regiones que planteó el mismo Gamio (región 2: Oaxaca-Guerrero), va del periodo prehispánico al virreinal, a lo largo de su historia, Tuxpan, ha formado parte de diversas estructuras territoriales y administrativas

- a) En el siglo XIV fue territorio Tenochca.
- b) Durante la Colonia, estaba adscrita al sistema hacendario de las minas de Taxco. Pues el repartimiento en Tuxpan proporcionaba fuerza de trabajo, y gracias a la laguna se tenían humedales en el valle de Iguala para la producción de azúcar, aguardiente y alimentos que abastecían a la hacienda de San Juan Bautista, hoy Taxco el viejo.
- c) Durante el siglo XIX formó parte, primero del distrito de Alarcón y luego del de Álvarez
- d) Finalmente, en 1849 de ser territorio del estado de México pasó a formar parte del recién erigido estado de Guerrero (Matos; 1998. p.88).

Sin embargo, ha mantenido un continuum de existencia cultural y relativa autonomía local, por ser una zona geoestratégica tanto político-militar, como económica por seguir siendo una fuente de abastecimientos importante para la región. Características, estrechamente vinculadas con el hecho de que Tuxpan es una pequeña comunidad, cuyo desarrollo siempre ha sido indisociable del lago y en la que se presentan los elementos identificados con el México antiguo.

Las sociedades prehispánicas asentadas en las cuencas les habían otorgado una centralidad a los lagos, en tanto parte esencial de su vida material. Y lo corrobora la historia económica, que aborda las relaciones que establecen las sociedades a través del tiempo, derivadas del uso de recursos escasos, donde el dilema crucial es como conservar, usar y reproducir estos recursos; desde esta perspectiva se ve como sustancial el aprovechamiento de los lagos, la relevancia de los canales y los derechos de propiedad de los recursos. (Tortolero; 2001, p.440)

Todo lo cual, fue propiciando un intercambio comercial no sólo de alimentos y una relación relevante con los pueblos circunvecinos, sustentado en el cuerpo lagunar de la comunidad, que hizo que el proceso de aculturación y transculturación adoptara aquí diversos matices, como se verá.

Como ocurre con otros sitios, ni la investigación antropológica, ni la arqueológica han llegado a dilucidar el origen de esta población de habla chontal. Denominación esta última utilizada por los tenochcas para identificar a los chontales y que significa "extranjero". Algunos estudios del periodo sostienen que es una lengua de las más antiguas de la región y que incluso los chontales tuvieron relaciones con los Olmecas.

Otros postulan la inexistencia del chontal como idioma pero varios lingüistas han refutado esta afirmación, encontrando pruebas de que era una lengua viva en el siglo XVI, como lo sugiere la información proporcionada por Francisco Pimentel quién: *"Clasifica las lenguas de México en su "tratado de filología mexicana" en nueve familias con 55 idiomas después incluye otros 3 idiomas y añade 11 dialectos más, después analiza otras 6 familias que contienen 31 idiomas más y termina mencionando al chontal hablado en los estados de Guerrero, Oaxaca, Tabasco, y en Guatemala"* (Pimentel; 1997, p.xxvi-xxix).

Es de considerarse, la relación que existió entre los antiguos pobladores chontales del actual estado de Guerrero con los purépechas, que estaban asentados en el Occidente y que requerían de las salinas de Alahuiztlan, existentes en territorio chontal y que por obtener estos recursos incluso por la vía militar, van a ser influenciados por sus vecinos. (Barlow; 1995, p.110 y 1948, p.57-159)

Mientras que en su relación con los nahuas fue diferente pues, *"cuando los aztecas llegaron y pidieron tierras a los chontales, éstos no se las dieron y vivieron durante años de la caza y la recolección, aunque posteriormente se las proporcionaron, como en el caso de Cuetzala, poblada en 1579 con mexicas y rodeada por estancias chontales"* (Dehouve, 1994, p.30). Y a la inversa en su relación con los xochimilcas, que sí les proporcionaron tierras cuando se las solicitaron, pero después los expulsaron de ellas.

Por otro lado, el conocimiento local se puede entender y apreciar mejor en el contexto intercultural y trayectoria de lo que se conoce como Mesoamérica, pues en más de 5 milenios de agricultura y civilización que van definiendo calendarios (Munro; 1995, p.351-370). Fiestas y tradiciones comunes, que se siguen manifestando, como rasgos simbólicos, en los rituales festivos de ciertos pueblos y culturas de la región.

Algunos de estos elementos pueden ser indicios de que la zona de los chontales de Guerrero, la configuraron culturalmente los olmecas antes, durante y después de la construcción de "Teopantecuanitlan" o sea desde el siglo VII ac, y que de algún modo compartieron rasgos culturales, como el culto al jaguar persistente a través de la danza del Tecuan y los tlacololeros, la cual algunos arqueólogos caracterizan como, cultura mezcala:

Los olmecas contribuyeron en la integración de la mítica cultura mezcala, de lo que hoy es Guerrero, en el preclásico superior 800 a 200 a.n.e. su influencia llegó a Iguala, Taxco, el Naranjo, mezcala, San Jerónimo y otros lugares de Guerrero, al área colindante con los estados de Puebla y Morelos, al lugar del templo de los jaguares: Teopantecuanitlán municipio de Copalillo, Gro. la primera etapa de construcción se inicia alrededor del 1400 a.n.e. y su ocupación hasta 900 a.n.e. la segunda etapa va de 900 a 800 a.n.e. y la tercera alrededor de 600 a.n.e. (Pavía; 2003, p.29)

Mientras que en el periodo clásico y posclásico olmeca se define claramente esta zona de Guerrero como tal, al lado de la zona nuclear de Tabasco, la del Altiplano central, la de Oaxaca y la de Chiapas y Centroamérica, como una de las civilizaciones de mayor extensión en Mesoamérica y de larga duración.

A partir del siglo II antes de nuestra era y en adelante, la zona olmeca de Guerrero entra en un proceso de pluralidad cultural, al lado del avance de la denominada cultura mezcala en la zona norte del actual estado de Guerrero y perdura hasta el siglo XII de nuestra era, con influencias de Teotihuacán desde el siglo V d.n.e. (Cabrera; 2000, p.8-10). Y como se decía, a la región empiezan a llegar entre otros, chontales y cuiclatecos desde el S II antes de nuestra era.

La zona olmecoide de Guerrero es muy extensa y comprende las regiones de Acuitlapan, Acamixtla, Tetipac, Taxco, El Naranjo, Tecapulco, Buenavista, Tlaxmalac, Tuxpan, Iguala, Huitzuco, Tepecuacuilco, Tulimán, Tonalapa del norte, Chilacachapa, Tonalapa del sur, Coacoyula, Xalitla, Maxela, Balsas, Mexcala, Xochipala, Atzcala, Chichihualco, Zumpango del río, Tixtla, Olinalá, Mochitlán, Quechultenengo y Chilpancingo con una antigüedad de entre 3000 y 4000 años a.n.e. y ya en el 200 a.n.e. ingresan y se forman grupos que se asientan en Guerrero como los chontales, los matlazincas, cuiclatecos, tepoztecos, tlapanecos, mixtecos, yopes,

amuzgos y otros, y ya en el S XI de n. e. arriban los coixcas de la familia nahua, conquistando la región habitada por los chontales y matlazincas aprendiendo el cultivo de la tierra y formando un señorío en el centro del actual estado de Guerrero, llamado "Coixcatlalpan" ocupando Taxco, Iguala, Tepecuacuilco, Huitzuco, Tlaxmalac, Cocula, Teloloapan, Tenango, Tlamacazopa, Izcateopan, Acapetlahuaya, Alahuiztlán e Izeapuzalco llegando incluso a las costas y la montaña de Guerrero, hasta que fueron sometidos por los mexicas. (Ochoa; 1968, p.18-19)

Los contemporáneos de los olmecas como los otomíes y los huastecos, debieron haber tenido alguna penetración en dicha zona, aunque no estuvieron en lo que hoy es Guerrero. Un dato fundamental para comprender esta región cultural es que los chontales pudieron haber coexistido en este territorio durante más de 1600 años con otras culturas y otras lenguas mesoamericanas (Niederberger, Reyna; 2002, p.82-215 y Von;1999, p.10-55). Entre ellos los matlatzincas que llegan también muy cerca del siglo I antes de nuestra era, estableciendo relaciones comerciales y políticas con los chontales por varios siglos:

Según Lister alrededor del 1200 d.n.e. se define el horizonte histórico de Gro., con la entrada de elementos mixtecos y la colonización y establecimiento de guarniciones mexicanas y tarascas. Una Canger, nos conduce a las fuentes históricas donde aparece que los naturales más antiguos eran chontales, y que los hablantes de náhuatl que sometieron a los chontales habían salido de Michoacán. (Niederberger; 2002, p. 86-215)

Por lo que toca a las formas de organización social y económica chontal, éstas fueron las que les permitieron mantener su existencia sin mezclas demográficas, cuantitativamente importantes, pero con alianzas políticas de importancia cualitativa, lo que los llevó a regular su número en relación con el de nuevos migrantes que se iban asentando en la región, conforme llegaban.

La zona chontal se caracteriza por el tipo de recursos estratégicos como los minerales y la sal, la minería, sobre todo, en lo que hoy es Taxco, Taxco el viejo, Nochtepec, Zacualpan, Sultepec, Tetipac, Alahuiztlan y Teloloapan. Cuenta con dos ríos importantes para las actividades económicas, el Sultepec y Los Bejucos en la ruta Oztumac-Tetipac.

En el preclásico, la ruta olmeca de intercambio vía río Papagayo y el Balsas, era por la obsidiana del Altiplano, por la concha de la costa, por el mercurio y pigmentos de origen mineral en Huitzuco, el óxido ferroso y las tinturas de origen vegetal en chalcatzingo, en el actual estado de Morelos (Niederberger y Reyna; 2002, p.175-224). También había relaciones comerciales con Tlapa-Tlachinollan y Tepecuacuilco.

En el periodo denominado clásico, se define como zona de guerra, las salinas de San Miguel Ixtapan, Ixtapan de la sal y Alahuiztlan, en Tonalico quedan vestigios de los canales y las fosas que se utilizaban para su explotación. Mientras que en Alahuiztlan se usaba la técnica de resina de árboles (cajetes de sal).

Ya en el posclásico después del 1200 d.n.e., las hachas, el cobre y los cascabeles vinieron de esta zona hacia el Altiplano y Mesoamérica, se dice que los chontales llegaron por el Sur, que su lengua era impronunciable e indescifrable pues hablaban como aves, además incineraban a sus muertos y eran expertos en trabajos de minería, con fuego y aleaciones; por ejemplo en los pueblos de Conteco, Chontalpan y Tepoznechicoyan, se trabajaba el estaño y aleaciones de cobre al agregar arsénico el bronce.

En la desembocadura del Balsas hay todavía vestigios de tres tipos de hornos, redondos con respiraderos y con escoria, otros para incineración de cadáveres con restos óseos en el fondo y otros rectangulares, más no se sabe con qué función (Von;1999, p. 225-242). Además de que:

Los chontales eran agricultores, cultivaban Maíz, Cacao, Algodón, Chile, Frutos y miel. Tenían grandes asentamientos como Teloloapan, Oztuma y Alahuiztlan, mientras en otros lugares como Acuitlapan, el hábitat estaba disperso entre las barrancas. Las casas bajas, se construían de piedra o adobe, mientras que las de sus señores eran más altas. Peleaban con arcos, flechas, escudos y armaduras de algodón. La sociedad chontal reconocía tres estratos: los señores, la gente común y los esclavos, el segundo estrato tributaba a los señores de Izcateopan mantas,

chiles y sal; mientras que en Tzicaputzalco y en Alahuiztlán, mantas, cera, maíz y chía; en Coatepec entregaban maíz, guajolotes, mantas y servicios personales y en Tutultepec, el tributo consistía en comida, mantas y servicios. Los tepuztecos de Tlacotepec y los de Utatlán tributaban con mantas y servicios, los señores ejercían justicia con la ayuda de varios principales, mientras que unos ancianos "a manera de sacerdotes", cuidaban los templos y recibían las ofrendas. (Martínez; 1982, p.22-26 y Guzmán; 2002, p.45-50)

Estar asentados en una zona lacustre, salina y minera, les proporcionó una situación privilegiada no sólo por la importancia que tenían debido al tributo que generaban, sino en virtud de que estas condiciones les daba cierta autonomía como sociedad, al decidir sobre la posesión de la tierra y capacidad de negociación frente a los que les cobraban tributo.

Y por el intercambio, participaban de algunos fenómenos que involucraban a una región más amplia, tanto espacial como temporalmente, pues estaban en la ruta de tránsito comercial correspondientes al curso de los ríos Papagayo y el Balsas, por donde se trasladaba la obsidiana del altiplano por concha de la costa, mercurio de Huizucó y sal de Alahuiztlán.

El riego se practicaba en la Cuenca del río Balsas que había sido tradición chontal y cuicateca antes de la conquista mexicana, también en Taxco, Ixcateopan, Coatepec, Cocula, Cutzala, y Tetela, habían desarrollado técnicas complejas de riego, "riego a brazo" y "en arenales o bajiales" el primero se realiza con agua de pozos o de ríos, a veces se echa en un canal que la lleva a las parcelas de cultivo otras veces se aplica planta por planta, la segunda a fines de las temporadas de lluvia, desde noviembre hasta el principio de la siguiente temporada en mayo, excavando hoyos de varios centímetros, sembrando semillas de modo que la raíz está en contacto con el agua. Entre los tributos relacionados con el riego se encuentran el algodón, el maíz, la chía, el frijol, amaranto, cacao mientras que en la producción de miel se especializaban, Taxco, Tepecuacuilco, Tlacoautitlán, Quiauteopan y Tlapa, además Taxco tributaba alfarería y copal, Tepecuacuilco Copal, joyería: turquesas y hachuelas de cobre, además se requirió de mucha sal en las minas en el proceso de amalgamación de la plata, mientras que la miel sirvió para consumo humano y la cera en los rituales. (Dehouve; 1994, p.32-42)

Sin embargo, un aspecto que hay que tener presente, es el de que fueron los mexicas los que van a emprender una política de invasiones sobre los territorios poblados del centro y sur de Mesoamérica., a los que pretenderán subordinar. Como ya se ha indicado los chontales y los matlatzincas eran los antiguos de la tierra, según los reclamos que hacían en el siglo XVI pues estaban allí desde antes de 1250 d.n.e.

En Apaztlán y Tenepantlan se quejaban, los aborígenes de estos poblados, de que los mexicanos que vinieron a Cuezcala a pedir por amor de Dios que les diesen tierras en que vivir, las cuales se las dieron de buena voluntad, una vez que se asentaron se alzaron contra ellos aliados con Itzcóatl:

(...) los nahuas recibieron el apoyo de los señores de Tenochtitlán, y cuando empezaron a conquistar los sujetaron y se quedaron por señores de la tierra, les enviaron un calpixque, encargado de recoger el tributo ayudándoles a dominar a los chontales, en 1521 el imperio azteca contaba con 38 provincias tributarias, seis de ellas ubicadas en el actual estado de Guerrero, Taxco, Tepcuacuilco que incluía Chilapa, Oapan, Iguala, Alahuiztlán, Cihuatlán en la costa grande y en oriente Tlacoautitlán, Quiauteopan y Tlapa. (Dehouve; 1994, p.37-40)

Pero los mexicas se expandieron durante un periodo corto, comparado con el de otras culturas de Mesoamérica, que va del siglo XV al inicio del XVI. En este último, el pueblo de Tuxpan es frontera con el territorio dominado por los mexicas: posteriormente es territorio en proceso de "colonización" mexicana.

Se dice que conforme éstos avanzaban, se iban disponiendo las tierras para su reparto entre los interesados en asentarse en ellas; sin embargo, se les conminó a emigrar bajo ciertas promesas alentadoras

y una vez realizada su misión se les obligó a irse a otros territorios, mientras que dichas tierras se repartían, entre otros favorecidos, por parte de la clase dominante mexicana.

Finalmente, A principios del siglo XVI, el territorio chontal opera como una zona estratégica de alianzas políticas chontal-mexica como la que se estableció con los padres de Cuauhtémoc, ya que era camino de colonización hacia el Occidente de Mesoamérica y al mismo tiempo, ruta militar y tributaria. Esta dinámica se modificaría con la Conquista, de manera relativa, pues la presencia de los mexicas perduró durante el virreinato, al ser éstos sus guías en la demarcación geográfica y toponímica de lo que fue Mesoamérica (Martínez Á.;1982, p.22-26 y Guzmán; p.50-58).

De tal manera que la expansión cultural de los mexicas, de algún modo, prosiguió durante el periodo virreinal. Sin embargo, esto no quiere decir que hayan desaparecido las otras culturas de Mesoamérica, sino que de alguna forma lograron conservar su territorio e identidad, aunque subordinados.

Tuxpan podría, tentativamente, considerarse así un reducto cualitativo de lo que fue el territorio chontal en Guerrero, pues la cultura que se desarrolló en él y los recursos, en este caso el lago, fueron algunos de los factores que le dieron cierta autonomía relativa durante la colonia. Aunque son escasos los estudios sobre la cultura chontal de Guerrero por lo menos permiten apuntar en esa dirección.

### **INTERCULTURALIDAD VIRREINAL**

A partir de la Conquista española, Tuxpan se va transformando en ruta de nueva exploración territorial y marítima, posteriormente de colonización minera, pues el temprano redescubrimiento de los yacimientos de plata en Taxco acelera el proceso de construcción de la red hacendaria novohispana que tuvo como eje primordial de su desarrollo, la producción y comercialización de oro y plata, para participar en el naciente mercado mundial y formar parte del arzobispado de México.

Mientras que localmente generó un alto porcentaje del abasto de la población de Taxco, por la vía del acuífero de Tuxpan y los fértiles terrenos de Iguala y Tepecuacuilco (Rubi;1999). Produciendo desde hortalizas hasta caña de azúcar, granos y oleaginosas, bajo el sistema tributario y de encomiendas:

La Alcaldía mayor de Iguala con las siguientes repúblicas de indios: Tepecuacuilco, Cocula, Tuxpan, Mayanacán, Sta. Ana Tlaxmalac y Santiago Tehuisnao, cada república contaba con su propio gobernador y alcaldes menores. En la encomienda de Iguala en el siglo XVI, el encomendero fue Juan meza, y los tributos eran en dinero y maíz. La encomienda de Huitzuco en el S XVI, encomendada al conquistador Coronillas, después a Isidro Mexino de Morillas, y posteriormente a Bernardino de Casasola, y los tributos eran en trabajo personal en minas. La encomienda de Taxco en el S XVI, pertenecía a la Corona y tributaba metales, dinero, ropa y especias. En la encomienda de Tepecuacuilco en el S XVI, encomendada a Luis de Godoy en 1559, posteriormente a Bernardino Torres, tributando mantas, maíz, algodón, además de 550 indios que enviaban a trabajar a las minas de Taxco. (Santos y Álvarez; 1995, p37-39 y 43)

Sin embargo, el sistema de "encomienda" considerado como una forma de esclavitud de los pueblos, funcionó poco tiempo por el grado de exterminio de la mayor parte de la población nativa, mientras que una minoría de los principales de linaje y sangre del pueblo de Tuxpan aprovecharon a su favor las leyes de Indias (De Aguilar; p.170). Las que por cierto no eran muy intolerantes hacia los indígenas, lo que se refleja en el proceso de construcción y los cultos de la iglesia de Iguala, así como en el uso del suelo, al enviar en 1590 un documento: "*Al Corregidor de iguala para que no consienta que los de linaje y sangre y los cantores que sirven en la iglesia, sean compelidos a dar servicio, sino que se les guarde la preeminencia. Para que obligue a los naturales de los pueblos de esa jurisdicción a la obra de la Iglesia de Iguala*" (AGN.; 1590-1628; Vol.2-3-4-6).

El sistema de repartimiento en la región, que incluye tanto a Iguala como a Tuxpan, les permitió dosificar la renta en trabajo y cada vez proporcionar, bajo un sistema de transición hacia el peonaje como esclavitud individual, menos renta en trabajo y avanzar cada vez más hacia una renta en especie, en forma de tributo.

Así los habitantes de Tuxpan implementaron todos sus recursos y al recurrir a los frailes del colegio san Pedro y san Pablo solicitan:

A la justicia de Iguala y juez repartido, a fin de que ampare a los naturales de dicho pueblo y no se les pida nuevo servicio de repartimiento de naturales para las minas, Gro. Iguala, y para que el corregidor de iguala ampare a los naturales de San Andrés Tuxpan y no consienta que se cobre de ellos más tributo del que deben pagar, según su última tasación. Su excelencia ordena que las justicias de su majestad compelen a los indios de las haciendas de labor pertenecientes a Francisco Hernández Valero, en el partido de Tepantlan, a que sirvan en ella por el tiempo que sea necesario y no se vayan con otros que los sonsacan, porque ya están pagados sus tributos. (AGN.; 1590-1628-1656; Vol. 10-20 y 48)

Lo que no quiere decir que no produjeran renta en especie pues tenían también que proporcionar abasto de mercancías, de tal manera que para el siglo XVI, si bien no habían dejado de ser comunidad de Tuxpan como forma de organización prehispánica, ahora como república de indios pasaron a formar parte, de las fuentes de abastecimiento de la hacienda minera de San Juan Bautista, en Taxco el viejo.

Así pues: *"El territorio central del actual estado de Guerrero se concentró en torno a las minas y al camino real a Acapulco, desarrollándose dos zonas, en las orillas, de economías marginales Tetela-Asuchitlán al oeste y Tlapa al este"* (Dehouve; p.57-63).

Sin embargo, hubo modificaciones que favorecieron su autonomía como comunidad durante el siglo XVI, pues estaban en el camino hacia Acapulco desde Europa, pasando por Veracruz y México para llegar a territorio de Oceanía y Asia, operando entonces tanto como ruta militar, y comercial, ya que *"En 1549 se suprimen los servicios personales en las encomiendas y en 1550 se liberan a los esclavos indios"* (Dehouve; p.70-71).

De tal manera que ahora Tuxpan sólo abastecía de mercancías para las minas y nuevas colonizaciones y no de mano de obra para las minas; consecuentemente, los trabajadores de éstas tuvieron que salir de otros pueblos (Dehouve; p.68-69).

Lo anterior implicaba que tenían que vérselas con soldados, esclavos afros, españoles y otros, por lo que volvieron a recurrir a la "protección" que la legislación indiana proporcionaba. También aprovechaban las normas que emitía la Corona española, para protegerse de las incursiones de extranjeros y extraños, exigiendo respeto a sus comunidades y a la población de Tuxpan, al no permitirles el acceso a su territorio, cuestión que lograron durante dicho periodo dirigiéndose *"A la justicia de iguala a fin de que cumpla la Real Cédula relativa a que no asistan mestizos, mulatos y negros en pueblos de indios"* (AGN; 1619, foja 167).

Y ello perduró hasta que lograron la restitución de sus tierras a fines del siglo XVIII, con lo que se constituyeron en parte del proceso agrario colonial, en cuanto a restitución de las tierras se refiere, como una revolución agraria que no tuvo la necesidad de recurrir a una insurrección armada pues: En 1712 Don Juan Raymundo Hernández es nombrado representante del pueblo de Tuxpan, este es ancestro de Juan Rodolfo Martínez expresidente del comité pro defensa de la laguna de Tuxpan en los 90s del siglo XX, emprende la recuperación de las tierras de estos pueblos y los manantiales del ejido de Platanillos, con frailes - como interpretes- pertenecientes al colegio de San Pedro y San Pablo ubicado en Iguala, frente a la Real Audiencia española.

A su vez, esta audiencia mandó a Don Lucas de Garay para hacer el deslinde y así 98 años antes de la guerra de Independencia, se restituyen las tierras y aguas a los "indios" Chontales de Tuxpan. Cuestión que se generaliza en la Nueva España y también va a ser de larga duración, en tanto que se seguía el trámite:

*"en Iguala, incluyendo plano, participación de jesuitas, testimonio de mercedes, cartas poder y documentos de los autos que siguen el colegio de San Pedro y San Pablo de la Compañía de Jesús, por posesión de la comunidad de Tuxpan del rancho Tepantlan"* (AGN;1605-1718, Vol. 3514.).

Mientras que, en cuanto a las iglesias se refiere, Juan Rodolfo nos dice: *"Que la primera iglesia de Tuxpan la cual era de palma primero y después de teja, data de 1705 mientras que La iglesia de Iguala se terminó hasta el año de 1750, en ese tiempo el pueblo de iguala estaba pegado al cerro por la salida a Teloloapan, ya que antes los pueblos se ubicaban cerca de los cerros"* (Martínez; 1998).

Ya para finales del siglo XVIII y principios del XIX, última fase del periodo colonial, la comunidad de Tuxpan entra en una coyuntura de embargos y sesiones de las haciendas

El subdelegado de Taxco con 2 peritos de satisfacción, se dirigen a valuar la Hacienda de Tepantlan que se embargó a Francisco Merino fiador de José Rodríguez, subdelegado de Cholula por desfalco en el ramo de tributo, Tepecuacuilco. Y dos años después, el delegado de Taxco entregó títulos de la hacienda que adquirió en remate, en Taxco, en base a un decreto-sesión y años más tarde se fortalecen sus propiedades pues en Tepecua, Manuel Orduña, dueño de la Hacienda de Tepantlan, denunció aguas realengas que brotaron en la hacienda de Platanillos, el fallo del dictamen fue a favor de Don Manuel Orduña. (AGN; 1798-1800-1802-1810, Vol.77-78-62)

Esta población tuxpeña, que sobrevivió a lo largo de tres siglos de coloniaje español, y que a pesar de que estuvo bajo diversos regímenes como la encomienda, la esclavitud, la república de indios y como comunidad del rancho de Tepantlan de Iguala, el cual aparece como hacienda de Tepecuacuilco y perteneció a la jurisdicción de Taxco, continúa defendiendo su territorio, los recursos, las costumbres y tradiciones, así como a su población (De Humboldt; 1991). De los llamados procesos civilizatorios, que el periodo trajo consigo.

## CONCLUSIONES

Después de este largo recorrido de interculturalidad y resistencia del pueblo de Tuxpan y de haber sobrevivido todo el convulso siglo XIX y más de la mitad del siglo XX, se tiene que sus perspectivas alternas son viables como se verá, con un Comité local que toma en cuenta la operación técnica de una ley federal (SEDESOL;1988, p. 12, 47, 50 y 52). Y el Convenio Sobre Diversidad Biológica (CDB), al cual México se adhirió en 1992, y que es el primer acuerdo global que obliga a las naciones firmantes a la conservación y el uso sostenido de los recursos biológicos en sus territorios (Martínez; 2002, p.34 y Argueta; 1995, p.35).

Como parte de la problemática actual y futura, se estima que el lago podría:

- a) perder más espejo de agua, tanto por evaporación, filtración, absorción y transpiración de plantas acuáticas como por la extracción indiscriminada para uso agrícola,
- b) podría aumentar su temperatura por la ausencia de lluvias, por los cambios en el régimen climático, que se debe a la deforestación que provoca su disminución entre un 10 y un 15 % y
- c) por las pronunciadas variaciones en la temperatura durante el día y entre las estaciones del año, por lo que se sobre calienta se agota el oxígeno y provoca la muerte de los peces, el cuerpo de agua presentó 23 especies, este último hábitat junto con la selva baja caducifolia tuvo el mayor número de especies exclusivas, todo ello podría generar que en 7 años aproximadamente desapareciera, cosa que no ha sucedido.

Al enfrentar otro problema, que la comunidad generó con una especie de crecimiento sostenido, ya que entre 1930 y 1950 la tierra desmontada alcanzó las 1,374 has para cultivarla, principalmente con maíz asociado con calabaza, semillas criollas y abono de corral con un sistema agrícola de roza-tumba-quema y

la tierra fue roturada con arado de madera y tracción animal que luego fue sustituido por arado de hierro "Polko", ambos arados eran menos nocivos para el terreno.

Luego de 1950 a 1970, las parcelas mostraron claramente los problemas de erosión con la presencia de "zanjas" y los rendimientos de los cultivos decrecieron (Mateos, Haller, Ríos, Portillo; 2007). A partir de 1970 la agricultura dejó ser rentable y en 1975 la migración de la población inició, y de 1975 a 1980 el abandono relativo del campo y sus actividades se incrementó, en 1975 el uso de maquinaria agrícola, semillas mejoradas y fertilizantes químicos propició el agotamiento inmediato de la tierra provocando el afloramiento del tepetate. En 1994 el 80% de los agricultores que aun cultivaban la tierra, seguían utilizando semilla mejorada, agro-químicos, maquinaria agrícola, plaguicidas y herbicidas (Ronces y Sánchez; 2024).

A fines del siglo XX la erosión hídrica se agudizó de tal manera, que en 1999 se registró una escasa precipitación de 869.4 mm, resultado de 59 eventos:

13 eventos (18.8%), con una precipitación: 8.8 a 20 mm, 23.3% de los escurrimientos y con una pérdida de suelo de 2.56 t ha<sup>-1</sup>. 10 eventos (32.1%), con una precipitación: 20 a 50 mm, 55.2% de los escurrimientos y con una pérdida de suelo de 79.18 t ha<sup>-1</sup>. 3 eventos (18.6%); con una precipitación: de más de 50 mm, 21.7% de los escurrimientos y con una pérdida de suelo 43.31 t ha<sup>-1</sup>. El resultado final en este año, fue una pérdida total de suelo de 125.1 t ha<sup>-1</sup>. (González; 2004)

Como parte del programa del CPLT, para afrontarlo en un lapso de 8 a 10 años, a partir de 1997 se hicieron gaviones barranca arriba, esto como un macro proyecto donde se reordenaron los rebaños de cabras para después circular y culminar con una reforestación masiva en todo lo que se considera la subcuenca de Tepecuacuico.

Los tuxpeños consideraron adecuado aprender de los extranjeros, aplicando y compartiendo técnicas:

La identidad es creatividad permanente y exploración continua, ya no puede fundarse exclusivamente en el culto a las propias raíces y tradiciones, no es compartida homogéneamente, cuanto más amplia y generosa es la apertura al exterior, tanto más fuerte y compartida tendría que ser la identidad regional y no hay identidad sin autonomía al menos relativa, una comunidad que pueda decidir su modo de vida, que organice su vida colectiva de acuerdo con sus propias normas tendrá una fuerte identidad de lo contrario será una colectividad moribunda. (Giménez; 2000, p. 42)

En ese sentido se incubaron empresas micro de promoción del turismo y el deporte, donde los tuxpeños son los actores principales, a diferencia de lo que aconteció en Valle de Bravo, estado de México y en Tequesquite, estado de Morelos.

Después de señalar algunos de los impactos de la construcción de la desviación de la barranca del Tomatal y de usar a la Laguna de Tuxpan como presa (Tomasini y Arriaga; 2022). Es necesario precisar que el problema de la tenencia de la tierra se agudizó, pues J. Rodolfo M. Expresidente del CDLT asevera que:

El hermano del arquitecto José Juanche Mojica, va a ser director de obras públicas con el presidente municipal electo de Iguala, Lázaro Mazón (PRD 1997), y ya había sido director de obras públicas y regidor, durante su gestión en los 80s., hizo un bordo para ganarle terreno a la laguna invadiendo 22 has. del lado poniente, dejando aislada a una parte del lago y provocando la mortandad de miles de mojarras y la posterior pestilencia. Lo anterior obligó al Comité a desarrollar una Campaña de Limpieza y a reclamarle ante la CONAGUA., la restitución de la zona federal, dándosele un plazo de 30 días para desalojar, pero mañosamente hizo escrituras con fecha atrasada y recurrió a la revisión y al Amparo ante la Comisión Legislativa Lerma-Balsas que está en Querétaro, sin embargo, se ratificó la resolución de desalojo, mas no se ha cumplido y se ha estancado la notificación, pues se cambió al juez de distrito y a la secretaria.

Viéndose que los intereses son muy fuertes, pues este terreno de 22 has. de riego de primera calidad y junto a la autopista Iguala-Cuernavaca, tiene un valor de más de 2 000 millones de pesos. (Martínez; 1998)

También comentó J. Rodolfo Martínez que en los 80s:

Jaime Gunes Flánagan, tenía la intención de acaparar todas las tierras del derredor de la laguna para hacer un proyecto privado que contemplaba toda la cuenca, logró apoderarse de toda la playa norte: un kilómetro de ancho por más de dos kilómetros de largo, sin embargo, se le tramitó una afectación agraria por el Presidente del Comité Particular Ejecutivo Tomás Medina Andrade, el cual fue después presidente del Comisariado Ejidal y aun cuando ha sido asediado y agredido, está vivo todavía, lográndose que se otorgara mediante del ejecutivo estatal para asentamiento humano como zona urbano ejidal, se repartió entonces en lotes de 20 por 50 mts., para todos los ejidatarios tuxpeños que quisieran poblar la parte norte del lago. Mientras que en la parte oriente donde estaba el asentamiento humano se fue cultivando de huertas de mango por la gente que ya vivía ahí. También en la playa sur había invadido 4 has. el argentino José Ma. Albala Faure, por lo que el Comité lo visitó y le habló con un grupo de voluntarios instándolo a desalojar, mas no entendió y se le desinstaló la cerca. Posteriormente por acuerdo de asamblea se dotó de estos terrenos, en lotes de 10 por 20 mts. pero dejando una franja de playa libre de 350 por 80 mts. pegado a los linderos con la propiedad privada, al Jardín de niños, a la Escuela primaria, a la Secundaria, al Centro de salud, a la Iglesia católica y evangélica (en restitución de lo que se le quitó a esta última en 1984 para la biblioteca: TOXPAN), a la Comisaría municipal, ejidal, al Comité de ecología, al equipo de fútbol o sea sólo a instituciones y a ningún particular, también se destinó un lugar con bungalow para el Sindicato de redactores de la prensa, para la Cruz roja y para la Policía municipal. Sin embargo, últimamente José Ancona Correa trató de invadir con un juez de paz y vino para hacer un deslinde y a clavar postes de cemento, es por eso que se organizó el Evento Náutico del 20 de noviembre de 1996 aquí en la playa sur, para demostrarle que ésta es una playa pública, se trajo un notario que dio fe y se hizo una pista de vuelo ligero que no se piensa regalar a ningún extranjero. (Martínez; 1998)

El Comité, tomando en cuenta que al lado poniente de la laguna, llega el Pato Pardo que viene de Canadá y convive con la Grulla y la Garza, planteó la iniciativa de convertirlo en un Santuario para estas aves migratorias y exóticas (Oliveros;2011). Mientras que los invasores lo quieren para cultivar Okra (Angú) destinada a la exportación hacia los EUA.

El proceso de urbanización llevado a cabo en los últimos 28 años en la ciudad de Iguala se ha ido desacelerando relativamente en los últimos 5 años, en cierta medida por no haber quedado incluida en la carretera de la Ruta del Sol. Sin embargo, el nuevo tipo de crecimiento urbano que responde más a una ciudad de servicios educativos e investigación agrícola y tecnológica que a una ciudad industrial aun cuando existe la ciudad industrial del valle de Iguala CIVI (Mijango;2011). Que se aceleró con la tasa de crecimiento demográfico natural de los asentamientos de los 70s y 80s y en menor medida de la población que migra hacia esta ciudad.

Precisamente las colonias como la CNOP., surgen al final de los años 60s y principios de los 80s y a partir de ahí han crecido de tal manera, que incluso las nuevas presiones demográficas han poblado, ya no esta zona sino también la que se ubica rumbo a la ciudad de Taxco, aunque haya una buena cantidad de departamentos vacíos pues no resultó la expectativa de rentar y vender esos inmuebles ya que no creció al mismo ritmo lo urbano, lo industrial y los servicios.

Todo ello propició la aparición del movimiento urbano popular de Iguala, para exigir servicios y soluciones al incremento de los desechos domésticos con un sistema de recolección. Mas como el proyecto no incluyó su clasificación, separación y reciclaje, la contaminación del valle de Iguala y del lago de Tuxpan continuó, la falta de un centro de reciclado de desechos domésticos e industriales y la de un relleno sanitario con las condiciones técnicas requeridas para la seguridad de la población (Ortega; 2015).

Por otra parte la construcción y complementación del servicio de alumbrado público, de la red de drenaje y abasto de agua, la construcción de hospitales y escuelas como respuesta a las demandas sociales, que se dio hasta el fin de la década de los 70s y principios de los 90s, trajeron diversos problemas que se vinculan a la crisis ambiental y se entrelazan con la social y política: aumento del volumen de desechos procedentes de los hospitales (desde las jeringas hasta el plasma) la contaminación del aire por la antigüedad y falta de mantenimiento de unidades de transporte y la del agua, pues no se contaba con una planta tratadora de la magnitud requerida, la cual se construyó hasta el siglo XXI en El Tomatal y es hasta 2025 que el alcalde anuncia licitación para la rehabilitación de las plantas tratadoras.

Mientras esto se agudizaba, la población de Iguala y sus elementos sociales más activos estaban ocupados en otras cuestiones más importantes de carácter social y político así como en la implementación de la resistencia frente a la represión generada por la persecución al movimiento guerrillero del Partido de los pobres de Lucio Cabañas y la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria de Genaro Vázquez, y las expectativas no son muy favorables, pues al no haber políticas públicas y presupuesto social para afrontar las necesidades más apremiantes de la población sumida en la pobreza y marginación, sería iluso pensar que implementarían, desde el gobierno, acciones ambientales y ecológicas.

La ribera del lago se ha caracterizado por su uso para el esparcimiento, el descanso y para degustar la comida preparada por los nativos de la comunidad de Tuxpan, la cual, en parte proviene de la presa de Arcelia en el caso de las mojaras, las de la laguna difícilmente se les dejaba crecer más allá de los 10 centímetros, por consumirlas fritas como botana en los restaurantes del pueblo y por los mismos tuxpeños. De los valles proceden la cecina y las iguanas.

Por su parte, algunos de los rancheros una vez construida su casa habitación, han instalado restaurantes con jardines, chapoteaderos y albercas para ofrecer condiciones para el descanso y diversión de los fines de semana, aunque haya clientela también entre semana. Los platillos que ofrecen son básicamente la especialidad de la zona: los pichones, codornices, mojaras, mariscos, cecina, carne enchilada, pozole y tortillas blancas hechas a mano. En la comunidad de Tuxpan, además de los ejidos existen ranchos, estos últimos son propiedad privada y cuentan con huertos frutales básicamente de mango petacón como el Rancho "Casi el Paraíso", "La Quinta Happy" y "La Quinta Miranda".

En la entrada y al sur se llega a la Playa pública y más adelante en el pueblo de Tuxpan, se encuentran restaurantes donde se consumen los mismos platillos pero con el paisaje de la laguna y un ambiente familiar entre instalaciones rústicas (Sandoval; 2005).

A su vez las casas habitación se han estado reconstruyendo, pasando del adobe al tabique como material de construcción y del lodo al cemento, así como de los techos de palma y de teja a los de losa. Esta reconstrucción del paisaje convive con el bajareque, los techos de palma y los de lámina de cartón, pues las habitaciones son de losa, el horno de barro, la cocina de palma y las divisiones entre los predios se forman con plantas y/o alambradas.

De esta manera la arquitectura del paisaje no se ha alterado drásticamente pues se mantiene el uso de la palma y del adobe, por tradición y por las altas temperaturas. Aun cuando utilizar carrizos y palmas en demasía puede afectar al ecosistema, el comité les plantea a los tuxpeños que no pierdan las costumbres que los identifica.

Mientras que el abasto de mercancías de uso cotidiano, medicamentos y actividades de entretenimiento, se lleva a cabo a través de diversas tiendas de abarrotes, farmacia y otros establecimientos (Sandoval; 2005).

Entre las Perspectivas de protección, conservación y regeneración, en Tuxpan las aves migratorias son algo común y muy gratificante, se registraron un total de 105 especies de aves, de las cuales 67.6% son residentes y 32.3% son migratorias. pero el proceso de urbanización y sus complicaciones para el lago han contribuido, a que las grandes parvadas se han reducido a lo largo de varias décadas, tres especies están sujetas a protección especial y dos se consideran amenazadas. Es por ello que en la zona de la laguna está

prohibida la caza de patos, garzas y cualquier ave, lo mismo que molestarlas (Nova, Almazán, Bahena, Cruz, Puebla (2011). Y como el agua es el foco de atracción en sus ciclos migratorios, así como de las aves locales, se llevó a cabo la campaña de limpieza de las playas y riberas y la prohibición de tirar basura, lavar con detergentes la ropa con jabón, en la laguna y contribuir con ello a la salud de estas especies.

Hay tres tipos de ganado el vacuno, el porcino y el caprino como los más importantes, sin embargo el único que contamina es el porcino (Nolasco y Guzmán; ) pues no se han construido obras de tratamiento de aguas residuales (Archivo Histórico del Agua, Caja: 397; Expediente: 11182; Folios: 1). Para evitar la contaminación de la laguna por las heces del ganado, mientras que el del ganado caprino y vacuno se pueden utilizar, pues al ser vegetarianos y rumiantes, se usa como abono orgánico.

En cuanto a la experimentación agropecuaria se refiere, es importante señalar que desde la fundación del INIA hoy INIFAP y de la ESA-UAG hoy facultad de ciencias agroecológicas, a fines de los años 60s., se ha estado abusando del uso de los fertilizantes, pesticidas e insecticidas agroquímicos pues son terrenos de experimentación agrícola (Sandoval; 2005). Uno de los distritos de riego más importantes del país y del mundo, donde se han obtenido variedades de algodón, soya, maíz, tomate, Okra, (Angú: alimento altamente nutritivo de exportación, a los EUA, en donde se deshidrata y texturiza para su consumo), entre otros que se van a producir en Iguala con el agua de la laguna de Tuxpan y se han llevado e implementado sus cultivos en gran escala en la CEI (Comunidad de Estados Independientes antes URSS), Bulgaria, la Comunidad Europea, EUA., etc. Y desde los 90s se inició el uso de abonos y anti-plagas orgánicos (Parral†, Vásquez, Salgado, Noriega; 2015).

En relación con los cultivos, se puede decir que el lago de Tuxpan es la base del distrito de riego del valle de Iguala y de Cocula, que al lado de la presa de Tepecuacuilco, también irriga los valles de Tepecua, Mayanalan y Huitzuc, beneficiando a pequeños productores de ganado vacuno y caprino por un lado y por otro a los de cacahuete, hortalizas, uva silvestre y mango entre otros productos de exportación y consumo nacional y regional.

Todo lo cual hace convivir a las actividades de conservación del territorio local de Tuxpan y la biodiversidad de sus ecosistemas, con los procesos de urbanización, servicios e industriales de Iguala, ya que las empresas no cumplen con los convenios de conservación y cuidado del medio ambiente y se limita la transformación de su perfil agropecuario y de servicios a uno de carácter industrial y tecnológico, con una perspectiva orgánica y compatible.

## **BIBLIOGRAFÍA**

AAVV. (1993). México-Estados Unidos: Energía y medio ambiente, Vargas, S. Rosío, Bauer E. Mariano, editores, pp. 155-165, 247-255.

AAVV. (2002). 11 de septiembre, Las caras de la globalización, Instituto de estudios parlamentarios "Eduardo Neri" y coord. de Investigación y posgrado de la UCE-UAG. pp. 33-47 y 337-347.

ADLER-LOMNITZ, L. (1994). Redes sociales, cultura y poder: Ensayos de antropología latinoamericana. FLACSO.

AGUILAR VILLANUEVA, L. F. (1994). El estudio de las políticas públicas. Miguel Ángel Porrúa.

ALBORES, B. & BRODA, J. (1997). Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica. UNAM pp. 91-106).

ALPONTE, J. M. (2001, 15 de noviembre). Análisis político. *El Financiero*, p. 44.

ALTIERI, M. (1986). an *Ecological Basis for the Development of Alternative Agriculture Systems for Small*

*Farmers in the Third World J. Alternative Agriculture*, mimeo.

ARCHIVO GENERAL AGRARIO expediente 669, restitución de tierras de Tuxpan.  
www.ran.gob.mx/archivos/aga.htm

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (AGN). (1605-1718). *Tierras* (Vol. 3514).

ARGÜETA, A. (1995). Los purépechas. En *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México: Región Centro* (p. 35). INI.

BARABAS, A. (2005). coord. *Diálogos con el territorio (Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México)*, Etnografía de los pueblos indios de México, 3 tomos, CONACULTA, p. 120-240.

BARLOW, R. H. (1948). *Relaciones geográficas del siglo XVI: México 1* (pp. 340-344). Sociedad Mexicana de Antropología.

BARLOW, R. H. (1995). *Obras, fuentes y estudios sobre el México indígena* (Vol. 6). INAH / UDLA.

BENKO, G. & LIPIETZ, A. (1995). De la regulación de los espacios a los espacios de la regulación. *Diseño y Sociedad*, 5, 5-9. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

CONACULTA (1998). *Las piedras negadas (De la Coatlícue al templo mayor)* p.88

DE HUMBOLDT, A. (1991). *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, Porrúa.

DEHOUE, D. (1994). *Historia de los pueblos indígenas de México: Entre el caimán y el jaguar*. CIESAS.

DEHOUE, D. (1995). "Hacia una historia del espacio en la montaña de Guerrero", CIESAS, pp. 32-42 y pp. 37-40.

ESPINOSA PINEDA, G. (1997). *Hacia una arqueoastronomía atmosférica*. Albores & J. Broda. pp. 91-106.

FETSCHER, I. (1988). *Condiciones de supervivencia de la humanidad*. Alfa.

GARCÍA ROMERO, A. N. (2012). Caracterización hidrogeológica de un sector del acuífero del Valle de Iguala, Guerrero. *Geo-Hidrología Iguala*. <https://www.academia.edu>

GARCÍA ROMERO, A.N. (2012). Caracterización hidrogeológica de un sector del acuífero del Valle de Iguala, Guerrero. El acuífero está conectado hidráulicamente con la Laguna de Tuxpan. *Geo\_Hidrologia\_Iguala-libre.pdf*

GEERTZ, C. (1987). *La interpretación de las culturas*, Gedisa. p. 122.

GIBSON, (1967). en Tortolero, Alejandro, (1996). *El agua y la historia medioambiental: revisión historiográfica y estudios de caso*. Centro Francés de estudios mexicanos y centroamericanos, U. De G. Instituto Mora, CEMCA. pp. 440-447.

GIMÉNEZ, G. (1994). Los movimientos sociales: problemas teórico-metodológicos. *Revista Mexicana de Sociología*, 56(2), 3-19. Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.

GIMÉNEZ, G. (2000). Territorio, cultura e identidades: La región socio-cultural. En R. Rosales Ortega (Coord.), *Globalización y regiones en México* (pp. 21-27). Porrúa / FCPyS-UNAM.

GIMÉNEZ, G. (COORD.). (1996). *Identidades religiosas y sociales en México*. Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM / Instituto Francés de América Latina.

GONZÁLEZ MATEOS, R. (2004). *Erosión del suelo en 3 ejidos de la cuenca hidrográfica de la laguna de Tuxpan, Guerrero, Causas, consecuencias y estrategias de solución*, Unidad Académica de ciencias agropecuarias y ambientales de la UAG, ponencia presentada en el Foro: Las cuencas en Guerrero: Construyendo lazos para una relación armónica con la naturaleza.

- GONZÁLEZ MATEOS, R. HALLER, VV. RÍOS, JG. PORTILLO, MO. (2007). Efecto de la erosión del suelo sobre el rendimiento de maíz de temporal en el área de la cuenca de la laguna de Tuxpan, Iguala, Guerrero. *redalyc.efecto de la erosión del suelo sobre el rendimiento de maíz de temporal*
- GONZÁLEZ MATEOS, R. (2004). Erosión del suelo en tres ejidos de la cuenca hidrográfica de la Laguna de Tuxpan, Guerrero. *Memorias del Foro Las Cuencas en Guerrero* (pp. 13-14). UAG.
- GONZÁLEZ MATEOS, R., HALLER, V., RÍOS, J. G. & PORTILLO, M. O. (2007). Efecto de la erosión del suelo sobre el rendimiento de maíz de temporal en la cuenca de la Laguna de Tuxpan. *Redalyc*. <https://www.redalyc.org>
- GONZÁLEZ VILLELA, R. Y BANDERAS TARABAY, A. (2016). Aproximación holística en el manejo integrado de las cuencas, para la conservación y recuperación de cuerpos de agua superficiales. <http://repositorio.imta.mx/handle/20.500.12013/2176>
- GUZMÁN URIÓSTEGUI, J. (2002). Teloloapan, entre el texcal y la sal. H. Ayuntamiento Municipal Constitucional de Teloloapan. p. 45-50.
- H, BARLOW, R. (1995). obras Fuentes y estudios sobre el México indígena, segunda parte, vol. 6, ed. INAH-UDLA 1A. ed. México. p. 110.
- HERNÁNDEZ CASTRO, C. (2006). La remunicipalización en Guerrero, caso Hueycantenango, Tesis de Maestría, CIPES-UAG. pp. 96-156.
- INAH (2003). Homenaje a, "Mezcala".
- MARTÍNEZ ÁNGELES, H. (1982). Noxtepec, "El señorío de las águilas". Gob. del estado de Guerrero. pp. 22-26.
- MARTÍNEZ SÍFUENTES, E. (2002). La veda en el Lago de Pátzcuaro, INI/SEDESOL. pp. 23,34.
- MARTINEZ, J.R. ((2001, febrero) Entrevista personal. Tuxpan, Guerrero.
- MARTINEZ, J.R. (1998,23 de abril) Entrevista personal. Tuxpan, Guerrero.
- MATOS MOCTEZUMA, E. (1997). Muerte a filo de obsidiana, (Los nahuas frente a la muerte) FCE.
- MATOS MOCTEZUMA, E. (1998) Las piedras negadas: De la Coatlicue al Templo Mayor. CONACULTA.
- MIJANGO, M. (2015). Estudio de fuentes de contaminación puntual y difusa en las subcuencas del lago de Tuxpan y río Tomatal, Iguala, gro. México. [https://scholar.google.es/scholar?start=10&q=estudios+sobre+Tuxpan+Iguala+gro&hl=es&as\\_sdt=0,5#d=gs\\_qabs&t=1744826376067&u=%23p%3DDVrKl1Lb9moJ](https://scholar.google.es/scholar?start=10&q=estudios+sobre+Tuxpan+Iguala+gro&hl=es&as_sdt=0,5#d=gs_qabs&t=1744826376067&u=%23p%3DDVrKl1Lb9moJ)
- MONTEMAYOR, C. (2004). Los pueblos indios de México hoy. Planeta.
- MORITZ, J. (1996). "Chiapas". p. 5-12.
- NATIONAL GEOGRAPHIC. (2001, diciembre). [Edición en español y suplemento], 132-137.
- NIEDERBERGER, C. (2002). Antiguos paisajes de Guerrero y el papel de su fauna en sus creencias míticas, Gobierno del Estado de Guerrero, INAH, CONACULTA, pp. 17-76 y pp. 175-224, pp. 86-215.
- NIGH, R. Y RODRÍGUEZ, N. (1995). Territorios violados. Indios, medio ambiente y desarrollo en América Latina, CONACULTA/INI, México, primera edición, en Col. "Presencias", pp.69-75.
- NOLASCO ALONSO, J. Y GUZMÁN MOSSO, M. (2020). Evaluación de parámetros productivos de cerdas en producción en un sistema semiintensivo en campus Tuxpan, Guerrero, dependiente de la Universidad Autónoma de Guerrero. <http://ri.uaemex.mx/bitstream/handle/20.500.11799/109620/TESIS%20LIC.-%20%20JONATHAN%20NOLASCO%20y%20MARTIN%20GUZMAN%20MOSSO.pdf?sequence=4>

NOVA-MUÑOZ, O., ALMAZÁN-NÚÑEZ, R. C., BAHENA-TORIBIO, R., CRUZ-PALACIOS, M. T. & PUEBLA-OLIVARES, F. (2011). Riqueza y abundancia de aves de la subcuenca de Tuxpan, Guerrero. *Revista UJAT*. <https://ri.ujat.mx>

NOVA-MUÑOZ, O., ALMAZÁN-NÚÑEZ, RC, BAHENA-TORIBIO, R., CRUZ-PALACIOS, MT., PUEBLA-OLIVARES, F. (2011). Riqueza y abundancia de aves de la subcuenca de Tuxpan, Gro., México. <https://ri.ujat.mx/bitstream/20.500.12107/1215/1/w-111-68-A.pdf>

OCHOA CAMPOS, M. (1968). Breve historia del actual estado de Guerrero. Porrúa Hnos. pp.18 y19.

OLIVARES, F. P. (2011). Riqueza y abundancia de aves de la subcuenca de Tuxpan, Guerrero, México. [ri.ujat.mx](https://ri.ujat.mx)

[https://scholar.google.es/scholar?start=20&q=estudios+sobre+Tuxpan+Iguala+gro&hl=es&as\\_sdt=0,5#d=gs\\_qabs&t=1744826442301&u=%23p%3DOyDgkOALECYJ](https://scholar.google.es/scholar?start=20&q=estudios+sobre+Tuxpan+Iguala+gro&hl=es&as_sdt=0,5#d=gs_qabs&t=1744826442301&u=%23p%3DOyDgkOALECYJ)

ORTEGA LÓPEZ, S. (2015). Retos para la gestión integrada del agua en la cuenca Laguna de Tuxpan, Gro. [http://repositorio.imta.mx/bitstream/handle/20.500.12013/1334/T\\_051\\_2.pdf?sequence=1](http://repositorio.imta.mx/bitstream/handle/20.500.12013/1334/T_051_2.pdf?sequence=1)

PARRÁL-MARCOS, V., VÁSQUEZ-ROMUALDO, O., SALGADO-JOSÉ, M. & NORIEGA-DAVID, H. (2018). Genotipos de jamaica (*Hibiscus sabdariffa* L.) inoculados con biofertilizante e insecticida biológico. *Foro de Estudios sobre Guerrero*, 6(1), 755-761. <https://www.researchgate.net>

PAVÍA, E. (1998). Guerrero Prehispánico. Col. de Bachilleres, p.8-10. y homenaje a Eduardo Matos Moctezuma, "Mezcala", INAH. pp. 15-24.

RICOEUR, P. (1994). Ideología y Utopía. Gedisa.

RONALD, N. Y RODRÍGUEZ, N. (1995). Territorios violados. Indios, medio ambiente y desarrollo en América latina, CONACULTA/INI, pp. 65, 69-75.

RONCES, J. & SÁNCHEZ, E. (2024). El riesgo ecológico por elementos potencialmente tóxicos en el lago de Tuxpan. *Impluvium*. <https://www.agua.unam.mx>

RONCES, J. Y SÁNCHEZ, E. (2024). El riesgo ecológico por elementos potencialmente tóxicos en el lago de Tuxpan, Guerrero.IMTA-BUAP.

[https://www.agua.unam.mx/assets/pdfs/impluvium/EdicionEspecial\\_DiasporaHidrica2024.pdf#page=61](https://www.agua.unam.mx/assets/pdfs/impluvium/EdicionEspecial_DiasporaHidrica2024.pdf#page=61)

ROSALES ORTEGA, R. (2000). Globalización y regiones en México, Porrúa. FCPs-UNAM. p.40.

RUBÍ ALARCÓN, R. (1998). La provincia de Tepecuacuilco. *Revista Amate*, 10.

SANTOS CARRERA, M. Y ÁLVAREZ HERNÁNDEZ, J. (1995). Historia de la cuestión agraria mexicana, estado de Guerrero época prehispánica y colonial. UAG. y CEHAM. pp. 37, 39 y 43.

SCHOIJET, M. (1988). [Título del artículo]. *Sociológica*, 8(23). [Nota: Falta el título exacto del artículo; se recomienda completar].

SECRETARÍA DE DESARROLLO SOCIAL (SEDESOL). (1988). Manual de Ordenamiento Ecológico del Territorio. Programa de Fortalecimiento Ambiental, Subprograma de Apoyo Municipal.

SIMEON, R. (1997). en *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. S XXI.

TOMASINI ORTIZ, A. Y ARRIAGA, B. (2022). Evaluación analítica del río Tomatal y de las descargas de aguas residuales municipales que llegan a la Laguna de Tuxpan, Gro. AGRIS - International System for Agricultural Science and Technology.

TORRES CARRAL, G. (2001). Introducción a la Economía política ecológica, PyV. editores y UACH. Tex-Méx. pp. 30 y 31.

TORTOLERO, A. (2001). El agua y la historia medioambiental: revisión historiográfica y estudios de caso. *Revista Iztapalapa*, 22(50), 440-447. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

VON MENTZ, B. (1999). Trabajo, sujeción y libertad en el centro de la Nueva España, CIESAS-Porrúa, pp. 10-55.

## **BIODATA**

**Federico SANDOVAL HERNÁNDEZ:** Lic. En economía en la FE de la UNAM, Maestro en ciencias Sociales en la MCS-UAGro, Dr. en Ciencias Políticas y Sociales en el CIDHEM, exdirector y exsubdirector del CIPES de la UAGro, Coordinador del Doctorado en Estudios Políticos y Sociales del Centro de Investigación y Posgrado en Estudios Socioterritoriales-Acapulco-UAGro, Miembro de la asociación de historiadores de América latina (AHILA), fed\_05@hotmail.com, SNI-1, perfil preferente, miembro del CA-181 Ciudadanía y democracia, orcid: 0000-0003-4094-2484. Publicaciones recientes: libros *Fiesta e identidad en Guerrero*, *Racismo y democracia en América Latina*, *Violencia, ciudad y conflictos sociales*. Capítulos de libros: *Reneocolonialismo y Re involución*, *Violencias y desigualdades: obstáculos para la paz y la solidez de las instituciones en Guerrero*, *Discriminación y explotación de las mujeres en América Latina*, *Construcción de ciudadanía y educación en México*, *democracia en América Latina: Comunicación, mujeres y el recurso vital*.



## ENTREVISTA

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 111, 2025, e17241245  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA, MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555  
Para citar utilice este ARK: <https://n2t.net/ark:/43441/17241245>  
Deposited in Zenodo: <https://doi.org/10.5281/zenodo.17241245>



## Memoria, archivos de la resistencia y el papel del CAMENA: entrevista a Beatriz Torres Abelaira

*Memory, Archives of Resistance, and the Role of CAMENA: Interview with Beatriz Torres Abelaira*

José Carlos LUQUE BRAZÁN

<https://orcid.org/0000-0002-9828-8086>

[jose.luque@uacm.edu.mx](mailto:jose.luque@uacm.edu.mx)

Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México

Fabiola DE LA O DE LA CRUZ

<https://orcid.org/0009-0003-4298-6410>

[13304596@uagro.mx](mailto:13304596@uagro.mx)

Universidad Autónoma de Guerrero, México

## RESUMEN

## ABSTRACT

Este artículo presenta una entrevista en profundidad con Beatriz Torres Abelaira, exiliada chilena y fundadora del Centro Académico de la Memoria de Nuestra América (CAMENA) de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). La conversación recorre su biografía, marcada por el golpe de Estado de 1973 en Chile, el exilio, su llegada a México y su labor en la recuperación, organización y difusión de archivos vinculados a la memoria histórica y las luchas por los derechos humanos en América Latina. Torres relata la adquisición del archivo Gregorio Selser como piedra angular del CAMENA, así como la incorporación de fondos emblemáticos como los del General Gallardo, Ernesto Capuano, Sergio Méndez Arce, el Comité ¡Eureka! y diversos acervos LGTB. El texto subraya la memoria como un campo político de disputa y herramienta de resistencia frente a los silencios impuestos por las intervenciones extranjeras, los regímenes autoritarios y transiciones democráticas limitadas. Asimismo, reflexiona sobre la importancia de garantizar el acceso libre a los archivos, entendidos como dispositivos de verdad y justicia, y de preservación de un patrimonio documental que contribuye a la construcción de una historia contada desde las voces de los subalternos y los disidentes.

This article presents an interview with Beatriz Torres Abelaira, a Chilean exile and founder of the Centro Académico de la Memoria de Nuestra América (CAMENA) at the Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). The conversation traces her biography, marked by the 1973 Chilean coup d'état, her exile, arrival in Mexico, and her work in recovering, organizing, and disseminating archives related to historical memory and human rights struggles in Latin America. Torres recounts the acquisition of the Gregorio Selser archive as the cornerstone of CAMENA, as well as the incorporation of emblematic collections such as those of General Gallardo, Ernesto Capuano, Sergio Méndez Arce, the Comité ¡Eureka!, and various LGBT archives. The text highlights memory as a political battleground and a tool of resistance against silences imposed by authoritarian regimes and limited democratic transitions. It also reflects on the importance of guaranteeing free access to archives, understood as instruments of truth and justice, and of preserving a documentary heritage that contributes to building a history narrated from the voices of the oppressed.

**Palabras clave:** memoria histórica; archivos; dictaduras latinoamericanas; derechos humanos; CAMENA; exilio chileno; Gregorio Selser.

**Keywords:** historical memory; archives; Latin American dictatorships; human rights; CAMENA; Chilean exile; Gregorio Selser.

Recibido: 01-07-2025 • Aceptado: 18-08-2025



## **INTRODUCCIÓN**

### **De la historia de vida a la memoria como campo de disputa política e histórica**

La memoria colectiva ha emergido en América Latina como un terreno central de disputa entre proyectos políticos, éticos y epistémicos. Como señala Jelin (2002), la memoria no es simplemente una evocación del pasado, sino una construcción social situada en el presente, atravesada por conflictos, silencios y resistencias. En su obra: "Los trabajos de la memoria", Jelin plantea que los procesos de memoria se constituyen en luchas por el sentido o los sentidos de la justicia, en donde distintos actores políticos y sociales compiten por imponer narrativas sobre lo ocurrido, especialmente en contextos de violencia estatal y dictaduras. Por su parte, Trouillot (1995), desde otro ángulo, advierte que los silencios en la historia no son accidentes, sino parte de la producción estructural del conocimiento. Su noción de "historicidades silenciadas" permite entender cómo ciertos sujetos, voces o eventos son excluidos del relato oficial. Esta crítica es fundamental para pensar el rol de quienes fundaron los archivos alternativos —como el CAMENA— con el propósito de contrarrestar estas exclusiones originadas desde quienes encabezaron y dirigieron las dictaduras militares y las transiciones a la democracia (O'Donnell, 2007 y 2010). Desde una perspectiva filosófico-política, Benjamín (1940), sostiene en su célebre texto: "Tesis sobre la historia", que "la tradición de los oprimidos nos enseña que el 'estado de excepción' en que vivimos es la regla". Esta advertencia resulta esencial en el contexto latinoamericano, donde los regímenes dictatoriales se han configurado como formas excepcionales de gobernabilidad que, sin embargo, constituyeron la norma en el siglo XX. Benjamín propone una memoria insurgente que se activa desde las víctimas y sus herederos, no como nostalgia o melancolía sino como un impulso revolucionario. Por otro lado, otro autor, sostiene la premisa siguiente: "entre más cerca del imperio más probable la reneocolonización" (Sandoval, 2022: 170), pero México es la suma de América Latina y su relación de cercanía con el imperio más su densidad cultural fortalece la existencia de voces y memorias insumisas (Luque, Sandoval, Tagle y García, 2025).

Es desde estas coordenadas en las que hay que ubicar la entrevista que presentamos a continuación, la memoria es un campo, una arena política en disputa, a lo largo de su relato nuestra entrevistada, Beatriz Torres, quién nos muestra un esfuerzo de resistencia que se manifiesta en su vida y en la vida de diversos actores y actrices que incluso han sido capaces de hacer florecer el exilio. Desde estas locaciones simbólicas, en esta entrevista se desarrolló en tejido sobre las conexiones biográficas de la vida de Torres Abelaire y sus vínculos con la fundación y desarrollo del Centro Académico de la Memoria de Nuestra América (CAMENA).

A continuación, presentamos la entrevista.

### **EL GOLPE DE ESTADO EN CHILE, EL EXILIO, MÉXICO, EL ARCHIVO SELSER Y LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO: LA FUNDACIÓN DEL CENTRO ACADÉMICO DE LA MEMORIA DE NUESTRA AMÉRICA (CAMENA)**

**Beatriz:** Yo soy Beatriz Torres Abelaire, soy ciudadana chilena salí cómo exiliada de Chile en 1973 producto del golpe de estado que derumbo al gobierno constitucional de la Unidad Popular (UP), del presidente, Salvador Allende Gossens, la dictadura militar dirigida por el General del Ejército chileno, Augusto Pinochet, me puso en la lista de las 120 mujeres prohibidas de ingresar a Chile por lo tanto, estuve 18 años de prohibición total y absoluta para entrar a mi país. Actualmente, trabajo en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), a partir del 01 febrero del 2003 a un año y medio de haberse constituido esta institución. Por muchas razones. Y bueno ahí habría que pensar y no solamente pensar, decir, que en México estaba "La Casa de Chile en México", que fue en aquel momento, en los años 70 y 80, la única casa de solidaridad que se podía tener en América Latina. Y en eso, México tuvo y tiene un peso sumamente importante para los exiliados y exiliadas de las dictaduras latinoamericanas, las cosas hay que decirlas como son; aunque también México ha tenido una parte de control muy grande sobre los exilios gracias a su intervención, muchos pudimos retomar nuestras vidas. En el caso mío, mi exilio fue en Argentina y en Cuba,

a México ya no llegué como exiliada. Aquí fui detenida, desaparecida en 1984, y por esos hechos fui protegida por las Naciones Unidas. ¿Bien, por qué digo estas cosas? Porque son importantes. En la construcción de esta Universidad participaron, como asesores destacados, profesores universitarios chilenos, sobre todo sociólogos, que siempre han cumplido un papel muy importante, sobre todo aquellos sociólogos formados en los 60 y en ellos estaba el doctor: Hugo Zemelman, él me invitó a trabajar aquí en la Universidad, al poco tiempo de estar, me informó la Universidad que estarían comprando el archivo del periodista y escritor argentino Gregorio Selser. A Selser, tuve la fortuna de conocerlo, como a muchísimas otras personas, uno de los periodistas más acuciosos de nuestra historia de nuestra región, de manera muy particular, uno de los mayores conocedores de Estados Unidos y de sus políticas internas y eternas, un seguidor profundo de Salvador Allende y el Programa de la Unidad Popular. Él tiene grandes escritos de seguimiento exhaustivo. Gregorio trabajó muchísimo con Chile, con “La Casa de Chile”, en fin, una persona a quien tenía el gusto yo de conocer, conocer profundamente y saber lo que significaba ese archivo.

Ese archivo llegó, gracias a la doctora Raquel Sosa, quien se lo comunica a nuestro rector fundador, el ingeniero Manuel Pérez Rocha y le habla de la importancia que esta Universidad que empezaba a dar sus primeros pasos, tuviera esas memorias de este tipo, ya que además hay un acento especial, que son las ciencias sociales, de hecho, el Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales, es el colegio mayor de esta Universidad. Y entonces entre yo, porque sé lo que eso significa y su incidencia en el trabajo de la memoria y en su desarrollo académico y presenté rápidamente ante el rector -en una- conversación el proyecto que hoy día denominamos Centro Académico de la Memoria de Nuestra América (CAMENA), que por cierto tiene un acento muy martiano, el cual se alojó en el Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales (CHyCS), se contrataron a tres personas, desde siempre hemos sido siempre un grupo extremadamente pequeño, porque hemos tenido conciencia de que la UACM, es una Universidad pública con recursos que hay que repartir y que por lo tanto tenemos que tener en cuenta, pues todos esos aspectos, así se crea el archivo Gregorio y Martha Selser en sus inicios, cómo base constitutiva del CAMENA. Ese era el archivo, el cual se adquiere Selser, que él empezó hacer desde antes de la década de los setenta del siglo pasado, acuérdense que en esos años no estaban las herramientas y los avances tecnológicos de hoy día de la información. Él lo empezó a hacer, muy muy joven y cuando él se decidió ser un periodista, fue un periodista de investigación argentino, pero que fue más latinoamericano que muchos, sin lugar a duda y con un acento sobre Chile muy muy particular.

Entonces, en ese proceso de adquirir el archivo Selser, le pregunté a su viuda a doña Martha, si había algún material más, entonces me dice: “está todo lo personal”, la correspondencia que es una joya, está el borrador original del libro sobre el revolucionario nicaragüense Sandino, que él produce Sandino en Argentina gracias a la colaboración de los sindicatos que lo financian. Él estaba haciendo otra investigación sobre Guatemala y se topa con Sandino, Él no tenía idea en ese momento quien era Sandino y empieza a seguir su huella, se fascina con este personaje, que no era marxista, es un personaje con partes un poco religiosas, pero era un antimperialista. Y como bien lo denominó con profundo respeto Gabriela Mistral que tuvo correspondencia con él, era él líder del “pequeño ejército loco”, es decir en la pequeña Nicaragua, un pequeño grupo de gente, decide enfrentarse al imperio ni más ni menos, una gesta enloquecida. Y Gregorio investiga, se imaginan, sin las herramientas de hoy, y él, logra el libro “Sandino”. Ese Sandino, que cuando se publica en Argentina, el hijo del embajador de Nicaragua se lo lleva a su país. Así es como entran los primeros ejemplares de Sandino, por cierto, ese hijo, de ese embajador es detenido evidentemente. El archivo Selser, tiene el original de Sandino, la correspondencia de Sandino, pero tiene también el original de la obra mayor que se ha escrito sobre América Latina, que es la cronología de las intervenciones extranjeras, que parte desde la independencia norteamericana. Eso es una obra genial. Una obra que cualquiera siempre ha pensado que era de un grupo de gente. Gregorio nunca tuvo financiamiento para nada, eso lo construyó sólo. Nosotros modestamente, en nuestra Universidad, logramos por única vez, hemos de producir y publicar esos cuatro tomos en su totalidad. Una colección editorial de consulta obligatoria datos imprescindibles. Porque uno siempre piensa en la intervención, como una intervención militar y resulta que hay cientos de intervenciones, entre otras económicas, diplomáticas, de todo orden, él las plantea, hace una definición de intervenciones. A lo largo de su vida fue recortando noticias de todos los periódicos, los cables, de todo lo

que pudiera ver a mano, ese es el archivo. Pero todo estaba en la casa. Eso no se había comprado, porque al parecer, no se había hecho un inventario concreto y al parecer no se conocía bien quién era Gregorio Selser.

Entonces, hablo con el ingeniero Pérez Rocha y me dice: "Beatriz hágame una lista, una lista general". Me voy con Marta Selser, viuda de Gregorio y me dice: "hay mucho más material", evidentemente están la mayoría de sus colaboraciones periodísticas impresos o los originales, eso es valiosísimo, son verdaderos tratados, Selser no sabía escribir una página ni dos, sobre un tema, bueno, si lo dejaban, podía escribir para la colaboración de un periódico de 20 o 50 páginas. Hombre enciclopédico, absolutamente fascinante, hablaba todo de cabeza, generoso, solidario, un hombre que nunca se silenció frente a lo que no le parecía, no era un hombre que le hiciera la venia a nada ni a nadie.

Volviendo con la conversación con el rector me pregunta: "eso cuándo vendría siendo?... El próximo año, en el primer semestre, me entregan todo, absolutamente todo. Porque eso es bien importante, también, cuando tú conoces a la gente, todos los 19 fondos documentales, fuera del fondo de Gregorio, son material donado, así como la gran biblioteca que tenemos, de más de 26 mil volúmenes, son donaciones, más las casi 29 mil colecciones hemerográficas que tenemos son donaciones. Todo el material, todo lo que llega, rigurosamente, venga de quien venga, hacemos la intervención, y decidimos lo que va y lo que no va. Por lo tanto, la semilla rectora de la fundación de este lugar, es el material completo y total de Gregorio Selser y es en buena medida el contenido de los principios rectores de los temas de las intervenciones imperialistas de los Estados Unidos en nuestra región.

## **LA LLEGADA DE GREGORIO SELSER Y SUS ARCHIVOS A MÉXICO**

**Beatriz:** Gregorio Selser vivió en México, a partir del golpe de estado en Argentina, él estaba en una lista elaborada por la dictadura militar sobre la gente que debía ser desaparecida o asesinada, gente que había que se debía desechar, no solo por su pensamiento, sino por su capacidad de escribir en periódicos y revistas, etcétera, no solamente en Argentina, le publicaban más afuera que adentro. Y entonces hay un compañero, que le da el dato a la familia y logran salir. Marta me decía que después que regresó del aeropuerto, recibe una llamada, que le dicen que Gregorio salió. Afortunadamente por razones inexplicables tanto su biblioteca que era exquisita, rigurosa y memorial, cómo su archivo, logran salir de la Argentina. Porque además era riguroso en el contenido, riguroso en la gente que escribía, etcétera, por lo tanto, es una biblioteca muy especial, sí, curiosa en muchos sentidos, él miraba donde muchas veces, donde nadie miraba, él supo penetrar en rincones de la política o de los acontecimientos, que a lo mejor nadie escudriñaba en ese momento tanto la Cancillería de México, y las cosas hay que decir las como son, junto con Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), logran una gestión, para traer la biblioteca, se les da el permiso para traerla y, cuando llega a México, Gregorio se lo entrega a la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), en agradeciendo esta extraordinaria institución, la tienen fichada completamente, catalogada absolutamente en sus casi 15 mil volúmenes al servicio de todos los investigadores. La tienen aparte, en una especie como un tapanco, que es como un corredor, como un balcón precioso, todo con vidrio y con el nombre de Gregorio Selser.

Gregorio se integra en México, porque él sale a Panamá, y él empieza a ver a dónde podría entrar. Pero él no quería irse pero sus amigos cercanos lograron convencerlo, su vida estaba en riesgo. Hay que acordarse, que, en ese momento, el único país apto para recibirlo es México, aquí había periodistas de todos los países latinoamericanos prácticamente y profesores de todas las agrupaciones políticas. Por lo tanto, aquí él tuvo diríamos, un reconocimiento internacional por su trabajo periodístico que no había tenido hasta ese momento, incrustado en Argentina. A partir de su llegada a México, lo empiezan a invitar desde Estados Unidos. Y él cuenta, me lo contó Martha: "él se mantuvo con discreción en las intervenciones periodísticas que tuvo", "fueron más radicales los norteamericanos que yo", decía Selser. En Europa fue invitado por Marcos Roitman, que es chileno, un sociólogo extraordinario, que salió exiliado. Un catedrático muy reconocido y que organizaba todos los años encuentros latinoamericanos y Gregorio era parte de ellos.

En México, Gregorio Selser, tuvo la divulgación que se merece, él nunca tuvo un título universitario y sin embargo fue uno de los mejores profesores, en el posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), iban alumnos de leyes, historia de todo el mundo, eso está documentado, y entonces él dejaba pasar a todo el mundo. Era de una enorme generosidad, nunca le importó eso, muy por el contrario, llevaba compañeros y periodistas a su departamento, era su espacio su compromiso y el espacio para todos. Por lo tanto, este lugar, de alguna manera debía tener ese espíritu, no podía ser de otra manera. Conocerlo en mi casa, es de esos premios, que uno tiene en la vida en este exilio y no pretendo decir, que ni los represento, ni mucho menos, sino que digo, que ese espíritu de generosidad, tenía que ser central porque él, lo que hizo, fue memoria, porque la memoria, aunque generalmente se circunscribe a la violación de los derechos humanos, la memoria es mucho más. Es todo lo que hacemos los seres humanos, por lo tanto, no es solamente un acento. Memoria es todo, por lo tanto, si la memoria es todo, ¿quiénes construyen ese todo? todos y todas, por lo tanto, cómo puedes tener o cómo puedes pretender un espacio de la memoria que tenga restricciones, es lo más absurdo de la vida, no es cierto, porque generalmente, cuando restringimos, es porque queremos ocultar algo, por qué se niegan a que tengamos una visión del todo y que, a su vez, cada persona saque sus propias conclusiones, esa es la función fundamental de la memoria.

Por lo tanto, este lugar se fundó con Gregorio Selser, en una primera etapa su archivo fue una base colosal, porque además está la mirada selseriana, este recorte selseriano, es una visión integradora, lo que no quiere decir, que tú tengas una opinión sobre ese todo, es un acto absolutamente deliberativo y humano profundamente sin lugar a dudas, Selser no recortó, lo que él quería recortar, con lo que él estaba de acuerdo, él recorta la realidad y si no miremos hoy lo que tenemos. Hemos retrocedido a pasos agigantados, mira América Latina, mira lo que es el mundo, cuando no hay quién se conmueva, por lo que pasa con el genocidio en Gaza pero no solamente hay que preocuparse por lo que pasa en Gaza. Yo me preocupo de la FAO y me ocupo de las resoluciones, ¿cuánta gente muere de hambre todos los años sin guerras? son millones y millones y de esa guerra, nadie habla, no son solamente las bombas las que matan, las sociedades son las que matan de todas las formas y una de las formas fundamentales es matar de hambre y eso está totalmente premeditado. Hago estos énfasis, porque siempre nos quedamos, en el dato actual, como lo que se mueve hoy y no nos permite entrar en el dato estructural, está tal tamaño el horror de hoy, que no tenemos tiempo de ocuparnos a veces en la larga duración.

## **EL CAMENA Y LA MEMORIA COMO ARCHIVO VIVO**

**Beatriz:** Está la memoria institucional, el hecho de crear este espacio, el origen, al principio estábamos en unos cuartitos, quiero decir, en los separos, cuando el plantel del Valle de la UACM se creó en donde antes funcionaba la Policía Federal y tenía dos separos, dos lugares de detención, y ahí empezamos, lo sé porque yo fundé este lugar. Hoy en día tenemos en el CAMeNA, 22 fondos documentales, en donde destaca el archivo Selser, pero hay otros archivos emblemáticos, por ejemplo, del General Gallardo, quién fue un general muy joven que, por cierto, no me atrevo a decir qué fue el general más joven en la historia del ejército mexicano, pero sí en los años en que lo nombran si lo fue. Él siempre fue una persona que le gustó estudiar y entonces se le concedió, que pudiera estudiar en la UNAM y estudió, fue a ciencias políticas en la maestría, porque después hace el doctorado. En la maestría trabajo como tesis la necesidad del ombudsman militar, ahí está la tesis, eso se puede comprobar fácilmente, era, es y si no miremos nuestra realidad hoy día. Entonces deciden los mandamases del ejército mexicano, que esto es una afrenta y le hacen 2 consejos de guerra, son públicos, por cierto absolutamente públicos, porqué se desarrollaron públicamente y lo condenan a 14 años por cada uno de ellos, son 28 años de cárcel, por una tesis de maestría en la UNAM, por pretender un ombudsman militar y se arma una campaña de solidaridad en Europa y en Estados Unidos, por Dios, impresionante, él nunca estuvo sólo, hay que destacar los apoyos de Cuauhtémoc Cárdenas y en su momento de doña Rosario Ibarra, hay que destacar a muchísima gente que lo apoyaba, que declaraba, él tuvo muchísimo apoyo y de los órganos de derechos humanos internacionales, que jugaron un papel importante, la familia tocó todas las puertas habidas y por haber, no alcanzó a estar 8 años en la cárcel por

una presión internacional bestial, la presión internacional fue mayor que la nacional, nunca le devolvieron nada, lo único que le devolvieron fue su grado de general, pero él no tuvo nada más que eso, ni él ni la familia, lo perdió todo, él no tenía ni jubilación, ni tenía ningún servicio de ningún tipo, lo dejaron en la calle.

Sigue estudiando, fue candidato para gobernar Colima, no tuvo ningún apoyo, en fin, tuvo una vida difícil, él tenía, tengo entendido, por su familia otros ingresos, con los que pudo batallar, su hija menor que tenía 4 años cuando a él lo condenaron, se recibió de arquitecta la UNAM, etcétera, sufrió y sufrió muchísimo, solamente él sabe. Yo tenía un interés especial en ese archivo, me costó convencerlo, porque yo a él no lo convenía, me costó 3 años y medio, recuerdo cuando él decidió que sí era oportuno, y qué lo que yo le decía que se iba a hacer, él me creyó y consulto a otras personas, fue en la UNAM, me acuerdo y lloró, porque era, acuérdense que el pensamiento militar, tiene sus particularidades, no tiene la misma visión que una persona que no lo es, yo sé que para él, fue muy grande esa decisión y me imagino que habrá tenido sus dudas, qué también estoy de acuerdo con ellas, porque en general, lo que se hace con los archivos y la memoria es lamentable, generalmente se pierden o se rasuran o después inventamos leyes para no acceder a ellos, entonces es lo mismo que si no estuvieran, porque eso es así y no sólo en México.

La memoria es poder, no hay que olvidarse jamás de que la memoria es poder, el poder no de que tú me cuentes la historia, te la voy a contar yo y generalmente esas historias que se cuentan desde el otro lado, tiene poco o nada que ver con la tuya, pero si yo a esa memoria la meto en los principios del poder ten la plena seguridad que de eso no va a quedar ni el 10%, eso es así,

Tenemos también el archivo de Ernesto Capuano del Vecchio, un guatemalteco que estuvo en el gobierno de Jacobo Árbenz, él estuvo en un primer momento exiliado aquí y estudió leyes en la UNAM, cuando gana Jacobo Árbenz, del Partido Comunista Guatemalteco, regresa a Guatemala y él integra el grupo de juristas que hacen la ley 900, cuál es la ley 900, es la ley que parte por la mitad o desintegra a La United Fruit Company, que eran los dueños, de casi más de la mitad de la tierra en Guatemala y es la razón fundamental por la que se da el golpe de estado. Él logra salir con vida y regresa a México, en donde fallece, pero antes se dedicó a ayudar a ayudar a sus compatriotas en los trámites en gobernación para la residencia y un día viene del Partido Comunista de Guatemala y me entregan el archivo.

Tenemos el archivo LGTB más importante de América Latina, un día; un profesor de la universidad me habla de este archivo, construido por muchos grupos LGTB que no lo logran sostener, hay que tener un mínimo de mantenimiento, requiere muchas cosas, mantenimiento, divulgación para salir a disputar, la verdad y tus posiciones. Es una deuda humana y de la izquierda. Dime cuándo y dónde voy con mi camión. Hicimos dos viajes. Ese archivo lo vienen a consultar. Aquí el dinero no funciona todo es gratuito. Han venido doctores, que dicen esto no puede ser, que no cobren, no se ve en ningún lugar del mundo. El derecho a la memoria la hacemos todos y es todo.

## **EL ARCHIVO COMO DISPOSITIVO POR LA LUCHA POR LA VERDAD Y LA MEMORIA EN AMÉRICA LATINA**

**Beatriz:** Te voy a decir un tema que cruza América Latina por los cuatro puntos cardinales. Somos una potencia en teología de la liberación, aquí tenemos el archivo de Sergio Méndez Arce, el archivo está en la catedral, ese archivo sí me costó sangre sudor y lágrimas, porque la gente cree que uno está así, cobra mensualmente un salario y en esa puerta vienen a dejarte por ósmosis o ve a ver por qué, los archivos. La cosa aquí hay que dar pasos, hay que ser selectivos. Conocí muchísimo a Sergio Méndez Arce él era un defensor de la Unidad Popular a ultranza, no teóricamente a ultranza, cuando se hace en 1972 el primer encuentro de cristianos por el socialismo, se hace por supuesto en la Unidad Popular y se hace en un gimnasio gigantesco, de una empresa que en ese momento, se había estatizado y era una gran empresa textil, el único Obispo que va, es él, hay un libro de Carlos Fazio, íntimo amigo, libro extraordinario, lo tenemos aquí por cierto, el día que lo quieras consultar.

Yo llegué aquí a finales del 78, principios del 79, el domingo al ir a una homilía, tenía que ver con el estado actual de América Latina y entonces, tú tenías a diferentes curas de Guatemala, El Salvador y montones de lugares de América Latina que venían a contar qué es lo que se estaba viviendo. Si alguien quería enterarse que pasaba en esta región había que ir a la homilía. Él tuvo una relación muy especial con Chile, fue generoso con todo el mundo, muy especial, él tuvo un acercamiento con la Unidad popular, una mirada hacia la Unidad Popular absolutamente distinta, y él se metió con Chile, se metió con "La Casa de Chile", digamos que era la representación de la Unidad Popular, de hecho estaban todos los políticos que formaron La Unidad Popular más el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), en ningún otro lugar más que en "La Casa de Chile", que estaba en México, fue en ese momento, que se tomó una decisión política más que acertada y en algún momento, un día en especial, es que se le hace un homenaje, no es un homenaje público, en que vinieron solo los jefes políticos, con su seguridad. Ese día tomó la palabra Don Sergio y dijo: "me voy a permitir, en este día especial algo que nunca he dicho, dijo, el Papa me ha llamado y me ha pedido tres cosas, hay una que no lo voy a decir, porque están conectadas con Chile, estamos hablando que en Chile ya se había dado el golpe de Estado y estaba funcionando la dictadura militar y dice: las otras dos cosas fueron: 1. Que cortará toda relación con la familia Allende y 2. Que cortara toda relación con el trabajo de solidaridad por Chile, dicho por Sergio Méndez Arce, y pese a ello se trabajó con él y se trabajó en ese momento con todos los sectores centroamericanos en fin, teníamos entonces una América Latina incendiada por las dictaduras militares y la injerencia de los Estados Unidos.

El fondo estaba trabajado por una asociación, eso le pertenece a la curia y está en la Catedral, pero cuando muere Don Sergio, está la importancia que él deja en toda la zona de Morelos de forma especial que hay una fundación. Pero esa fundación es decisiva y un cura que trabajó con Don Sergio estaba a cargo y lo fui a ver varias veces y hasta que finalmente los convencí, gracias a él, gracias a ellos, tuvimos el material que después se regresó, pero, qué es lo que me importaba a mí, me importaba que estuviera la información, a mí qué me importaba si lo tenemos, si lo tenemos fantástico, y si no, no. Nuestro compromiso, se hizo, que se devolvería de la misma manera cómo fue recogiendo y eso se cumplió y yo lo entregué en la Catedral. Ve tú a la catedral a ver si te permiten consultarlo, mientras que aquí está clasificado porque lo que importa, es la información. Bueno en ese archivo de pronto se me presenta un par de documentos del Partido Demócrata Cristiano de Chile, haciendo la primera valoración de la dictadura militar por Patricio Aylwin, es una joyita y vienen los demócratas cristianos a decirnos cómo tenemos que entender. Hay otros documentos del Partido Radical de Venezuela, Venezuela recibe muchísima gente a través de la socialdemocracia.

Como chilena yo soy enemiga de la concertación o enemiga de todas las barbaridades que se han hecho y miro las cosas actualmente en mi país y no solo en mi país con tristeza. Ahora estamos reconstruyendo y construyendo con nuestras propias voces nuestra historia, nadie nos va a venir a decir que hemos hecho y que no hemos hecho, que todo lo hemos hecho bien no, que se han cometido errores por supuesto que sí, pero esa historia es nuestra, como lo dijo Salvador Allende.

## **LA BIBLIOTECA EXILIADA, LA RECUPERACIÓN DE LAS VOCES DE LA MEMORIA Y LAS DEUDAS DE TLATELOLCO Y AYOTZINAPA**

**Beatriz:** El poder norteamericano pretendían destrozar y además las derechas nacionales, no olvidar las derechos nacionales, hacían el trabajo sucio localmente, pero los que tenían la mirada panorámica de cómo está la izquierda latinoamericana eran los gringos, pero de repente cuando ya pensaban que tenían las tijeras de la memoria a su favor apareció algo que me impresionó como una biblioteca se exilia, hay una cosa maravillosa, Gregorio en su estancia en México hace una segunda biblioteca y esa segunda después de que falleció, él no tenía jubilación, ni nada y Raquel Sosa le dice a Martha y entonces esa biblioteca, esa biblioteca está en la Secretaría de Relaciones Exteriores, que es pública, por tanto se consulta, ahí está, y dices Gregorio Selser está toda, junto con otros libros y otras donaciones pero la de Gregorio dice Gregorio Selser, es según dicen los bibliotecarios, la más consultada.

Hace muy poco logramos recuperar las voces de la memoria, que ha sido muy importante que recuperáramos las voces, la memoria auditiva, en los archivos tanto de Gregorio como la del General Gallardo, en los cuáles venían muchísimos cassettes, que hoy día si hablamos de cassettes la gente joven nos van a mirar como si fuéramos del paleolítico, pero bueno así se hacía antes de manera rudimentaria, no eran profesionales y gracias a la cooperación, hemos recuperado la voz de Gallardo y la de Selser. A Selser parece que lo entrevistaron ayer, esa mirada que era una perforadora de la realidad y que él miraba a dónde no alcanzó la vista de los demás y entonces fijate un dato hemos inaugurado una nueva página porque la tecnología avanza y también hay que actualizarse, para entregar mejor todo el trabajo, que también tenemos aquí, que es inmenso, bien, en 4 meses tenemos casi 122 000 visitas el 61% es Gregorio Selser, y hoy está más vigente, que cuando él estaba vivo, gracias a la tecnología y estos dos grandes fondos auditivos que es el del General Gallardo y Gregorio Selser se pueden escuchar desde cualquier lugar del mundo, los bajas además todo está clasificado, el contenido tú lo puedes ir viendo, está todo clasificado y puedes decir me interesa Panamá y te aparece todo lo que en los audios está sobre Panamá. Es extraordinario, con nuestras manos con las manos de un ingeniero de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, de nuestra universidad, nosotros no hemos gastado un centavo, en eso, es un trabajo gigante, ahí está lo hermoso. Pero hay conducción, no se te olvide, aquí sí hay conducción, yo sí no hago concesiones, que me digan lo que quieran pero yo no hago concesiones, hay articulación, hay fortalecimiento de las ideas y tenemos donaciones de grandes personalidades de América Latina y eso cómo lo vas a encapsular, como tú vas a decir mire doctor estoy trabajando tal cosa, usted esto sí puede y esto no, te voy a decir algo más que habla de este lugar, cuando la doctora Claudia Sheinbaum era la jefa de gobierno de la Ciudad de México, empezaron con que había que rescatar la memoria de Tlatelolco, cosa que no hicieron, yo estuve en la comisión y no quisiera hablar, lo único que voy a decir, es que no pasó nada, fueron luces de bengala, pero en medio de eso, hubieron dos actos en la plaza de Tlatelolco, oficiales, en el primero en la plaza, se instaló una carpa, si no mal recuerdo era el 2 de octubre y venían de la plaza de Tlatelolco, estaba Paco Ignacio Taibo 2, en ese momento nuestra rectora Tania Rodríguez y las autoridades correspondientes y estaba Encinas, quien en ese momento era subsecretario de gobernación y estaba a cargo de la comisión de la verdad por el caso de los 43 desaparecidos de Ayotzinapa, yo pensaba, por fin vamos a acceder a la verdad ya la noche anterior el presidente López Obrador había promulgado una nueva ley sobre la memoria, la cual tenía seis puntos fundamentales centrales, hubieron varios oradores y entre ellos el penúltimo era Encinas y en su intervención que tenía que ver sobre esa ley, que sin lugar a dudas es importante y entonces él dice: "Es un documento extenso me centraré en los cinco puntos fundamentales, porque son párrafos pequeños", cuando llega al tercero o cuarto no recuerdo bien cuál era pero qué decía el acceso a los archivos sería libre, él dice: "antes de leer eso, hay que decirlo se nos adelantó el CAMeNA", tú lo buscas en Google y está esa intervención, lo que te estoy diciendo está grabado, a este gobierno no le quedó más remedio que reconocer que nosotros estábamos en la vanguardia, que no necesitábamos ningún gobierno con todo respeto, es una verdad del tamaño de la humanidad. Paco me hacía gestos, Tania, también y medio mundo también. No somos la quinta maravilla, somos consecuentes, lo que decimos lo hacemos, que hay cosas que a lo mejor no nos caen bien, pero nosotros nos mantenemos en eso y que te voy a decir una cosa, se hizo un documento firmadísimo en el camino, que sus principios no los puede cambiar ni Cristo redentor, porque yo no soy eterna y debe de quedarme muy poco, por cierto. Es un compromiso que tenemos como sociedad y si tenemos la oportunidad como nos lo ha dado esta Universidad, aunque hemos tenido desafíos, los hemos saltado uno por uno y hemos podido dar, lo que tenemos que dar, eso es hacer institución y de lo cual tenemos que estar bien orgullosos.

La memoria es un patrimonio de la humanidad, y por eso hemos editado libros, hemos hecho programas de televisión, series completas, hemos hecho radio, tenemos una tremenda producción, hemos tenido un diplomado, del qué hemos hechos siete generaciones, hemos tenido los mejores profesores y que a la Universidad no le ha costado un centavo, eso es trabajo, estamos acostumbrados, formados en esa escuela, nosotros no esperamos que nos caiga nada, lo tuvimos peleando en el buen sentido y demostramos.

## EL ARCHIVO ¡EUREKA! Y EL CAMENA

**Beatriz:** No quisiera dejar de decirte, que tenemos el archivo del comité Eureka. En el tiempo del rector Enrique Dussel, al final de su tiempo, me citan a una reunión en el museo de la memoria indómita, yo conocía un poco a Germán Segovia yerno de Doña Rosario. En el año 1980-81 tuve contacto con ella, contacto nada más para saber en qué país estaba, por lo tanto, ni estaba, al tiempo me invita a una reunión, y era con Eureka y entiendo que cualquier organización tenga resquemores, sobran razones y por lo tanto yo me senté clarita a escuchar, no te voy a hacer el cuento largo, después de varias reuniones él me reconoce, y eso favoreció el proceso de cesión de sus archivos y entonces se firmó un convenio, es el último acto que firma como rector Dussel un viernes, hay fotos del acto, y el museo decide hacer un acto e invitar a los compañeros sobrevivientes y a los que quedan del comité Eureka y a los que quieran ir, y la Universidad también, fue mucha gente, fue el último acto público de Dussel, eso era un viernes y el martes entregó la rectoría, ya había llegado al final su intervención estaba lleno a reventar, estábamos en una mesa, la presidía Germán y dice voy a leer una carta, que me ha enviado Doña Rosario Ibarra, lee la carta y el párrafo final dice que la UACM, es la única Universidad que se ha ocupado e interesado en sus archivos. Resguardamos la carta y el convenio y logré convencerles de que me entregaran el material que hoy en día están bajo resguardo del CAMeNA.

## CONCLUSIONES

La trayectoria de Beatriz Torres Abelaira y su labor al frente del Centro Académico de la Memoria de Nuestra América (CAMeNA) constituyen un nodo central en la comprensión contemporánea de la relación entre archivos, memoria y derechos humanos en América Latina. Su papel como directora de esta institución no puede analizarse únicamente desde la gestión documental o la administración de acervos; es necesario situarlo en un entramado político-cultural más amplio, donde la memoria se entiende como una práctica social en disputa, atravesada por tensiones entre narrativas oficiales y memorias insurgentes (Jelin, 2002; Sarlo, 2005).

En primer lugar, el CAMeNA —fundado en 2008 en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM)— surge en un contexto regional de ampliación de las luchas por la memoria, impulsadas por movimientos de derechos humanos, académicos, organizaciones de víctimas y redes transnacionales de archivos. Desde su origen, ha buscado preservar, sistematizar y poner a disposición del público documentos y materiales relacionados con procesos de represión, exilio, resistencia y luchas sociales en América Latina, particularmente en México, el Cono Sur y Centroamérica. La conducción de Beatriz Torres ha permitido que esta institución trascienda la mera función archivística para convertirse en un espacio de articulación entre investigación académica, pedagogía crítica y activismo (Luque Brazán, 2017).

El trabajo del CAMeNA se inserta en una genealogía de iniciativas de archivos de derechos humanos que emergen de la experiencia de las dictaduras y conflictos armados internos de la región. Al igual que el Archivo Nacional de la Memoria en Argentina o el Museo de la Memoria y los Derechos Humanos en Chile, el CAMeNA encarna lo que Stern (2010) denomina “lugares de memoria activa”: espacios que no solo resguardan materiales, sino que también intervienen en el debate público sobre la interpretación del pasado y su relevancia en el presente. En este sentido, Torres ha operado con una visión estratégica, consciente de que la preservación documental es inseparable de la lucha política por el reconocimiento de violaciones de derechos humanos y la reparación simbólica.

La experiencia de la institución muestra que los archivos no son entes neutros ni meramente técnicos. Como han señalado Traverso (2012) y Ricoeur (2004), la memoria es siempre selectiva, y la forma en que se organiza y transmite está condicionada por relaciones de poder, marcos legales y disputas ideológicas. El CAMeNA, bajo la dirección de Torres, ha reconocido esta dimensión política y ha optado por políticas de acceso abierto, priorizando la consulta libre y gratuita, incluso cuando esto supone tensiones con visiones más restrictivas de la gestión documental. Esta apuesta se articula con una ética de la memoria que coloca en el centro a las víctimas y a los movimientos sociales como sujetos históricos activos.

Uno de los aportes más relevantes de la gestión de Torres ha sido la construcción de redes de colaboración con instituciones afines dentro y fuera de México. Este enfoque regional ha permitido que el CAMENA se vincule con archivos de Guatemala, El Salvador, Argentina, Chile y Uruguay, contribuyendo a la creación de un ecosistema latinoamericano de memoria. Tales alianzas fortalecen la capacidad de incidencia política de estos archivos y su potencial para enfrentar amenazas comunes, como la fragilidad institucional, la falta de financiamiento sostenido y las tentativas de censura o destrucción de acervos (Luque Brazán, Solano Ramírez & Gracida González, 2021).

Desde una perspectiva más amplia, la experiencia del CAMENA pone de relieve la interdependencia entre memoria y democracia. En contextos de transición o posconflicto, los archivos pueden desempeñar un papel clave en procesos de justicia transicional, sirviendo como fuentes de prueba para juicios, insumos para comisiones de la verdad o herramientas pedagógicas para la no repetición. No obstante, como advierte Jelin (2017), la institucionalización de la memoria conlleva riesgos, especialmente cuando los marcos estatales intentan homogeneizar el relato histórico y neutralizar sus aristas más críticas. Torres ha sabido mantener una tensión productiva entre la institucionalidad universitaria y la autonomía política del CAMENA, evitando que se diluya su vocación de archivo militante.

En términos epistemológicos, el CAMENA es también un laboratorio de producción de conocimiento situado, que rompe con la idea del archivo como repositorio pasivo y lo concibe como un actor en la construcción de narrativas históricas. La apertura de sus fondos a investigadores, estudiantes, periodistas y activistas fomenta la circulación de saberes y la co-creación de interpretaciones plurales del pasado. Esta concepción dialoga con lo que Luque Brazán (2019) ha denominado “pedagogías de la memoria”: prácticas que no solo transmiten información, sino que buscan formar sujetos críticos capaces de interpelar las estructuras de poder.

Sin embargo, los desafíos son múltiples. La digitalización y preservación a largo plazo de los materiales requieren inversiones significativas en infraestructura tecnológica y capacitación de personal. Además, el acceso abierto plantea dilemas éticos sobre la protección de datos sensibles, especialmente en casos donde las víctimas o sus familiares pueden enfrentar riesgos si se divulga información personal. A esto se suman las amenazas derivadas de contextos políticos regresivos, donde gobiernos autoritarios o conservadores pueden intentar desmantelar o reorientar el trabajo de estos archivos para borrar huellas incómodas de la historia reciente.

Otro reto crucial es la sostenibilidad institucional. El CAMENA depende en gran medida del presupuesto de la UACM y de proyectos financiados por organismos externos. Esta dependencia puede limitar su autonomía y poner en riesgo la continuidad de sus programas en periodos de recortes presupuestarios o cambios de autoridades universitarias. Por ello, la consolidación de redes de apoyo nacionales e internacionales es fundamental para garantizar su resiliencia a largo plazo.

De cara al futuro, el CAMENA tiene la oportunidad de profundizar su papel como nodo articulador de memorias latinoamericanas. Esto implica no solo seguir preservando y difundiendo acervos, sino también impulsar proyectos de investigación comparada que exploren las conexiones transnacionales entre procesos represivos, resistencias y exilios. Asimismo, podría fortalecer su dimensión pedagógica mediante programas de formación en archivos y memoria dirigidos a comunidades, escuelas y organizaciones sociales, contribuyendo a democratizar el acceso y uso de sus fondos.

En síntesis, la gestión de Beatriz Torres Abelaira al frente del CAMENA demuestra que los archivos de derechos humanos no son meros depósitos de documentos, sino actores políticos y culturales que intervienen activamente en la construcción de sociedades más justas y democráticas. Su labor ha consolidado al CAMENA como un referente regional en la defensa de la memoria, mostrando que el trabajo archivístico puede y debe ser parte de las luchas por la verdad, la justicia y la no repetición. En un contexto latinoamericano marcado por la persistencia de la violencia estatal y paraestatal, el despojo y la impunidad, experiencias como la del CAMENA son indispensables para sostener la memoria viva de los pueblos y para proyectar horizontes de futuro donde la historia no sea instrumento de olvido, sino de emancipación.

## **BIBLIOGRAFÍA**

ADÓNDE VAN LOS DESAPARECIDOS. (2024, 22 de agosto). Los otros documentos sobre los vuelos de la muerte del archivo de Eureka. <https://adondevanlosdesaparecidos.org/2024/08/22/los-otros-documentos-sobre-los-vuelos-de-la-muerte-del-archivo-de-eureka/>

AGUAYO, S. (2018). 1968: Los archivos de la violencia. Grijalbo.

AYLWIN, P. (1998). El reencuentro de los demócratas: Del golpe al triunfo del NO. Editorial Planeta.

BENJAMÍN, W. (2008). Tesis sobre la filosofía de la historia. En W. Benjamin, Discursos interrumpidos I (pp. 175–191). Taurus. (Obra original publicada en 1940).

CAMENA-UACM. (s. f.). Archivo Histórico del Comité ¡Eureka!. Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

COLLIER, S., & SATER, W. F. (2004). A history of Chile, 1808–2002. Cambridge University Press.

CONSTABLE, P., & VALENZUELA, A. (1991). A nation of enemies: Chile under Pinochet. W. W. Norton & Company.

CONTRAPODER. (2019). Perfil: Raquel Sosa Elízaga, titular de las Universidades del Bienestar Benito Juárez.

DUSSEL, E. (1998). Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión. Trotta.

DUSSEL, E. (2007). Política de la liberación. Historia mundial y crítica. Trotta.

EL PAÍS. (2025, 3 de julio). CAMeNA y Casa Centroamérica, las iniciativas que hilan décadas de exilios en México. El País.

GACETA UACM. (2014). Informe de actividades del rector interino Enrique Dussel Ambrosini (2013–2014). Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

GUEVARA, G. (1998). La democracia en blanco y negro: El movimiento estudiantil de 1968. Cal y Arena.

HARMER, T. (2011). Allende's Chile and the Inter-American Cold War. University of North Carolina Press.

HERNÁNDEZ, M. (2014). Hugo Zemelman: Pensamiento crítico y construcción de futuro. Revista Polis, 13(39), 1–5. <https://doi.org/10.4067/S0718-65682014000300001>.

HUNEEUS, C. (2000). El régimen de Pinochet. Editorial Sudamericana. Chile.

JELIN, E. (2002). Los trabajos de la memoria. Siglo XXI Editores. Argentina.

JELIN, E. (2017). La lucha por el pasado: Cómo construimos la memoria social. Siglo XXI Editores. México.

LOVEMAN, B. (2001). Chile: The legacy of Hispanic capitalism (3.<sup>a</sup> ed.). Oxford University Press.

LOVEMAN, B., y LIRA, E. (2000). Las suaves cenizas del olvido: Vía chilena de reconciliación política 1814–1994. LOM Ediciones.

Luque, J., Sandoval, F., Pérez, J., y García, M. (2025). Las democracias latinoamericanas. Entre la igualdad política y la justicia social. Fondo Editorial Ana María Campos. Mérida. Venezuela.

O'DONNELL, G. (2007). Disonancias, críticas democráticas a la democracia.

O'DONNELL, G. (2010). Democracia, agencia y estado. Teoría con intención comparativa. Prometeo, Buenos Aires, Argentina.

OBSERVATORIO ALAS. (2021). Raquel Sosa. [sociologia-alas.org](http://sociologia-alas.org).

- PENCHASZADEH, A., y SANDER, J. (2021). Ciudadanías migrantes en Argentina: ejercicios democráticos (pos)nacionales. En: Ciudadanías alternativas. Hacia otro rol ciudadano. Fundación La Hendija. Entre ríos. Argentina.
- PONIATOWSKA, E. (1971). La noche de Tlatelolco. Era.
- RICOEUR, P. (2004). La memoria, la historia, el olvido (Trad. A. Neira). Fondo de Cultura Económica.
- RODRÍGUEZ, T., y SERMEÑO, Á. (2006). Pensar la universidad, hacer universidad. Entrevista con Manuel Pérez Rocha. Andamios, 3(5).
- SANDOVAL, F. (2022). Reneocolonialismo y reinvolución. Sapientiae: Revista de Ciencias Sociais, Humanas e Engenharias, 8(1), 170-183. <https://doi.org/10.37293/sapientiae81.13>.
- SARLO, B. (2005). Tiempo pasado: Cultura de la memoria y giro subjetivo. Siglo XXI Editores.
- SIABELIS, P. (2000). The president and congress in postauthoritarian Chile: Institutional constraints to democratic consolidation. Penn State University Press.
- SOLANO RAMÍREZ, G., LUQUE BRAZÁN, J. C., & GRACIDA González, H. (2016). Ayotzinapa: Entre la fragilidad institucional y la violencia del crimen organizado. Anuario Latinoamericano – Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales, 3, 219–238. <https://doi.org/10.17951/al.2015.3.219>.
- SPUTNIK MUNDO. (2025, 14 de julio). “El Plan Cóndor sigue estando vigente, nunca el pasado fue más presente que ahora”: Entrevista con Beatriz Torres.
- STERN, S. (2010). Reckoning with Pinochet: The memory question in democratic Chile, 1989–2006. Duke University Press.
- TRAVERSO, E. (2012). El pasado: Instrucciones de uso. Marcial Pons.
- TREJO, R. (2013). 1968: La comunicación social y la violencia de Estado en México. Comunicación y Sociedad, (19), 15–43. <https://doi.org/10.32870/cys.v0i19.105>.
- TROUILLOT, M. (1995). Silencing the past: Power and the production of history. Beacon Press
- UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO. (s. f.). Centro Académico de la Memoria de Nuestra América. UACM.
- UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO. (s. f.). Perfil de Manuel Pérez Rocha. Publicaciones UACM.
- UNIVERSIDAD DE PLAYA ANCHA. (2013). Muere el latinoamericanista Hugo Zemelman Merino. UPLA Noticias. <https://www.upla.cl/noticias/2013/10/04/muere-el-latinoamericanista-hugo-zemelman-merino/>.
- WINN, P. (2014). Victims of the Chilean miracle: Workers and neoliberalism in the Pinochet era, 1973–2002. Duke University Press.

## **BIODATA**

**José Carlos LUQUE BRAZÁN:** Es un antropólogo político peruano-mexicano, egresado del doctorado en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es profesor-investigador en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) y coordinador de redes académicas como la Red de Investigadores en Derechos Sociales en Latinoamérica (REDIDSAL) y Migrápolis. Su producción académica aborda la democracia, el autoritarismo, la migración y la memoria histórica en América Latina, con especial énfasis en el análisis crítico de procesos políticos contemporáneos y metodologías cualitativas como las historias de vida y la investigación biográfica. Su labor académica se centra en el estudio de la democracia, el autoritarismo, las migraciones y la construcción de ciudadanía en contextos atravesados por violencias estructurales y procesos de resistencia. Ha coordinado proyectos de investigación de alcance regional y es fundador de redes como la Red de Investigadores en Derechos Sociales en América Latina (REDIDSAL) y la Red Migrápolis, que articulan a especialistas de distintos países para debatir sobre neoliberalismo, derechos sociales, pedagogías insurgentes y memorias colectivas. Es autor de numerosos libros y artículos publicados en revistas científicas y editoriales de prestigio en América Latina. Entre sus contribuciones recientes destacan sus investigaciones sobre memorias, violencias y fronteras migrantes venezolanas en ciudades como Medellín, Santiago de Chile y Ciudad de México, donde articula metodologías cualitativas, entrevistas en profundidad e historias de vida situadas. Su trabajo ha aportado a la consolidación de un campo de estudios que enlaza la ciencia política con la antropología, la sociología y los estudios culturales. Más allá de su producción académica, Luque Brazán se ha distinguido como intelectual público, analista y conferencista en temas de democracia y crisis política en América Latina. Su estilo de investigación se caracteriza por una ética comprometida con las voces subalternas y con la construcción de un conocimiento situado, crítico y transformador. En este sentido, su trayectoria combina la rigurosidad teórica con la apuesta por producir pensamiento útil para comprender y transformar las realidades latinoamericanas contemporáneas.

**Fabiola de la O DE LA CRUZ:** Se encuentra cursando el doctorado en estudios políticos y sociales (DEPSO), cuenta con una maestría y una licenciatura en derecho por la Universidad Autónoma de Guerrero. Pertenece a la Red de Investigadores en Derechos Sociales en Latinoamérica (REDIDSAL) y Migrápolis.



## LIBRARIUS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 111, 2025, e17241247  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555  
Para citar utilice este ARK: <https://n2t.net/ark:/4341/17241247>  
Deposited in Zenodo: <https://doi.org/10.5281/zenodo.17241247>



Recibido: 18-07-2025 • Aceptado: 18-08-2025

## Reseña de: BIZBERG, Ilán, coord. (2025). *Variedades de Capitalismos: del fin del auge de las materias primas a la pandemia. México: Cátedra Jorge Alonso*

Carlos DE ALBA VEGA  
calba@colmex.mx  
Colegio de México, México

El libro examina desde una amplia perspectiva espacial y temporal las grandes transformaciones de los diversos tipos de capitalismo que han prevalecido en distintos países de América Latina en las últimas décadas, las consecuencias que han tenido en la economía, la sociedad y la política y algunos posibles escenarios sobre el futuro.

La mirada interdisciplinaria, principalmente desde la economía, la sociología y la ciencia política, permite profundizar en el análisis y en la interpretación de la realidad de cada país en diversos momentos a partir de la teoría de la regulación.

Los países que se han seleccionado son principalmente Argentina, Brasil, Chile y México, aunque para algunos temas se han incluido otros países latinoamericanos como Colombia, e incluso países de fuera de la región para efectos comparativos, como Corea del Sur o Estados Unidos por sus fuertes implicaciones sobre América Latina. Con esta elección de países se han realizado comparaciones muy pertinentes sobre sus inserciones internacionales, las cuales ilustran el alcance y los límites de cada tipo de capitalismo.

El enfoque que han adoptado los autores les ha permitido destacar algunos de los grandes temas y problemas de los países examinados, como son: el papel del Estado; la debilidad de sus democracias; los presidencialismos; el populismo; los regímenes de acumulación y su desempeño; las desigualdades socioeconómicas y la pobreza; los auges y las crisis; los regímenes de bienestar; las políticas laborales y sociales, como los sistemas de salud; el impacto de la pandemia y las respuestas sanitarias para hacerle frente.

El libro está dividido en tres grandes partes: en la primera se presentan y evalúan las distintas trayectorias generales de los capitalismos y la economía política posterior al auge de las materias primas en los países seleccionados. Para el caso argentino, se muestran las características de la inestabilidad económica, la alta inflación y el endeudamiento, conjunto de factores que han obstaculizado la aplicación de políticas redistributivas del ingreso y contra la pobreza. Se expone cómo la recuperación económica de Brasil debe mucho a la exportación de productos agroindustriales. Para Chile se advierte que aun cuando los indicadores macroeconómicos muestran estabilidad, las políticas redistributivas no han conseguido disminuir las grandes desigualdades socioeconómicas. La inserción internacional de México, que es manufacturera y bajo el régimen de subcontratación, está enmarcada en un régimen de acumulación con bajos ritmos de crecimiento.

En esta primera parte se observan también, en perspectiva amplia, los distintos capitalismos después del auge de las materias primas y se dividen en cuatro tipos: el de subcontratación internacional representado por México; el socio-desarrollista encarnado por Brasil y Argentina

(durante el periodo del auge de las materias primas); el rentista liberal como Chile; y el rentista redistributivo que es el caso de Bolivia y Ecuador (durante la presidencia de Correa).

En la segunda parte se abordan las nuevas formas de ejercer el poder, la debilidad de la democracia y los presidencialismos. También se examina la vinculación entre políticas sociales y laborales enmarcadas en las coaliciones sociopolíticas y las trayectorias institucionales; los sistemas de salud frente a la pandemia, las políticas públicas en el campo social, como son la laboral y la de salud; y finalmente, los actores y las reformas sociales en México, Brasil, Colombia, Panamá y Venezuela. Para el caso mexicano se muestra el fin del gobierno dividido con presidencia débil, el cual da paso a un hiperpresidencialismo y al regreso a un partido dominante, fenómeno que ha erosionado los contrapesos políticos. Sobre Argentina se muestra que se conserva un presidencialismo que gobierna a base de decretos. En cambio, en Brasil se transforma el presidencialismo de coalición, mientras que en Chile se mantiene el sistema centralizado y se debate sobre una nueva constitución. Los autores advierten que en los cuatro países ocurren cambios frecuentes en un ambiente de incertidumbre donde se avizoran políticas populistas, gobiernos de derecha y polarización.

En esta segunda parte del libro se examinan con acuciosidad las políticas laborales y se observa la forma en que los sistemas de representación de las personas trabajadoras encararon los retos impuestos por la pandemia, dependiendo de contexto nacional y de factores ideológicos, políticos y de los "legados institucionales" procesados a través de diversos arreglos sindicales. Se muestra que si en Brasil y Argentina hay una fuerte representación de las personas trabajadoras más allá de las diferencias políticas e ideológicas de los gobiernos, en cambios en Chile y en México los gobiernos tomaron decisiones sin representación ni participación de la clase trabajadora.

En cuanto a la salud frente a la pandemia, en esta segunda parte se analizan el desempeño de diez países, se construye una tipología de los sistemas de salud y se examina el manejo de cada

uno de ellos. Se sostiene que las características de la estructura del sistema de salud, las políticas aplicadas, la inversión y hasta la actitud personal de los presidentes, explican los distintos índices de mortalidad, en donde Brasil y México obtuvieron los peores resultados.

También se hace también un balance de largo plazo de las reformas en cinco sistemas de bienestar: Brasil, Colombia, México, Panamá y Venezuela. A partir del modelo de Industrialización por Sustitución de Importaciones hasta la actualidad, se analizan los sistemas de pensión, de salud y de asistencia. Y a partir de ellos se explican los diversos grados de avance de algunos países hacia un régimen tendencialmente universalista (Panamá y Brasil), mientras que en otros casos se mantiene e institucionaliza el "dualismo" (México y Colombia).

En la tercera parte se examina el nuevo contexto de la economía mundial en donde se incursiona en el análisis de dos países de fuera de la región latinoamericana: Estados Unidos y Corea del sur. Se trata especialmente de la transformación de la hegemonía de Estados Unidos, la cual tiene diversas repercusiones para los capitalismos de América Latina. Para tal propósito se revisan algunas de sus características: el poder militar, la fuerza monetaria del dólar, la rivalidad con China, la fuerte polarización que ha bloqueado la intermediación política. Todo eso estaría generando una erosión en la hegemonía de este país, a pesar de que mantiene la supremacía tecnológica.

En el caso de Corea del sur se analiza el fuerte impacto de la pandemia, al cual se le hizo frente con varias ventajas con las que cuenta este país, como son el desarrollo de la innovación en el campo digital y en biotecnología, la capacidad de coordinación que tiene el Estado, a partir de la cual logró ampliar y profundizar su intervención en los campos económico, social y político con un enfoque sanitario. A partir de esas ventajas, logró aplicar una política anticíclica y una política fiscal expansiva que le permitieron salir fortalecida de la crisis sanitaria.

En conclusión, este libro logra ofrecer una mirada muy amplia, de largo plazo e innovadora sobre la economía, la sociedad y la política de variados países de América Latina, así como de Corea del sur y de Estados Unidos a partir del análisis de sus diversos tipos de capitalismo. Eso permite observar los elementos comunes entre ellos, así como sus singularidades. El libro manifiesta solidez explicativa a partir del referente de la teoría de la regulación francesa, la cual, a partir del régimen de acumulación, del modo de regulación y de la relación salarial, toma distancia de cualquier determinismo.

Cada uno de los capítulos profundiza en los diversos temas en que se divide el libro y se basa en análisis profundos con información proveniente de diversas fuentes especializadas. El tono del texto manifiesta un esfuerzo de objetividad y su forma es clara.

A pesar de que el alcance del libro es muy amplio, algunos lectores y lectoras podrían esperar el tratamiento de algunos temas que no están presentes, como una lectura de los capitalismos desde una perspectiva de género, la cual permitiría mostrar, por ejemplo, la importancia del trabajo de cuidados (no considerada por la economía) como núcleo clave para explicar las desigualdades de género, o el lugar que ocupan las economías populares en estos capitalismos para entender su importancia económica, social, política y cultural. Sin embargo, esas ausencias no empañan el alcance ni la calidad de la obra. La lectura del libro será muy útil para todas las personas interesadas en conocer el pasado reciente, el presente y las previsiones para el futuro de los distintos capitalismos que prevalecen en América Latina.



## LIBRARIUS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 111, 2025, e17241243  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555  
Para citar utilice este ARK: <https://n2t.net/ark:43441/17241243>  
Deposited in Zenodo: <https://doi.org/10.5281/zenodo.17241243>



Recibido: 18-07-2025 • Aceptado: 18-08-2025

## Reseña de: REDING BLASE, Sofía. SALAS ASTRAIN, Ricardo. (2024). Exponer al peligro o conjurar la crisis: desafíos éticos-políticos ante el neoliberalismo en América Latina. México, UNAM

Felipe SANDOVAL TAPIA

Fe.sandoval92@gmail.com  
Universidad Católica de Temuco, Chile

El libro llamado "Exponer al peligro o conjurar la crisis: desafíos éticos-políticos ante el neoliberalismo en América Latina" escrito por Sofía Reding Blase y Ricardo Salas Astrain, se erige como un espacio de reflexión crítica, un crisol donde convergen diversas disciplinas para abordar la compleja noción de justicia en el contexto latinoamericano. La obra, fruto de la colaboración de dos filósofos políticos, nos enfrenta a una disyuntiva que conecta los extremos de nuestra vasta patria americana, instándonos a documentar la devastación que han sufrido los territorios nacionales.

Desde una perspectiva intercultural y decolonial, el libro nos guía a través de interrogantes persistentes sobre el consentimiento informado, y nos confronta con los desafíos que surgen de la implementación de proyectos desarrollistas, forestales y energéticos. Estas iniciativas, impulsadas por empresas multinacionales de diversa índole y respaldadas por políticas estatales, han dejado una huella de crisis y asimetrías injustas.

El primer capítulo titulado, "Primum non nocere", nos sitúa en el punto de partida, recordándonos la responsabilidad fundamental de no dañar, especialmente a los más vulnerables. La pandemia de Covid-19 se convierte en un caso paradigmático, desnudando las profundas desigualdades en los sistemas de salud y la injusta distribución de recursos que las políticas neoliberales han exacerbado. Los autores nos interpelan sobre la ética de un sistema médico que ha priorizado la economía sobre la vida.

En el segundo capítulo llamado, "El consentimiento informado", la lupa se posa sobre las prácticas de la investigación médica, revelando cómo la lógica del lucro puede atropellar de un modo directo los derechos fundamentales. La denuncia de la explotación de voluntarios en países en desarrollo por parte de las farmacéuticas resuena con fuerza, exigiendo una regulación mucho más rigurosa y un compromiso ético inquebrantable en la ciencia.

El tercer capítulo nombrado, "Consulta y participación indígena", nos adentra en la lucha de los pueblos originarios por su territorio y su voz. La crítica a la sistemática violación del Convenio 169 de la OIT en megaproyectos extractivos expone la persistencia de una lógica colonial y neocolonial que sigue despojando a los pueblos y desplaza en nombre de un "desarrollo" que no los incluye. La pluma de los autores se convierte en un altavoz para las comunidades silenciadas.

El cuarto capítulo, "Los conflictivos megaproyectos forestales e hidroeléctricos", ofrece una mirada detallada al impacto devastador de estos proyectos en el tejido social y ambiental de América Latina. Los casos concretos de Chile y México sirven como ejemplos contundentes de cómo la sed de recursos, impulsada por el modelo neoliberal, arrasa con ecosistemas y comunidades, perpetuando una desigualdad histórica.

El quinto capítulo, "La justicia contextual frente a experiencias de injusticia", introduce un concepto clave para repensar la justicia en un continente diverso. Reding y Salas nos invitan a trascender modelos universales y a construir enfoques jurídicos que reconozcan las particularidades culturales y las experiencias concretas de las comunidades afectadas. Es un llamado a practicar una justicia más humana y arraigada en la realidad latinoamericana.

El sexto capítulo, "Hacia una filosofía jurídica, política y moral en clave intercultural/decolonial", abre un horizonte de esperanza y alternativas. Los autores exploran el potencial de la filosofía política latinoamericana para ofrecer caminos distintos al neoliberalismo, rescatando saberes ancestrales y formas de organización comunitaria que han resistido a muchos siglos de opresión. Es una invitación a descolonizar el pensamiento y construir un futuro más justo desde la riqueza de la diversidad.

El séptimo capítulo, "Repensar al neoliberalismo desde la filosofía latinoamericana", se desentraña las raíces filosóficas de este sistema, revelando cómo ha reducido la política a una mera herramienta del mercado. La propuesta de una alternativa basada en la solidaridad y la justicia social resuena como un faro en la oscuridad, marcando una ruta hacia un modelo más humano y equitativo.

Finalmente, el octavo capítulo, "Tempus fugit", actúa como un llamado a la acción urgente. La recapitulación es un recordatorio de que el tiempo apremia y que la construcción de un futuro diferente exige compromiso y organización colectiva. La última frase del libro resuena con fuerza, invitándonos a no postergar más la lucha por la justicia.

El texto trasciende la mera descripción de los desafíos del neoliberalismo en América Latina; se erige como un llamado urgente a la acción y a la reflexión profunda, nos recuerda que el tiempo apremia y que la pasividad ante las injusticias de un sistema económico deshumanizante no es una opción.

La reflexión final que emerge de este texto es una invitación a la esperanza activa y a la responsabilidad colectiva. Los autores no solo diagnostican los problemas, sino que también señalan caminos posibles hacia la transformación. Subrayan la necesidad de descolonizar nuestro pensamiento, de valorar los saberes ancestrales y de construir una justicia contextual que resuene con las experiencias y necesidades de las comunidades latinoamericanas.

En última instancia, el libro nos interpela sobre nuestro papel en este momento crucial. ¿Seremos testigos pasivos de la exposición al peligro, permitiendo que el neoliberalismo siga erosionando los derechos y la dignidad? ¿O nos uniremos para conjurar la crisis, construyendo alternativas basadas en la solidaridad, la equidad y el respeto por la diversidad? La respuesta, como bien señala el último capítulo, no puede postergarse. El "Tempus fugit" hace un llamado de atención, recordándonos que el futuro de los países latinoamericanos se construye en el ahora, con nuestras acciones y nuestra firme determinación por la búsqueda de la justicia en nuestros diferentes contextos.



## DIRECTORIO DE AUTORES Y AUTORAS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 111, 2025  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA, MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

### Alejandra RAMÍREZ GALLARDO

Universidad Intercultural del Estado de Puebla,  
Lipuntahuaca, México.  
alejandra.ramirez@uiep.edu.mx

### Alexis Guadalupe RODRÍGUEZ ALMAZÁN

Universidad Autónoma de Guerrero, México.  
15951@uagro.mx

### América Guadalupe BAUTISTA SALGADO

Universidad Autónoma de Guerrero, México.  
14749@uagro.mx

### Ana Yolanda ROSAS-ACEVEDO

Universidad Autónoma de Guerrero, México.  
arosas@uagro.mx

### Carlos DE ALBA VEGA

Colegio de México.  
calba@colmex.mx

### Claudia Araceli DORANTES NAZARIO

Universidad Autónoma de Guerrero, México.  
chely591@hotmail.com

### Claudia ARROYO SALINAS

CIPES-UAGro., México.  
12520@uagro.mx

### Eduardo CRUZ GARCÍA

Instituto Mora, México.  
ecruzg@institutomora.edu.mx

### Enriqueta CUEVAS BAHENA

Universidad Autónoma de Guerrero, México.  
fulanito31@live.com.mx

### Fabiola DE LA O DE LA CRUZ

Universidad Autónoma de Guerrero, México.  
13304596@uagro.mx

### Federico SANDOVAL HERNÁNDEZ

Universidad Autónoma de Guerrero, México.  
fed\_05@hotmail.com

### Felipe SANDOVAL TAPIA

Universidad Católica de Temuco, Chile.  
Fe.sandoval92@gmail.com

### Irma Georgina CARREÓN GÓMEZ

UAGro., México.  
15979@uagro.mx

### Isabel LINCOLN STRANGE RESÉNDIZ

Universidad Anáhuac México, Ciudad de México,  
México.  
isabel.lincoln@anahuac.mx

### Jorge Yeshayahu GONZALES-LARA

Universidad San Ignacio, Miami, Estados Unidos.  
laramiami@yahoo.com

### José Carlos LUQUE BRAZÁN

Universidad Autónoma de la Ciudad de México,  
México.  
jose.luque@uacm.edu.mx

### María del Rocío GARCÍA SÁNCHEZ

Universidad Autónoma de Guerrero.  
Acapulco, México.  
mrociogs@ yahoo.com.mx

### Paola Isabel BOLEAGA OCAMPO

UAGro., México.  
paolaboleaga@uagro.mx



## UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

### Directrices y normas de publicación para autores y autoras

*Antes hacer sus envíos revise la cobertura temática de nuestra revista en las políticas editoriales que se encuentran en este enlace.  
<https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/policies>*

#### PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

Se destacan los siguientes aspectos. En la primera página: Título: conciso y en referencia directa con el tema estudiado. No se aceptan sub-títulos. Resumen: debe describir la idea central de la investigación y considerar su relación con el objeto y la metodología que le sirve de soporte, con una cantidad máxima de 150 palabras. Añadir cuatro o cinco palabras clave, en orden alfabético. Se redacta en castellano y en inglés. No se aceptarán notas al pie en títulos, resumen, palabras clave, nombre de autor/a ni cualquier otra información que no corresponda a la primera página. Estructura de contenido (desde la segunda página): Introducción o Presentación, desarrollo seccionado por títulos e intertítulos (apartados), conclusiones generales y bibliografía de actualidad y especializada. Los títulos del cuerpo del trabajo deben ir en mayúsculas, cursivas y negritas. Los intertítulos (apartados) deben estar escritos como oraciones normales, sin cursiva y con negrita. Todas las referencias hemero-bibliográficas y notas, deben hacerse a pie de página, en numeración continua, de acuerdo a las indicaciones que se recogen en la sección que más adelante se indica. Utilice una hoja del siguiente tamaño A5 (15,03 x 22,5 cm), margen estrecho. La fuente Arial Narrow 9, a espacio 1,08. Se dispondrá una hoja de modelo para descargar. Además de la lengua castellana, los Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas, Reseñas Bibliográficas; pueden ser presentados en portugués, francés, italiano e inglés. Se deben enviar en soporte electrónico (formatos ".doc", ".docx" o ".rtf") al correo [utopaxislat@gmail.com](mailto:utopaxislat@gmail.com).

#### SECCIONES DE LA REVISTA

##### ————Aparición regular————

##### Estudios

Es una investigación exhaustiva de carácter monográfico, orientada a uno o varios objetos de áreas temáticas tratados inter y/o transdisciplinariamente, desarrollada desde un paradigma epistemológico. Se hace énfasis en el análisis crítico y la interpretación. Su extensión no deberá exceder las 40 páginas.

##### Artículos

Es una investigación puntual de carácter monográfico, preferiblemente resultado parcial o final de una investigación donde se destaca la argumentación reflexiva y crítica sobre problemas teóricos y/o prácticos, metodológicos y/o epistemológicos del tema y el área de estudio explorado. Su extensión no deberá exceder las 20 páginas.



## **Notas y debates de Actualidad**

Es una colaboración de carácter relativamente monográfico, se presentan las opiniones y juicios críticos acerca de los problemas y las dificultades que pueden encerrar los procesos de investigación y sus resultados. Su extensión no deberá exceder las 10 páginas.

## **Reseñas bibliográficas**

Es una colaboración que pone al día la actualidad bibliográfica, se recogen los principales resultados de las investigaciones nacionales e internacionales en forma de libro individual o colectivo. Resalta el análisis crítico sobre los diversos niveles (teóricos, metodológicos, epistémicos, políticos, sociales, etc.) donde se puede demostrar el impacto de las investigaciones. Su extensión no deberá exceder las 5 páginas. Son publicadas en la sección "Librarius".

## **—————Aparición eventual—————**

## **Ensayos**

Es una interpretación original y personal, prescinde del rigor de la formalidad de una monografía, le permite a un investigador consolidado presentar sus posturas teóricas sobre la actualidad y trascendencia de las formas de pensamientos o los paradigmas, en los que se desarrolla su disciplina y temas afines. Su extensión no deberá exceder las 15 páginas.

## **Entrevistas**

Es una colaboración donde se interroga a un pensador o investigador consagrado, sobre las particularidades de sus investigaciones y los resultados que ésta le provee a la comunidad de estudiosos de su área de conocimiento y afines.

## ***FORMATO DE CITACIONES HEMERO-BIBLIOGRÁFICAS***

Estas referencias se reducen únicamente a las citas de artículos, libros y capítulos de libros, especializados y arbitrados por un Comité Editor o avalados por un Comité Redactor de sellos editoriales (universitarios o empresariales) de reconocido prestigio en el campo temático de la investigación. Se deben evitar referencias de carácter general como: Enciclopedias, Diccionarios, Historias, Memorias, Actas, Compendios, etc.

## **Citas**

Deben seguir el formato (Apellido: año, p. página). Ejemplo: (Freire: 1970, p. 11).

## **En tabla de referencias: artículos de revistas, según el siguiente modelo**

- VAN DIJK, T. A. (2005). "Ideología y análisis del discurso", Utopía y Praxis Latinoamericana. Año:10, n°. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

## **En tabla de referencias: I) libros y II) capítulos de libros, según el siguiente modelo**

- PÉREZ-ESTÉVEZ, A. (1998). La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana. EdiLUZ, Maracaibo.
- BERNARD, B. (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica", en: Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, n°.4. Caracas. pp. 211-251.

## En tabla de referencias: publicaciones en páginas web

IMPORTANTE: Los libros y artículos digitales encontrados en la web se citan exactamente igual que las versiones impresas.

## Publicaciones en páginas web

- Si se conocer autor: APELLIDO, primera letra del nombre, "Título", fecha de publicación si existe. URL

## Normas jurídicas

En cita: (Número de la norma, país)

En tabla de referencias: Número de la norma. Entidad que la emite. País.

IMPORTANTE: Cuando realice su bibliografía (tabla de referencias) sepárela en dos grupos: 1) revistas científicas y 2) otros. Las primeras son exclusivamente publicaciones de revistas científicas, los segundos son todo otro tipo de referencias como libros, diarios, tesis, etc..

NOTA: En caso de haber varios autores, se nombran todos en el orden de aparición. Cualquier otro tipo de citaciones, el Comité Editorial se reserva el derecho de adaptarla a esta normativa general. No se publican investigaciones o colaboraciones con anexos, cuadros, gráficos, etc. Cualquier excepción será deliberada y aprobada por el Comité Editorial.

## ***EVALUACIÓN DE LAS COLABORACIONES***

Todos los Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas, que se reciban en la revista serán arbitrados por miembros del Comité de árbitros nacionales y/o internacionales de reconocida trayectoria profesional en sus respectivos campos de investigación. Su dictamen no será del conocimiento público. La publicación de los trabajos está sujeta a la aprobación de por lo menos dos árbitros. Según las normas de evaluación estos deberán tomar en consideración los siguientes aspectos: originalidad, novedad, relevancia, calidad teórica-metodológica, estructura formal y de contenido del trabajo, competencias gramaticales, estilo y comprensión en la redacción, resultados, análisis, críticas, interpretaciones.

## ***PRESENTACIÓN Y DERECHOS DE LOS AUTORES Y COAUTORES***

Los Estudios y Artículos pueden ser de autoría individual o colectiva. El autor/a principal debe suscribir un Email dirigido al Editor solicitando la evaluación de su trabajo para una posible publicación. Se debe agregar al final del cuerpo del trabajo un título llamado "Biodata" con un CV abreviado (igual para los co-autores/as), donde se señalen datos personales, institucionales y publicaciones más recientes. El Copyright es propiedad de la Universidad del Zulia. Para cualquier reproducción, reimpresión, reedición, por cualquier medio mecánico o electrónico, de los artículos debe solicitarse el permiso respectivo. Los autores/as recibirán una copia electrónica de la revista más las respectivas certificaciones de publicación.

Puede descargar un archivo modelo para construir su artículo.

<https://nuestramerica.cl/infoutopraxis/modeloES.docx>



## UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

### Submission guidelines and rules for authors

*Before making your submissions, check the thematic coverage of our journal in the editorial policies found in this LINK..*

*<https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/policies>*

#### PRESENTATION OF ORIGINAL PAPER

The following aspects are considered to be especially important: The title must be concise and directly relevant to the theme studies. Sub-titles are not acceptable. The abstract must describe the central idea of the research and consider its relationship with the objectives and methodology that support it, and be no longer than 100 words. Four key words in alphabetical order must accompany the abstract. The abstract must be written in both Spanish and English. The abstract must be structured in the following manner: Introduction or presentation, general explanation with titles and subtitles, general conclusions and up-dated and specialized bibliography. All of the bibliographical references and notations must be included in footnotes, and numbered in sequence, according to the indications in the section that follows. The recommended lettering font is Arial Narrow 12, spaced 1,5. In addition to Spanish, studies, articles, essays, notes, debates, interviews and bibliographical reviews can be presented in Portuguese, French, Italian and English. An electronic support copy (".doc", ".docx" o ".rtf") e-mail: [utopaxislat@gmail.com](mailto:utopaxislat@gmail.com).

#### JOURNAL SECTIONS

##### ———— Regular sections ————

##### Estudios (Studies)

Exhaustive research of a monographic nature oriented towards one or several objectives treated in an inter- or trans-disciplinary manner, and developed from an epistemological paradigm. Emphasis is made on critical analysis and interpretation. The article must not to exceed 40 pages.

##### Artículos (Papers)

Precise research of a monographic nature, preferably the result of partial or final research where a reflexive and critical argument in relation to certain theoretical or practical, methodological or epistemological problems is raised and the area of study is explored. The length should not to exceed 20 pages.

##### Notas y debates de Actualidad (Up-dated notes and debates)

This is a relatively monographic paper, in which opinions and critical judgements are made in reference to problems and difficulties encountered in re- search processes and results. The length should not to exceed 10 pages.



### **Reseñas bibliográficas (Bibliographical Reviews)**

These are collaborative paper that update bibliography, gathering the principle results of national and international research in the form of an individual or collective publication. They emphasize critical analysis on diverse levels (theoretical, methodological, epistemological, political, social, etc.) where the impact of this research can be demonstrated. These papers should not to exceed 5 pages.

### **Occasional sections**

#### **Ensayos (Essays)**

Original and personal interpretations, which do not follow the rigid formalities of a monograph, and allow an experienced researcher to present theoretical up-dated postures and to transcend the normal forms of thought and paradigms that are developed in the respective discipline or thematic area. The paper should not to exceed 15 pages.

#### **Entrevistas (Interviews)**

These are the results of interrogative conversations with recognized theorists and researchers in relation to particular aspects of their research and the results of the same which provide the interested community with new information and knowledge in their fields.

### ***FORMAT FOR BIBLIOGRAPHICAL QUOTATIONS***

These references refer only to quotations from articles, books and chapters of books that are specialized and arbitrated by an editorial committee or evaluated by an editorial text re- view committee (university or publishing house), of recognized prestige in the thematic area of the research topic. General references from encyclopedia, dictionaries, historical texts, remembrances, proceedings, compendiums, etc. should be avoided.

#### **Citations**

They must follow the format (Surname: year, p. number page). Example: (Freire: 1970, p. 11).

#### **Quotations from journal articles should follow the model below**

- VAN DIJK, T. A. (2005). "Ideología y análisis del discurso", Utopía y Praxis Latinoamericana. Año:10, n°. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

#### **Quotations from i) books and ii) book chapters, should follow the model below:**

- PÉREZ-ESTÉVEZ, A. (1998). La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana. EdILUZ, Maracaibo.
- BERNARD, B. (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica", en: Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, n°.4. Caracas. pp. 211-251.

### **In reference table: publications on website**

IMPORTANT: Books and digital articles found on the web are cited exactly the same as the printed versions.

### **Publications on website**

- If the author is known: SURNAME, First letter of name, "Title", date of publication if it exists. Url

### **Legal norms**

Citation: (Legal norm number, country)

In reference table: Legal norm number. Entity that issues it. Country.

IMPORTANT: When making your bibliography (table of references), separate it into two groups: 1) scientific journals and 2) others. The former are exclusively publications of scientific journals, the latter are all other types of references such as books, newspapers, theses, etc.

NOTE: In the case of various authors, name them all in order of appearance. If there is any other type of quotation, the Editorial Committee reserves the right to adapt it to this general norm. Research publications and collaborative research efforts including appendices, tables, graphs, etc. will not be published. Any exception to this ruling must be discussed and approved by the Editorial Committee.

## ***EVALUATION OF COLLABORATIVE EFFORTS***

All studies, papers, essays, notes, debates and interviews received by the journal will be arbitrated by members of national and international arbitration committees who are well known internationally for their professionalism and knowledge in their respective fields of learning. Their decisions will not be made public. Publication of articles requires the approval of at least two arbitrators. According to the evaluation norms, the following aspects will be taken into consideration: originality, novelty, relevance, theoretical and methodological quality, formal structure and content, grammatical competence, style and comprehension, results, analysis, criticism, and interpretations.

## ***PRESENTATION OF AND RIGHTS OF AUTHORS AND CO-AUTHORS***

Studies and Articles can be presented by one author or two co-authors. The principal author must sign the letter of presentation and direct it to the Editorial Committee, requesting the evaluation of the article for possible publication. A brief curriculum vitae should accompany the request (one for each author in the case of co-authors), and indicate personal and institutional information, as well as most recent publications. The copyright becomes the property of the University of Zulia. For reproduction, re-prints and re-editions of the article by any mechanical or electronic means, permission must be requested from the University of Zulia. The authors will receive an electronic copy of the journal plus the respective publication certifications.

You can download a model file to build your paper.

<https://nuestramerica.cl/infoutopraxis/modeloEN.docx>



## UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

### Directrices para evaluadores/as, árbitros

Realizarán el trabajo solicitado en los tiempos dispuestos para tal trabajo. Su revisión juzgará originalidad, aporte científico, manejo de las fuentes, uso correcto de los conceptos y teorías. Informarán prácticas poco éticas como plagios, conflictos de interés o intentos de publicación múltiple. Utilizarán un lenguaje respetuoso para comunicar sus observaciones y mantendrán toda la información trabajada en completa confidencialidad.

Mantendrán una postura crítica hacia su propio trabajo inhabilitándose en los casos en los que se consideren con experiencia o conocimientos insuficientes para proceder, y declinarán toda participación cuando esta pudiese generar conflictos de interés.

Se parte del supuesto de que el/a árbitro es “un par” del arbitrado/a. Eso quiere decir que ambos se desenvuelven en el contexto de una cultura científica que le es familiar, es decir, que se presume que ambos “dominan el tema”, que conocen sus tendencias y contratendencias. Eso es de innegable valor a la hora de que un arbitraje responda de acuerdo a los objetivos en los que se basa: la suficiente neutralidad y el mínimo de subjetividad, como para hacer un juicio a conciencia. De esto dependerá el éxito de esa “misión” que sin lugar a dudas redundará en beneficio de la publicación.

Los especialistas encargados del arbitraje deben tomar con especial consideración, sin que esto menoscabe su libertad para evaluar, los siguientes aspectos que se enuncian, al momento de realizar la lectura, con el fin de lograr la mayor objetividad posible en su dictamen. Se trata pues de confirmar la calidad del artículo científico que está en consideración.

#### 1. El nivel teórico del trabajo

Se considerará el dominio conceptual y argumentativo de la propuesta del trabajo. Especialmente, hacer evidente en el artículo presentado contextos teóricos pertinentes que permitan situar el tema y su problemática. Esto anula el grado de especulación que pueda sufrir el objeto de estudio.

#### 2. El nivel metodológico del trabajo

Se considerará la coherencia metodológica del trabajo entre la problemática propuesta y la estructura lógica de la investigación. Solo un buen soporte metodológico puede determinar si hay suficiente coherencia en torno a las hipótesis, los objetivos y las categorías utilizadas. Esto anula cualquier rasgo de asistematicidad de la investigación.

#### 3. Nivel de interpretación del trabajo

Se considerará el grado interpretativo de la investigación, sobre todo en las de carácter social o humanístico. Esto cancela cualquier discurso o análisis descriptivo en la investigación, y permite poner en evidencia si el trabajo presenta un buen nivel reflexivo y crítico. Además, el trabajo debería generar nuevos postulados, propuestas.



#### **4. El nivel bibliográfico de la investigación**

Se considerará el uso adecuado de la bibliografía. Lo que significa que la misma debe ser lo más especializada posible y de actualidad. Las referencias y/o citas deben ajustarse y responder a la estructura argumentativa de la investigación, sin caer en contradicciones o sin sentidos. Este es uno de los niveles de probar la rigurosidad del trabajo. No se debe subestimar la fuente bibliográfica.

#### **5. El nivel de la gramática**

Se considerará el adecuado uso del lenguaje y la claridad de expresión, en la medida en que esto está directamente relacionado con el nivel comunicativo que se le debe a la investigación. Imprecisiones sintácticas, retóricas superfluas, errores de puntuación, párrafos engorrosos, entre otros aspectos, son elementos que confunden al lector y puede ser sinónimo de graves faltas en la comunicación escrita.

#### **6. El nivel de las objeciones u observaciones**

Se deberá razonar por escrito los argumentos que tiene el árbitro para corregir parcial o totalmente un artículo, a fin de proceder a su publicación. Esto es muy importante pues de lo contrario el autor del artículo no puede llevar a cabo los correctivos solicitados por el árbitro. Sus desacuerdos, si no están dentro de los límites de la investigación, no deben privar sobre la evaluación. Si por alguna razón el árbitro considera que no está en capacidad de lograr su dictamen con imparcialidad y objetividad, debe comunicar su renuncia a fin de proceder a su reemplazo.

#### **7. La pronta respuesta del árbitro**

Es conveniente que el árbitro respete y cumpla debidamente, evitando demoras innecesarias, las fechas previstas para el arbitraje. Lo contrario genera serios, y a veces graves, problemas en el cronograma de edición. Si el árbitro no puede cumplir con los lapsos determinados para la evaluación, debe notificarlo enseguida.

#### **8. La presentación formal**

Se considerará la presentación formal del trabajo de acuerdo a las Normas de Publicación de la revista que aparecen al final de la misma.



## UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

### Guidelines for referees

They will carry out the work requested in the time available for such work. Their review will judge originality, scientific input, management of sources, correct use of concepts and theories. They will report unethical practices such as plagiarism, conflicts of interest or multiple publication attempts. They will use a respectful language to communicate their observations and keep all the information worked in complete confidentiality.

They will maintain a critical position towards their own work, disabling themselves in cases in which they are considered to have insufficient experience or knowledge to proceed, and will decline any participation when this could generate conflicts of interest.

It is assumed that the referee is "a pair" of the evaluated. This means that both develop in the context of a scientific culture that is familiar to them, that is to say, both are presumed to "dominate the subject", who know their trends and counter trends. This is of undeniable value when an arbitration responds according to the objectives on which it is based: sufficient neutrality and minimum subjectivity, as to make a conscientious judgment. The success of this "mission" will depend on this, which will undoubtedly benefit the publication.

In order to achieve the greatest possible objectivity in your evaluation, The specialists in charge of the evaluation should take with special consideration the following aspects that are stated (without impairing your freedom to evaluate).

It is about confirming the quality of the paper under consideration.

#### 1. The theoretical level of scientific research

The conceptual and argumentative domain of the scientific research proposal will be considered. Especially, make evident in the paper presented pertinent theoretical contexts that allow locating the issue and its problems. This cancels the degree of speculation that the object of study may suffer.

#### 2. The methodological level of scientific research

The methodological coherence of the work between the proposed problem and the logical structure of the research will be considered. Only a good methodological support can determine if there is sufficient coherence around the hypotheses, the objectives and the categories used. This nullifies any feature of asystematicity of the research.

#### 3. Level of interpretation of scientific research

The interpretive degree of the research will be considered, especially in those of a social or humanistic nature. This cancels any discourse or descriptive analysis in the research and allows to show if the work presents a good reflective and critical level. In addition, scientific research should generate new postulates, proposals.



#### **4. The bibliographic level of scientific research**

Appropriate use of the bibliography will be considered. Which means that it must be as specialized as possible and current. References and/or citations must fit and respond to the argumentative structure of the research, without falling into contradictions or without meaning. This is one of the levels to prove the rigor of scientific research. The bibliographic source should not be underestimated.

#### **5. The level of grammar**

The appropriate use of language and clarity of expression will be considered, insofar as this is directly related to the communicative level that is due to the research. Syntactic inaccuracies, superfluous rhetoric, punctuation errors, cumbersome paragraphs, among other aspects, are elements that confuse the reader and can be synonymous with serious mistakes in written communication.

#### **6. The level of objections and observations**

The arguments that the referee has to partially or totally correct an article must be reasoned in writing, in order to proceed to its publication. This is very important, otherwise the author of the article cannot carry out the corrections requested by the referee. Your disagreements, if they are not within the bounds of scientific research, should not dominate the evaluation. If for any reason the referee considers that he is not in a position to give an impartial and objective opinion, he must communicate his resignation to proceed with his replacement.

#### **7. The prompt response of the referee**

It is convenient that the referee respects and duly complies, avoiding unnecessary delays, with the dates set for the evaluation. The opposite creates serious, and sometimes serious, problems in the journal's schedule. If the referee cannot meet the time limits determined for the evaluation, he must notify it immediately.

#### **8. The correct submission of paper**

The formality of the work will be considered according to the Publication Rules of the journal that appear at the end of it.

**V**ERICACIÓN

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 111, 2025  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

## Registro Testigo — evidencia ✓

### Descripción

El Registro Testigo resguarda lo efectivamente publicado por la revista. Para cada artículo y para sus comunicaciones editoriales (p. ej., cartas de aceptación), se conserva un respaldo con metadatos básicos y una firma electrónica embebida, por seguridad no visible. Esa firma permite a nuestro validador detectar cualquier alteración posterior del archivo y marcarla como no confiable. De este modo, la revista mantiene el “testigo” del documento original que registró. Las comunicaciones oficiales tienen también la opción de resguardo de una copia de recuperación mediante código.

### Funcionamiento

La revista registra el documento; el sistema incorpora la firma electrónica embebida sin modificar su lectura ni diseño. Cuando alguien verifica el archivo mediante un código, el servicio confirma su integridad o advierte de manipulación. Por política de resguardo, los registros no se editan: ante cambios, se genera un nuevo registro para preservar la trazabilidad.

### Alcance

El Registro Testigo no sustituye los flujos editoriales habituales: los complementa con una capa de verificación independiente para proteger contenidos y comunicaciones oficiales frente a suplantaciones y fraudes.

Esta revista utiliza el servicio evidencia a partir de octubre de 2025. Todas las publicaciones tendrán un código para verificar la publicación y tendrá una firma electrónica oculta para resguardar que nuestras publicaciones no sean manipuladas.

El código de verificación está enlazado en la esquina inferior derecha de cada artículo. La validación de la firma electrónica se puede hacer mediante el validador de formas que encontrará en al abrir el registro.

# Utopía y Praxis Latinoamericana

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana  
y Teoría Social

Este año 2025, nuestra revista, «Utopía y Praxis Latinoamericana», celebra su trigésimo año editorial.

Durante tres décadas y más de cien periodos editoriales, hemos consolidado un espacio de reflexión y discusión para toda la región iberoamericana.

Agradecemos a los amigos y amigas de la revista que fundó y editó Álvaro Márquez-Fernández, y que legó a todas las personas que, desde una perspectiva crítica, buscan una sociedad más justa.

¡Gracias por ser parte  
de nuestra historia!

*30 Años*

