

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
Del 3 de abril de 1981



LA VERDAD
NOS HARÁ LIBRES

UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA

CIUDAD DE MÉXICO ®

ERÓTICA CALLEJERA Y CARTOGRAFÍAS DEL DESEO

Una exploración a las experiencias de mujeres en las configuraciones espaciales de Coatetelco, Morelos

TESIS

Que para obtener el grado de

DOCTORA EN ESTUDIOS CRÍTICOS DE GÉNERO

Presenta

MA. DEL CARMEN BUSTOS GARDUÑO



Directora:

Dra. Jimena de Gortari Ludlow

Lectores:

Dra. Marilú Rojas Salazar, Dr. Edwin Culp Morando, Dra. Natalia D'Angelo, Dra. Célida Gómez, Dr. Ángel J. García Zambrano, Dra. Mágina Millán

Ciudad de México, 2022

Agradecimientos

A mi mamá por la vida, su amor incondicional y comprensiva ternura otorgada ante mis largas ausencias, sin reclamos ni resentimientos, mientras me dedicaba a la investigación y escritura de esta tesis. A Gorki por su apoyo, paciencia, escucha en los momentos de desesperación, su amor. A ambos de quienes aprendí, no a través de discursos vacíos sino con acciones comprometidas, a resonar con la otredad vulnerable, entretenerse con ella y al hacerlo procurar su alivio, buscar la justicia. Doy las gracias a mi hermana Alma por ser mi referente de la bondad llevada a sus límites y por la caricia cálida que siente mi corazón cuando la tiene cerca. A Manuel y Rodrigo, mis hermanos por simplemente, estar. A mis sobrinas y sobrinos Arantza, José Manuel, Santiago, Andrea, Israel, Elías, Sebastian, Samantha y Rodrigo, por descubrirme siendo un ser que ama con rebosante alegría. Me siento, además, profundamente agradecida con mi prima Osaka Hernández Bustos quien me hospedó generosa y amorosamente en su casa aquellos días que debía quedarme en la Ciudad de México a fin de asistir a mis clases.

Dedicada a:

Todas las que me antecedieron y por ellas me fue otorgado el don de la vida

Mamá y papá

Alma Delia Garduño Beltrán

José Carmen Bustos Figueroa, *in memoriam*

Severiano Bustos Figueroa (t) y María de la Paz Figueroa Leguizamo (t),

mis amorosos abuelo y abuela

Gorki Cuauhtémoc Buentello Pastrana, mi compañero de vida

Manifiesto mi profundo agradecimiento a esas mujeres con quienes un día me encontré, vibramos en una misma espiritualidad comprometida, política, y a quienes ahora llamo hermanas, las Amigas Auxiliadoras de Cuernavaca: Lourdes Hernández Salinas, Cecilia Ocampo Gómez, Teresa Flores Flores y Graciela García Pinzón y a las otras que luego vinieron, María van Doren, Marilú Rojas y las Tonantzin. Estas líneas expresivas de mi gratitud están así mismo dedicada a las Hermanas Auxiliadoras, a Francoise de Laage (t) mi por años, acompañante espiritual. De manera especial a mis hermanas de la comunidad de Jiutepec: Tere Muro, Pacita (t), Gracia (t), Paulina (t), Margarita (t), Guadalupe (t), Mónica, Marilú, Estela, Ángela por el dulce y perpetuo abrazo de sus corazones, mientras su casa y compañía me llenaba de la paz que no me daba ningún otro lugar.

Claro está, agradezco infinitamente a las Callejeras de Coatetelco quienes me acogieron sin prejuicios y me hicieron el honor de compartir generosamente la honda sabiduría de vida que las distingue en su calidad de herederas de una cosmovisión, una espiritualidad, que sabe entrelazarse en horizontalidad con la otredad, el cosmos, todas las existencias sean o no humanas, desde una igual dignidad. Mi gratitud se extiende a Teódula Alemán Cleto, la anciana sabia del lugar, a Zenaida (t) y su familia por su hospitalidad. También a mi amiga y hermana Verónica Elisa Díaz Montero quien fue mi acompañante en la gran aventura que significó ir cada semana a Coatetelco y encarnarnos con estas extraordinarias mujeres. Asimismo, agradezco a Arantza Bustos Martínez, la joven que capturó las fotografías de la mayoría de los paseos callejeros realizados.

Doy las gracias a las personas que integran mi sínodo. A mi directora de tesis, la Dra. Jimena de Gortari Ludlow por su guía precisa, puntual, inteligente, aguda cuando así tenía que ser. Aunado a ello le agradezco su entusiasmo, compromiso y quizás sobre todo por creer siempre en mí y mi trabajo, aun en los momentos en los cuales a mí misma me resultaba difícil hacerlo. De ahí el apoyo invaluable que de ella he recibido. A la Dra. Marilú Rojas Salazar de quien recibí las primeras y más profundas enseñanzas sobre el feminismo y con quien aprehendí, viéndola, el compromiso feminista. Al Dr. Edwin Culp Morando cuyas provocaciones y las de la Dra. Sandra González Santos (a quien también agradezco) despertaron mi creatividad adormecida revelándome así el sitio desde el cual habría de asumir mi labor investigativa. De todas ellas, además recibí el impulso a propósito de asumir una posición transgresora de cara a la academia y la indagación. Para el Dr. Ángel Julián García Zambrano tengo un especial sentimiento de gratitud pues dedicó horas de detallada revisión, no sólo de los temas sobre paisaje urbano náhuatl del que es especialista y resultan ser base teórica fundamental en esta indagación, sino en pulir la redacción y realizar una sin igual labor de corrección de estilo. Asimismo, agradezco a la Dra. Mágina Millán por aceptar ser lectora, pese a lo ocupada que sus labores académicas y activismo político-feminista la tienen; al igual que a las doctoras Natalia d'Angelo y Célida Gómez. Mi agradecimiento se vuelca, además, hacia la joven estudiante de arquitectura Miriam Reynoso Domínguez por su apoyo en la edición y diagramación del manuscrito.

Mi particular gratitud es para la Dra. Sylvia Marcos por tantas razones. La generosa amistad que me ha brindado, su guía, escucha atenta, consejos, inclusión en el Seminario Disidente –y en su vida–. Así como apoyo e impulso dados en el ámbito de la academia.

Índice

Palabras Clave	
Keywords	
Resumen	
Abstract	
Introducción	18
I. De Diosas y sirenas: Entre el espacio sagrado y los imaginarios de lo femenino	32
Introducción: Teódula Alemán Cleto, la niña que nació sirena	33
1. Coatetelco, la vasija de la vida	39
El glifo, la palabra, el significado	39
Encontrarse en el lugar del montículo de serpientes	40
Flora y fauna en el tejido de la comprensión del mundo	42
2. El agua-cerro, eje de la visión del mundo	43
La vasija de la vida	43
3. La persistente presencia del espacio sagrado: el <i>altepetl</i> colonial	49
La permanencia de lo ancestral	49
Los caminos de la Diosa, los paseos de la Mujer-del-Agua en la geografía ritual	51
Los airecitos que traen la lluvia	55
Coatetelco, un <i>altepetl</i> colonial	56
4. Coatetelco, territorio al acecho	62
El urbanismo salvaje	62
5. Los imaginarios de lo femenino	65
Lo femenino y el espacio doméstico, los vínculos	65
Los quehaceres de las mujeres: arduas y fatigosas tareas	69

El Santo: de ritual de sanación corpóreo-espiritual a degradación alcohólica	71
El maleficio de la tradición	72
Conclusiones al capítulo I: Una singular espacialidad, la Diosa y la Mujer-del Agua: las luces de la tradición	74
II. Del sojuzgamiento espacial femenino a la liberación corporal: la revisión de la literatura	78
Introducción: Espacios, mujeres y feminismos	79
1. Construcción de subjetividades, cuerpos y espacios en el habitar de las mujeres	81
Los signos de la opresión y la violencia en las identidades de las mujeres	81
La impresión colonialista en los cuerpos-territorios de las mujeres latinoamericanas	87
El abrazo de los cuerpos de las mujeres con los territorios	89
Los cuerpos y el habitar, la perspectiva fenomenológica	94
De la Flâneuse a la Callejera: La transgresión y el placer de los cuerpos de las mujeres en los espacios	98
2. La decodificación espacial feminista	104
La composición arquitectónica de la vivienda patriarcal	104
La vivienda social, el urbanismo salvaje y la devastación de los cuerpos-territorios de las mujeres	114
El lenguaje masculino de la arquitectura como representación del poder	122
3. Las búsquedas de las arquitectas feministas	127
Genealogías	127
La materialidad del espacio feminista	130

Conclusiones al capítulo II: Hacia la liberación de los cuerpos-territorios	135
III. De Diosas creadoras, sirenas seductoras y rebeldes callejeras: El marco teórico y conceptual	140
Introducción: La insólita experiencia del habitar coatetelquense	141
1. De Diosas creadoras y sirenas seductoras: Los fundamentos teóricos	145
El útero sagrado: la Diosa paridora de un poblado	145
La Diosa se transfigura en serpiente. La conceptualización de género en Mesoamérica	151
La Mujer-Pez que habita el fondo de la laguna y camina el territorio	154
El principio femenino, creador de ciudades y arquitecturas	162
La vulva como narrativa de la materialidad de los espacios feministas	165
2. Rebeldía callejera: El marco conceptual	168
Callejera	168
La erótica callejera	171
Cartografías del <i>deseo</i> feministas	174
Lugares de memoria feministas	179
Espíritu del lugar	182
3. Una triada femenina: la epistemología disidente feminista	185
Desenterrar a la Diosa: recuperar el conocimiento elaborado por las mujeres	185
Del punto de vista feminista a las teorías posmodernas	187
Entre símbolos y metáforas, la asunción decolonial	190
Una triada femenina: la disidencia epistémica	191

Conclusiones al capítulo III: La superación del urbanismo y la arquitectura occidentales-patriarcales a través de la mitología-ancestral-femenina	193
IV. Erótica callejera y cartografías del <i>deseo</i>: el marco metodológico	199
Introducción: hacia la liberación callejera	200
1. Diseño de investigación: el boceto	203
2. Ontología	204
3. Callejera: epistemología y justificación	205
Pregunta de investigación	209
Objetivo general	209
Preguntas específicas	209
Objetivos específicos	210
4. <i>Locus</i> de enunciación	210
Deshacerme y reconstruirme en la otredad	210
Dar cuenta de mis privilegios desde la imaginación política	215
5. Experiencia encarnada, espacios-cuerpos-territorios y vida cotidiana: la perspectiva teórica	218
Experiencias encarnadas	218
Espacios-cuerpos-territorios	219
Vida cotidiana	220
6. Metodología	222
El preámbulo de las an-danzas metodológicas	222
La fenomenología como metodología de investigación	225
Erótica callejera y cartografías del <i>deseo</i> : la estrategia metodológica	228
7. Callejear y cartografiar: los métodos	230
Caminar y mapear como métodos: una revisión de la literatura	230

<i>El callejeo subversivo: los artistas</i>	232
<i>Y las callejeras ¿dónde están?</i>	234
<i>Sentir, evocar, soñar: dibujar mapas</i>	237
8. Llegar a Coatetelco, buscar a sus mujeres: el acceso al campo tras las huellas de Zenaida	239
El inicio de los encuentros	247
Mi encuentro con “Mamá Teo”, Doña <i>Tlanchana</i>	248
9. Las Callejeras: mujeres participantes en las an-danzas	249
10. Vivir la erótica callejera a través del recorrido de las cartografías del <i>deseo</i> : recolección de datos	252
La configuración de las an-danzas: la reducción eidética y la reducción trascendental	255
<i>Descripción operativa de la metodología en el campo</i>	256
Las an-danzas.	256
Trazar las líneas del <i>deseo</i> : dibujar los mapas.	260
<i>La contemplación y el dibujo cartográfico.</i>	260
<i>Mostrar los mapas: abrirse al compartir con las otras.</i>	260
Entre la erótica de las an-danzas, el dibujo y la escritura:	261
Dar cuenta de la investigación	
11. Reflexividad feminista, colaboración y revisión: los procedimientos de validación	263
12. Consideraciones éticas: los principios éticos feministas	265
Conclusiones al capítulo IV: ¡Vámonos a callejear!	268

V. ¡Es como magia! Habitar la iglesia, la laguna y el centro ceremonial prehispánico	272
Introducción: Entre alegrías y tristezas, el constante retumbar del cielo	273
1. ¡Yo sentía esa presencia! El estar en la iglesia	275
Mujeres y edificio: un imbricado tejido emocional-afectivo	275
¡Quería tenerlos a todos aquí! La construcción de los lazos afectivos	275
¡Ándale, a cantar! Enriquecerse con las enseñanzas de las mayores	276
Van a faltar dos compañeras: sentir tristeza, culpa, frustración	279
Sentí que mi mundo se me venía abajo: El colapso del edificio	281
Ya no quiero llorar, porque ya lloré. Ahora vienen las alegrías	284
La iglesia es, pero no es de nosotros. También es bueno sentir la rabia	287
La iglesia es mi segunda casa: El entrelazamiento comunitario	291
¡Cada pueblo tiene algo! Construcción de comunidad, singularización y sentido de pertenencia	291
¡La campana, era de escucharse! Una comunitaria forma de comunicación	295
Sí es la iglesia, pero anteriormente también ahí era un templo: La inmanencia de lo sagrado del lugar	297

	10		11
La iglesia no es la estructura, la iglesia somos nosotros: El <i>deseo</i> de comunidad	297	Rebelarse ante las imposiciones, sobreponerse a los miedos, habitar el gozo de los cuerpos	320
Nuestros antepasados no se equivocaban al elegir los lugares. La sacralidad ancestral del sitio	300	3. Habitar el <i>deseo</i> : Estar en el Centro Ceremonial Prehispánico	323
2. Desnudarse en la laguna, adentrarse en sus aguas	301	No sé qué será, la verdad, me da curiosidad:	323
La <i>Tlanchana</i> , la Cuauhtlitzin y las mujeres	301	la emocionalidad del ser-estar en el lugar	
La triada sostenedora de la vida	301	Subir y bajar pirámides, hurgar recovecos, estimular la imaginación: el <i>deseo</i> por saber	323
Nacer en Coatetelco, convertirse en la Cuauhtlitzin	305	Fue algo bonito y a la vez triste: El amoroso <i>deseo</i> por el ayer	328
Entre las aguas: cuerpos de mujeres y juegos de la infancia	307	Experimentar una gran tranquilidad, ¿una experiencia transgresora?, ¿o mística?, ¿o ambas?	332
<i>Ir a lavar la ropa, el vínculo con las abuelas</i>	307	El amor al espacio, lo sagrado del lugar	334
<i>De niñas a mujeres: las pedagogías del habitar la laguna</i>	308	Un airecito acariciador:	334
De sitio sagrado a espacio de explotación	310	Vivenciar lo divino-femenino-ancestral	
¡Ahí sí, ni te metas! El resquebrajamiento del vínculo espiritual	310	¡Es un honor haber nacido aquí!	337
La laguna tampoco es nuestra: vivir otro despojo	311	Es una riqueza tan grande: El entrelazamiento cuerpos-espacios y el sentido de pertenencia	337
¡A ver si no se va la <i>Tlanchana</i> ! El desgarramiento de la comunidad	313	Seguridad <i>versus</i> inseguridad, la trampa en el habitar femenino	341
Lo que vino a hacer la Cuauhtlitzin: Reconstruir la espiritualidad comunitaria, rescatar la laguna	315	Ser una pata de perro y desobedecer: habitar desde la libertad	341
Cuerpos femeninos <i>versus</i> cuerpos masculinos: Formas diferenciadas de habitar	316	El oscuro miedo a los hombres: habitar la inseguridad	343
El habitar masculinizado de la laguna	316	El <i>deseo</i> de los cuerpos-de-mujeres: un habitar transgresor	345
Encarnar el miedo en el habitar lacustre	318	La masculinización del lugar	345
El reclamo de un habitar de mujeres autogestivo y placentero	320	Reapropiarse y resignificar el sitio: el habitar de los cuerpos-de las mujeres	346

	12		13
Conclusiones al capítulo V: Y lo importante es caminar; ya estando aquí, es como magia	349	5. Espacios, actividades y separación según el género	384
VI. La cocina comunitaria: abundancia de pedagogías, deseo, poder, ancestralidad y erótica	359	Ocupar lugares y realizar tareas de manera diferenciada	384
Introducción: Un pueblo siempre dispuesto para la fiesta	360	¡Qué nos pongan sombra por favor! Los lugares y sus características	386
1. El aspecto espiritual y simbólico del cocinar-femenino-comunitario	365	Conclusiones al capítulo VI: No me gusta cocinar, pero... ¡La cocina comunitaria me apasiona!	389
Cocinar colectivamente como una expresión de la participación femenina en el ámbito de lo sagrado	365	VII. Un re-sentido corolario	397
Mujeres y <i>tlecuil</i> , las fuentes donadoras de la vida y del calor del hogar	367	Introducción: El comienzo del fin	398
La cocina y el fogón: Es aquí donde se encuentra el poder de las mujeres	368	1. Re-sentir mi cuerpo en la otredad, el devenir de mi conciencia crítica	399
2. El tejido intergeneracional de la vida de las mujeres	373	(Mi) cuerpo vibrátil en mi devenir-crítico	399
La perpetua idea de las abuelas	373	El germen deseante, la génesis de mi investigación	402
Son costumbres del pueblo: otra vez el <i>deseo</i> de comunidad	374	2. El saber-del-cuerpo: una episteme inundada en disidencia y ancestralidad	402
3. La cocina comunitaria, el lugar de las múltiples pedagogías	376	3. Callejera: una categoría para los estudios críticos de género y feministas	406
Que la cazuela no se aloque: aprender los secretos de la cocina	376	4. Rebasar las espacialidades urbano-arquitectónicas occidentales: asentarse en la mitología	409
A mí me enamora escuchar a las mujeres mayores: las enseñanzas de las ancianas sabias	377	Asperidades y esperanzas de lo posible: transitar hacia un habitar femenino liberador	409
Cuidar las unas de las otras: la pedagogía de los cuidados entre mujeres y el reconocimiento de la sacralidad del cuerpo	378	La concepción divina-femenina-ancestral de una ciudad	412
4. La cocina comunitaria como sitio de recreo y diversión	381	El re-sentido entrelazamiento de cuerpos-espacios-de-mujeres	414
Las mujeres, ya entre mujeres, son bien llevadas: la vivencia de la picaresca y el erotismo	381	La erótica callejera	416
		Las múltiples pedagogías, las otras riquezas del habitar-femenino con arraigo ancestral	418
		Los <i>deseos</i> de las Callejeras, germen de otro habitar	420

5. An-danzar y dibujar mapas, la estrategia metodológica	422
6. Las nuevas an-danzas, lo que faltó, lo que viene	425
7. A la postre: un último apunte	426
Las cartografías del <i>deseo</i>	426
Referencias	431
Anexos	454
A. Teódula Alemán Cleto, la niña que nació sirena. El cuento	455
B. Instrumento para la recolección de datos (siete componentes)	470
C. Carta a mis colaboradoras	478
D. Los mapas de la cocina comunitaria (y otros) elaborados por las Callejeras	480

Índice de mapas

Las cartografías del *deseo*, mi reflexividad feminista

1. Las an-danzas insurrectas de las “Callejeras”	28
2. La Diosa paridora del altepetl-colonial de Coatetelco	160
3. Círculo de mujeres	258
4. Llamar y congregar a una comunidad: la potencia del lugar	293
5. La aparecida y seductora Mujer-del-Agua	306
6. La abarcadora presencia de la Diosa Creadora	331
7. El olor de las abuelas	372
8. Mi transfiguración acompañada: convertirme en una callejera de Coatetelco	396
9. (Mi) Cuerpo vibrátil ¹	401
10. An-danzar, callejear y descubrir la experiencia erótica territorializada-colectiva-femenina	430

¹ El título del mapa 9 lo recreo a partir de la noción articulada por Suely Rolnik (2006) “cuerpo vibrátil”. Acorde a la autora, la capacidad vibratoria de las personas, de los cuerpos, proviene del área subcortical del cerebro humano y cuando dicha cualidad aflora en nosotros, nos encontramos frente a la posibilidad de vincularnos con la otredad y el mundo desde la vulnerabilidad. Permitirnos ser afectados de tal manera, argumenta Rolnik, es la vía de afrontar la producción de subjetividad colonial/capitalística a efecto de vislumbrar en colectividad la construcción de subjetividades singularizadas, gérmenes de mundos otros, los que promueven la vida (*ibid*, 2019. También ver Guattari & Rolnik, 2005/2006). (*Mi*) *Cuerpo vibrátil* es la imagen de la portada y también ilustra el capítulo VII de la tesis.

Palabras clave

Paisaje urbano divino-femenino-ancestral, erótica callejera, cartografías del *deseo*, callejera, dimensión simbólica-ancestral de las espacialidades, materialidad feminista-descolonial del lugar.

Keywords

Divine-feminine-ancestral urban landscape, street erotic's, cartographies of desire, callejera, symbolic-ancestral dimension of spatiality's, feminist-decolonial materiality of the place.

Resumen

La expresión “Erótica callejera y cartografías del *deseo*” en el título, inunda a la indagación de aspectos transgresores. Las palabras “erótica” y “*deseo*” están vinculadas a la libido, la pulsión y el placer sexual vivificantes de los cuerpos, empero anatemizados en las corporalidades femeninas. El aspecto desafiante se encuentra, también, en la epistemología, pues los *deseos de las mujeres* y sus vivencias resultan centrales en el tejido de conocimiento y donde la asunción del cuerpo resonando con el mundo y la otredad es desencadenante de la experiencia cognitiva, la manera mesoamericana. Respecto a la voz “callejera” dicha peyorativamente a las mujeres, en esta investigación denuncia las imposiciones espaciales subordinadas a las cuales las mujeres somos obligadas mientras proclama la desobediencia a ellas e invita a la apropiación de los espacios negados desde la autodeterminación corporal, el placer, la seducción. Asimismo, la frase en el encabezado, consonante con la episteme, proclama las técnicas de recolección de datos: las an-danzas de los cuerpos exploradoras de los lugares y el dibujo cartográfico insurreccionales al orden patriarcal.

La investigación revela un paisaje urbano divino-femenino-ancestral, el de Coatetelco, donde pervive el relato mítico fundacional náhuatl protagonizado por Cuauhtlitzin, la Diosa-Serpiente. De ahí la rareza y el encanto existentes en el habitar de mujeres el cual está imbuido en una singularidad comunitaria, en múltiples pedagogías, la erótica callejera, la sensualidad de las abuelas, el cuidado-del-cuerpo-entre-mujeres, la asunción de la sacralidad del cuerpo, el deseo-por-saber, el deseo-por-el-ayer y un cúmulo de emociones contentivas de vida en ebullición, entre las cuales está la rabia desencadenante de pensamiento crítico, germen de transformación. De ese modo el habitar de mujeres en Coatetelco resulta ser en muchos sentidos disímulo a las sujeciones femeninas halladas en las espacialidades occidentales aun cuando las marcas del colonialismo, la en-generización y el patriarcado hacen mella en sus cuerpos y subjetividades. Además, entrar al análisis de los espacios-cuerpos-territorios-de-mujeres de Coatetelco precisa resentir el propio cuerpo en vibración con la alteridad indemnizada y menospreciada. Las características descritas, todas juntas dibujan a esta investigación, el conocimiento por ella emanado, mi posición como investigadora siendo sustancialmente descoloniales, además de contener el inherente acento feminista.

Abstract

The expression “Street Erotica and Cartographies of Desire” in the title of the thesis floods the investigation with transgressive aspects. The words “erotics” and “desire” are linked to the libido, the drive and the sexual pleasure vivifying the bodies, but anathematized in female corporeities. The challenging aspect is also found in epistemology, since women’s desires and their experiences are central to the production of knowledge and in the assumption that the body resonating with the world and otherness is the trigger of cognitive experience, the Mesoamerican way. With respect to the voice “callejera” said pejoratively to women, in this research it denounces the subordinate spatial impositions to which women are forced while proclaiming disobedience to them and invites to the appropriation of the denied spaces from bodily self-determination, pleasure, seduction. Likewise, the phrase in the heading, consonant with the episteme, proclaims the techniques of data collection: the wanderings of the bodies exploring the insurrectional places and the cartographic drawing against the patriarchal order.

The research reveals a divine-feminine-ancestral urban landscape, which is that of Coatetelco, where the mythical Nahuatl foundational story starring Cuauhtlitzin, the Snake-Goddess, survives. Hence the rarity and the charm existing in the way women dwell, which is imbued in a communitarian singularity, in multiple pedagogies, street erotics, in the sensuality of grandmothers, the care-for-the-body-among-women, the assumption of the sacredness of the body, the desire-for-knowledge, the desire-for-yesterday and a host of emotions containing boiling life. Among these emotions is rage that triggers critical thinking, the germ of transformation. In this way, the dwelling of women in Coatetelco turns out to be, in many ways, dissimilar to the feminine subjections found in western spatialities even when the marks of colonialism, en-genderization and patriarchy make a dent in their bodies and subjectivities. Moreover, entering into the analysis of the spaces-bodies-territories-of-women of Coatetelco requires feeling again one’s own body in vibration with the indigenized and undervalued otherness. The above described characteristics portray this research along with the knowledge emanated by it, my position as a researcher being substantially decolonial and my inherent feminist approach.

Introducción

Esta que delinearé con trazos llenos de *deseos*, unos escriturales, otros cartográficos y callejeros, es una investigación doctoral emanada desde mi ser subjetivo, psicológico, espiritual atravesado por un sentir profundo, el corporal. Esto es, el germen de la indagación –y todo el proceso hasta su culminación– aflora de una honda vivencia de mí misma que me descubre estando entrelazada a otras existencias, subjetividades y cuerpos, aquellos caracterizados femeninos (o feminizados pues incluyo territorios, sus contextos naturales, los seres no humanos, las personas excluidas, los masculinos subordinados, todas-todos quienes son despreciados) y me permite así experimentar, mi-ser-en-colectividad-femenina. Tal entramado está sentidamente impreso por la realidad de ser mujer en un país, México, esta territorialidad reiteradamente colonizada (penetrada, violada) y, por lo tanto, producida por una matriz de dominaciones entre las que se encuentra el patriarcado, el capitalismo –hoy, en su vertiente global–, en la-generización de los cuerpos y con ella la imposición rigurosa de la heterosexualidad. Este tejido, el de mi-ser-en-colectividad-femenina, está asimismo integrado por mi convicción, mi decisión –que no olvida la posición privilegiada en la cual me ubico– de resonar con esos cuerpos adoloridos.

Y es que, en este territorio, dolorosa y rabiosamente, los cuerpos femeninos en la calle, en el espacio público, están sometidos al despojo de su humanidad pues permutados en simples objetos sexualizados son depositarios de una infinidad de violencias, desde los aparentemente inocuos piropos, pasando por dichos lascivos, acoso, toqueteos; hasta las más extremas de sus manifestaciones como la violación sexual, la desaparición a manos del crimen organizado cuya finalidad es la explotación sexual o laboral. No dejo de enlistar la más atroz de todas las expresiones de desprecio hacia las mujeres, la canceladora de sus vidas, el feminicidio.² Esta es una compleja

² Mientras escribo, los medios de comunicación mexicanos no cesan en informar sobre nuevas

realidad a la que estamos expuestas, de una u otra forma, la gran mayoría de mujeres mexicanas, de manera especial las más jóvenes y las niñas. Por otro lado, el estar femenino dentro del ámbito doméstico tampoco es una opción donde ellas encuentren bienestar, acogida amorosa o realización humana. Más bien, “la casa” es sinónimo de sumisión, trabajo incesante, un ser y estar para otros y, crudamente, la anulación de su humanidad, violencias, muerte.

El descrito es el contexto general mexicano que deviene en la cartografía espacio-territorial inscrita por el poder, al cual ubico como el origen de mi malestar, del miedo, dolor, rabia, impotencia y a su vez, del tejido de mi-ser-en-colectividad-femenina que me provoca de manera activa y es el germen de esta investigación. Así, me sentí llamada a entretrejerme con los cuerpos-territorios-de mujeres-de-Coatetelco, Morelos, a propósito de escudriñar las experiencias, los significados y los sentidos que ellas encuentran en su habitar. Cuerpos y lugares éstos en los que además del género femenino se entrecruzan otras desventajas como la pobreza, el fenotipo ausente de rasgos europeizantes, el color de la piel, la etnia náhuatl de la que provienen motivo por el cual desde el poder se les clasifica como indígenas (si bien, ante la imposición y el señalamiento, las mujeres colaboradoras de esta investigación asumen lo indígena orgullosa, insurrectamente, pues desde su cotidianidad colaboran activamente en la manutención de las formas de vida que las mantienen vinculadas a las concepciones ancestrales de ser-estar en el mundo). Sin embargo, siendo las características opresivas antes anotadas transversales a sus vidas, otras muchas situaciones de injusticia se amplifican y profundizan. Entre éstas anoto la minusvaloración,

desapariciones de mujeres cuyos cuerpos sin vida en ocasiones –y en el mejor de los casos pues las familias hallan un gran consuelo al recuperarlos–, son encontrados. Ahora mismo los nombres de Debanhi Escobar Bazaldúa y Yolanda Martínez Cadena resuenan una y otra vez con una insistencia cercana a la morbosidad dado el manejo que la mayoría de los informativos dan a las coberturas. En otras ocasiones, los reportajes se editorializan tergiversadamente a fin de cubrir ineptitudes, indiferencia, falta de sensibilidad, ausencia de compromiso de políticos y funcionarios involucrados; cuya estrategia radica en la culpabilización de las víctimas. De ahí que, elijo enterarme a través de Aristegui Noticias (aristeguinioticias.com) o Astillero Informa (plataforma de YouTube), pues las informaciones respecto a los temas en estos medios se entregan con sensibilidad y respeto.

discriminación, anulación de oportunidades, exposición al despojo o explotación – contentiva de las consecuentes devastación y contaminación– de sus lugares ricos en naturaleza y portadores de belleza convertidos –reificados como los cuerpos de ellas– en “recursos” a explotar. Además, en tanto herederas de la tradición mesoamericana, sus formas de vida y creencias son anatemizadas y calificadas como supersticiosas o atrasadas (Marcos, 2011), si no, convertidas en folclor exhibicionista y, por ende, no exentas de reificación y mercantilización capitalista. Así pues, una vez expuestos los orígenes deseantes de la indagación e, incluso, estampadas las primeras pinceladas definitorias de los cuerpos-territorios contentivos del *corpus* de ésta, entro a profundizar en la descripción de la serie cartográfica trazada por esta investigación. Tal colección, como anoté al inicio, está compuesta por sentidas líneas escriturales entre las que se incluye un relato de ficción, un cuento intitulado “Teódula Alemán Cleto, la niña que nació sirena”³ y también por un conjunto de diez dibujos, “Las cartografías del *deseo*, mi reflexividad feminista”. El propósito de unos y otros es “tocar al espectador [lectora-lector], evocar emociones, y proporcionar perspectivas alternativas de ver el mundo (Hernández Hernández, 2008, p.105).

1

Los aspectos contextuales relativos a Coatetelco y sus mujeres (o mejor, al tejido existente entre ellas y su territorio) se estudian en el capítulo primero intitulado “De Diosas y sirenas: Entre el espacio sagrado y los imaginarios de lo femenino.” Si, para ti lectora-lector, te resulta sorprendente que en tal título –y en algunos otros, como se verá– inscriba imágenes mitológicas femeninas y otorgue el atributo de divinidad a las espacialidades, para mí, entreverarme con ellas resultó no sólo

² El cuento está basado en la historia de vida tan ejemplar de “Mamá Teo”, la sabia de Coatetelco, mezclada con la mitología local y mucha imaginación (la mía). El deseo de incluir una narrativa ficcional es dar cuenta de la investigación de un modo alternativo al académico (de por sí, la escritura de los capítulos deja sentirse cercana a la creativa-literaria) y principalmente tocar a quienes leen de manera que encuentren conexiones con sus vidas y, por lo tanto, sentidos y alternativas. Es decir, que las personas se sientan estimuladas a “completar el relato” (Hernández, Hernández, 2008, p.97).

sorpresivo. Más todavía, descubrirme cohabitando entrelazadamente a éstas despertó mi fascinación. La presencia de las efigies ginocráticas y las cualidades hieráticas conferidas al sitio, se deben al origen ancestral del asentamiento urbano y a la pervivencia de estas significaciones a lo largo del tiempo, pese a los procesos colonizadores experimentados. De ahí que, en el capitular me ocupo de la genealogía y conceptualización originaria del espacio poderosamente signada por lo divino-femenino. En ella, el paisaje y los elementos de la naturaleza en él contenidos –en Coatetelco: una esplendorosa laguna, ojos de agua, peñascos, barrancas, ciertos árboles y animales como la mítica serpiente, entre otros–, son los elementos estético-simbólicos dadores de consistencia al sistema de representación del lugar en el que habrían de radicarse los grupos humanos de origen náhuatl (García Zambrano, 2006).

Asimismo, considero la pervivencia continuada a través de los siglos de dichas concepciones originarias de mundo y de habitar, vivenciada en prácticas rituales tejidas en singular –asombrosa– recreación e hibridación con la catolicidad impuesta en el siglo XVI y soportadas por el *continuum*, también renovado, de la mitología (Maldonado Jiménez, 2001, 2005, 2011). Por supuesto, todas estas expresiones están contenidas y son recreadas en y por las, también híbridas, espacialidades como el templo colonial cristiano de estilo barroco, la misma traza urbana y sus contornos campestres. Toda esta temática la despliego en los apartados denominados: “Coatetelco, la vasija de la vida”; “El agua-cerro, eje de la visión del mundo”; “La persistente presencia del espacio sagrado: el altepetl colonial”. En tanto, la presión que sobre el territorio ejercen los intereses urbanísticos colonizadores neoliberales se tratan en la sección llamada “Coatetelco, un territorio al acecho” con subtítulo: “El urbanismo salvaje”⁴.

³ Noción retomada del calificativo dado al urbanismo desplegado en el territorio mexicano durante la era neoliberal por quienes participaron en las sesiones correspondientes a la audiencia denominada “Devastación ambiental y derechos de los pueblos” celebrada en el marco del Capítulo México del Tribunal Permanente de los Pueblos. Ver Barrera Marín, 2016.

Dado que resulta central en mi investigación observar el habitar de las mujeres, la relacionalidad establecida entre ellas y los espacios, los quehaceres y roles impuestos, así como las desventajas y violencias que reciben por su condición de género –muchas veces envueltas y protegidas por la tradición–, incorporo estas temáticas en una última sección de nombre “Los imaginarios de lo femenino.” He de decir que, en el camino emprendido en este primer episodio capitular, me encontré acompañada por Mamá Teo, la sabia del lugar quien resultó una guía fundamental sobre los temas a tratar. Finalmente, anoto la relevancia para esta indagación feminista sobre espacios y mujeres, la potencia simbólica de las figuras míticas femeninas halladas en Coatetelco. Lo hago así, pues las vislumbro convertidas en cimientos destellantes de luces de esperanza para la transformación del actual habitar femenino subordinado, en uno caracterizado por emancipación, autonomía, autodeterminación corporal, y por ello cargado de... erotismo y seducción.

2

Si bien al inicio de esta introducción, dibujé los rasgos de la subordinación femenina en el habitar –enfocándome sin profundizar en las múltiples violencias derivadas de un contexto sociopolítico y económico particularmente mexicano–, lo hice a propósito de situar el impacto que éste ocasionó –continuadamente lo hace– en mi cuerpo y subjetividad, para luego establecerse como el germen *deseante* de esta investigación. No obstante, incluyo la pertinente exploración de los análisis precedentes sobre espacios, mujeres y el habitar femenino. De manera especial, integro aquellos trabajos articulados desde los estudios feministas o de género (Amorós Puente, 1987, 1994/2001; Caballero Galván, 2017; Cevedio 2003/2010; Kern, 2020, García Canal, 1998, Lindón Villoria, 2020; McDowell, 1999/2000, Muxí Martínez, 2018; Pérez-Rincón & Rosa Tello i Robira, 2009; Picazo Gurina; Valle Murga; 2017). Empero, además, otros develadores de los vínculos existentes entre arquitectura y urbanismo

con el poder (Michaud, 2009; Sudjic, 2015). De tal modo, el llamado estado del arte o de la cuestión, se encuentra manifiesto en el capítulo segundo bajo el nombre: “Del sojuzgamiento espacial femenino a la liberación corporal: la revisión de la literatura”. Si bien, el título da cuenta del interés colocado en las formas en que la academia feminista ha develado las desventajas y desigualdades del habitar de las mujeres; también recoge las búsquedas y propuestas emancipadoras.

Así pues, en un primer apartado capitular, el nombrado “Construcción de subjetividades, cuerpos y espacios en el habitar de las mujeres”, se exponen los hallazgos emergentes de los estudios analizados, entre los que sobresalen los signos de opresión y violencia siendo las marcas forjadoras de las identidades de las mujeres. En tanto, académicas y activistas latinoamericanas (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017; Marchese, 2019; Paredes Carvajal & Adriana Guzmán Arroyo, 2014) hacen emerger las formas imbricadas de relacionalidad entre mujeres y lugares establecidas en territorios colonizados como América Latina, donde las opresiones se complejizan y agudizan. De tal modo, las huellas de la colonización –el abuso, la explotación, la devastación– están tatuadas en las corporalidades de unas y otros. Empero, también, donde las potencialidades de subversión adquieren un matiz de profundidad incluso espiritual, pues el sentir y la vivencia de las mujeres en relación con sus cuerpos y sus lugares es la de un abrazo perpetuo (Marchese, *ibid*). Además, dado que encuentro esta forma de interrelación espacios-cuerpos semejante a la propuesta por la fenomenología de la percepción (Merleau-Ponty, 1945) y su devenir *queer* (Ahmed, 2006), retomo argumentos de tal perspectiva teórica ocupada, como yo, en la comprensión de los procesos dialógicos y co-constitutivos existentes entre ambas entidades (Aguilar Díaz, 2014; Hunter, 2016).

Al retomar la figura de la *Flâneuse* a propósito de llegar a la Callejera –una categoría que yo misma recreo– comienzo a introducir el talante emancipador y

erótico del habitar, cuando éste se hace asumiéndose insurrecta y desobediente a los mandatos del patriarcado. No obstante, a efecto de que tal subversión se efectúe, preciso es acudir a “La decodificación espacial feminista” de las espacialidades urbano-arquitectónicas realizada por las académicas revisadas, pues tanto en el diseño arquitectónico como en la planeación urbana existen esquemas compositivos cuya materialización deviene en efectivos dispositivos del poder. Acorde a las estudiosas señaladas (Caballero Galván, 2017; Cevedio 2003/2010; Kern, 2020, García Canal, 1998; Pérez-Rincón & Rosa Tello i Robira, 2009; Picazo Gurina, 2008), tales composiciones espaciales constitutivas de articulaciones funcionales derivadas de necesidades muchas veces inventadas por intereses hegemónicos, resultan ser un producto utilitario a la hegemonía capitalista-patriarcal al que se adhiere la estética y la expresión formal de talante falocrática.

Hacia el final del ensayo capitular coloqué “Las búsquedas de las arquitectas feministas” como la esperanza de lo posible en la transformación del habitar femenino que conlleve a la liberación de los cuerpos. En esta sección incluí las “Genealogías”, es decir, apunto hacia la tarea de recuperación realizada por parte de académicas adherentes al feminismo (Duran Heras, 2008; Muxí Martínez, 2018; también ver: undiaunaarquitecta.wordpress.com), de los nombres y obras de mujeres arquitectas y urbanistas quienes a través de diversas épocas y lugares –aun cuando desdibujadas de la Historia de la Arquitectura– han mostrado un compromiso social expresado en la concreción de espacios y políticas públicas. Este último aspecto, lo he articulado con otro apartado al que llamé “La materialidad del espacio feminista” a efecto de visibilizar las propuestas contemporáneas derivadas del análisis emergido desde los feminismos (Chinchilla Moreno, 2020; Comas d’Argemir i Cendra, 2021; Falú Baclini, 2021, Muxí Martínez, 2018; Segovia Marín, 2021). De tal modo, la sección se configura como un conglomerado de búsquedas de justicia en el habitar de las mujeres y otros grupos vulnerabilizados, tema con el cual doy cierre al capítulo.

Una forma de dar consistencia y contenido a unas espacialidades forjadoras de los habitares impregnados de justicia para las mujeres, es asimilar la potencia simbólica de las figuras míticas femeninas halladas en Coatetelco: una Diosa Creadora y una sirena cautivadora (la Mujer-Pez, Mujer-del-Agua, también llamada *Tlanchana*). Así como la noción de *altepetl*, la cual lleva implícita la cualidad de sacralidad del espacio concebida por las personas de ascendencia náhuatl (Bernal García & García Zambrano, 2006; Marcos, 2011; Solares Altamirano, 2007). A tal grado vislumbro esa potencialidad que, con una emotividad atravesadora de mi ser, coloqué el emergente sistema simbólico coatetelquense (divino-femenino) como el marco teórico de esta indagación junto con el conceptual –al cual agregué la figura de la Callejera– y epistemológico, todos ellos contentivos del capítulo tercero intitulado: De Diosas creadoras, sirenas seductoras y rebeldes callejeras.

Respecto a los fundamentos teóricos, retomo el concepto de “útero sagrado” –o “vasija”– (Bernal García, 1993; Fernández Christlieb & García Zambrano, 2006; Solares Altamirano, 2007) propio de las representaciones paisajísticas que los grupos humanos de origen náhuatl se proponían hallar en los sitios donde habrían de fundar sus asentamientos o ciudades. La noción no sólo está corpóreamente presente en la configuración del entorno-naturaleza coatetelquense, sino, además, es acompañada de la narrativa fundacional centrada en la Diosa de Coatetelco, llamada Cuauhtlitzin (Alemán Cleto, 2015; Maldonado Jiménez, 2005) quien es la paridora de una laguna, metafóricamente el útero divino del cual emerge el poblado que se establece en las márgenes surorientales del estero.

Cuauhtlitzin, asimismo, junto con una de sus transfiguraciones, la que la lleva de su esencia femenina a la masculina y viceversa, es representativa de la conceptualización de género mesoamericana: dual, constantemente fluida,

equilibrada y complementaria con su parte opuesta (Marcos, 2011). Mientras tanto, el potencial simbólico de la Mujer-Pez, otro de los desdoblamientos de la divinidad femenina (Alemán Cleto, 2015; Maldonado Jiménez, 2005), resulta contestatario a las imposiciones espaciales impuestas por el patriarcado a las mujeres, pues la sirena gusta de aparecerse en sitios insospechados y especialmente prohibidos para la esencia femenina que la habita. Así, este principio femenino creador presente no únicamente en Coatetelco sino en cientos de sitios que la arqueología ha descubierto en otros confines del orbe como la Europa del Este (Gimbutas, 1996; Solares Altamirano, 2007), ha sido conjuntamente concurrentes al nacimiento de las ciudades y la arquitectura en la más remota antigüedad. Todos estos aspectos me parecen evidentemente contentivos de una teoría relevante y potente, contemplados como lo están, desde una hermenéutica feminista.

Por otro lado, el marco conceptual se encuentra compuesto por las categorías callejera, erótica callejera, cartografías del *deseo*, lugares de memoria feministas y espíritu de lugar.⁵ Todas articuladas desde un posicionamiento transgresor a las imposiciones espaciales, al colonialismo y las consecuentes injusticias donde se han colocado a los cuerpos de mujeres. Asimismo, las nociones, especialmente la de callejera es recreada siendo útil a los estudios críticos de género sobre espacios. En tanto, mi posicionamiento epistémico es disidente, el cual está asimismo representado por la Diosa, la *Tlanchana* y la Callejera y se propone contemplar, revalorar y hacer emerger –desenterrar– las sabidurías ocultas y minusvaloradas de las mujeres. De tal manera, recupero proposiciones de las teorías del punto de vista feminista, las posmodernas o posestructuralistas también feministas (Hesse-Biber, 2012; Castañeda

⁴ Los sociólogos Ramón Ramos Torre (2015) y Carlos Soldevilla Pérez (2015) se ocupan de escribir sobre los conceptos de “lugares de memoria” y “espíritu de lugar,” respectivamente. Aun cuando las nociones que propongo retoman ideas de ambos autores, la construcción de ellas se asienta en formulaciones inmersas en los estudios críticos de género, el feminismo, la cualidad ancestral y comunitaria de los territorios, en donde, además, la presencia de la Diosa vuelve a ser principal.

Salgado, 2008; Harding, 1987; Haraway, 1995), tejidas con el conocimiento contenido en el sistema simbólico coatetelquense y una asunción decolonial (Boff, 2015; Lugones, 2014; Solares Altamirano, 2007; Walsh, 2007).

4

El capítulo cuarto lo he denominado “Erótica callejera y cartografías del *deseo*: el marco metodológico”. Recibe tal nombre pues en la primera parte de éste he querido dar cuenta de las técnicas de recolección de datos utilizadas: las an-danzas exploradoras de los lugares y el dibujo cartográfico o mapeo. Ambas contienen una postura de insurrección a las coartaciones del espacio, dado que durante el trabajo de campo las mujeres saltamos a la calle e incursionamos en los sitios (ver mapa 1) con los propósitos de realizar verdaderas actividades retadoras del orden patriarcal. Entre ellas, develar conocimiento en colectividad-femenina a través del movimiento corporal consistente en an-danzar (es decir, explorar los lugares a través de un caminar convertido en danza) y dibujar sitios, personajes y vivencias en éstos halladas. Además, la escucha entre nosotras, la puesta en práctica de la imaginación y el siempre presente vínculo con las abuelas y sus sabidurías.

Así, el marco referencial fue la fenomenología –y el acento *queer* que Sara Ahmed (2006) le aporta–, en tanto ella se ocupa de la búsqueda de la profundidad del ser en vinculación con el espacio, atendiendo destacadamente lo que el cuerpo expresa (Hunter, 2016); entretejida a la metodología de investigación feminista (Schrock, 2018), así como a la llamada interseccionalidad (Crenshaw, 2006; Misra, Curington & Green, 2020; Figueroa Moreno, 2021) dada la matriz de opresiones recaídas sobre estos cuerpos de mujeres. Entre otros temas abarcados en el capítulo están el diseño de la investigación, mi posicionamiento ontológico y la justificación de la investigación. En esta última, resulta central y sumamente elocuente la categoría callejera, pues de manera sucinta es capaz de expresar las restricciones espaciales

a las que las mujeres nos encontramos sujetas, el castigo otorgado socialmente cuando se les desobedece, empero también, la insurrección y el gozo corporal implícito al hacerlo. Asimismo, incluyo la siguiente temática: mi locus de enunciación, la perspectiva teórica, la experiencia de acercarme a los cuerpos-territorios de las mujeres colaboradoras de la investigación, la caracterización de ellas, los procedimientos de validación, así como las consideraciones éticas. Por supuesto, el capitular es contentivo de las preguntas y los objetivos (tanto principales como específicos) de la investigación.

Mapa 1. Las an-danzas insurrectas de las "Callejeras"



Mientras realizábamos nuestra an-danza en la plaza pública, fue obvio el desconcierto de las personas transeúntes quienes se detenían con asombro y cuchicheos a observarnos, a mirar a un grupo de mujeres reunidas en el espacio público sin otro propósito más que el de mover de un modo peculiar sus cuerpos (ver componente 3 del instrumento de recolección de datos, Anexo B).

“¡Es como magia! Habitar la iglesia, la laguna y el Centro Ceremonial Prehispánico” es el título del quinto capítulo de la tesis y el primero de los dos relativos al análisis e interpretación de las experiencias ricamente vividas durante nuestras an-danzas y pesquisas de los espacios (las que juntas emprendimos las mujeres colaboradoras quienes también pueden ser llamadas Callejeras a lo largo del ensayo, pues ellas mismas así decidieron autonombrarse). Por lo que se lee, el encabezado anuncia los sitios explorados mientras que, a su vez, la frase colocada entre signos admirativos revela la sorpresa y el encanto hallado por las mujeres –retomé la expresión pronunciada por una de ellas– durante nuestras estancias andariegas. Así, la relación establecida entre mujeres y lugares descubre la diversidad de emociones –incluso contradictorias– en ella contenida: alegría, tristeza, frustración, derrumbamiento, aliento, juego, placer, relajación, desinhibición, tranquilidad, misticismo (la unión de lo espiritual y lo erótico, a mi entender), rabia. Toda esta emocionalidad brotó como una forma de decir sí a la vida, muy especialmente en/con la comunidad. Incluso, se develaron posicionamientos críticos por situaciones injustas provocadas por el colonialismo de ayer y hoy, así como por el machismo y el patriarcado, de modo que, asimismo, las emociones experimentadas se convirtieron en proposiciones de maneras diversas de creación de un habitar justo para ellas.

A través de las revelaciones, además, se puede establecer que cada uno de los sitios son representativos y a su vez propiciadores del entrelazamiento comunitario, de la común-uniión. Esto es así, pues ellos les aportan sentido de pertenencia dado que los lugares son contentivos de rasgos de singularidad transmisibles al colectivo de personas y al paisaje, tanto urbano como territorial-naturaleza, los cuales en Coatetelco se tejen en una sola expresión. De un modo especial y conmovedor las espacialidades son evocadoras del ayer ya ido, de la nostalgia y de las abuelas quienes continúan

siendo fuente de vinculación comunal-femenina. Consecuentemente, no sólo afloró en el ambiente la cualidad de entrañable imbuida en los emplazamientos, sino, además, se instaló en el ánimo de las Callejeras, en su ser, cuerpos y subjetividad un cúmulo de sentires deseantes: el *deseo de comunidad*, el *deseo amoroso por el ayer*, el *deseo por saber*, siempre envueltos, cobijados y estimulados por la cualidad divino-femenina-ancestral inmanente a los lugares, pues las efigies de Cuauhtlitzin y la Mujer-del-Agua siempre se encontraron dentro de los imaginarios de las mujeres.

6

“La cocina comunitaria: abundancia de pedagogías, *deseo*, poder, ancestralidad y erótica” es el segundo capitular dedicado al análisis e interpretación (el sexto de la tesis). Dada la variedad de experiencias enriquecedoras de las subjetividades femeninas dibujadas en las cartografías realizadas por las Callejeras y manifestada en la serie de conceptos compositivos del título, decidí integrar un capítulo más. Todos los términos –los componentes del nombre capitular– anuncian de un modo sugestivo un contenido que puede invitar a aproximarse al texto desde la curiosidad. Estoy cierta que tal acercamiento podría, asimismo, contener fuertes dosis de incredulidad pues el espacio de la cocina, el trajín que significa cumplir con todas las actividades que de tantas y tan arduas parecen inacabables, imprime en las subjetividades femeninas exactamente lo contrario al anuncio esbozado: servicio, fatiga, obligatoriedad, infravaloración, subordinación. Por consecuencia los significados opresivos develados por académicas feministas en relación con el espacio de vivienda, su vínculo impositivo con las mujeres y los quehaceres por ellas realizados, aplican con toda razón a la cocina. No obstante, la cualidad ancestral del territorio, la honda vivencia de las abuelas en la interioridad de las mujeres y el talante comunitario comprendido en el espacio-tiempo del cocinar femenino en colectividad en Coatetelco, revela esos otros sentidos, los transgresores a las formas occidentales de asumir las tareas, de vivirse y estar en el lugar por mujeres.

7

Finalmente, integro el capítulo siete, el de las reflexiones ulteriores, las cuales, he de decir, son tantas y muy ricas, de ahí la dificultad por mí enfrentada y el esfuerzo de síntesis que hube realizar. El nombre de este episodio conclusivo es “Un re-sentido colorario”, el cual parte del relato del devenir de mi conciencia crítica en donde, el sentir en profundidad mi propio cuerpo (re-sentirlo, sentir y volver a sentir) resultó ser el medio propicio para conseguirlo. A ambos, a mi concienciación crítica y mi re-sentido cuerpo, los coloco siendo el germen de esta indagación.

A través del texto, además, realizo el recuento de los aportes hallados, los brindados generosamente por los espacios-cuerpos-territorios de las Callejeras, los emergentes por sí mismos en el transcurso de la investigación y los que yo misma visualizo. Considero, también, la afloración de factores de “poder, los procesos de subjetivación, la institucionalidad” haciendo mella en las subjetividades femeninas y sus territorios. No obstante, dichos componentes están tejidos con la “representación, el relato, el imaginario y el cuerpo” (es decir, las dos líneas investigativas del Doctorado en Estudios Críticos de Género, DECG, aparecen concurrentes), los afectos, la experiencia, lo cotidiano; esto es, lo personal estableciéndose como político. Lugares estos últimos donde, medito, se encuentra la esperanza de lo posible de un habitar femenino lleno de justicia y erotismo. Incluyo, asimismo, las an-danzas por venir derivadas de los pendientes desprendidos por la indagación, lo faltante y que vislumbro siendo todavía, tan sólo un germen del *deseo*.

CAPÍTULO I.
De Diosas y sirenas: Entre el espacio sagrado y los
imaginarios de lo femenino

I. De diosas y sirenas:

Entre el espacio sagrado y los imaginarios de lo femenino

Introducción

Teódula Alemán Cleto, la niña que nació sirena

Esta investigación discurre sobre espacios y mujeres, por eso ella conjuga dos de las ideas que más ocupan mi pensar y mi sentir. También mi tiempo, mis *deseos*, mi deleite, mi dolor, mi creatividad, mis inquietudes, mi hacer. En síntesis, mi sentido de vida. Como arquitecta, me resulta sumamente placentero imaginar, dibujar, crear, transformar, nuevas y añejas espacialidades. Como mujer feminista, me conduelo e indigno ante la situación de opresión vivida sistemáticamente por nosotras las mujeres y las niñas (también otros colectivos humanos y no humanos que se encuentran en situaciones de exclusión e injusticia social). Anhele, por lo tanto, un mundo otro para nosotras. Especialmente para aquéllas quienes se encuentran en posiciones más desfavorables, las colocadas en las periferias de la vida, como lo son las mujeres pobres e indígenas. Por ello, intento comprometerme con acciones concretas a propósito de sumarme a luchas que con este fin muchas mujeres a escala planetaria realizan. De cara a todos estos senti-pensares, al compromiso feminista, realizo esta indagación, en la cual tejo los dos grandes temas de mi vida: la arquitectura y las mujeres.

Porque pobres e indígenas son las mujeres que habitan Coatetelco y por cuanto la condición indígena, prehispánica –incluida la distintiva pobreza–, impregna la propia configuración espacio territorial contemporánea del poblado, ellas, las mujeres y este lugar, constituyen el *corpus* de esta indagación. Este capítulo expone

la condición ancestral inmersa en la comunidad y, por tanto, conformadora de la subjetividad de las personas, la cual resulta estar manifestada en el conjunto de expresiones semióticas sean éstas la espiritualidad, las festividades, las formas de concebir el mundo y, también, las espacialidades configuradoras del sitio.⁶ Así pues, se realiza una genealogía de los espacios en su contexto urbano y paisajístico, aspectos definitivamente inmanentes el uno del otro. También habrán de observarse las características de los espacios de la interioridad, las viviendas, las cuales, unas tras otras junto con más formas arquitecturales y las vías que las enlazan, conforman lo urbano (Canales, 2017). La disertación, además, pone en contexto los imaginarios de lo femenino y las situaciones de vida de éstos desprendidas a las cuales las mujeres, por su condición de género, se encuentran expuestas.

A efectos de desarrollar este texto introductorio tomo de la mano a la sabia Mamá Teo (figura 1), a fin de que el testimonio de su vida sea el hilo conductor de la exposición. En tanto, los argumentos conformadores del capítulo los he construido a partir de investigaciones realizadas sobre Coatetelco por un conjunto de académicos, entre ellos el etnohistoriador y antropólogo Druzo Maldonado Jiménez (2001, 2005, 2011), los arqueólogos Jorge Angulo Villaseñor (1981a/b) y Raúl Arana Álvarez (1981a/b), así como los arquitectos Rafael Gutiérrez Yáñez (1978) y Rosalío Lagunas Popoca (1999). A propósito de comprender la configuración urbana del sitio y la interrelación existente entre las personas fundadoras, el paisaje, el cosmos y la vida recurrí a los historiadores del arte María Elena Bernal García (1993) y Ángel Julián

⁶ Félix Guattari (Guattari & Rolnik, 2005/2006) critica las nociones de cultura e identidad al colocarlas como categorías marcadamente reaccionarias, ya que “cada vez que las utilizamos, propagamos, sin percibirlo, modos de representación de la subjetividad que la reifican y que con esto, no nos permiten dar cuenta de su carácter compuesto, elaborado, fabricado, de la misma forma que cualquier mercancía del campo de los mercados capitalísticos” (p.88). Así pues, dada la profundidad que observo en las concepciones de mundo y las prácticas corporales-comunitarias a éstas articuladas en Coatetelco y el hondo respeto que me merecen, me abstengo de utilizar dichos términos. Por lo demás, a efectos de referirme a este conjunto de manifestaciones utilizaré, siguiendo a Guattari (*ibid*), producciones o expresiones semióticas. En tanto, llamaré “proceso de singularización” o simplemente “singularización”, a los vínculos, rasgos y construcciones semióticas que caracterizan de una manera especial a la comunidad.

García Zambrano (1992, 2006, 2007). Asimismo, al trabajo conjuntamente por ellos realizado (2006) y al texto introductorio del volumen coordinado por el segundo académico junto con Federico Fernández Christlieb (2006) y, además, a Alfredo López Austin (1999, 2012). Por supuesto, relevantes resultaron ser los testimonios orales de Mamá Teo y aquellos otros contenidos en el libro por ella escrito (2015).

Figura 1

Teódula Alemán Cleto con su sobrina Edith cuyas figuras son enmarcadas por la espléndida laguna de Coatetelco.



Nota. Fotografía de autoría captada durante un inolvidable día en el que comimos juntas a orillas de la laguna Mamá Teo, Edith Alemán, Maribel Epitacio, Sylvia Marcos y yo (2021, 15 de julio).

Mamá Teo es como llaman cariñosamente las personas de Coatetelco a Teódula Alemán Cleto, y quien, debido a su amor al conocimiento y a la enseñanza, se hizo maestra siendo muy joven, casi niña, situación que la convirtió en la primera entre todos los oriundos del poblado en recibir tal título. Teódula ejerció su profesión la mayor parte de su vida en su propio pueblo y es la razón por la cual ella misma suele definirse orgullosamente como una “maestra rural” (Alemán Cleto, 2015, p.19). La hoy anciana fue nacida en Coatetelco hacia finales de la segunda década del extinto siglo XX, un 17 de febrero de 1928. Debido a lo entrañable que para ella han sido las costumbres, tradiciones e historia de su terruño, así como por la difusión que de todo ello realiza, fue nombrada “restauradora de memorias” (Alemán Cleto, 2015, p.8). Tan grande es la pasión profesada por la maestra hacia su gente que escribió un libro intitulado *Coatetelco, pueblo indígena de pescadores (ibid)*. En él, Teódula hace gala de una prosa exquisita y de una sensibilidad poética manifiesta hacia el final de la obra donde la escritora incluye unos poemas de su propia autoría.

El pueblo de Mamá Teo, goza de unas características geográficas muy peculiares entretejidas con manifestaciones semióticas relativas a la cosmogonía náhuatl de la cual parte y que, aún ahora, pese a la colonización y demás procesos históricos acaecidos –incluida la globalización–, siguen vigentes. De ahí surge el entusiasmo de la maestra sintetizado en su expresión: “Coatetelco es un pueblo rico porque es un pueblo viejo, un pueblo antiguo” (comentario personal, 20 de febrero de 2020).

De esta condición ancestral del lugar trata la primera parte del capitular, donde además se aportan datos contextuales del sitio, tales como la ubicación y pertinente demografía. Asimismo, se describe e interpreta el ecosistema de Coatetelco, el cual aporta los elementos simbólicos del urbanismo prehispánico que devienen en la imagen principal de la cosmogonía ancestral del hacer ciudad: el agua-cerro, el *altepetl*.

Esta representación simbólica, además, en Coatetelco aparece acompañada por una leyenda fundacional protagonizada por una deidad femenina –en cuya esencia se encuentra la serpiente–, expresión de la fertilidad vinculada a la laguna que da origen al poblado.

El origen lacustre del pueblo es compartido por Mamá Teo, pues, la nonagenaria mujer, prácticamente nació en la laguna. Según el relato referido por la propia Teódula en su libro, su madre había ido a lavar ropa aquel día, como varias tardes de la semana ella y las mujeres de Coatetelco usualmente lo hacían (Alemán Cleto, 2015). Mientras Margarita Cleto Teodoro tallaba la ropa contra una gran piedra, empezó la labor de parto. La mujer salió a toda prisa de las aguas a efecto de recogerse en la intimidad de su hogar, en donde finalmente tuvo lugar el alumbramiento. El *cuasi* nacimiento de Teódula en la laguna, la vincula con la *Tlanchana*, es decir, la Mujer-Pez o “Mujer-del-Agua” (Garibay Kintana, 2005, pp.111 y 113; Maldonado Jiménez, 2005, p.54; Maribel Epitecio Moreno, comunicación personal, 8 de enero de 2022) que según los oriundos de Coatetelco habita en el fondo de las aguas.⁷ La *Tlanchana* o sirena, encarna el ente mítico articulador de lo ancestral mesoamericano con lo europeo (Maldonado Jiménez, 2005). Así, la Mujer-Pez, quien contiene en su esencia el espíritu de la Diosa prehispánica fundadora (Alemán Cleto, 2015), se convierte en la imagen de la hibridación de la cosmogonía y la expresión de ésta elaborada por la comunidad durante la época colonial (Maldonado Jiménez, 2005).

⁷ Según Maldonado Jiménez (2005), *tlanchana* significa la que habita (o mora) dentro de las aguas” (p.54). Por otro lado, Ángel María Garibay Kintana (2005) refiere que en lengua náhuatl el término *acihuatl* significa “mujer del agua”, a la cual describe como un ser “que es mitad mujer, mitad pez” (p.111 y 133; también ver Maldonado Jiménez, 2005, p.54). Maribel Epitecio Moreno, oriunda de Coatetelco, evoca de continuo las historias contadas por su abuelo. Dicha compañera señala que su ancestro siempre se refirió a la figura femenina acuática como *acihuatl* o “mujer del agua”, por ello, considera ésta una forma más apegada a la manifestación semiótica originaria. La misma Epitecio Moreno se siente vinculada con esta manera de nombrar a la efigie y no con las actualmente usadas: *tlanchana* o sirena. En lo sucesivo me referiré al ente mitológico por cualquiera de los nombres, empero, dada la reflexión de la susodicha Maribel, preferiré el de “Mujer-del-Agua”, *acihuatl*.

La figura mitológica, como ícono de la recreación, es representación de la reinvencción –siempre en movimiento– de los cuerpos y de las cosmovisiones, incluida la religiosidad. La *Tlanchana*, en tanto símbolo de renovación, también lo es del espacio, del que es una gran conocedora, pues gusta recorrerlo de manera frecuente (Alemán Cleto, 2015; Bustos Garduño, 2020 y en prensa; Maldonado Jiménez, 2005). De ahí que, en una sección más del capítulo se explayen estos temas. En ellos interesa colocar las espacialidades urbanas y arquitectónicas –la iglesia cristiana y las cruces procesionales inmersas en la traza del pueblo que a su vez indican un antiguo circuito de culto dedicado a la deidad femenina⁸–, como resultantes del proceso recreador. Es decir, la existencia en Coatetelco del modelo urbano denominado por Bernal García y García Zambrano (2006) “altepetl-colonial”.

Hasta hace poco tiempo las viviendas esparcidas en el espacio urbano de Coatetelco eran construidas mediante muros de adobe o piedra; mientras que las cubiertas se componían por estructuras de madera revestidas con teja de barro. Todas tenían un corredor, espacio que parece abrir sus brazos hacia el patio o huerto cargado de flores y árboles frutales, al tiempo que señalaba el inicio del recogimiento hacia la intimidad de los dormitorios. La casona donde vive Mamá Teo fue construida por su padre (Alemán Cleto, 2015) y resulta representativa del arquetipo descrito, el cual se ajusta al concepto de “arquitectura vernácula”. El tema será expuesto en una de las secciones de este capitular.

Fue en esa vieja casa donde Teódula, una tarde de febrero, me acogió amablemente. Asimismo, fue entonces cuando escuché de voz de esta sabia mujer la narración de impactantes relatos (en comunicación personal, 20 de febrero de 2020). Dijo Mamá Teo que hace muchos años, cuando era niña, en Coatetelco un

⁸ El tema relativo al recorrido cáltico que es representado por las cruces coloniales y unos pozos de agua prehispánicos que según Maldonado Jiménez (2005) pudieron ser adoratorios dedicados a la Diosa, se recupera en el capítulo teórico.

hombre asesinó a machetazos a su esposa porque tardó mucho en volver del molino. El recuerdo de este suceso viene a la memoria de la anciana junto con los gritos y ecos quejumbrosos que en las noches escuchaba desde su cama donde intentaba, sin conseguirlo, conciliar el sueño. Lamentos que bien sabía la entonces pequeña, eran provocados por los golpes y maltratos infligidos sobre sus vecinas (Alemán Cleto, 2015). Estos temas, la minusvaloración y violencias recibidas por las mujeres de Coatetelco, “el maleficio de la tradición”, las formas de vida a las cuales están sujetas dada su condición de género, el lugar por ellas ocupado en los espacios de vivienda, su cotidianeidad, son de interés contextual para esta investigación y se tratan hacia el final del capítulo.

1. Coatetelco, la vasija de la vida

El glifo, la palabra, el significado

Atendida la forma según la cual al inicio del periodo colonial se escribió el nombre del pueblo, *Cuauhtetelco*, el significado del vocablo náhuatl sería “árboles en los montículos de piedra” (Maldonado Jiménez, 2005, p.22). Si retrocedemos aún más en el tiempo podemos recurrir al glifo con el que los *tlahuicas* –el grupo étnico habitante del territorio en el periodo previo inmediato a la ocupación española– representaron su *altepetl*: El dibujo de un *cuahuatl* o “árbol de capire”, el cual bien podría estar aludiendo a “madera”; sobre un *tetelli*, un “montículo de piedra” o una “pirámide”. Entonces, el significado sería: “donde hay pirámides [de piedra] con construcciones de madera” (Lagunas Popoca, 1999, p.3).

En cambio, si se apela a la forma como actualmente se escribe el nombre, la cual fue utilizada a partir del siglo XIX (Maldonado Jiménez, 2005), Coatetelco –de raíz *coatl*–, el significado es el “montículo de serpiente o lugar donde hay montículos erigidos en honor a las serpientes” (Alemán Cleto, 2015, p.25; Arana Álvarez, 1981a, p.191). La voz náhuatl también se ha interpretado como “serpiente sobre montículo

de piedra” (Lagunas Popoca, 1999, p.3). Estas acepciones se encuentran más acordes a la propia adopción significativa e identitaria asumida por los pobladores contemporáneos (Maldonado Jiménez, 2005; Maribel Epitacio Moreno y Antonia Onofre Octaviano, en comunicación personal, 8 de enero de 2022). La palabra así contemplada, además, resulta compatible con el culto a la fertilidad vegetal, origen de la visión de mundo del pueblo coatetelquense, simbolizada por la serpiente (Maldonado Jiménez, 2005).

Encontrarse en el lugar del montículo de serpientes

Coatetelco fue, hasta hace poco, parte del municipio morelense de Miacatlán (Maldonado, 2005). Sin embargo, la situación jurisdiccional de la comarca tuvo modificaciones recientemente, ya que a través del *Decreto número dos mil trescientos cuarenta y dos, publicado en el Órgano del Gobierno del Estado Libre y Soberano del Estado de Morelos* (Periódico Oficial “Tierra y Libertad”, 2017) se autorizó la segregación del territorio coatetelquense de aquella municipalidad (artículo segundo, p.14). La finalidad de la separación fue la instauración de Coatetelco como “municipio indígena” (*ibid*, artículo primero, p.14). Así fue como la territorialidad quedó constituida como el primer ayuntamiento en Morelos en recibir tal denominación pues, prácticamente de inmediato, vinieron los sucesivos preceptos donde también se designan como tales a los pueblos de Hueyapan y Xoxocotla⁹. La entrada en funciones como alcaldía independiente ocurrió en la fecha estipulada por el dictamen citado, el primero de enero de 2019, día en el que se instaló el órgano encargado de la administración, el llamando Concejo Municipal (*ibid*, disposición quinta, p.15).

El poblado está ubicado en el sur-poniente del estado de Morelos. El acceso tiene lugar desde Cuernavaca por la carretera federal número 95 camino al sur, rumbo

⁹ *Decretos número dos mil trescientos cuarenta y tres, así como el dos mil trescientos cuarenta y cuatro, respectivamente.* Ambos publicados en el Periódico Oficial de la entidad *Tierra y Libertad* los días 18 y 19 de diciembre de 2017.

a Acapulco. Al llegar a la localidad de Alpuyeca debe girarse a la derecha a través de una estrecha y sinuosa vía asfaltada que conduce al sitio en tan sólo 30 minutos desde la ciudad capital morelense.

De acuerdo al censo de población y vivienda 2020, el municipio cuenta con un total de 11 347 habitantes, de los cuales 5 877 son mujeres y 5 470 son varones. Según dicho conteo, la de Coatetelco es una población joven, dado que la media de edad es de 26 años. El territorio posee una extensión de 51,60 km² (INEGI, 2021, p.20) y se localiza a 49 km de la ciudad de Cuernavaca (Maldonado Jiménez, 2005).

Tal y como lo anuncia el título del libro de Mamá Teo, una de las principales actividades económicas en Coatetelco es la pesca, compartida con la agricultura y la pequeña ganadería (Alemán Cleto, 2015). Además, según Maribel Epitacio Moreno (comunicación personal, 20 de febrero de 2020), informante oriunda de este pueblo, desde hace unos 30 años –temporalidad correspondiente al periodo neoliberal–, en el sitio se han establecido talleres de maquila de pantalones de mezclilla. Actividad, ésta, en la que laboran tanto hombres como mujeres desde el amanecer hasta el anochecer a cambio de una precaria paga. Además, como una secuela heredada por el colonialismo, la necesidad y la pobreza, la mayoría de las jóvenes mujeres coatetelquenses salen día a día de su terruño con el propósito de emplearse en Cuernavaca como trabajadoras domésticas (Maribel Epitacio Moreno, comunicación personal, 20 de febrero de 2020). Al tiempo, los varones son ocupados como jardineros en las suntuosas casonas de fin de semana de la ciudad capital morelense o trabajan como jornaleros, albañiles u obreros de la construcción en la región. Además, existe un alto porcentaje de expulsión de hombres, pues forzados por la pobreza emigran a otros estados del país o a los Estados Unidos de América (Maldonado Jiménez, 2005). Es así como hombres y mujeres son subalterizados y racializados, por lo que su ingreso al mercado laboral capitalista sólo les permite ser considerados como trabajadores de

tercera.

Flora y fauna en el tejido de la comprensión del mundo

Como gran parte del territorio ubicado en el estado de Morelos, especialmente el localizado en la zona meridional y a baja altura sobre el nivel del mar, Coatetelco tiene un clima cálido (Gutiérrez Yáñez, 1978) y vegetación predominantemente de selva baja caducifolia (Maldonado Jiménez, 2005). Dentro de este género se encuentran especies como el cazahuate, arbusto cuyas flores blancas adornan los campos morelenses durante los meses de frío. El capire y los amates, tanto blancos, amarillos o prietos, así como el copal, constituyen otras especies propias de la región. Las variedades de árboles mencionadas poseen significados y atributos simbólicos para la población, al estar incorporados a un rico sistema ritual de corte ancestral que es vigente en la región (ver figuras 3 y 5). Otras especies arbóreas existentes en la zona utilizadas tanto en la elaboración de instrumentos de labranza, como en la construcción de las viviendas son: el cuaulote, el tepehuaje, el cuautecomate y el acahual. También están los árboles frutales como el huamúchil, guayabo, nanche y tamarindo, entre otros (Maldonado Jiménez, 2005).

La diversidad floral no es el único elemento del contexto natural que en Coatetelco ha pasado a ser parte constitutiva del entendimiento del mundo y de la vida de los nativos pobladores. La presencia de aves y peces eran parte del ecosistema que interesaba a los fundadores nahuas encontrar en el territorio donde habría de alojarse la comunidad (Bernal García & García Zambrano, 2006). La laguna de Coatetelco es pródiga como hábitat de la vida silvestre y sus huéspedes principales eran la mojarra copetona y la blanquillera, aun cuando ahora se encuentran extintas por la introducción de otras especies (Alemán Cleto, 2015). Asimismo, el contexto lagunar es propicio para la acogida de patos trigueños y otras aves de arribo estacional como güilotas, tórtolas, palomas de ala blanca (Lagunas Popoca, 1999) y garzas enanas (La Redacción,

La Unión, 2021). Mientras que en sus cerros y campos corren tlacuaches, conejos, iguanas y víboras, como la de cascabel (Maldonado Jiménez, 2005).

La serpiente es considerada un símbolo central en la cosmovisión mesoamericana. En Coatetelco cobra relevancia la llamada *tilcóatl* o tilcuate, ofidio de constitución robusta e intenso color negro.¹⁰ Dicho réptil está relacionado con la abundancia de la vida pues “procura el mantenimiento y el bienestar comunitario, [y es] la propiciadora de la fertilidad vegetal y la regeneradora de la vida” (Maldonado Jiménez, p.47). En Coatetelco existe un mito, el cual relata la llegada de los *tlahuicas* al lugar. Se dice que, tras la migración ancestral, el sacerdote y guía falleció a causa de una enfermedad. El hombre fue sepultado en las orillas de la laguna en donde, además, se colocó una piedra sepulcral “tallada en forma de serpiente con las fauces abiertas” (Alemán Cleto, 2015, p.28). A partir de entonces, tanto la piedra labrada como el reptil representado, están relacionados con la abundancia del agua de la laguna y, a decir de Maldonado Jiménez (2005), del vocablo *til-cóatl* –invertido–, proviene el nombre de Cuahutlitzin, Diosa fundadora del lugar según el mito fundacional.

2. El agua-cerro, eje de la visión del mundo

La vasija de la vida

Acompañada de los atributos simbólicos de las especies animales y vegetales, se encuentra la geomorfología del lugar. El relieve del territorio donde se asienta Coatetelco asemeja una olla o *teocomite*: la *vasija* de la vida (Bernal García, 1993), cuya representación los pueblos de origen nahua buscaban afanosamente en el

¹⁰ Fray Bernardino de Sahagún recoge una descripción detallada de la apariencia del ofidio bajo el título “3.–De una culebra o serpiente del agua muy monstruosa en ferocidad y obras”, de la cual anoto el siguiente fragmento: “11. Hay una culebra que se llama *acóatl* o *tilcóatl*, que anda en el agua y en el cielo; es tan gruesa cuanto un hombre puede abrazar, y muy larga, tiene grande cabeza, tiene barbas tras de la cabeza, como barbas de barbo grande; es muy negra, reluce de negra, tiene los ojos como braza; tiene horcajada la cola; mora las cuevas o manantiales que hay debajo del agua; como peces y atrae con el anhélito desde lejos hacia sí, y ahoga en el agua lo que atrae, ora sea persona o animal” ([1829/1956] 1999, libro undécimo, pp.649-650). La descripción deja ver, asimismo, la cualidad anfibia del reptil.

ecosistema donde habrían de fundar sus pueblos y ciudades. Un paisaje que:

[...] debía corresponder con aquel que se había dejado atrás a inicio de la migración: un pedazo de tierra junto al agua o rodeada de ella, un estero poblado de juncos, pájaros y peces y una o varias cuevas evocadoras de Chicomoztoc". (Bernal García & García Zambrano, 2006, p.69)

Tal configuración en Coatetelco es provocada por los cerros que rodean el sitio, entre los cuales se encuentran los llamados "Pie de Moctezuma" y el "Teponasillo". El culmen de la disposición geográfica y simbólica es, sin duda, la laguna, un *amanalli*, voz náhuatl que acorde a fray Bernardino de Sahagún significa "agua que está queda [y cuya conformación se debe al] agua llovediza" (Sahagún, [1829/1956]/1999, libro undécimo, p.701). Tal cuerpo lacustre cuenta con una extensión de 200 hectáreas (Alemán Cleto, 2015).

Este engolfamiento, resultante de una geomorfología que circundaba a un valle o tierra llana dotada de una superficie acuática, fue observado por García Zambrano en su seminal estudio de 1992: El poblamiento de México en la época de contacto, 1520-1540. Al cotejar rituales de fundación practicados por los indígenas a la llegada de los españoles a México, los cuales eran inclusivos de un proceso de circunvalación de la geografía de sus asentamientos y aparecen descritos en títulos primordiales, el autor concluyó que el referente paisajístico escogido era frecuentemente un rincón o rinconada. Dicho ambiente era notorio por la presencia de cerros dotados de cuevas donde brotaban manantiales que nutrían al embalse acuático. Tales cavidades tenían carácter generatriz asociado a la emergencia de las primeras generaciones de ancestros que poblaron la tierra. Cognitivamente, esta persistente eidética o imagen primigenia dio lugar a la meta representación pictórica de un mítico y ritualizado lugar llamado Chicomoztoc o "siete cuevas" en lengua náhuatl (García Zambrano, 2007, p.198).¹¹

¹¹ Durante más de treinta años, los estudios sobre migraciones mesoamericanas se han referido a Chicomoztoc y a su par legendario, Aztlán, como lugares de procedencia mítica sin por ello haberse podido determinar su existencia física. Empero, investigaciones recientes de Carolyn E. Tate (2022)

Así que, referirse a las características del asentamiento en términos geofísicos-ecológicos y manifestaciones semióticas por separado no tiene mucho sentido, porque todo ello se encuentra metafóricamente imbricado, desde el mismo instante –y aún antes, dadas las meta representaciones cognitivas del paisaje fundacional apuntadas– en que se creó el poblado. Incluso, como toda organización urbana nacida de la cosmovisión náhuatl, los aspectos astronómicos fueron imprescindibles en la conformación de la pequeña ciudad, porque ésta, la ciudad mesoamericana, era esencialmente una representación terrena del cosmos (Solares Altamirano, 2007). Todos estos atributos eran deliberadamente buscados y conferían al espacio urbano la cualidad cósmica o sagrada (Bernal García & García Zambrano, 2006; Solares Altamirano, 2007).

La fundación de Coatetelco, según los estudiosos, proviene del periodo posclásico tardío (Arana Álvarez, 1981a; Maldonado Jiménez, 2005). El arqueólogo Raúl Arana Álvarez fue quien dató los vestigios arquitectónicos, rescatados de entre la hierba y el olvido a mediados de la década de los setenta del siglo pasado. Así, tras las primeras exploraciones que él mismo dirigió, estableció las fechas de 1350 a 1520 de nuestra era como el periodo en el cual el conjunto fue construido y habitado. Los edificios salvaguardados corresponden al Centro Ceremonial de lo que fue la antigua ciudad *tlahuica*. El espacio se encuentra constituido por una plaza, el templo principal –edificio que según el especialista estaría dedicado a la Diosa Cuauhtlitzin–, el juego de pelota y un *tzompantli* (Arana Álvarez, 1981a), estructura configurada con

parecen constatar que el idealizado ícono de Chicomoztoc tiene su asiento efectivo en el paisaje de una rinconada. A este efecto, Tate analizó comparativamente pictogramas existentes en abrigos rocosos de la desembocadura del río Pecos con la imagen de Chicomoztoc de la Historia Tolteca-Chichimeca y encontró sorprendentes similitudes (ver Tate, fig. 3.1). La más distintiva de ellas muestra oquedades correspondientes a cuevas y ductos de cañones cuyos efluentes desembocan en el río Grande o Bravo, siendo visualmente enfatizados por el artista rupestre mediante meandros coincidentes o replicantes de los desplegados realmente por dicho río (ver figs. 3.1 y 3.3 en Tate, <https://doi.org/10.52713/PGWG7974>). La antigüedad de dichas imágenes se remonta al menos al año 1700 a.C. y existen reelaboraciones continuas de las mismas, fechadas por medios químicos, radio carbón y espectroscopía digital, hasta el año 400 d.C.

el agregado de cráneos humanos (figura 2). El conjunto se ubica a tan sólo unos 300 metros hacia el sur de la iglesia católica colonial, cuyos cimientos también son parte del sitio arqueológico ya que corresponden al basamento de una de las antiguas pirámides (*ibid*).

Mamá Teo asegura que el territorio fue poblado aún antes de las dataciones previamente mencionadas. Ella señala los años 250 y 500 d.C., como fechas correspondientes a asentamientos anteriores a la ocupación *tlahuica* (tribu de linaje náhuatl), posiblemente de grupos olmecas-xicallancas y toltecas según acota Alemán Cleto (2015). Además, acorde a una leyenda que trasciende hasta nuestros días, la creación de la laguna y, por lo tanto, la fundación del pueblo conformado en torno a su margen suroriental fue obra de una Diosa llamada Cuauhtlitzin (Alemán Cleto, 2015; Barreto Mark, 1990; Angulo Villaseñor, 1981b; Bustos Garduño, 2020; Maldonado Jiménez, 2005; Moreno Flores, 1886)¹². Por lo que “la configuración de la geografía ritual [sagrada] de Coatetelco, surge de un mito local” (Maldonado Jiménez, 2005, p.15)

El relato de la mítica historia cuenta, acorde a la versión de Mamá Teo (2015), que: Cuauhtlitzin, hija del señor de Xochicalco, desde que era una niña se aficionó al cultivo de plantas y su cabeza siempre estaba coronada por un tocado de flores blancas de cazahuate. Al crecer, y gracias a sus dotes de sembradora y cuidadora de la naturaleza, Cuauhtlitzin fue elegida sacerdotisa del templo de Quetzalcóatl. Junto con este nombramiento, recibió el encargo de realizar los cultos a la fertilidad de la tierra. La joven poseía una extraordinaria sensibilidad ante la vida, lo que la hacía conmoverse ante el sufrimiento e injusticias recaídas sobre su pueblo. Fue por ello que, cuando éste

¹² La leyenda de la laguna de Coatetelco fue escrita por Jesús Moreno Flores y publicada por primera vez el 29 de noviembre de 1886 en el periódico *El Cronista de Morelos*. Un siglo más tarde, el 1 de abril de 1990 la historia vuelve a ser editada en el suplemento cultural del Centro regional Morelos INAH-SEP *Tamoanchán*, incluido en el diario *El Regional del Sur*, junto con un artículo introductor realizado por el historiador Carlos Barreto Mark. No obstante, como lo indica Maldonado Jiménez (2005), el mito ha prevalecido gracias a la tradición oral y “la memoria colectiva” (p.44) de los pobladores; en tanto, Mamá Teo ha dejado su propia versión por escrito en su libro (Alemán Cleto, 2015).

se encontró perseguido por los mexicas, ella misma se colocó al frente de la comunidad con la finalidad de conducirles, desde Xochicalco, a un sitio donde se mantuvieran a salvo. Sin embargo, al percatarse de que aquel propósito era insostenible, Cuauhtlitzin tomó entre sus manos su tocado, lo elevó a los cielos y realizó una plegaria a los dioses. Tras arrojar la corona de flores blancas de cazahuate al valle (figura 3), poco a poco, el territorio alrededor de la muchacha se inundó, mientras ella misma se fundió con las aguas. Fue así como Cuauhtlitzin no sólo salvó a su gente, al evitar que los enemigos les dieran alcance, sino además, los dotó para siempre de la fuente de la vida.

Figura 2

Vista de una de las estructuras del Centro Ceremonial Prehispánico de Coatetelco



Nota. Fotografía de autoría capturada el día en que las Callejeras y yo misma realizamos nuestras andanzas en el lugar (2020, 21 de noviembre).

Desde entonces y aún ahora, el paisaje natural es, asimismo, un paisaje sagrado, cuya máxima expresión está simbolizada por la laguna, la cual, *per se*, es la fuente de los mantenimientos de Coatetelco, la “olla de la abundancia” (Bernal García & García Zambrano, 2006, p.67), la vasija,¹³ el útero que permite el florecimiento de la vida (Solares Altamirano, 2007). La laguna es, además, el sitio en donde confluyen todos los rumbos “el *axis mundi*” (Maldonado Jiménez, 2005, p.42) y se entrelazan todos los seres existentes en el mundo, incluidos los ancestros quienes están ahí, enterrados (Fernández Christlieb & García Zambrano, 2006). Un lugar donde, además, los pobladores, establecían una relación profunda –espiritual– con su forma de percibir el cosmos, del cual eran parte, porque:

Todo lo que existía en el mundo tenía origen divino. Los dioses habían muerto en el mito para permanecer en el interior de los seres creados. Su sustancia divina, “muerta”, era el fundamento de la creación de cada uno de los seres mundanos. Al morir, se habían convertido en las esencias –en las “almas”– de las piedras, de los minerales, de los árboles, de las plantas, de lo vegetales, de los seres humanos, de los astros. (López-Austin, 1999, p.23)

Así, el vaso lacustre junto con el cerro del Teponasillo cuya elevación inicia al pie del estero, contienen la representación simbólica que sustenta la cosmovisión de los antiguos pueblos nahuas: la dupla agua montaña, el *altepetl*, símbolo de la “olla llena de agua”, la “olla de la abundancia” (Bernal García & García Zambrano, 2006, p. 67) o la montaña de los mantenimientos. El *altepetl* es, asimismo, el asentamiento humano, el espacio sagrado (Fernández Christlieb & García-Zambrano, 2006) y todos aquellos seres que lo habitan: la ciudad prehispánica.

¹³ A efectos de revisar la profundidad del simbolismo de “la vasija”, “el útero sagrado” –en los que los conceptos de opuestos complementarios, fluidez y equilibrio propio de las concepciones filosóficas sobre el género mesoamericanas (Marcos, 2011, pp.44-60) están imbuidos–, ver Blanca Solares Altamirano (2007, pp.59-64). Dentro de la pluralidad de significados numinosos hallados por Solares Altamirano se encuentran: el vínculo con lo femenino, la prolongación exterior del espacio primordial, todas las funciones físicas vitales del ser humano, el intercambio entre el adentro y el afuera, la oscuridad del adentro, la mujer como vida-vasija, el recipiente donde se forma la vida y todo lo que la alimenta y la hace crecer. También, la oscuridad subterránea, el inframundo y la noche.

3. La persistente presencia del espacio sagrado: el *altepetl* colonial

La permanencia de lo ancestral

La concepción ancestral de mundo contenida en el símbolo de la *vasija* se irradia en el territorio, la gente, la espiritualidad, el sistema semiótico en su conjunto hasta nuestros días. Así, los modos de entender la vida, y las formas de honrarla, no sólo pervivieron a la tragedia que para los pueblos originarios significó la violenta ocupación territorial e imposición religiosa española. Sobreponiéndose a la muerte y resurgiendo de la calamidad, las personas habitantes de Coatetelco conservaron y recrearon metáforas y expresiones de una ritualidad sagrada que fortalece sus lazos comunitarios, manteniendo así su singularidad en tanto comunidad indígena. Es debido a este *continuum* arcaico reelaborado, recreado, del cual el poblado parte, por lo cual Mama Teo lo caracteriza del modo siguiente: “Coatetelco es rico porque es un pueblo viejo, un pueblo antiguo” (en comunicación personal, 20 de febrero de 2020).

Figura 3

Árbol de caahuate floreciendo en el recinto prehispánico ceremonial.



Nota. Fotografía de autoría, tomada durante nuestras andanzas exploratorias (2020, 21 de noviembre).

Si alguna razón habrá de ser proporcionada en torno a la permanencia de lo ancestral –quizás, sobre todo, de ese “núcleo duro” al que se refiere López Austin (2012, pp.5-8)– en el espacio, la espiritualidad, las formas de comprender el mundo y manifestar ese entendimiento; también en los rostros morenos y cuerpos enjutos de quienes habitan el territorio, habrá de ser que, durante el periodo virreinal, Coatetelco siempre tuvo el rango de “república de indios” (Maldonado Jiménez, 2005, p.27). Ello, aunado a la convicción de los habitantes de “no casarse con la gente de otras tribus para conservar sus auténticas raíces y costumbres indígenas” (*Decreto dos mil trescientos cuarenta y dos por el que se crea el municipio de Coatetelco*, Periódico Oficial *Tierra y Libertad*, 2017, p.10). Además, la comarca coatetelquense siempre – hasta el proceso de municipalización realizado en el siglo XIX– mantuvo un gobierno indígena autónomo. Eso sí, bajo la jurisdicción colonial de la alcaldía mayor de Cuernavaca (Maldonado Jiménez, 2005). Al respecto, Mamá Teo afirma que, durante la colonia:

Los españoles y sus descendientes construyeron haciendas y caserones [en las inmediaciones de Coatetelco], pero ninguno sobre la primitiva aldea. El contacto entre los habitantes y los europeos se reducía a los frailes del pueblo y a los ocasionales comerciantes que transitaban por estos lugares. Por lo tanto, la época colonial no trajo cambios tan profundos [...], salvo la introducción de la lengua española, los artículos y mercancías propios del comercio, y la religión católica junto con sus rituales. (Alemán Cleto, 2015, p.22)

Este aislamiento persistió en ésta, como en otras comunidades rurales durante periodos posteriores, incluso aun después de la Revolución y durante todo el siglo XX. Principalmente, ello fue debido a la falta de caminos adecuados, impidiendo así la interrelación e intercambio entre comunidades (Alemán Cleto, 2015; Arana Álvarez, 1981b). Y también, a que los coatetelquenses “difícilmente aceptan el establecimiento de personas de otros lugares” (Lagunas Popoca, 1999, p.5). Estas circunstancias constituyeron un factor determinante pues “facilitó la conservación y la práctica de las viejas tradiciones que [se] adquirieron en siglos pasados” (Alemán Cleto, p.23).

Consecuentemente, provenientes del periodo prehispánico, en Coatetelco conviven aún figuras mitológicas, leyendas, mitos y rituales. Todas estas creencias y manifestaciones simbólicas están vinculadas al calendario agrícola (Maldonado Jiménez, 2005; Cervantes & Zapién, 2019) y a una espiritualidad ancestral que imbricadas de modo tal con el culto a los santos y vírgenes católicos, conforman hasta hoy día una unidad. Representaciones estrechamente vinculadas con el espacio, dadas sus cualidades de contenedor y, a su vez, de contenido de la cosmovisión.

Los caminos de la Diosa, los paseos de la Mujer-del-Agua en la geografía ritual

Una de las representaciones icónicas que trascienden desde el periodo prehispánico es la Diosa Cuauhtlitzin, la Serpiente Negra. Dicha imagen, a su vez, se articula con la creencia en la Mujer-Pez, *Tlanchana* o *Acíhuatl* (figura 4), misma que habita en el fondo de la laguna y gusta de realizar largas caminatas por el territorio; además de enamorar a los hombres con su encantadora presencia (Alemán Cleto, 2015; Bustos Garduño, 2020; en prensa; Maldonado Jiménez, 2005).

La figura emerge, cual moradora de las aguas, de una simbiosis de cosmovisiones porque, a decir de Maldonado Jiménez (2005), la Mujer-del-Agua representa la reelaboración colonial del mito de fundación de Coatetelco. Como ya se mencionó, la leyenda relata cómo “en un tiempo primordial en un plano cósmico” (p.48), la sacerdotisa xochicalca Cuauhtlitzin salvó a su pueblo perseguido al inundar el territorio mientras ella misma se transformaba en el afluente de agua que dio lugar a la fuente generatriz: la laguna (Alemán Cleto, 2015; Bustos Garduño, 2020; Maldonado Jiménez, 2005). Así, las profundas energías de renovación y recreación, la resistencia a olvidarse de lo suyo de las personas coatetelquenses, terminaron por instalarse en el mito:

En la época colonial, la serpiente se conectó sincréticamente con la Sirena. El ente mítico resultado de este proceso, de elementos de sustrato prehispánico, la serpiente Coatliltzin-Cihuacóatl, y colonial cristiano, la mujer/pez (sirena), en

Coatetelco se identificó bajo el nombre náhuatl de *tlanchana*. (Maldonado, 2005, p.54)

La figura mitológica está directamente relacionada con la fertilidad y, por tanto, con una espiritualidad de la tierra. Lo está, sobre todo, con la abundancia que representa el agua de la laguna. Así pues, mantener contenta a la *Tlanchana* es importante para las personas de Coatetelco, ya que, provocar su enojo, podría ocasionar el desecamiento de la fuente de los mantenimientos (Bustos Garduño, 2020; Maldonado Jiménez, 2005). Una forma de promover el agrado de la Mujer-del-Agua consiste en celebrar apropiadamente a la virgen de la Candelaria. La festividad tiene su momento cumbre el dos de febrero, empero en Coatetelco inicia dos semanas antes. La celebración, además, permite el fortalecimiento de los lazos intracomunitarios, puesto que el festejo involucra al pueblo de Coatetelco, así como al de Tetecala. Esto es así, pues, según el relato (Alemán Cleto, 2015) la imagen de la virgen de la Candelaria se apareció en las inmediaciones de la laguna, es decir, en demarcación coatetelquense. Sin embargo, el hombre a quien la deidad se le manifestó era oriundo de la localidad vecina.

Así que, tras varias disputas iniciales por la apropiación de la imagen, se llegó a un acuerdo. La escultura permanecería durante el año en el templo de Tetecala, en tanto que en Coatetelco se realizaría el festejo anual, el cual consiste en ir en peregrinación por la imagen el día 21 de enero, además de una serie de actos litúrgicos y festivos hasta la víspera del día de la virgen, el 2 de febrero. Durante esta última jornada, otra vez en procesión alegórica, el pueblo camina hasta Tetecala para devolver la figura (Alemán Cleto, *ibid*).

Figura 4

La *Tlanchana* representada en un muro del Centro cultural Teódula Alemán Cleto “Mamá Teo.”



Nota. Fotografía de Arantza Bustos Martínez (2020, 22 de agosto)

Los airecitos que traen la lluvia

En Coatetelco se llevan a cabo una gran diversidad de ritos dedicados a diferentes entidades anímicas ligadas a la fertilidad, a la abundancia de la tierra y a la exuberancia del agua. Entre los seres divinizados se encuentran los llamados “airecitos” o *pilachichincs* y la veneración a ellos brindada está vinculada con el augurio de la temporada de lluvias (figura 5) (Maldonado Jiménez, 2001; 2005; 2011; Cervantes & Zapién, 2019).¹⁴ La creencia y ritualidad en torno a estos entes, los cuales son “aires pequeños como niños que traen la lluvia” (Maldonado Jiménez, 2011, p.188) también proviene de la espiritualidad y concepción del mundo ancestral. Al tiempo

¹⁴ Si bien Maldonado Jiménez (2001, 2005, 2011) utiliza la palabra “aires” a efecto de nombrar a los seres portadores de lluvia, las Callejeras me han aclarado que se les debe llamar en diminutivo, pues de este modo se expresa la ternura por ellos sentida. Consecuentemente, preferentemente en adelante me referiré a estos entes sagrados como “airecitos”.

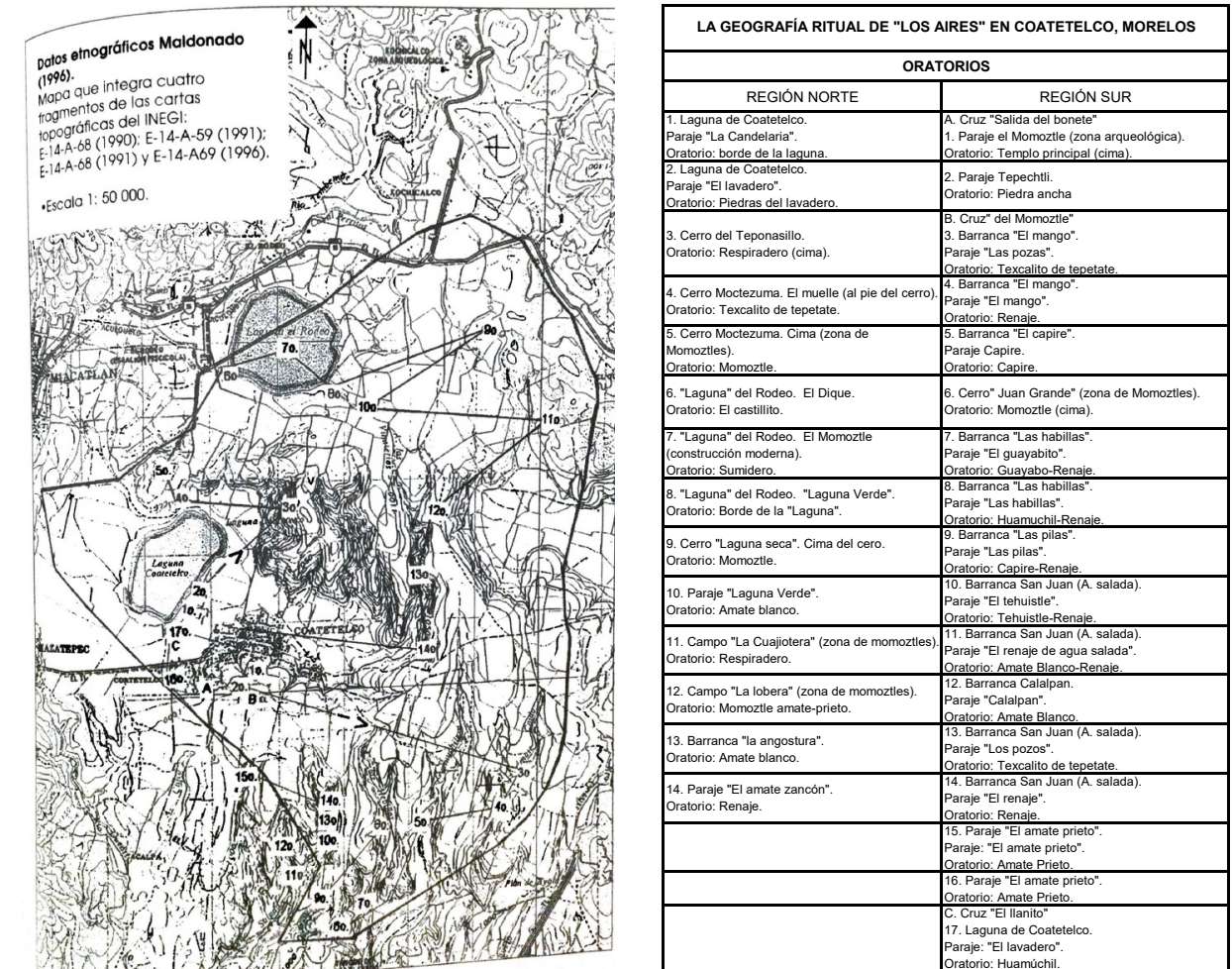
que contienen un estrecho vínculo con el calendario agrícola pues éste corresponde, asimismo, con un ciclo ritual. Los “airecitos” son seres dotados de divinidad y en Coatetelco se les venera en ceremonias de petición del agua de lluvia, ya que en su vertiente benigna (también hay “malos aires”, portadores de enfermedades) son propiciadores del buen temporal (Maldonado Jiménez, 2001; 2005; 2011). La actividad cültica en torno a estos *entes* se realiza en un entramado de 31 parajes que juntos conforman la “geografía sagrada”, tales como ojos de agua, lagunas circundantes (además del estero de Coatetelco, existe otro más en la comunidad aledaña de El Rodeo), cerros, lomas, peñas e incluso, árboles de amate blanco y prieto, o de la especie conocida como capire (Maldonado Jiménez, 2001; 2011) (figura 5). El sitio primigenio del culto contemporáneo es el vínculo matriz del agua–cerro, la laguna y el Teponasillo (Maldonado Jiménez, 2005).

El llamamiento realizado a los airecitos trasciende la esfera local y se traslada al nivel regional, puesto que, según la tradición, en realidad los “aires” habitan en las montañas altas y volcanes del Eje Volcánico Transversal (entre ellas la sierra del Tepozteco) y de la Sierra Madre del Sur (Maldonado Jiménez, 2001; 2011). Sólo a través de la invocación realizada a través del ritual a nivel local, es posible que los espíritus acudan desde la lejanía con su benéfica y lluviosa presencia (Maldonado Jiménez, 2001). Dicha territorialidad corresponde a los sitios que la *Tlanchana* gusta visitar durante sus ya conocidas escapadas y paseos. Maldonado Jiménez refiere avistamientos de la sirena en sitios tan distantes como la laguna de Tuxpan ubicada en el actual estado de Guerrero; en el río Mexicapa y las lagunas de Zempoala en los de México y Morelos; también en áreas locales tales como la propia laguna de Coatetelco (sitio de partida y llegada) y la concavidad hídrica existente en la comunidad vecina de El Rodeo (Maldonado Jiménez, 2005). De este modo, a través de las figuras de la Mujer-del-Agua y de la laguna, el espíritu de Cuauhtlitzin se manifiesta en el territorio. De tal modo, la red de parajes donde se realiza el culto y *huentle* a los “airecitos”,

envuelve la traza urbana y la dota de sacralidad (figuras 5 y 6).

Figura 5

El “Paraje-Ehecaican, “el lugar consagrado a los aires” (Maldonado Jiménez, 2001, p.399)



Nota. Mapa (izquierda) y listado de sitios (derecha) tomados de Maldonado Jiménez, 2001, pp. 401-402. La poligonal trazada por los lugares envuelve la traza urbana de Coatetelco, mientras la laguna se ubica al norponiente de ésta.

Coatetelco, un *altepetl* colonial

El paisaje primordial que los antiguos mexicanos buscaron al fundar sus lugares para vivir, esos por nosotros conocidos ahora como pueblos o ciudades y que en aquellos tiempos se les llamó *altepetl*, es un rasgo también perdurable articulado a otra manera de concebir el espacio habitado, la forma colonial. Las presencias de la Diosa Cuauhtlitzin, la *Tlanchana* y el culto a los “airecitos”, le imprimen –aún hoy– a la configuración urbano-paisajística la connotación sagrada con la cual fue concebida. Este principio cósmico –sacro– del territorio habitado no fue opacado en Coatetelco, pese a la destrucción de los edificios arquitectónicos y la superposición del modelo urbano español de carácter secular. Bernal García y García Zambrano (2006), a efectos de explicar el entrelazamiento y pervivencia de ambos paradigmas –el prehispánico, originario y el europeo, impuesto– que, además, dichos historiadores del arte identifican como antagónicos dado el carácter divino del uno y pagano-extractivista del otro (Bernal García & García Zambrano, *ibid*), acuñan la noción de *altepetl*-colonial. Dadas las características paisajísticas –geofísicas y simbólicas–, así como el uso y ocupación ritual que trascienden hasta ahora, la categoría elaborada por ambos académicos es compatible con el modelo urbano coatetelquense.

Cabe señalar que el propósito de destrucción y aniquilamiento de la ciudad prehispánica por parte de los conquistadores, a fin de imponer las formas europeas de hacer ciudad, tuvo verificativo en Coatetelco. Sin duda, el evento simbólico más potente fue la demolición parcial y nivelación de una de las estructuras –la más cercana a la laguna– que conformaban el antiguo Centro Ceremonial, a efectos de edificar el templo de la religión cristiana (Gutiérrez Yáñez, 1978; Arana Álvarez, 1981a). Hecho cuyo momento de mayor violencia simbólica tuvo lugar mediante la implantación de una cruz colocada al centro del espacio, punto desde donde se trazaron los dos ejes organizadores del espacio religioso católico (Gutiérrez Yáñez, 1978) y también,

del urbano. De este modo y acorde a Maldonado Jiménez (2005), el *axis mundi* conformado por la dupla “agua montaña”, la laguna y el cerro del Teponasillo, fue trasladado al edificio católico dedicado a San Juan, el Bautista. Pese a la violencia del acto, se aprecia la reelaboración que las personas coatetelquenses realizan al conferir a la construcción representativa de la religión cristiana la cualidad cósmica, inmersa en su propia concepción de mundo (Solares Altamirano, 2007). Asimismo, resalta la vinculación del santo patrono y la virgen de la Candelaria –cuya imagen, según la leyenda, fue encontrada en un árbol de amate cercano a la laguna– con el atributo del agua como una “expresión absoluta de la fertilidad vegetal” (Maldonado Jiménez, 2005, p.42). Así, el agua se convierte en el elemento articulador entre las presencias cristianas y los seres ancestrales –la Diosa Cuauhtlitzin, la *Tlanchana* y los airecitos–. En tanto que, el paisaje urbano, el espacio habitado y el contexto naturaleza vuelven a ser entretejidos en una unidad e impregnados con la visión cósmica, sacra, ancestral.

Figura 6

El huentele a los airecitos en el paraje “Barranca del Capiri”.



Nota. Capiri (así de le conoce en Coatetelco) o capire es la especie del árbol que acoge el adoratorio mostrado en la fotografía (de autoría) capturada el 23 de junio de 2021, cuando participé en una de las cuadrillas visitadoras de los parajes consagrados a propósito de realizar la petición anual de la lluvia.

Según el arquitecto Rafael Gutiérrez Yáñez (1978), tanto la evangelización como la edificación del templo católico acaecieron de manera muy temprana en Coatetelco. Tras el primer capítulo celebrado en 1524 por el primer grupo de frailes llegados a la Nueva España, todos ellos franciscanos quienes tuvieron a su cargo la primera misión evangelizadora, se acordó iniciar la tarea en un área comprendida en un radio de 20 leguas a partir de la Ciudad de México. Dentro de esta región quedó comprendido el territorio actualmente ocupado por el estado de Morelos. De ahí que, acorde a Gutiérrez Yáñez (*ibid*), la etapa inicial de construcción en Coatetelco habría comenzado hacia 1529 o 1530 y el propósito era edificar ahí un monasterio. El proceso constructivo se prolongó durante siglos y los acontecimientos políticos (la asignación de Coatetelco como una república de indios) conllevaron a que la fundación se redujera tan sólo a una capilla de “visitas”. De ahí que Coatetelco dependió del monasterio de Tlaquiltenango (inicialmente franciscano y posteriormente dominico) desde donde acudían los frailes a brindar los servicios religiosos. Tras sucesivas etapas constructivas, la imagen de la edificación tal y como la conocemos el día de hoy, se completó hacia el siglo XVIII (Gutiérrez Yáñez, *ibid*).

La apariencia del conjunto y la fachada se insertan claramente en el estilo artístico barroco, característico del siglo XVII en la Nueva España (ver figuras 7, 8 y 9). Una peraltada y bien proporcionada cúpula corona la nave. En tanto, la torre campanario es embellecida en los cuatro costados del segundo y tercer cuerpo, con unas retorcidas columnas salomónicas adosadas a sus paredes y a los costados de los arcos de medio punto, en cuyo interior se alojan las campanas. La decoración de la portada principal está conformada por tres tableros o cuerpos que son ataviados por ornamentación estípite –pilastras trapezoidales del siglo XVIII novohispano yuxtapuestas a la fachada– con decoración floral, que enmarcan el acceso conformado por un amplio vano configurado por un arco de medio punto. Sobre éste, en el segundo enmarcamiento y como una manera de resaltar la importancia de la entrada, se

encuentra un rosetón dibujado por trazos curvos. Mientras tanto, la parte superior del frontispicio es rematada por curvilíneas formas que desde los costados parecen trepar hasta reunirse, muy arriba y al centro, desde donde nace el eje axial que organiza el conjunto. Cuatro nichos a los costados y uno en la parte superior alojaron las imágenes de los santos. Las aquí descritas son las señas que el edificio recoge de un lenguaje que gusta de la exuberancia, del empleo superabundante y fantástico de las líneas curvas y coloca al movimiento epidérmico del paramento como su forma de expresión esencial, el estilo barroco (De la Encina, 1980).

Figuras 7

Costado norte del templo católico colonial



Figura 8

Vista del conjunto en la que se incluye la barda atrial.



Figura 9

Vista parcial de la portada principal estilo barroco estípite dieciochesco



Nota. Los estragos del terremoto ocurrido el 19 de septiembre de 2017 aún son visibles pese a las intervenciones realizadas, las cuales, básicamente, consistieron en la reconstrucción de la cúpula. La triada fotográfica aquí presentada fue producida por Arantza Bustos Martínez (2020, 19 de septiembre).

Este espacio se convierte, como otras elaboraciones semióticas, en el escenario mismo de su propia recreación. El inmueble religioso fue construido según las formas y los sistemas constructivos occidentales y las espacialidades dan respuesta a las necesidades de la liturgia cristiana. La estética se inserta en el estilo barroco de los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, en él, lo ancestral se niega a morir, se reescribe y se reinterpreta. El proceso constructivo implicó para la población nativa una ardua y pesada tarea en la cual, seguramente, muchos de ellos perdieron la vida. Además, en tanto se les obligó a levantar los muros, les fue exigida la apostasía de sus creencias, la negación de su mundo. No obstante, ocultamente, la sabiduría y espiritualidad quedó impregnada, sobre todo en la ornamentación de las fachadas. Así lo afirman quienes han estudiado la estética de las edificaciones realizadas en el México colonial, aunque principalmente aquellas ejecutadas durante el siglo XVI (Fernández Hernández, 2007). Arte *Tequitqui* es la manera como José Moreno Villa (1949/1986) denominó al conjunto de expresiones escultóricas y relieves ornamentales realizados por mano de obra indígena, los cuales fueron adosadas a la arquitectura. En tal expresión artística aparecen inmersos el “enfrentamiento entre dos culturas, dos formas de pensamiento con profundas diferencias” (Fernández Hernández, p.9). En ella se identifica un lenguaje y una estética que es manifestación de la concepción de mundo de los pobladores primigenios y cuya interpretación es una tarea pendiente en Coatetelco. Además, de acuerdo con el testimonio de Maribel Epitacio Moreno (en comunicación personal, 15 de julio de 2021) una imagen de la Diosa Cuauhtlitzin fue colocada de manera clandestina en el interior de una escultura de la virgen de La Candelaria, la cual presidía el espacio.

Es menester apuntar que el templo católico sufrió importantes daños durante el terremoto que azotó al centro del país en septiembre de 2017. Ello ocasionó una conmoción en los habitantes de Coatetelco de la cual, no sólo todavía no se reponen, puesto que aun cuando la estructura ha sido parcialmente intervenida por el Instituto

Nacional de Antropología e Historia (INAH), el espacio no ha sido abierto para el uso de la comunidad.

4. Coatetelco, territorio al acecho

El urbanismo salvaje

Pese a la unidad territorial y comunitaria del configurado urbano de Coatetelco, misma que deviene de las nociones de mundo vinculadas con lo ancestral, el urbanismo implantado en el estado de Morelos hacia finales del siglo pasado e inicios del actual, convierte al coatetelquense, en un territorio al acecho. Tal como lo apunta la arquitecta Fernanda Canales (2017), durante la temporalidad señalada se instituyó en el país la privatización de la producción de la vivienda social. Con ello, no sólo se colocó en manos de la iniciativa privada la construcción masiva de la habitación destinada a la clase trabajadora. También, el Estado delegó en la empresa capitalista neoliberal las definiciones proyectuales, las cuales, además de ser genéricas y distanciadas de las particularidades propias de cada región, totalmente carecen de contenidos conceptuales. Tampoco existe el interés genuino de dotar a los ocupantes de un espacio que propicie su bienestar material, psíquico y espiritual. Por lo que se trata de un modelo apenas centrado en la ganancia económica de los inversores.

La arquitecta Zaida Muxí Martínez, junto con su par Joseph Maria Montaner Martorell, han visualizado una serie de características definitorias de este paradigma, al cual llaman “ciudad global” (2011, p.115). Es decir, la forma urbana genéricamente implantada alrededor del orbe a partir del periodo neoliberal. En este modelo, el eje que rige la organización del crecimiento de la ciudad es la autopista, a lo largo de la cual se establecen sectores residenciales periféricos, aislados y cerrados (Muxí Martínez y Montaner Martorell, 2011). Además, en este arreglo espacial habrán de coexistir como presencias articuladoras –vinculación a realizarse necesariamente por medio del automóvil– el centro comercial y el rascacielos (*ibid*). En tanto, los claustros

habitacionales se ordenan en torno a sitios de esparcimiento pretendida y falsamente ajustados a criterios ecologistas, tales como lagos artificiales, parques acuáticos o campos deportivos (*ibid*).

El patrón identificado por Muxí Martínez y Montaner Martorell es consistente con el urbanismo desarrollado en el estado de Morelos durante las últimas dos décadas. Cuernavaca, la ciudad capital, junto con Cuautla y Jojutla, constituyen los tres núcleos a partir de los cuales se teje la red carretera. Se identifica, asimismo, el establecimiento de grandes centros comerciales y edificios de arquitecturas monumentales, como la llamada Plaza Galerías Cuernavaca, Averanda (un complejo comercial y habitacional de lujo), así como el edificio que alberga al campus morelense del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM, por sus siglas), ubicado a un costado de la Autopista del Sol (México-Acapulco) en el municipio de Xochitepec.

Es así como, desde las tres ciudades mencionadas, en asociación con los elementos detonadores –la autopista, el centro comercial, los edificios grandilocuentes– que la ola del urbanismo neoliberal se expande en Morelos. Lo hace a costa de un alto y sistemático consumo y contaminación del territorio (Muxí Martínez & Montaner Martorell, 2011) provocado por la invasión y la destrucción de campos agrícolas y ecosistemas, ya sea boscosos –en los altos morelenses– o de selva baja caducifolia –característica de los valles y zonas meridionales–. Además de la consiguiente segregación poblacional y desgarramiento del tejido social (Canales, 2017).

El diagnóstico establecido por la audiencia “Devastación ambiental y derechos de los pueblos”, realizado en el marco del juicio al Estado mexicano por el Tribunal Permanente de los Pueblos, capítulo México, de 2011 a 2014, coloca a la expansión inmobiliaria antes descrita –a la que califica como “urbanismo salvaje” –, como el origen de la devastación ecológica y de la fractura de la cohesión social. Identifica, además, a veintiuna entidades federativas de la República Mexicana como las mayormente

afectadas por tal proceso, entre las cuales se encuentra Morelos (Barreda Marín, 2016). El dictamen responsabiliza, además, al “urbanismo salvaje” de la “destrucción de cuencas ribereñas, acuíferos, bosques, patrimonio cultural, arqueológico y sagrado, así como tierras de cultivo, el despojo de grandes extensiones de territorios indígenas y campesinos” (pp.459-460).

Así, Coatetelco, ubicado a medio camino entre dos de los epicentros del urbanismo salvaje en Morelos, Cuernavaca, en el norte, y Jojutla, al sur, es un territorio acechado por la especulación inmobiliaria. Las características ecológicas, paisajísticas, la singularidad de sus producciones semióticas, sus cualidades climáticas, así como la cercanía con la Ciudad de México, hacen apetecible al territorio (como lo ha sido, en general, toda la región morelense desde el periodo precolombino). Hasta ahora, los pobladores han podido contener la presión que se ejerce sobre sus tierras y han detenido las pretensiones de implantar proyectos habitacionales de corte neoliberal. Sin embargo, Maribel Epitacio Moreno (en comunicación personal, 26 de septiembre de 2020) identifica la colocación de restaurantes, con aprovechamiento turístico, en la margen septentrional de la laguna como producto de la ideología extractivista capitalista que se ha introducido en la mentalidad de algunas personas de la comunidad. Además, en el centro del pueblo se establecieron un supermercado 3B así como una tienda de conveniencia Oxxo. La primera, fue situada a un costado de una de las antiguas casonas representativa de la arquitectura vernácula de Coatetelco. Mientras tanto, a fin de instalar la segunda, fue construido un edificio exprofeso y dada la cualidad histórica del poblado no se permitió la utilización de la acostumbrada imagen llamativa y agresiva, prototípica de la cadena comercial. Ello no obsta que, con el establecimiento de ambas empresas, habrá consecuencias devastadoras sobre las pequeñas economías de las tiendas barriales.

5. Los imaginarios de lo femenino

Lo femenino y el espacio doméstico, los vínculos

La configuración urbana contemporánea del espacio en Coatetelco vinculada a lo ancestral, y con ello, a la interconexión entre el cosmos, seres humanos y naturaleza en equilibrio y unidad, sugieren la espacialidad idónea a objeto de construir una sociedad sustentada por relaciones en equidad y justicia. No obstante, la constitución del espacio doméstico en Coatetelco, el cual deviene de la organización familiar, contiene una tensión, un conflicto debido a la colocación de las mujeres en el ámbito de lo subalterno. La estructura familiar es del tipo extenso y es presidida por un jefe de familia, varón. Al ser éste un sistema patrilineal, la residencia es, asimismo, patrilocal; consecuentemente todo nuevo matrimonio habrá de ir a radicar al solar de la familia paterna del varón recién casado (Maldonado Jiménez, 2005). Así, el espacio tradicional de vivienda se conforma por varias unidades organizadas en torno a un patio, siendo predominante la habitación de la familia nuclear originaria (*ibid*). Cabe decir que, la organización del espacio familiar descrita ha cambiado con los años. Acorde al Censo de Población y Vivienda 2020, de las 2 813 viviendas identificadas, 825 comparten el terreno con otra u otras. Mientras que 1 966 son las únicas edificaciones existentes en el predio.

Originalmente las edificaciones de las viviendas, en Coatetelco, correspondían a la llamada “arquitectura vernácula”. Es decir, construcciones realizadas de manera colectiva por la propia gente que las habrá de habitar con ayuda de sus familiares y vecinos (Lagunas Popoca, 1999). En ellas, los sistemas y técnicas constructivas, el uso de determinados materiales, las formas y dimensiones son resultado de la sabiduría transmitida de abuelas-abuelos a nietas-nietos, de madres-padres a hijas-hijos. Debido al origen vegetal o mineral de los materiales de construcción, estas arquitecturas se encuentran en armonía visual con el paisaje; además de funcionar como reguladores

térmicos generadores de confortables microclimas en sus interiores (Bustos Garduño, 1996).

En Coatetelco, las viviendas vernáculas están construidas con cimientos de piedra y muros anchos de adobe. Estos últimos, en algunos casos aparecen recubiertos con aplanados de argamasa de cal-arena y, en otros, permanecen aparentes. Las cubiertas exhiben techumbres a dos aguas, cuya estructura se integra por morillos de madera y un entramado de varas sobre las cuales se colocan las tejas de barro (Lagunas Popoca, 1999). Los pisos pueden ser de tierra compactada y es posible la colocación de cuarterón o solera de barro rojo recocido (a efecto de consultar a detalle los sistemas constructivos de la arquitectura habitacional de Coatetelco, ver Lagunas Popoca, *ibid*).

La distribución y dimensiones de los espacios de vivienda, deviene, asimismo, de los saberes de antaño. Un corredor o pórtico hace las veces del espacio articulador entre el afuera y el adentro, entre el patio o huerto y el espacio íntimo donde se ubican los dormitorios. Este cobertizo es también el sitio donde se regula el clima, puesto que su forma se abre hacia el exterior al estar sólo delimitado por pilastras y algunos muros bajos donde en ocasiones se colocan macetas con espesas plantas ornamentales. Ello hace posible la entrada del aire fresco generado por los árboles y la vegetación ubicada en el afuera, el jardín o huerto (Bustos Garduño, 1996). El corredor es, además, el sitio donde se come y comparte el estar junto a la familia (ver figuras 10 y 11).

Figura 10

El corredor de la vieja casona de Mamá Teo, vista interior.



Figura 11

Vista exterior del cobertizo de la casa de Teódula rodeado de vegetación.



Nota. Fotografías de autoría (2022, 28 de mayo). Vistas interior y exterior del corredor en las que se observa la interrelación existente entre ambos ambientes.

El lugar de la preparación de los alimentos, entre ellos las tortillas, base de la alimentación local, en la arquitectura vernácula comprendida en la región de Morelos se encuentra independiente de la construcción principal (Bustos Garduño, 1996; Lagunas Popoca, 1999). Tal ambiente es denominado “cocina de humo” porque la cocción de los alimentos se realiza en un fogón o *tlecuil*, que utiliza leña como combustible. De tal modo, el sitio está constituido por muros que no llegan hasta la cubierta, la cual es sostenida por pilastras, generándose amplios vanos por los cuales se propicia la ventilación (Bustos Garduño, 1996). Cabe señalar que los cuartos de aseo constituyen un espacio separado y alejado del resto de las edificaciones (Lagunas Popoca, 1999).

No obstante, es preciso visibilizar el sostenido proceso de devastación del estilo vernáculo experimentado en Coatetelco. Ya desde finales del siglo XX se podían observar, entreteladas en el espacio urbano con las viviendas tradicionales, aquéllas construidas con materiales industrializados modernos (*ibid*). Muchas de esas edificaciones son precarias y las carentes de aplanados revistiéndolas, dejan ver que sus muros fueron erigidos con bloques de cemento o ladrillo de barro rojo recocido. En cuanto a las cubiertas, se edifican de concreto armado y algunas otras, de lámina de asbesto o metálica. Así también, la sustitución de los pisos de barro o tierra por firme de concreto ha sido una constante.¹⁵

Respecto a la arquitectura habitacional, ésta resultó muy castigada durante el sismo acaecido en la región el 19 de septiembre de 2017. Principalmente las afectaciones ocurrieron en las viviendas erigidas con muros de adobe. Con ello no coloco a este tipo de construcciones siendo las más susceptibles de daño ante los movimientos telúricos, pues la causa real no es la fragilidad de las mismas estructuras, sino la falta de cuidados y mantenimientos adecuados debido a la pobreza. También,

¹⁵ Los datos recabados en el Censo de Población y Vivienda 2020 indican que 466 viviendas permanecen con piso de tierra, 2 218 cuentan con firme de cemento, mientras que aquéllas a las que se les ha colocado madera, mosaico u otro tipo de recubrimiento son 439.

porque entre los muros de tierra se introdujeron, con la errónea idea de reforzarlos, elementos verticales y horizontales de concreto armado, siendo éstos técnicamente incompatibles con el sistema tradicional.

Los quehaceres de las mujeres: arduas y fatigosas tareas

La organización de los espacios de vivienda ofrece la oportunidad de mirar la división sexual del trabajo. En ésta, las mujeres son las encargadas de las labores de casa junto con las tareas de cuidado, crianza y reproducción de la vida. Los hombres son los responsables proveedores y sus fuentes de trabajo radican en la pesca, la agricultura, así como en la renta regional de su mano de obra (Gutiérrez Yáñez, 1978) como peones del campo o de la industria de la construcción, entre otros. Incluso, una importante proporción de la población masculina emigra a otros estados de la República Mexicana y a los Estados Unidos de América en busca de empleo (Maldonado Jiménez, 2005).

La división sexual del trabajo no es rígida y las mujeres acceden también a las labores productivas que comparten con los varones como son las actividades campesinas –la siembra, el cultivo y la cosecha– y la maquila en talleres de ropa instalados en Coatetelco durante el neoliberalismo (Alemán Cleto, 2015; Epitacio Moreno, comunicación personal, 20 de febrero de 2020). Además, desde que fueron instalados comedores en el bordo norte de la laguna, donde se ofrece comida tradicional a los turistas, las mujeres prestan sus servicios como cocineras y meseras. Muchas otras son empleadas como trabajadoras domésticas en la ciudad de Cuernavaca. Sin embargo, la incursión de ellas en el mercado laboral no cuenta con la correspondencia masculina que implicaría la ocupación de ellos en labores domésticas, de crianza y de cuidado de la vida.

La sumisión espacial de las mujeres, así como la asignación de labores asociadas con el servicio brindado a los varones –cocinar, servir la comida, hacer las

tortillas, lavar, planchar, limpiar y un largo etcétera— se reflejan en las condiciones de vida a las que ellas están expuestas. La violencia en sus diversas manifestaciones es una de éstas. Antonia Onofre Octaviano es la encargada de la Oficina de Asuntos para la Mujer, adscrita al Concejo Municipal de Coatetelco. Onofre Octaviano recibe denuncias de mujeres agredidas por varones miembros de sus familias, principalmente del compañero sentimental, aunque no sólo ello es así. Muchas veces, los actos provienen del padre, de un hermano, un tío o primo, incluso de vecinos. Entre dichas violencias están los insultos, restricciones económicas, control corpóreo-espacial y golpes (Onofre Octaviano, en comunicación personal, 12 de septiembre de 2020). Dentro de esta lista de agravios corresponde incluir los abusos y violaciones sexuales, sobre todo de las menores de edad (Onofre Octaviano, comunicación personal, 12 de septiembre de 2020). Estos actos acaecidos en contra de la dignidad y la integridad física, emocional y espiritual de las mujeres ocurren en los espacios de vivienda, en la interioridad de los muros que impiden la intromisión de otras personas, atenúan los gritos y empoderan a los agresores.

Resulta controvertido aseverar que la condición de pueblo indígena y con ello, la tradición ancestral, sea el origen de una estructura patriarcal que socava la humanidad de las mujeres de Coatetelco. Válidos argumentos sostienen que fue la imposición de un sistema colonial/moderno de género en las comunidades originarias —en connivencia con los varones locales—, la causa de la colocación de las mujeres en los sitios de la infravaloración (Lugones, 2014). Mientras otros análisis aceptan la preexistencia de una organización patriarcal previa a la colonización, la cual, sin embargo, era menos dañina que el patriarcado europeo. A la unión de ambas formas de patriarcado se le ha denominado “entronque patriarcal” (Gargallo Celentani, 2014; Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014) o “refuncionalización del patriarcado” (Cabnal, 2010). Sea una u otra la causa, en Coatetelco se aprecian algunos usos, costumbres y tradiciones que atentan contra la seguridad, la dignidad, la valoración, la

integridad física y psicológica, así como el bienestar de las mujeres.

El Santo: de ritual de sanación corpóreo-espiritual a degradación alcohólica

La tradición ritual conocida bajo los nombres de “Santo” o “Escapulario”, hoy por hoy resulta un perjuicio, un atentado contra la dignidad y es origen de la violencia, sobre todo en contra de las mujeres. En sí mismo, el ritual es muy bello, profundo y sagrado, fuente de sanación del alma y del cuerpo (Griselda Pallares Octaviano, comunicación personal, 30 de septiembre de 2020). Sin embargo, el rito se ha distorsionado. El consumo de alcohol en pequeñas cantidades es considerado un medio para la sanación. La persona dirigente del rito es quien principalmente debe beberlo, junto con algunas otras acompañantes ubicadas dentro del espacio donde se encuentra el aquejado por algún mal. El problema radica en que, de algunos años para acá, bajo el pretexto de ser requisito el beber para lograr la cura del enfermo, la gente ha abusado de la ingesta de la bebida, llegando al extremo de la embriaguez y el embrutecimiento. Además, ya no sólo beben las personas participantes directamente en el ritual, sino todas aquellas quienes esperan fuera del sitio.

Griselda Pallares Octaviano (comunicación personal, 30 de septiembre de 2020), además de enfatizar que el consumo del alcohol debe ser racionado en mínimas cantidades por la familia del enfermo, encuentra el efecto curativo del rito, no tanto en la bebida embriagante, sino en la constante purificación realizada mediante el sahumero, pues es a través de las emanaciones de humo que las peticiones llegan a lo alto y logra otorgarse la sanación. Sin embargo, el exceso alcohólico provoca una transformación en los hombres quienes devienen en potenciales agresores de las mujeres, principalmente de sus esposas o parejas sentimentales. Por eso es posible vislumbrar el origen de la violencia de los hombres, de los golpes infringidos, de los insultos, del maltrato hacia las mujeres, sin duda alguna, en el alcoholismo.

Por lo demás, el ritual del Santo no es el único espacio, ni la única tradición donde se hace una ingesta incontrolada de alcohol por parte de los varones, a la cual ya son arrastradas también algunas mujeres, sobre todo las jóvenes. La “Mojiganga”, un desfile festivo en el que destaca el paseo callejero de una gran muñeca por parte de hombres disfrazados de mujeres; así como las fiestas –de cumpleaños, bautizos, primeras comuniones, bodas– e incluso, el gusto de ellos por reunirse en las calles a beber, representan oportunidades para la extralimitación (Onofre Octaviano, en comunicación personal, 12 de septiembre de 2020).

El maleficio de la tradición

La embriaguez masculina no es la única causa de la violencia en contra de las mujeres. Aunque quizás, sí es la más evidente. En Coatetelco, todavía se considera que las mujeres deben servir y obedecer a los hombres, al padre, al hermano, a la pareja sentimental. Por eso, se les inculca que la mayor y mejor porción de comida, la incluyente de un trozo de carne, debe ser para ellos, aun a costa de que ellas sólo se alimenten de las sobras (Edith Alemán de los Santos, comunicación personal, 5 de diciembre de 2020). La argumentación sostenedora de esta situación es que ellos salieron a trabajar, como sí lo hecho por ellas todos los días en casa no sea trabajo y uno que es, además, fatigoso, muchas veces frustrante, demandante de una gran parte de su tiempo y el cual, por si fuera poco, no es recompensado ni moral, ni económicamente.

A las niñas y adolescentes no se les induce a realizar estudios profesionales, porque ellas están destinadas a casarse, a tener una pareja, a ser madres a, en palabras de la gente de Coatetelco, “que las mantengan” (Pallares Octaviano, comunicación personal, 30 de septiembre de 2020). Y entre más pronto ello ocurra, mejor. Por eso, generalmente las mujeres se casan a una corta edad. Que los varones se hagan cargo de la manutención de ellas, es tan sólo un decir, un engaño, porque

ellas trabajan arduamente, atendiendo las labores de casa, cuidando y criando a los hijos, sirviendo al marido, sin paga ni reconocimiento. Por lo demás, un número importante de jóvenes mujeres coatetelquenses, como ya se ha mencionado, salen día a día a trabajar a Cuernavaca, a servir como empleadas domésticas o en los restaurantes ubicados en la laguna.

De tal modo, las escasas jóvenes que han tenido la osadía de seguir estudiando y lograr concluir una preparación universitaria,¹⁶ ha sido por empeño personal y la mayoría de ellas, sin el apoyo de sus padres. Más bien, a costa de ellos (Pallares Octaviano, comunicación personal, 30 de septiembre de 2020). Sin embargo, es en tan pocas, apenas un puñado, en quienes emerge el interés, el *deseo* y la motivación por el estudio, por prepararse y romper con el “maleficio de la tradición”, es decir, la creencia de que “la mujer es para la casa” (Onofre Octaviano, comunicación personal, 12 de septiembre de 2020), que el destino ineludible de las mujeres es casarse muy jóvenes, tener hijos, dejar los estudios, servir y obedecer.

De ahí que las mujeres se encuentren en una posición de gran vulnerabilidad y su falta de preparación las hace sujetas de constantes agresiones, de exclusiones, de que su voz no sea escuchada y su opinión desechada: “¿Tú qué sabes? Si no sabes leer ni escribir. ¡Tú, ni te metas, no sabes leer!” Estas son tan sólo algunas de las frases referidas por las mujeres que acuden por la ayuda de Antonia Onofre Octaviano (comunicación personal, 12 de septiembre de 2020) como dichos de sus esposos. Este ambiente las pone en una situación de impotencia, de no saber qué hacer y como escapar de una vida llena de violencias, porque se sienten incapaces y atadas

¹⁶ Según los datos del Censo de Población y Vivienda 2020, de las 603 jóvenes mujeres de entre 19 a 24 años que habitan en Coatetelco, sólo 83 asisten a la escuela. De ellas, 59 cursan algún grado de estudios a nivel superior (INEGI. Censo de Población y Vivienda 2020, Tabulados del cuestionario básico, fecha: 25 de enero de 2021). No obstante, de acuerdo a las mujeres que brindaron su testimonio, el número podría ser bastante inferior.

a lo poco –si acaso– aportado por los hombres para el mantenimiento del hogar y de los hijos. Por ello, Griselda Pallares Octaviano y Fátima Solís Remigio (comunicación personal, 30 de septiembre de 2020) vislumbran una falta de autoestima en las mujeres, pues piensan que solas, sin el hombre, no podrán sostenerse a sí mismas ni a sus hijos. Porque, amén de lo anterior, existe mucha pobreza y falta de oportunidades de empleo remunerado con justicia para ellas.

Conclusiones al capítulo I

Una singular espacialidad, la Diosa y la Mujer-del-Agua: las luces de la tradición

En Coatetelco todo es simbólico y la concepción de mundo se explica a través del símbolo. Así, el nombre del pueblo, las presencias vegetales y animales, los aspectos geofísicos del territorio (laguna, cerros, ojos de agua, cañadas, peñascos) e incluso, la configuración espacial urbana, encuentran su razón de ser en él. Los íconos relevantes en el sistema simbólico son la Diosa-Serpiente que se transfigura en la Mujer-del-Agua, la ritualidad en torno a los “airecitos”, seres divinizados portadores de lluvia, y el *altepetl*. Relevante es sin duda la gestación y el parto mítico de la Diosa que deviene en el nacimiento del poblado, confiriendo así a la traza urbana y su envolvente paisajística atributos divino-femeninos. Esta constitución simbólica –mitológica– tiene sus orígenes en una ancestralidad náhuatl, que aun cuando remota en el tiempo y atravesada por la violencia de la conquista, la evangelización, el colonialismo, persiste y cohesiona a la comunidad a la cual le aporta rasgos portadores de singularización, por lo que las personas habitantes del territorio encuentran un sentido de pertenencia vívidamente experimentado en lo cotidiano.

Dado que la mitología aporta el entendimiento del mundo coatetelquense, el paradigma urbano, el *altepetl*, la veneración a los “aires”, junto con los mitos de la Diosa Creadora y la *Tlanchana* anuncian una forma de organización comunitaria. Ésta

se encuentra en interconexión con el cosmos, los seres humanos y la naturaleza, además fundamentada en la relevancia y reconocimiento de las mujeres como generadoras-renovadoras de la vida. De modo que, lejos de manifestarse expresiones de exclusión, negación de derechos, violencias en contra de las mujeres y la naturaleza, la coatetelquense habría de ser una sociedad construida en igualdad y justicia para cada integrante de la colectividad, incluido el contexto-naturaleza. Por lo menos ello ocurrió en antiguas sociedades ginocéntricas en las cuales figuras femeninas divinizadas eran centrales en las espiritualidades comunitarias (Lugones, 2014; Shaup, 1999; Solares Altamirano, 2007).

No obstante, el testimonio de la niñez de Mamá Teo manifiesta lo contrario. Teódula Alemán Cleto siendo aún una niña, escuchó historias, fue testigo de sucesos, a sus oídos llegaron lamentos (Alemán Cleto, 2015). Con precoz sensibilidad e inteligencia la pequeña advirtió en las muchachas mayores que ella signos de opresión pues una vez casadas, perdían el gusto por la vida. Lo veía en sus sonrisas apagadas, en sus rostros languidecientes, en sus miradas marchitas (Alemán Cleto, comunicación personal, 20 de febrero de 2020). De tal modo impactaron en ella estas experiencias que la llevaron a ser consciente de los significados de ser mujer en Coatetelco, una forma que con el correr de los años no ha cambiado mucho pues las mujeres siguen siendo inferiorizadas, minusvaloradas, subordinadas y violentadas (Solís Remigio y Pallares Octaviano, en comunicación personal, 30 de septiembre de 2020; Onofre Octaviano, 12 de septiembre de 2020). En tanto, las espacialidades cuya concepción ancestral ginocéntrica anuncia la divinización y centralidad de lo femenino, contradictoriamente responden a una organización patriarcal y siendo contentivas de dichas violencias, exclusiones y sometimientos, especialmente las relativas al ámbito familiar.

Todo ello se explica por la existencia de un sistema patriarcal cuya presencia ancestral no se sostiene si atendemos a la leyenda de la creación de la laguna, tal cual es la recomendación de Aura Cumes Simón en entrevista con Yásnaya Aguilar Gil (2021): “si queremos entender si hubo o no patriarcado en una sociedad hay que ir al mito o relato fundacional” (p. 23). La mitología de Coatetelco no habla de una confrontación entre los sexos ni de una supremacía de uno sobre el otro. Más bien, contiene aquello que Cumes Simón (2021) visibiliza en el Popol Vuj: “un sentido de mundo que no sólo incluye a las mujeres, sino que las nombra antes que a los hombres y en horizontalidad” (p. 24). Así pues, si recurrimos al mito de Cuauhtlitzin, en Coatetelco las nociones de “entronque patriarcal” (Gargallo Celentani, 2014; Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014) o “refuncionalización del patriarcado” (Cabnal, 2010) no se sustentan. De modo tal, el relato fundacional coatetelquense centrado en una Diosa y su transmigración a Mujer-Pez confirma que “el patriarcado es colonial y el colonialismo es patriarcal” (Cumes Simón en Aguilar Gil, p.20). Asimismo, la leyenda corrobora lo ocurrido en Coatetelco tras la invasión europea en conformidad con los descubrimientos y proposiciones de María Lugones (2014), es decir, la imposición de un “sistema de género colonial/moderno” (p.15), así como de las categorías femenino-masculino diferenciadas y jerarquizadas (Cumes Simón en Aguilar Gil, 2021).

En consecuencia, el propio contexto coatetelquense llama a realizar definiciones y posicionamientos. Por un lado, el ambiente patriarcal y sus implicaciones hacia las subjetividades femeninas, así como las experiencias de ellas (en tanto personas en-generizadas) dentro/fuera de los espacios conducen a la siguiente etapa de la investigación. Ello induce a la revisión exhaustiva de la literatura a fin de dar cuenta de los estudios sobre las espacialidades urbano-arquitectónicas y las vivencias experimentadas por las mujeres en ellos, desde una óptica esencialmente feminista. En dicha fase, habrán de incluirse los análisis de las formas en las cuales se han creado estos sitios, los protagonistas diseñadores-constructores y las subjetividades

excluidas en el proceso. Es decir, la mirada habrá de dirigirse hacia la colonialidad y el patriarcalismo-androcentrismo de las configuraciones espaciales.

Por otra parte, la particular concepción y pervivencia náhuatl de los espacios urbanos en vínculo con el paisaje circundante imbuidos de aspectos divino-femeninos, así dotados dadas las presencias de la Diosa Creadora del territorio y la Mujer-Pez, además del culto a los “airecitos”, invitan a recuperarlos y constituirlos, desde una hermenéutica feminista, en el marco teórico y conceptual de la indagación. Asimismo, el mundo alegórico, el modelo arcaico de construir ciudad (llamado *altepetl*) y la filosofía que a éstos les aporta contenido son fuente de una construcción social contestaria del colonialismo, las relaciones jerárquicas, el urbanismo occidental, la muerte y destrucción que la vertiente neoliberal del capitalismo acarrea a nuestros territorios. Así también, este pensamiento articula una fuerza narrativa posibilitadora de la deconstrucción de la cultura de violencia, del racismo y otras desventajas estructurales en las cuales se encuentran las mujeres oriundas de Coatetelco, a propósito de transformarlas en una vida en plenitud para ellas. Teódula Alemán Cleto arraigada en lo ancestral, tuvo esa visión hace ya muchos años y ante el panorama adverso que se le venía encima, decidió construir una vida diferente a la esperada. Una que la alejara de la violencia masculina, de los golpes, de la dependencia económica, del matrimonio. Una cuyo lienzo entrelazó los coloridos y resistentes hilos del conocimiento y la enseñanza. Fue así como siendo muy joven, a los 16 o 17 años, se convirtió en la maestra rural de quien está, verdaderamente, orgullosa (Teódula Alemán, en comunicación personal, 20 de febrero de 2020).

CAPÍTULO II.
Del sojuzgamiento espacial femenino a la liberación
corporal: la revisión de la literatura

**II. Del sojuzgamiento espacial femenino a la liberación corporal: la
revisión de la literatura**

Introducción: espacios, mujeres y feminismos

El quehacer vinculado a la arquitectura por mí realizado junto con el feminismo, el cual me ha hecho consciente de las desventajas y las desigualdades estructurales vividas históricamente por las mujeres, terminaron por constituirse en temas, compromisos y actividades en los que encuentro un profundo sentido de vida. Esta investigación teje ambos intereses. Así, ésta se torna en propósito y quiere delinarse como una contribución a la emancipación de las mujeres en quienes miro, no sólo su condición de género dentro del sistema de desigualdades, sino junto con ella, reconozco una simultaneidad de opresiones. En el caso de las mujeres de Coatetelco puedo mencionar su pertenencia a una comunidad indígena y, estrechamente ligadas a dicha identidad en un país racista y clasista, descollan la pobreza y la discriminación.

Así pues, el presente capítulo se constituye en el estudio de ese lienzo conformado por arquitectura, espacialidades urbanas, mujeres y feminismos a fin de dar cuenta del estado del análisis, los estudios realizados, los hallazgos y las posturas en relación al tema. Siendo los feminismos la posición articuladora entre arquitectura, espacios y mujeres, la mirada puesta en el vínculo, en las configuraciones y en las relaciones es crítica, dado que se reconocen los factores de poder implícitos en estas constituciones. Por consiguiente, se visibilizan las desigualdades y la subordinación femenina durante sus estancias espaciales, así como las consecuencias recaídas en las subjetividades, identidades y corporalidades de las mujeres. De modo que un primer apartado se denomina “Construcción de subjetividades, cuerpos y espacios en el habitar de las mujeres” el cual se integra por tres subsecciones llamadas: “Los signos de la opresión y la violencia en las identidades de las mujeres”; “El abrazo de los cuerpos de las mujeres con los territorios”, “Los cuerpos y el habitar, la perspectiva

fenomenológica” y “De la *Flâneuse* a la Callejera: La transgresión y el placer de los cuerpos de las mujeres en los espacios”.

Una siguiente temática de análisis está conformada por el desentrañamiento de los esquemas espaciales urbano-arquitectónicos, su organización y criterios de funcionamiento, así como las necesidades en el habitar que han sido priorizadas a efecto de crear y planear los espacios. De manera que arquitectas, urbanistas, geógrafas y sociólogas feministas se han dado a la tarea de descifrar los códigos de género inmersos en las configuraciones de las espacialidades. Es así como se integra la sección denominada “La decodificación espacial feminista”, apartado subdividido en los siguientes tópicos “La composición arquitectónica de la vivienda patriarcal”, “La vivienda social, el urbanismo salvaje y la devastación de los cuerpos-territorios”, y “El lenguaje masculino de la arquitectura como representación del poder”.

Los estudios feministas no se han quedado en la crítica de las estructuras de poder que a través de los espacios coaccionan la libertad corporal y colocan barreras a la constitución de la humanidad de las mujeres. Dado el descifrado espacial y relacional, las académicas de diversas disciplinas entre ellas la arquitectura y el urbanismo, han realizado propuestas transformadoras de la materialidad de los lugares. De tal modo, estas nuevas espacialidades se van constituyendo en la configuración de un habitar en justicia social para las mujeres y la diversidad de grupos vulnerabilizados por el poder patriarcal, colonialista y capitalista. Así, en un tercer apartado nombrado “Las búsquedas feministas” conformado por las subsecciones “Genealogías” y “La materialidad del espacio feminista”, se exponen las aportaciones de arquitectas, urbanistas y mujeres quienes han articulado proyectos desde un compromiso social y/o feminista.

La metodología utilizada a propósito de construir el capítulo consistió en una puesta en diálogo entre académicas feministas de una diversidad de disciplinas que

han realizado análisis sobre las configuraciones espaciales, las relaciones, los efectos en los cuerpos y las subjetividades. También integro algunas voces masculinas críticas sobre la arquitectura y urbanismo, además de estudios sobre urbanismo y modos de concepción del espacio ancestrales. Todo ello articulado desde mi propia reflexividad. Así, entre los trabajos revisados se encuentran los de Sara Ahmed (2006), Celia Amorós Puente (1987, 1994/2001), Andrés Barreda Marín (2016), María Elena Bernal García y su colega Ángel J. García Zambrano (2006), Javier Caballero Galván (2017), Mónica Cevedio (2003/2010), Izaskun Chinchilla Moreno (2020), Sofía Chipana Quispe (2021), el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017), Dolors Comas d’Argemir i Cendra (2021), el Consejo Nocturno (2018), Dorde Cuvardic García (2011), María Ángeles Duran Heras (2008), Lauren Elkin (2017), Ana Falú Baclini (2021), Leslie Kern (2020), Victoria Hunter (2016), María Inés García Canal (1998), Charlotte Hooper (2000), Alicia Lindón Villoria (2020), Druzo Maldonado Jiménez (2005), Giulia Marchese (2019), Sylvia Marcos (2021), Linda McDowell (1999/2000), Éric Michaud (2009), Zaida Muxí Martínez (2018) y la investigación que ella realiza junto con Josep Maria Montaner Martorell (2011), las feministas comunitarias Julieta Paredes Carvajal y Adriana Guzmán Arroyo (2014), Socorro Pérez-Rincón y Rosa Tello i Robira (2009), Mariana Picazo Gurina (2008), Olga Segovia Marín (2021), Blanca Solares Altamirano (2007), Deyan Sudjic (2010) y Teresa del Valle Murga (2017), entre otras.

1. Construcción de subjetividades, cuerpos y espacios en el habitar de las mujeres

Los signos de la opresión y la violencia en las identidades de las mujeres

Las mujeres conforman su forma de ser, su sentir y su pensarse a sí mismas al habitar espacios. La filósofa española Celia Amorós Puente (1987, 1994/2001) así lo argumenta cuando, al analizar las subjetividades contemporáneas en relación con

las configuraciones espaciales, señala que ocupar los espacios tiene implicaciones ontológicas y políticas en quienes los habitan. Amorós Puente (1987, 1994/2001) apunta hacia la falta de realización personal ocasionada en las mujeres cuando su estar se limita o se centra mayormente dentro del ambiente doméstico, así como la imposibilidad de que ellas, obligadamente ahí colocadas, concluyan el proceso de individuación. Dado que éste último es requerido como una condición necesaria a fin de que cualquier persona se sienta y se viva realmente como un ser humano completo e independiente, a las mujeres se les coarta de ese derecho cuando se reduce su habitar al ámbito de la domesticidad.

Las repercusiones señaladas ocurren debido a que las mujeres fueron relegadas a los espacios domésticos al tiempo que les fueron atribuidas las labores de cuidado, crianza y reproducción de la vida. Estas tareas son imprescindibles a fin de que la vida de los seres humanos sea posible (Herrero, 2016), no obstante, han sido invisibilizadas e infravaloradas porque no se consideran productivas y no son remuneradas económicamente (Cevedio, 2003/2010). Esta división sexual del trabajo es la base de la desigualdad entre hombres y mujeres y tiene graves consecuencias en la conformación de las subjetividades femeninas. Así, tal y como lo anota Amorós Puente (1987, 2001), dentro de los escenarios donde se llevan a cabo las labores asignadas a las mujeres, las viviendas, no existe oportunidad para que ellas obtengan reconocimiento, prestigio o poder. En consecuencia, las mujeres ocupan el sitio del “no-ser o el ser pero poco” (Amorós Puente, 1987, p.124). O bien, se hallan viviendo una vida que no es verdaderamente de ellas y para ellas, como lo anota la arquitecta feminista Mónica Cevedio (2003/2010), quien observa a las mujeres en el espacio doméstico estando “sin” [el énfasis es de la autora citada] vida propia, sometidas sólo al proyecto de la vida familiar” (p.77).

En este mismo orden de ideas, Linda McDowell (1999/2000) sostiene que el habitar los espacios coadyuva a forjar las identidades sexo-genéricas binarias pues ciertos lugares (y quehaceres), se han naturalizado como propios de lo femenino; mientras otros sitios (y labores) pertenecen al ámbito de lo masculino. De este modo, tanto espacialidades como las tareas realizadas en ellas producen “las formas de constitución de las diferencias sexuales y las relaciones de género” (McDowell, p.24). Por lo cual, los espacios se instituyen en dispositivos de un riguroso sistema sexo-género heterosexual. Además, anota McDowell (*ibid*), estas conformaciones naturalizadas, contribuyen a “crea[r] una mujer inferior al hombre, y valora[n] menos los atributos de la feminidad” (p.26).

Es decir, al igual que Amorós Puente y Cevedio, McDowell coincide en que la separación de los espacios en públicos y privados, la colocación naturalizada de los géneros en unos y otros, así como la división sexual y espacial del trabajo provoca la construcción de una identidad femenina esencializada (una sola manera y única experiencia de vivirse mujer) y minusvalorada. En este sentido, Cevedio (2003/2010) y Javier Caballero Galván (2017) develan al diseño arquitectónico útil a esta conformación binaria tanto de espacios como de identidades. Respecto a éstas últimas, Caballero Galván (*ibid*) descubre el vínculo existente entre los esquemas espaciales de la vivienda funcionalista y la identificación de las mujeres con el servicio consistente en la manutención del ambiente higiénico de la casa. Ello las coloca en una relación de subordinación respecto a los varones. Además, el mencionado arquitecto observa a las mujeres al interior de las viviendas estando relacionadas al cuidado (de la salud física, mental y emocional) de los miembros de la familia. De tal modo, con los modelos de la vivienda creados en la modernidad, junto al carácter de servidoras, se delinea la identidad de la “madre-cuidadora” como esencia de lo femenino (*ibid*). María Inés García Canal (1998) concuerda en que las diferenciaciones de género se articulan a los espacios, los cuales están codificados a fin de responder al dimorfismo

sexual. Esta caracterización binaria es de donde emerge la identidad de las mujeres, construida como sinónimo de madre (*ibid*). La fabricación identitaria de la mujer-madre, asimismo, recibe la obligada carga de tareas agotadoras, agobiantes y la mayoría de las veces frustrantes. Por lo cual, las mujeres siempre se encuentran ocupadas desde el alba hasta pasado el anochecer, en tanto, se procura y cuida el buen descanso del varón (*ibid*). Por lo demás, los espacios de vivienda también están ligados a la violencia recibida por las mujeres de sus compañeros hombres, así como a los abusos hacia las personas menores de edad (McDowell, 1999/2000), entre ellos, la violación sexual de niñas y mujeres por parte de varones integrantes de la familia (Kern, 2020).

Mientras tanto, la experiencia forjadora de los cuerpos de las mujeres en el espacio vedado para ellas, el público, es el miedo, la apreciación de inseguridad, el sentirse en riesgo permanente de ser violentadas. Al respecto, la socióloga Alicia Lindón Villoria (2020) apunta que las mujeres percibimos a los lugares públicos como amenazantes y hostiles, de ahí que, cuando nos encontramos en ellos desarrollamos estrategias de protección. Específicamente, Lindón Villoria (*ibid*) se refiere a los hábitos encarnados y rutinizados adquiridos por las mujeres jóvenes usuarias del transporte público en la Ciudad de México como una forma de resguardarse. Entre esas conductas se encuentran la auto-minimización corporal a través de la cual los cuerpos femeninos se disminuyen y subordinan ante la sensación amenazadora de las otredades (Lindón Villoria, 2020). McDowell (1999/2000) agrega por su parte, la angustia como un sentimiento vívidamente experimentado por las mujeres en estos sitios, la cual emerge ante el miedo, la realidad de peligro, las agresiones y el acoso sexual, a los que estamos siempre expuestas. En tanto, Leslie Kern (2020) devela el motivo subyacente a tales ansiedades: el miedo mayormente sentido por las mujeres en el espacio público es el temor a la violación sexual. El cual, según la también geógrafa feminista, es construido socialmente desde la niñez femenina y aun cuando

no exista una concreción física (sin negar la prevalencia de este tipo de crimen),¹⁷ conforma las formas de ser y los comportamientos femeninos (*ibid*). Así también, la preocupación ante la posibilidad de convertirse en víctima de tal agresión define las prevenciones encarnadas (Lindón Villoria, 2020) asumidas por las mujeres durante sus salidas a la calle. De manera que, las mujeres, sea en el espacio doméstico,¹⁸ sea en el público, se encuentran en los lugares donde es coartado su derecho de vivenciarse como verdaderos seres humanos. Al tiempo que ocupar las espacialidades provoca la impresión de “no ser” (Amorós Puente, 1987), así como los *deseos* de no ser vistas, de desaparecer del ámbito de percepción de los otros (Lindón Villoria, 2020).¹⁹

Así, los análisis de las autoras referidas (Amorós Puente, 1987; 1994/2001; McDowell, 1999/2000; García Canal, 1998; Caballero Galván, 2017; Kern, 2020; Lindón Villoria, 2020) resultan reveladores de las dinámicas de opresión femenina realizada a través de las colocaciones y coacciones espaciales, así como la imposición de las tareas de cuidado, crianza y reproducción de la vida. Estas asignaciones (en las que, en contraparte, a los varones se les designaron los espacios públicos, así como los trabajos productivos, reconocidos y remunerados) fueron realizados bajo la argumentación de las condiciones biológicas de cada sexo. Sin embargo, tanto McDowell (1999/2000) como Caballero Galván (2017) concuerdan que más bien, la división sexual del trabajo y las separaciones de los espacios entre públicos y

¹⁷ Si como apunta Kern (2020), el miedo a la violación sexual que experimentan las mujeres es una construcción social, luego entonces, también lo es la atribución masculina de ejercer la violencia, sea ésta sexual o de cualquier otro tipo, sobre los cuerpos femeninos.

¹⁸ De acuerdo con la misma Kern (*ibid*), es en los espacios de vivienda donde las mujeres y las niñas son mayormente violadas sexualmente. No obstante, este grave delito se silencia e invisibiliza, de ahí que permanece en impunidad. En tanto se oculta la situación doméstica, se incrementa mediáticamente la percepción del espacio público como facilitador de agresiones sexuales, por lo cual Kern devela el miedo de las mujeres a ser violadas en el espacio público como una construcción social. Así, infundir en nosotras sentimientos de temor al espacio público es una forma más de control de nuestros cuerpos. Esta aseveración no excluye la realidad de violencia a la que nos enfrentamos —especialmente en México durante las últimas décadas, como anoté en la introducción—, sino más bien, complejiza los factores que provocan la percepción de los lugares siendo amenazantes y hostiles, según apunta Lindón Villoria (2020).

¹⁹ La minimización corporal como estrategia de defensa a la que recurren las mujeres jóvenes estudiadas por Lindón Villoria (*ibid*), sugiere la idea de que ellas desean no ser vistas o desaparecer a los ojos de la otredad amenazadora.

privados son producto del sistema económico capitalista, al cual le resulta sumamente conveniente contar con trabajo realizado, el correspondiente a las mujeres, empero no pagado.

Asimismo, las académicas mencionadas ponen en relieve el impacto del habitar en la constitución de las subjetividades y los significados de ser “mujer”. No obstante, Amorós Puente y Caballero Galván acotan su análisis dado que éste se articula a una consideración binaria de los sexos (hombre-mujer) y de los espacios (público-privados). Así también, ambos parecen asumir la estadía única y permanente de las mujeres en el interior de la casa. En tanto, el estudio de Lindón Villoria (2020) es muy específico al establecer el objetivo de mirar a un grupo de mujeres jóvenes, así como los sentires que afloran en sus corporalidades cuando se encuentran en tránsito.

McDowell (1999/2000) y Kern (2020) bajo una mirada panorámica, reconocen a los espacios como producto de las relaciones de poder, de ahí que observan cómo éste establece normas y límites a partir de los cuales se generan vínculos jerárquicos. Así, ambas consideran la exclusión y la segregación espacial, no sólo de las mujeres, sino de otros grupos sociales vulnerables, entre los que se encuentran las personas con identidades sexo-genéricas diversas, aquellas enfermas, las racializadas, así como niñas y niños (McDowell, 2000; Kern, 2020). McDowell, además, matiza la experiencia del habitar la vivienda familiar. De este modo, sin romantizaciones ni idealizaciones,²⁰ acepta que para algunas mujeres las relaciones tejidas en la interioridad doméstica pueden representar la oportunidad del encuentro con el amor, la protección y la realización personal (*ibid*).²¹ En este mismo sentido, McDowell (1999/2000) y Kern

²⁰ Filósofos masculinos, blancos y europeos como Heidegger y Bachelard, sí elaboraron pensamiento idealizado ya que configuraron un ambiente idílico, protector y acogedor en torno a la vivienda. De ahí su nominación como “hogar”; así, según ellos, bajo los techos de la casa, sus habitantes podían encontrar descanso, abrigo y seguridad. De acuerdo con McDowell (1999/2000) al idealizarse la casa, también se idealizó a sus ocupantes por antonomasia, las mujeres, a quienes se les introyectó un halo celestial, en tanto a sus tareas de cuidado, crianza de los hijos, así como la procuración del bienestar de la familia se les atribuyó el carácter de sagradas.

²¹ Considero que esta mirada más periférica y abierta de la escritora proviene de su posiciona-

(2020) reconocen en el espacio público el potencial a efecto de constituirse en la ocasión del encuentro y la liberación de los cuerpos. Sin embargo, pese a que tal ofrecimiento puede ser así vivido en las subjetividades femeninas, las salidas de las mujeres, anota McDowell (*ibid*), siguen siendo apreciadas por la sociedad como estando fuera de lugar.

La impresión colonialista en los cuerpos-territorios de las mujeres latinoamericanas

Los análisis antes mencionados colocan, así pues, a los espacios como mecanismos útiles al poder patriarcal y económico con implicaciones graves en las identidades y en las existencias de las mujeres. No obstante, los estudios feministas latinoamericanos problematizan la relación de las mujeres con las espacialidades desde una amplia óptica. Más allá de las conceptualizaciones binarias público-privadas, en las comunidades de Abya Yala²² existe una conexión de las mujeres con el espacio como territorio.²³ Este, además, parte del mismo cuerpo de las mujeres y se expande hacia el afuera. Sylvia Marcos (2021) categoriza y explica a esta cualidad corporal asimilada en los habitantes de la antigua Mesoamérica como la “*porosidad del cuerpo*, su extensión más allá de la piel, su fusión intermitente con los cuatro rumbos del universo” (párr.36). De ahí que, lo ocurrido en los cuerpos de las mujeres, sucede también en los territorios y viceversa. Por ello, las feministas comunitarias han articulado la categoría de “cuerpos-territorios” y denuncian al patriarcado como el ejecutor de múltiples violencias contra ellos (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014). Bajo esta misma

miento epistémico, ya que ella reconoce que prefiere nombrar en plural a los “feminismos” y las “geografías feministas” a fin de dar cabida a la apertura y a la “diversidad de enfoques y perspectivas” (McDowell, 1999/2000, p. 22)

²² Acorde a Francesca Gargallo Celentani (2014, p.9) “Abya Yala [es] uno de los nombres ancestrales que recibe el continente” americano.

²³ En la multiplicidad de comunidades que se asientan en el territorio reconocido como Abya Yala existe una amplia diversidad de formas de ser y de vivenciarse en el mundo. Sin embargo, como argumenta Alfredo López Austin (2012), en ellas concurre un “núcleo duro” que permanece, no sólo con el paso del tiempo, sino que se comparte en los distintos territorios. Dado que feministas latinoamericanas y comunitarias reivindican la noción del cuerpo entrelazado a los territorios o la *porosidad* de cuerpo (Marcos, 2021), esta asunción sería una de estas pervivencias del núcleo duro.

consideración, Giulia Marchese (2019) señala que los cuerpos-territorios de las mujeres latinoamericanas se han configurado por las marcas de violencia y la opresión ejercida por las condiciones estructurales de explotación del sistema colonial, económico, capitalista neoliberal y patriarcal.

Tal y como he mencionado, McDowell (1999/2000) y Caballero Galván (2017) reconocen al paradigma divisionista de los espacios, la consecuente colocación de las mujeres en el ámbito doméstico y la asignación de las tareas de reproducción, crianza y cuidado de la vida, como productos de elaboración y utilidad capitalista. Más aún, dichos académicos señalan que el objetivo de tales articulaciones, así como de la respuesta aportada por la arquitectura,²⁴ es la optimización gratuita de la recuperación y el mantenimiento de las fuerzas de los trabajadores de tal empresa (McDowell, 1999/2000; Caballero Galván, 2017). Todo ello a costa de la valoración, de la salud, del bienestar, de la colocación en los sitios de la subordinación de las mujeres sobre quienes recayeron tales responsabilidades, sin remuneración ni económica ni moral.

No obstante, la impresión colonialista en los cuerpos-territorios de las mujeres latinoamericanas resulta en una mayor complejidad y simultaneidad de opresiones, como lo son el racismo, el despojo, la desposesión, el neo-extractivismo, la desaparición forzada, la devastación medioambiental, las estrategias de disciplinamiento y control (Marchese, 2019), entre las que apunto al feminicidio. De ahí que, en la América Latina ha sido la violencia colonizadora y patriarcal el dispositivo que crea los cuerpos, sean éstos de mujeres, de las comunidades, de los territorios y de los otros feminizados (*ibid*). Lo cual no quiere decir que el modelo separatista dicotómico público-privado de los espacios, así como las imposiciones laborales vinculadas a lo doméstico no estén presentes. Más bien, estos factores se suman a

²⁴ Caballero Galván (2017) realiza un estudio de los prototipos de vivienda surgidos desde los albores del capitalismo, en el siglo XIX: el modelo público privado y el paradigma higienista. Más adelante se retoman los análisis elaborados por el autor.

las marcas de la colonialidad que agudizan la opresión hacia las mujeres, así como la conformación de sus subjetividades como subordinadas, inferiores y marginales.

Estas categorizaciones se implantaron durante la irrupción española acaecida durante el siglo XVI, cuando los habitantes originarios fueron conceptualizados como no humanos o como señala Sofía Chipana Quispe (2021), como “no seres”. En este mismo sentido, Kern (2020) resalta la deshumanización así como la animalización impuesta por la colonialidad sobre los cuerpos de las mujeres, a quienes se les catalogó como promiscuas y primitivas. Así, asegura Kern (*ibid*), el proceso mismo de urbanización fue acompañado y posibilitado por la degradación, la estigmatización y el hurto del poder que originalmente poseían las mujeres indígenas. Por lo demás, las condiciones impuestas por los colonizadores europeos a partir del periodo de invasión, se mantiene hasta la era neoliberal. Asimismo, de esa ubicación de superioridad deviene la inferiorización de los otros diferentes conceptualizada desde los feminismos como la “feminización”,²⁵ ya no sólo de los cuerpos de las mujeres nativas, sino de los varones, así como de la naturaleza y de los territorios (Chipana Quispe, 2021). De ahí que todos estos cuerpos sean considerados utilizables, sustituibles, desechables.

El abrazo de los cuerpos de las mujeres con los territorios

En los estudios feministas cobran centralidad los cuerpos de las mujeres como lugares epistémicos y como los sitios desde donde se forja la emancipación. Los siguientes argumentos colocados por diversas académicas y activistas, quienes a través de sus trabajos impulsan la justicia feminista, explicitan tales afirmaciones. Linda McDowell (1999/2000), por su parte, anota que a partir del cuerpo, así como de las diferencias

²⁵ La categoría de feminización es utilizada por las feministas a efecto de nombrar la colocación de personas, territorios y las otras formas de existencia no humanas, en los lugares de la inferioridad, la subordinación y el desprecio. El concepto deviene de la noción de feminidad creada por el sistema patriarcal con fines de configurar y caracterizar de manera esencializada a “la mujer”, como ser incompleto y diferenciado del varón blanco. Siendo este último el único capaz de considerarse como un verdadero ser humano.

físicas y de los atributos biológicos existentes entre los cuerpos de hombres y mujeres se ha sostenido la inferioridad de las mujeres en el sistema patriarcal. Además, la geógrafa concibe al cuerpo como un lugar, el primero habitado por una persona (McDowell, 1999/2000). Así, en el territorio más próximo de las mujeres, su habitación primera, su cuerpo, se ha impuesto el poder, la jerarquización, la dominación.

Las feministas comunitarias asumen una concepción similar de los cuerpos vinculados a los espacios, en donde ambos se tejen de modo tal que juntos conforman los cuerpos-territorios (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014; Marchese, 2019). Las feministas latinoamericanas reunidas por la defensa de sus lugares de habitación corpóreo-territorial, expresan dicha relación en los siguientes términos: “Pensamos el cuerpo como nuestro primer territorio y al territorio lo reconocemos en nuestros cuerpos” (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017, p.7).

Además, las mujeres feministas comunitarias elaboran la noción “cuerpos de las mujeres”. Con esta categoría se reconocen a éstos como los primeros lugares violentados y también se cristalizan como el primer territorio de lucha frente a los crímenes patriarcales y a las injusticias históricas que las mujeres de los pueblos colonizados, subalterizados y hoy nuevamente explotados, reciben del sistema económico neoliberal capitalista y patriarcal (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014). Así, los “cuerpos de las mujeres” se constituyen en una conceptualización política en íntima relación con los territorios. Este estrecho vínculo es descrito por Giulia Marchese (2019) *cuasi* de un modo poético como el abrazo entre los cuerpos-territorios y los territorios-tierra. De ahí que, en tanto asunción política “los cuerpos de las mujeres” en relación de mutua constitución con los territorios, reivindican el derecho a una vida (de las mujeres, de los territorios, de las comunidades, del entorno natural) libre de violencia y reclaman justicia social.

Asimismo, junto al reconocimiento de los cuerpos en profunda interrelación con los espacios, McDowell (2000), así como las feministas comunitarias (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014) y latinoamericanas (Marchese, 2019; Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017), vislumbran las posibilidades mutuas de transformación. El potencial emancipador de dicha interrelación se encuentra en la capacidad de afectación existente entre los cuerpos y los espacios, porque “cuando se violentan los lugares que habitamos se afectan nuestros cuerpos, cuando se afectan nuestros cuerpos se violentan los lugares que habitamos” (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, p.7).

Desde la academia feminista occidental se conceptualiza al cuerpo como un espacio y se reconoce a los cuerpos en vínculo con las espacialidades. Asimismo, las feministas del Norte Global son sabedoras de la capacidad de mutua afectación entre ambas entidades por lo que vislumbran el potencial de transformación inherente a esta relación (McDowell, 1999/2000). No obstante, la propuesta latinoamericana se articula en una posición política activista que se encuentra en lucha permanente por la defensa de la vida de los cuerpos-territorios, de cara a la muerte que emana del poderío capitalista patriarcal enmarcado dentro de la reestructuración global.²⁶ Además, desde los territorios de Abya Yala existe una concepción comunitaria de los cuerpos entrelazados, no sólo con el espacio, sino con el cosmos todo. En esta relación, todos los seres se encuentran interconectados en un plano de igual dignidad y valía, sin importar si son humanos o existencias minerales, animales, vegetales, así como otras esencias más sutiles y no reconocidas o despreciadas desde el mundo occidental (Chipana Quispe, 2021). Esta idea de conexión entre todos los cuerpos existentes en

²⁶ Ocuparse de la globalización neoliberal es pertinente a efectos de explicar la devastación que ha significado para los cuerpos-territorios de Abya Yala este modo de intervención planetaria con fines mercantiles y económicos. No obstante, he elegido utilizar la categoría “reestructuración global” elaborada por académicas feministas como Marchand y Sisson Runyan (2000) con el fin de posicionarme en el debate crítico al neoliberalismo. Situarne desde la perspectiva crítica feminista, me permite colocarme al lado de la resistencia articulada por las mujeres latinoamericanas feministas que miran las posibilidades de subvertir este sistema que ha traído enfermedad y muerte a sus comunidades y territorios.

el mundo, de acuerdo a las sabidurías de origen ancestral, es favorecida por ciertos espacios, los lugares de respeto (*ibid*) o también llamados sagrados (Maldonado Jiménez, 2005; Bernal García & García Zambrano, 2006). Uno de los sitios reconocidos y de relevancia en las culturas mesoamericanas era el *altepetl*,²⁷ agua-montaña o la montaña de los mantenimientos (López-Austin, 1994). Acorde con los historiadores del arte María Elena Bernal García y Ángel J. García Zambrano (2006), la voz evoca contenidos simbólicos que dotaban de sentido a la vida de los pobladores, pues la dupla agua-cero era considerada como una “olla llena de agua”, una “olla de la abundancia” (*ibid*, p.67). El *altepetl* era el lugar donde se organizaban las sociedades en pueblos y ciudades. Asimismo, éste era el espacio elegido para el habitar porque el sitio era propicio a propósito de que los seres humanos establecieran contacto con el inframundo, con la memoria de sus ancestros, con el cosmos y todos los seres en él existentes. Es decir, el *altepetl* era el *axis mundi*, el punto donde convergen todos los rumbos (Maldonado Jiménez, 2005; Solares Altamirano, 2007) y adonde el ser humano reconocía su propia divinidad, la cual, según el mito, era compartida con todos los seres creados: árboles, plantas, animales, piedras, ríos, el viento, el fuego, la tierra (López-Austin, 1999; Solares Altamirano, 2007). De este modo, puede afirmarse que el *altepetl* (lo urbano), así como la pirámide-templo (la arquitectura) en tanto que ésta fue, también, la representación simbólica de la montaña sagrada y por lo tanto de la cosmovisión (Broda Prucha, 1987), eran los espacios propicios para la interrelación, para el abrazo entre los seres y el encuentro profundo de los cuerpos-territorios.

Sofía Chipana Quispe (2021) señala que estos vínculos de los cuerpos con los lugares de respeto, junto con el cosmos, fueron desequilibrados por la conquista.

²⁷ *Altepetl* es la voz náhuatl que traducida de manera literal al español quiere decir agua-cerro o agua montaña. El término fue utilizado a fin de designar la configuración paisajística territorial donde se asentaban las comunidades humanas a fin de establecer sus lugares de habitación (Fernández Christlieb & García Zambrano, 2006). No obstante, Fernández Christlieb y García Zambrano (*ibid*) reconocen la noción existiendo de forma equiparable en todo el mundo mesoamericano, de ahí las palabras usadas en diferentes lenguas de la región, por ejemplo: *yucunduta* (mixteco), *dehe nttoeche* (otomí), *chuchu tsipi* (totonaco).

Sin embargo, como lo apunta la estudiosa de las espiritualidades de Abya Yala, pese a la herida infligida, al impacto, a la desestabilización, el tejido entre los cuerpos y los espacios perviven en las comunidades arraigadas a lo ancestral. Tan es así que, las feministas latinoamericanas asumen y demandan la rehabilitación de la relación, del abrazo de los cuerpos de las mujeres con los territorios (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014; Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017; Marchese, 2019). Bernal García y su colega García Zambrano (2006), desde los estudios urbanos y la historia del arte, defienden que el *altepetl* como lugar del habitar humano desde el cual emerge la relación con el cosmos, trascendió a la imposición del paradigma urbano europeo en un híbrido que fusiona ambas concepciones. De tal modo, dichos académicos articulan la noción de *altepetl-colonial* (Bernal García & García Zambrano, 2006). Coatetelco es una de esas comunidades donde no sólo la configuración paisajística da cuenta de tal trascendencia. Sino también, las prácticas rituales correspondientes al ciclo agrícola y a las formas como los habitantes se interrelacionan con un circuito de lugares sagrados y establecen relación con los árboles, los peñascos, ciertas piedras, ojos de agua, barrancas, templos prehispánicos, lagunas y los seres divinizados llamados “airecitos” (Maldonado Jiménez, 2001, 2005, 2011).

De ahí que, mi posicionamiento como investigadora de los espacios en interrelación con las mujeres, así como una mujer feminista mestiza mexicana es afín a las posturas latinoamericanas citadas. Éstas se encuentran en correlación con los hallazgos sobre la ciudad prehispánica visibilizados por Bernal García (1993) y García Zambrano (2006, 2007). (También ver el trabajo por ambos realizado en coautoría, 2006). Asimismo, están en sintonía con la experiencia practicada en las espacialidades que miro: el *altepetl-colonial* de Coatetelco y los cuerpos de sus mujeres. Lo están porque las posiciones de las mujeres feministas comunitarias y latinoamericanas, simplemente reconocen, como yo misma lo hago, que las formas ancestrales son

aquellas de donde ellas provienen, de las cuales abrevan y se nutren.

Los cuerpos y el habitar, la perspectiva fenomenológica

Sara Ahmed acepta el íntimo vínculo existente entre cuerpos y espacios, y propone que es en la capacidad de los cuerpos de extenderse en los espacios donde reside la experiencia del verdadero habitar. Cuando ello ocurre, dice Ahmed (2006), los cuerpos establecen una relación de familiaridad con los sitios. La autora realiza el símil del habitar con lo familiar y también del “estar como en casa”, bajo la asunción de que dichas experiencias son equiparables a la calidez, a la protección y al gozo de entrelazarse con quienes se ama. Sin embargo, la vivencia del convivir con la familia y el estar en casa no siempre y no para todas las mujeres posee tales significados, como ya se ha anotado anteriormente. Más bien, ya sea en espacios públicos o en privados, lo común es la experiencia contraria. Así, ante la imposibilidad de establecer ese estrecho vínculo con los espacios, a las mujeres se les coarta el derecho a habitar y, con ello, al de vivir plenamente,²⁸ porque, como propone Iván Illich (1984), el “arte de habitar” se desprende del “arte de vivir”.

La idea del habitar como cuerpos en relación o en extensión con el entorno la colocan, asimismo, los escritores anónimos reunidos bajo el nombre del Consejo Nocturno. Este colectivo propone que habitar es “estar entrelazados: a la gente, a los ambientes, a los campos, a los setos, a los bosques, a las cosas, a tal planta que yace en el mismo espacio, a tal animal que se suele ver ahí [...]” (Consejo Nocturno, 2018, p.97). La descripción bien podría atribuirse a las ataduras que el *altepetl* como punto articulador genera entre los seres existentes, siempre en un plano de igualdad y correspondencia. Dicha forma del habitar es asimismo propiciada por la *porosidad*

²⁸ Es decir, vivir una vida en la que las mujeres puedan acceder a la realización personal, asimilándose y siendo tratadas por la sociedad como seres humanos completos en igual dignidad y teniendo las mismas oportunidades que los varones, conformando su ser mujeres no desde la violencia y la coacción de los cuerpos, sino a través de la autogestión y la autonomía.

del cuerpo vivenciada por los antiguos pobladores mesoamericanos y también por las comunidades con raigambre ancestral (Marcos, 2021), como lo es Coatetelco. La impresión de que son ciertos sitios los favorecedores de la habitabilidad corporal como entrelazamiento con el entorno se acentúa si, junto a estas reflexiones, atraigo la aseveración del mencionado colectivo y de Iván Illich (1984), relativo a que son las espacialidades vernáculas y no las de la metrópoli, las posibilitadoras del arte de habitar.

No obstante, las conceptualizaciones de los cuerpos en estrecho vínculo con el espacio elaboradas por Ahmed (2006) y el Consejo Nocturno (2018) poseen fundamento fenomenológico. Acorde con Miguel Ángel Aguilar Díaz (2014), esta última ha constituido una base filosófica en los recientes estudios sobre cuerpo y espacio. Maurice Merleau-Ponty desarrolló esta vertiente filosófica (1945), la cual considera primordiales la experiencia y la percepción corporal en la relación entre el sujeto con los espacios. Según Aguilar Díaz (2014), la fenomenología de la percepción no concibe separación entre el sujeto, quien percibe, y el espacio, el objeto de la percepción. Sino más bien, entre ambos, existe una imbricación tal, que los hace pertenecer a una misma estructura relacional (Aguilar Díaz, 2014). Así, desde la fenomenología de la percepción se propone: “el sujeto es del espacio, al encontrarse ubicado en un flujo de experiencias que hacen posible el espacio” (*ibid*, p. 322).

Sara Ahmed (2006) por su parte, a efectos de articular su *Queer Phenomenology*, retoma y critica ideas de la *fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty. En esta, dice Ahmed, se reconoce la existencia de momentos desorientadores, extraños, *queer* en toda experiencia del habitar. Sólo que, mientras en la fenomenología de la percepción se plantea la superación de la desubicación inicial a fin de recuperar la habitabilidad de los cuerpos, Ahmed propone quedarse en la sensación de extrañeza a propósito de encontrar una manera otra de habitar, de ser y

estar en el mundo, en la cual se incluye una orientación sexual distinta, no normada, no heterosexual (Ahmed, 2006). Así, Ahmed expone una forma transgresora del habitar.

Los hallazgos realizados por la investigadora de la danza Victoria Hunter (2016) durante unos talleres por ella misma diseñados y dirigidos, a los cuales denominó “fenomenológicos” parecen constatar los postulados de Ahmed. La sustentación de estas prácticas fue, así también, la concepción fenomenológica que supone la interrelación cuerpo y mundo, el intercambio fluido y recíproco entre ambas entidades generador de una mutua constitución. Las prácticas corporales ejercidas libremente por las personas participantes una vez que Hunter (*ibid*) emitió las instrucciones iniciales, devino en experiencias que involucraron alteraciones en la percepción (*ibid*). Es decir, se suscitaron instantes desorientadores, en términos de Ahmed (2006). Al punto que, cada sujeto apreció la sensación de “estar perdido”. Sin embargo, en los momentos de extravío también se encontraron nuevas realidades y nuevos modos de ser fueron revelados, así como la adquisición de otra consciencia devino *per se* (Hunter, 2016). De esta forma, a través de los ejercicios vivenciados, la investigadora y bailarina constató el potencial de la relación dialógica cuerpo-espacio a efectos de hacer emerger prácticas de desobediencia performativa contra la normalización del cuerpo, a través de “micro-actos de rebelión” (*ibid*, pp.78-80). Además, los ejercicios mostraron la viabilidad de transformación del sitio a través de la interacción corporal, al sobrevenir éste como un lugar de transgresión con una localización real en el mundo (*ibid*).

Los actos de rebelión espacial, así como el encuentro de un habitar subversivo a partir de la desorientación, resultan ser alternativas constituidas en oposición a la coerción de la capacidad de extensión (según Ahmed, 2006) o porosidad (Marcos, 2021) de los cuerpos sobre los espacios. Ahmed (*ibid*) coloca estas transgresiones en términos de “perversión.” El propósito de Ahmed al proponer dicha categoría es equiparar la vivencia corporal no heterosexual calificada desde la hegemonía como tal,

con una forma de habitar (los cuerpos y los espacios) *queer*, es decir, desviada. Así, el morar los lugares se constituye en una forma contestataria “no solo [ante] los supuestos heteronormativos, sino también [frente a] las convenciones sociales y las ortodoxias en general” (p.78). De ahí, que, tanto si se trate de la orientación sexual como del encontrarse en los espacios, habitar significa “desviarse”, “extraviarse” “salirse de la línea recta” impuesta e institucionalizada (Ahmed, 2006).

El Consejo Nocturno (2018) concuerda en que el habitar es un acto de insurrección y un constante devenir ingobernable. No obstante, el colectivo asume tal postura sediciosa frente a la razón productivista de la cual, según éste, la metrópoli es la obra culmen (Consejo Nocturno, 2018). Colocada así la ciudad, ésta sería asimismo, el sitio que imposibilita el “arte de habitar” contrariamente a las espacialidades vernáculas las cuales, más bien, favorecen la habitabilidad (Consejo Nocturno, 2018). En tanto Ahmed (2006) se posiciona frente a la sexualización y blanqueamiento de los espacios que excluyen a muchos cuerpos del derecho a habitar, aquéllos no hetero-normados y los otros racializados. Estos factores además, afirma la autora, son creadores de los límites y las formas mismas de los sitios (*ibid*). En este orden de ideas McDowell (1999/2000) explica que los espacios en tanto cuerpos “son sexuados y tienen un carácter de género, y las relaciones de género y la sexualidad están «espacializadas»” (p.101). Así pues, es en esta característica compartida de los cuerpos y de los espacios, su sexualización y en-generización, junto con la racialización y el blanqueamiento de los mismos, donde radica la expulsión de ciertos cuerpos y la experiencia del habitar se imposibilita para ellos (Ahmed, 2006). Son los cuerpos no blancos, los no heterosexuales y aquellos subordinados, como los de las mujeres y los de las personas *queer*, a quienes se les coarta dicha posibilidad. Es también en este proceso de exclusión de ciertos cuerpos, que los espacios adquieren una categoría jerárquica al configurarse como lugares heterosexuales, masculinos y blancos (*ibid*).

Sara Ahmed coloca así el carácter interseccional y pluridimensional del habitar de los cuerpos, así como la multiplicidad de opresiones recaídos sobre éstos cuando ocupan los espacios. Por consiguiente, junto con la configuración separatista público-privada de los lugares y la concepción binaria de la sexualidad según la cual las mujeres ocupan los sitios de la infravaloración, habrá que ubicar a las diversidades de identidades sexo-genéricas, el color, el origen étnico, la condición migrante, las edades, así como los valores económicos, sociales y culturales en calidad de condicionantes en el acceso o expulsión de los sitios y del habitar. Todas estas condiciones espacio-corporales, han sido construidas por el sistema patriarcal, capitalista y colonial, a fin de mantener la subordinación y la inferiorización de las personas. Por lo tanto, son esas las formas de habitar a las que corresponde transgredir y subvertir.

De la *Flâneuse* a la Callejera: La transgresión y el placer de los cuerpos de las mujeres en los espacios

Ante la codificación de los espacios que separa, conforma, modela, diferencia e impone límites y comportamientos a los cuerpos según los géneros, María Inés García Canal (1998) apunta hacia la necesidad de construir nuevos sitios, a los que llama “lugares-otros, lugares fuera de todo lugar” (p.55). Tal configuración espacial habrá de conformarse “como una alternativa transgresora de la mujer y de lo femenino” (p.57). El componente primordial en esta recreación es el gozo de los cuerpos, de ahí que García Canal (1998) propone nombrar estos territorios “heterotopías del placer,”²⁹ las cuales, lejos de conformarse monolíticamente habrán de constituirse en los sitios “de la explosión de formas, la multiplicidad de escenarios, la proliferación de juegos” (p.55). Es aquí donde la socióloga introduce el aspecto lúdico que remite el regodeo de los cuerpos en el habitar. La vertiente lúdica en la interacción de los cuerpos con

los espacios fue hallada en las exploraciones realizadas por los participantes (tanto varones como mujeres) de los talleres fenomenológicos diseñados por Hunter (2016). No obstante, acorde con García Canal (1998), las mujeres están mejor facultadas que los varones en la creación de los espacios del placer, del gozo, la sorpresa y la imaginación. La autora argumenta que, pese al intento de la cultura occidental de identificar de manera unívoca a la mujer como madre, también:

la implantó en el territorio de lo imaginario y construyó para ella una extensa e interminable imagería, fabricó un continuo sin detención de imágenes que la hacen una y otra y otra más [...] abrió para ella un abanico que jamás termina de desplegarse [...]. (pp.56-57).

Estas aperturas, según la autora, no fueron posibilitadas en las subjetividades masculinas porque “La cultura sí construyó una imagen definitiva y única del hombre” (p. 57). Asimismo, estas irrupciones constituyen las grietas aprovechadas por las mujeres a fin de construir los espacios de la transgresión, el juego y el gozo: las heterotopías del placer. Dichos territorios, tal y como menciona García Canal, no son meras utopías, sino experiencias vivas de las mujeres. La calle, el afuera –a pesar del miedo, de la violencia sexual, de las restricciones– significa para nosotras el encuentro con el sitio de la liberación, la transgresión y el gozo. Por su parte, McDowell (1999/2000) y Cevedio (2003/2010) develan al espacio público, a la calle, como los sitios donde las mujeres –aun cuando comportan el enfrentamiento con peligros– han encontrado la oportunidad de liberarse de la opresión patriarcal, la frustración que las tareas domésticas significan y del enclaustramiento vivido en el espacio privado. McDowell (1999/2000) describe así el hecho: “los espacios públicos de la ciudad han supuesto para las mujeres una posibilidad de liberación del dominio masculino y de las normas burguesas de la sociedad moderna” (p.220). El potencial del encuentro con la autonomía en el afuera es colocado por Manuel Delgado Ruíz (2007) de una manera excitante y retadora:

“a la acción de mover la puerta para salir fuera [sic] puede asociársele la

²⁹ García Canal (1998) retoma el término “heterotopía” del filósofo francés Michel Foucault (1954-1988), a fin de construir su propia categoría “heterotopías del placer.”

capacidad de cambiar, de devenir otra u otras cosas, de obtener ventaja de aquellas mismas cualidades que podrían haberse percibido inicialmente como fuentes de desazón: la incertidumbre, la ambivalencia, la extrañeza. En el exterior se extiende en todas direcciones el imperio infinito de las escapatorias y las deserciones, de los encuentros casuales y de las posibilidades de emancipación. Si el dentro es el espacio de la estructura, el afuera lo es del acontecimiento.” (pp. 28-29)

Puesta así la experiencia de salida se antoja sugestiva y estimulante, como es inspiradora la figura de la *Flâneuse* en tanto símbolo de la liberación de los cuerpos femeninos en el afuera. Varias académicas feministas (Wolff, 1985; Pollock, 1988; Friedberg, 1991; Wilson, 1992; McDowell, 1999/2000; Cuvardic, 2011; Kern, 2020), estudiosas de la relación de las mujeres con los espacios se han encargado de visitar la imagen de la mujer que sale a la calle por el puro gusto de hacerlo y, también, de conocer: la *Flâneuse*, es decir, “La paseante”. La estampa, no obstante, suscita posiciones encontradas, las cuales parten del reconocimiento de ella como una realidad histórica o tan sólo como una mera metáfora conceptual, construida a fin de denunciar las restricciones espaciales impuestas a las mujeres por la cultura patriarcal (Cuvardic, 2011). Por lo demás, Lauren Elkin (2017), con propósitos contestatarios, se ha convertido ella misma en *Flâneuse*, pues así investida ha caminado reflexivamente las ciudades de París, Nueva York, Tokio, Venecia y Londres.

Aquellas que se decantan por la primera opción, miran el surgimiento de la *Flâneuse* en las mujeres burguesas o pequeño burguesas francesas de finales del siglo XIX, quienes lograron salir sin sus acompañantes –vigilantes– masculinos a la calle, a efectos de introducirse en el centro comercial (Friedberg, 1991; Cuvardic, 2011). Aun cuando estas mujeres también lograron apropiarse de otros lugares como parques, teatros, cines y por supuesto, la calle, la *Flâneuse* es una mujer con capacidad económica y vocación consumidora (Cuvardic, 2011). Por otro lado, están aquellas académicas que rechazan la existencia histórica del singular personaje. Lauren Elkin (2017) sostiene uno de los posicionamientos más radicales al postular que el privilegio

del varón paseante, el *flâneur*, consistente en la experiencia del andar la ciudad como ensayo lúdico, expresión creativa y como aprehensión/compreensión de la ciudad, ha sido negado históricamente a las mujeres. Así, el paseo citadino estuvo destinado en exclusiva al sexo masculino.

Por otra parte, los estudios asimismo apuntan al hecho de que las salidas de las mujeres al centro comercial tienen un propósito definido. Así, aun cuando pueden ser experiencias sin duda recreativas, dichas incursiones por ningún motivo pueden equipararse con el andar indolente, sin dirección ni objetivo e impregnado de una actitud reflexiva del andar del *flâneur* (Cuvardic, 2011). En favor de dichas premisas propongo que las visitas de las mujeres a los almacenes y dependiendo del tipo de compras, también podrían considerarse una más de las tareas de cuidado que ellas realizaban. O bien, en el caso de la adquisición de artículos no prioritarios, pueden mirarse como un privilegio de clase, atado a la ideología de consumo impulsada por el entonces naciente sistema económico capitalista.

Otras académicas feministas, entre ellas Griselda Pollock (1988), que se han detenido a mirar a la *Flâneuse* concuerdan con la irrealidad de la figura. De ahí que, *Flâneuse* es, más bien, una palabra inventada por una mujer, la misma Wolff (1985), de modo similar a otros vocablos que también fueron y siguen siendo creados por las mujeres a efecto de nombrar aquello que nos retrata; o esto otro que por algún tiempo nos ha sido negado y ha quedado sin nombre o permanecido oculto bajo el uso de genéricos. Así, la creación de la *Flâneuse* tiene el propósito de colocarla como una figura retórica contestataria ante uno más de los privilegios del varón blanco europeo: la prerrogativa de salir a la calle por el puro gusto de deambular y deleitarse en la reflexión sobre el acontecer callejero.

Lauren Elkin (2017), como ya se mencionó, intencionadamente se propuso convertirse en una *Flâneuse* y así vagabundear por varias ciudades del orbe. A la par

de descubrir recovecos, Elkin entretendió sus pasos con reflexiones sobre la posibilidad de que en las calles, transfiguradas en *Flâneuses*, las mujeres podríamos escapar de los límites del orden y la naturalización que han hecho del espacio público un ámbito prohibitivo para las mujeres. No obstante, pese al halo inspirador contenido en la figura, su identificación (aun cuando no del todo consensuada y más bien ampliamente contestada) con la mujer europea, parisina, de clase media o burguesa que sale de compras, no resulta compatible para la realidad latinoamericana. Más aun, no sólo no es adecuada, sino inapropiada a propósitos de esta investigación, la cual, desde la subalteridad en la que han sido colocados por el colonialismo los espacios-territorios y los cuerpos-de-mujeres coatetelquenses, pretende tejer una crítica a los poderes encargados de construir el andamiaje sustentante de la subordinación de las mujeres. Es decir, el sistema patriarcal colonial/moderno de género (Lugones, 2014) en connivencia con el modelo económico capitalista del cual emerge la consumidora *Flâneuse*. En consecuencia, he podido articular la noción de la Callejera.

A diferencia de la palabra *flâneuse*, callejera es un término que siempre ha existido a fin de nombrar a mujeres. Sin embargo, éste ha sido ampliamente utilizada en el *argot* popular y machista mexicano con una significación peyorativa, pues es empleado como sinónimo de “puta”. La voz se dirige como insulto a las mujeres que salen a la calle a buscarse la vida, ya sea en el ámbito de la prostitución o cualquier otro laboral, profesional e incluso escolar. La finalidad de proferirla, por supuesto está orientada a denigrar a la persona a quien se le dirige, así como controlar y reubicar los cuerpos en los sitios de la normalización. Por mi parte, retomo el término a efectos de resignificarlo y expresar con él la transgresión inherente a la toma de la calle por las mujeres desde el gozo, el juego, la seducción y el placer del saber. Además “de la alegría, de la espera, del adiós, de la despedida y también, de la soledad” (García Canal, p.57). Todas estas experiencias se hallan implícitas en los encuentros callejeros. Así, las mujeres transfiguradas en callejeras habremos de construir algunas de las

heterotopías del placer. No las únicas, dado que éstas tenderán a ser diversas, ricas, construidas a partir de muchas posibilidades. Con ellas, además, según la propuesta de García Canal (1998) se propicia el borrado de los códigos de género esculpidos en los lugares y en los cuerpos, los cuales han propiciado la subordinación femenina.

Asimismo, el dismantelamiento de los signos opresivos de los espacios y las significaciones de separabilidad de los cuerpos en ellos contenidos (y a un tiempo, la construcción de las heterotopías del placer), inicia por el análisis crítico de los esquemas arquitecturales y urbanísticos que los crean, incentivan y reproducen. Por lo demás, tal ejercicio podría proveer del contexto explicativo respecto a la organización espacial y asignación de personas según se trate de cuerpos femeninos o masculinos en Coatetelco. Ello, dada la en-generización de los cuerpos y el sistema de género colonial/moderno (Lugones, 2014) establecidos en el territorio desde el siglo XVI con la irrupción española. Empero, también, comparativo, a través del cual pudieran emerger sustanciales diferencias, pues las múltiples expresiones de la pervivencia del *altepetl* como espacialidad y las formas pluridiversas de ser-estar en el mundo en él contenidas –entre las cuales se encuentra la vivencia de lo sagrado-femenino siendo central, como ya se ha expuesto–, resultan ser propicias de experiencias en el habitar alejadas de lo occidental, es decir, descoloniales. Así también, visualizar la distribución de los espacios en relación con los cuerpos investidos del género de las personas que los habitan, tal y como lo han develado las académicas feministas en los entornos occidentalizados, aportará elementos de comprensión de los procesos de subjetivación de mujeres de Coatetelco y del impacto provocado en sus corporalidades.

2. La decodificación espacial feminista

La composición arquitectónica de la vivienda patriarcal

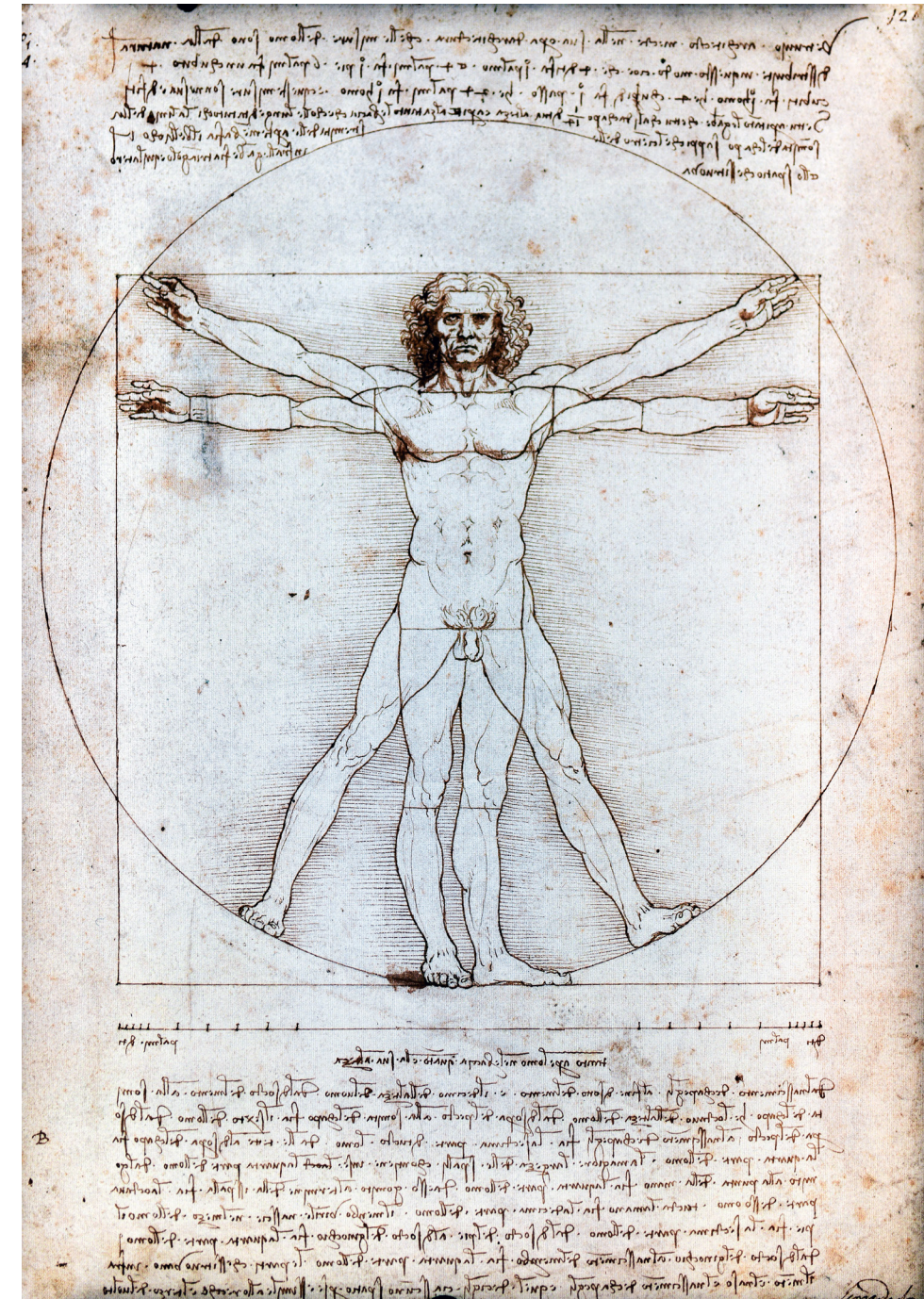
Una de las premisas principales del análisis crítico de Mónica Cavedio (2003/2010) se basa en catalogar a la arquitectura siendo una producción masculina y patriarcal. A efectos de sustentar sus argumentos, la arquitecta revisa las declaraciones y la obra misma (arquitectónica y escrita) de dos de los arquitectos más influyentes del mundo Occidental en la modernidad. Me refiero al suizo Charles-Édouard Jeanneret-Gris (1887-1965), mejor conocido por su alias *Le Corbusier* y al austriaco Adolf Loos (1870-1933).

En cuanto a la obra arquitectónica de *Le Corbusier*, conceptualmente está sustentada por el Modulor, modelo gráfico inspirado en el Hombre de Vitruvio de Leonardo da Vinci (figura 12). El dibujo elaborado por el arquitecto suizo representa a un varón, el cual es detalladamente dimensionado y cuya antropometría está vinculada a la naturaleza y a la sección aurea (figura 13). De ahí que pretende ser el paradigma único, tanto estético como ergonómico y funcional, de las obras de arquitectura. El fundamento teórico del Modulor, se encuentra definido en la leyenda inscrita en la portada interior del primero de dos ensayos que soportan teóricamente la representación, la cual, a la letra lo define como: “una medida armónica a la escala humana aplicable **universalmente** a la arquitectura y a la mecánica” (*Le Corbusier*, 1980, p.5) (El resaltado es mío). Tal generalización centrada en el arquetipo es la base de la crítica de Cavedio (2003/2010), quien apunta al hecho de que el Modulor es sólo representativo del varón blanco europeo. De tal manera, el modelo se constituyó en el medio de exclusión de una mayoría de personas, todas aquellas quienes no entran en las categorías de masculinidad, blancura, procedencia europea y edad media. Entre las personas excluidas nos encontramos, anota Cavedio, las mujeres. Así las cosas, el alcance de la categoría se torna relevante en el diseño arquitectónico puesto

que, no sólo es el centro y la medida de la obra del citado arquitecto (Cavedio, 2010), sino además, tiene una repercusión a nivel internacional dada la influencia del trabajo arquitectónico y teórico de *Le Corbusier*.

Figura 12

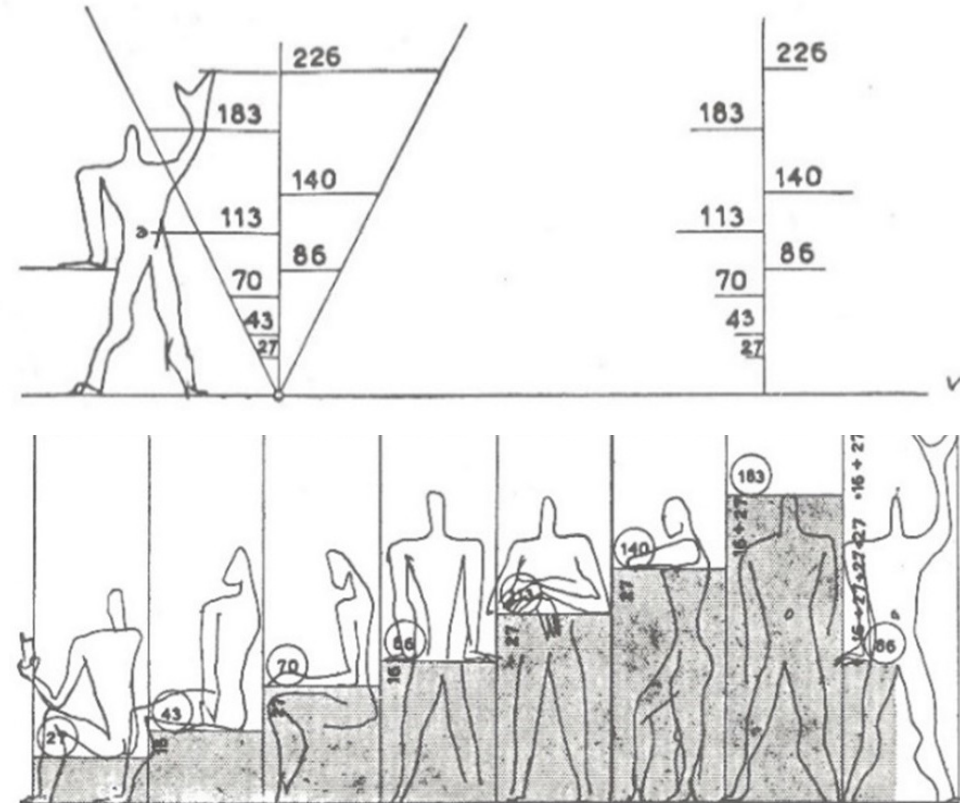
El Hombre de Vitruvio o Estudio de las proporciones ideales del cuerpo humano.



Nota. El dibujo fue realizado por Leonardo da Vinci en 1490. Fuente: París Orlando (2019, 9 de noviembre), https://es.wikipedia.org/wiki/Hombre_de_Vitruvio.

Figura 13

El Modulor de Le Corbusier



Nota. Las imágenes corresponden a un par de dibujos de la amplia serie que el afamado arquitecto presenta a lo largo de su ensayo (figuras 24 y 25, p.62). Como bien puede observarse, las acotaciones dimensionales dan cuenta de la unicidad del varón blanco, europeo, de edad media como sujeto de estudio. Fuente: Le Corbusier (1953/1980).

En cuanto a la obra de Adolf Loos, Cavedio (2003/2010) hace notar el pensamiento androcéntrico del arquitecto, dado que éste relacionó la identidad de las mujeres con trabajo doméstico. De hecho, la teórica feminista de la arquitectura resalta algunas declaraciones de Loos, las cuales dejan entrever un pensamiento incluso misógino, pues llegó a opinar que las mujeres se proponen mantener atado al marido a través de dichas tareas. Así, destaca Cavedio (*ibid*), Loos proyectó la “cocina-habitación” cuya finalidad fue hacer más eficientes las labores de las mujeres (p.61). En consecuencia, tanto los presupuestos teóricos y las posturas personales de estos destacados arquitectos repercutieron en el diseño de los espacios de la vivienda de la modernidad.

Al respecto, Javier Caballero Galván (2017) concuerda con Cavedio (2003/2010) al considerar que el diseño de la vivienda contribuye a construir la identidad femenina vinculada al servicio incesante y, también, al estereotipo de madre-cuidadora (circunstancias similares ya apuntadas acontecen en el caso de Coatetelco). Estas afirmaciones son producto de los hallazgos realizados por el también arquitecto y académico Caballero Galván, y se derivan de los análisis de los esquemas espaciales, funcionales y estético-ambientales de la vivienda moderna. Asimismo, los estudios realizados son concluyentes respecto a la existencia de dos prototipos de diseño, los cuales, según el autor, tienen su origen en la casa burguesa con repercusiones en la vivienda social (Caballero Galván, 2017). Cabe precisar que, acorde a las apreciaciones de este autor, ambos paradigmas perpetúan las desigualdades de género.

El primer prototipo analizado por Caballero Galván (*ibid*) es denominado “público-privado”. De acuerdo con el académico, la división de los espacios bajo estas categorías también se aplica a la vivienda, aun cuando a ésta se la ha asignado la segunda de ellas. Así, las habitaciones domésticas son motivo de esa separación y segregación de las personas. Por un lado, los espacios destinados a la sociabilidad, es decir, las salas de estar, los comedores, terrazas y jardines, son los identificados con lo público y se proyectan con el fin de ser ocupados por los varones. Asimismo, Caballero Galván (*ibid*) señala que la valoración de estos espacios se expresa con la colocación de elementos arquitectónicos atractivos tales como plafones, muros, acristalamientos y uso de colores. Lo público en la vivienda, agrega el académico, también queda signado por el reconocimiento, lo visible, lo abierto y lo masculino.

En tanto, el citado arquitecto cataloga los sitios de intimidad como aquéllos ubicados en el ámbito de lo privado, siendo éstos los dormitorios y los cuartos de baño. El escritor, no los menciona, sin embargo, considero siendo parte de esta clasificación

aquellos lugares donde más se requiere del servicio aportado por las mujeres a la familia, como la cocina y los patios o cuartos de lavado (aunque en realidad todos los espacios requieren del trabajo arduo de las mujeres). De tal modo, acorde a Caballero Galván, las inscripciones espaciales de lo privado son: lo íntimo, lo cerrado, lo no visible, la sexualidad, el sueño, la enfermedad, la muerte y las mujeres.

Al respecto, Mónica Cevedio diverge con Caballero Galván, al señalar que ningún espacio es de pertenencia femenina, ni el público (sea el exterior, la ciudad, o las habitaciones de la casa así clasificadas por Caballero) ni el privado. La arquitecta sostiene lo anterior, pues son los varones, dice, quienes han determinado y concebido las formas de las espacialidades y las maneras de habitarlas. Además, afirma Cevedio (2003/2010), los conocimientos que han permitido hacerlo son elaboraciones masculinas, así como las vivencias a considerar como relevantes en las partidas arquitectónicas son las de ellos. Mientras tanto, la exigencia, junto con “su aislamiento, su soledad, su explotación y frustración” (p.80), es la significación contenida en cada espacio para las mujeres, quienes han permanecido como usuarias pasivas aceptando todo ello sin cuestionamiento. De este modo, los lugares definitorios de la vivienda: los sitios para el estar, los comedores, los dormitorios, la cocina, los baños; así como otros complementarios: los balcones y los jardines, responden a dichas premisas. Aunado a lo anterior, asegura Cevedio (*ibid*), los espacios que en épocas pasadas fueron propicios para el solaz, la sociabilidad, la comunicación, la participación en lo público de las mujeres, fueron destruidos. En esta categoría se encuentran los lavaderos comunitarios y las fuentes de agua colocadas en puntos estratégicos de los pueblos y las ciudades. Sin embargo, dichos lugares fueron eliminados en aras de la comodidad y la higiene, e instalados en la esfera privada. Así también, continúa Cevedio (*ibid*) la forma y organización de la vivienda generadora de la mezcla de actividades productivas y reproductivas, en la cual no había una división tajante entre lo público y lo doméstico, corrió con suerte parecida una vez instaurado el modelo económico capitalista.

En cuanto al segundo prototipo de diseño arquitectónico de vivienda registrado por Caballero Galván (2017), priva la “utilidad del espacio” (p.182), el cual recibe amplia aceptación desde los inicios del siglo XX. De acuerdo con el académico, en este criterio, las necesidades humanas que la arquitectura busca satisfacer se consideran siendo universales. He aquí una coincidencia en los apuntes de dicho autor con Cevedio (2003/2010), quien no sólo alerta respecto a la generalización de los requerimientos de las personas. Cevedio, además, denuncia claramente el origen de la convención: el androcentrismo de los arquitectos artífices que influyeron de manera decisiva en las tendencias y quienes impusieron las formas bajo las cuales las personas habríamos de habitar. De manera un poco menos directa, la arquitecta también invoca al eurocentrismo de dichos creativos.

Caballero Galván, además, argumenta lo siguiente: en el esquema de diseño funcionalista la vida humana queda reducida a los requerimientos fisiológicos, dado que las pautas de diseño se basan en las necesidades biológicas. Por consiguiente, este arquetipo niega la complejidad existente en los seres humanos, así como los vínculos sociales y emocionales. Además, dicho prototipo de vivienda fue una construcción del sistema capitalista destinado a optimizar la recuperación de la energía de los trabajadores al usufructuar sin remuneración, las labores domésticas realizadas por las mujeres. Cevedio (2003/2010) concuerda con este señalamiento cuando apunta: “Mujeres que [...] no cobran ningún salario e incluso se las desvaloriza y humilla con esas tareas de servidumbre, cuyo último beneficiario es el Estado burgués, capitalista que se apropia de su mano de obra gratuita” (p.75). De este modo, el servicio dado con dichos fines por las mujeres es central en tanto necesidad proyectual, la cual fue visualizada y aprovechada como innovación arquitectónica por Loos, como bien lo anota Cevedio (*ibid*).

El prototipo funcional de vivienda, afirma Caballero Galván (2017), tiene sus fundamentos en las corrientes de pensamiento positivista e higienista surgidas durante el siglo XIX. Comprensible es entonces el nombre del estilo arquitectónico, *racionalismo*, desprendido de tal ideología, el cual fue tendencia internacional durante la primera parte del siglo XX y cuyos signos compositivos, según Antón Capitel (2009), son aportados principalmente por Le Corbusier. De tal manera, bajo la influencia positivista, dicho arquitecto, inspirado en la industrialización en boga articula el concepto “máquina para vivir” (Caballero Galván, 2017). A partir de esta categoría, la premisa de diseño de la vivienda fue la consideración de un “hombre” prototípico (Caballero Galván, *ibid*) sintetizado como lo expone Cevedio (2003/2010) en el llamado Modulor. Es decir, un varón con funciones y necesidades universales, quien habría de habitar una máquina.

La “máquina para vivir” debía, entonces, tener un funcionamiento óptimo y eficiente, además de cubrir con el requerimiento de “espacio mínimo” (Caballero Galván, p.184). Asimismo, anota Caballero Galván (2017), la casa habría de estar equipada con aparatos modernos facilitadores de las labores domésticas (realizadas por las mujeres) y promovieran de comodidad (la de los varones). El arquitecto alemán Walter Gropius, fundador de la renombrada escuela Bauhaus en 1919, fue partícipe de esta concepción arquitectural con la cual se refuerza el concepto lecorbusiano de “máquina para habitar”.

Por otra parte, Caballero Galván (*ibid*) argumenta que la corriente higienista, influyó en la configuración de la vivienda funcionalista, en varios sentidos. En primera instancia, debido a las políticas públicas y consecuente legislación implementada en la materia a fin combatir epidemias, así como en la promoción de ambientes y espacios sanos. De ese modo, sigue Caballero Galván, se regularon aspectos específicos relativos a la construcción y equipamiento de la vivienda

como la ventilación, la iluminación, el suministro de agua y el desecho de residuos. Asimismo, Caballero Galván (*ibid*) anota el amplio impulso en el uso de materiales de construcción industrializados y tecnificados; de ahí el consecuente desplazamiento de los tradicionalmente utilizados por considerarlos insalubres. El uso de superficies acristaladas es el ejemplo aportado por el arquitecto y académico, de una arquitectura adaptada a las normas de higiene de la época. Aquí, en mi opinión, puede inferirse el interés capitalista de colocar en el mercado estos nuevos productos. En tanto, las preocupaciones sociales sobre la salud alcanzaron a las mujeres, a quienes, además de las cargas domésticas ya impuestas, les fue asignada la responsabilidad de mantener el ambiente de la casa limpio.

Los modelos de vivienda analizados por Caballero Galván se insertan en la codificación espacial instituida a partir del siglo XIX en Occidente establecida con fines de controlar los cuerpos, así como sustentar y robustecer la nueva concepción sexo-género, el dimorfismo sexual (García Canal, 1998). Sin embargo, Cevedio (2003/2010) apunta a que los posicionamientos de los arquitectos de la modernidad están arraigados en tradiciones anteriores. Así, la arquitecta se remite a la Antigua Roma a propósitos de mirar los arreglos espaciales de las viviendas realizados exclusivamente en torno a la satisfacción de los requerimientos, así como del estatus social y profesional, del *pater familias*. Cevedio acude al tratado vitruviano a propósito de visibilizar la centralidad de tal personaje en la configuración arquitectónica de las casas de la época. Así, si se tratara de un banquero o recaudador, las habitaciones habrían de ser confortables, amplias y deberían de asegurar el buen resguardo de quienes en ellas habitaran (Cevedio, 2003/2010; Vitruvio, 15 a.C/2018). Empero, si el propietario de la residencia era un abogado o un hombre de letras, las marcas de los lugares serían la elegancia y amplitud de las dimensiones con la finalidad de que pudieran albergar a muchas personas (Cevedio, 2003/2010; Vitruvio, 15 a.C/2018). Al diseñar estas arquitecturas, denuncia Cevedio, nunca se pensaba en las mujeres.

Marina Picazo Gurina (2008), como Mónica Cevedio (2003/2010) se ha encargado de estudiar la vivienda y las relaciones de género en tiempos pretéritos. Picazo Gurina (2008), por su parte, analiza la casa de la Grecia clásica. Esta escritora, a diferencia de Cevedio, apunta al hecho de que el diseño de la vivienda sí se realizaba pensando en las mujeres. No obstante, no era el bienestar de ellas una necesidad proyectual, sino, más bien, los espacios se pensaban en función de mantenerlas vigiladas y controladas. Así lo argumenta Picazo Gurina (*ibid*) cuando aporta descripciones de viviendas excavadas por los arqueólogos en la polis griega de Olinto y analiza los vínculos del esquema con las relaciones de género y actividades femeninas. En términos generales las imágenes aportadas por la historiadora de la cultura clásica se describen a continuación.

El elemento referencial de la composición arquitectónica en la vivienda era el patio central, abierto al aire libre. Los peristilos o corredores con tejados sostenidos por pilares de madera o piedra estaban ubicados en torno al espacio organizador –el patio– y eran los sitios que permitían la comunicación con las distintas habitaciones de la casa, dispuestas alrededor. Además, dichos cobertizos eran los espacios de transición entre el ambiente expuesto a la intemperie y la construcción cerrada en donde los recintos estaban distribuidos conformando la casa. Desde el patio se recibía la ventilación y la iluminación requeridas, pues los muros envolventes del edificio eran ciegos o exhibían unas pequeñas aberturas, con lo cual se evitaban las miradas provenientes del exterior.

Señala Marina Picazo Gurnia (2008) además, que el acceso único a la vivienda y el patio central generaban líneas de visión desde cualquier sitio del interior. De tal modo, el control de las actividades, así como de las entradas y salidas de las mujeres, permanecía siempre bajo la vigilancia masculina. Respondía así la arquitectura a “la estructura simbólica de las relaciones entre las mujeres y hombres en la ciudad griega”

(p.81). Es decir, como un dispositivo en favor de la moral y las conveniencias sociales “ya que la sexualidad femenina sin control era una amenaza que debía ser regulada y supervisada” (*ibid*), puesto que la función principal de la mujer era garantizar la descendencia del marido, el nacimiento del heredero. El diseño de la casa cumplía así su tarea: mantener el control y vigilancia de las mujeres.

Picazo Gurina (2008) advierte, asimismo, sobre la existencia de un espacio denominado *andrón* ubicado al interior de la vivienda griega, cuyo uso era exclusivo de los habitantes varones de la casa e invitados, donde el acceso estaba prohibido a las mujeres. En contraparte, refiere la escritora que, durante las excavaciones en Olinto no se encontró evidencia del gineceo, habitación destinada a ser ocupada sólo por ellas. Las imágenes de dichos sitios femeninos provienen de vasos cerámicos decorados correspondientes al periodo clásico contentivos de figuras evocadoras de la cotidianeidad de las féminas al ser éstas representadas junto con instrumentos y otros artículos relacionados a las labores de tejido: el huso, el telar, lienzos y cestos de lana. También, agrega Picazo Gurina (*ibid*), aparecen mujeres que se adornan, perfuman y miran en los espejos, siempre en grupo y conversando entre ellas.

Acorde a las anotaciones de Cevedio (2003/2010) y Picazo Gurnia (2008), desde épocas remotas los espacios de vivienda en el mundo occidental fueron instrumentos de subordinación femenina. Cevedio (2003/2010) resalta el hecho de que en Roma sólo se pensaba en la comodidad y el prestigio aportado por la edificación para el dueño. Sin embargo, el modelo de casa en torno a un patio o sistema claustral analizado por Picazo Gurina (2008), también era de factura romana. Por tal motivo, tanto el control como la vigilancia de los cuerpos y la sexualidad femenina develado por la autora para el caso de Grecia, es aplicable al mundo de influencia latina. Así, la arquitectura, la composición de los espacios de vivienda y las relaciones en ellos establecidos eran un vívido reflejo de la concepción de género de la época, el modelo de un sólo sexo. En

éste, la mujer se consideraba una forma fallida y disminuida, por lo tanto, inferiorizada, del único sexo, el masculino (García Canal, 1998).

La vivienda social, el urbanismo salvaje y la devastación de los cuerpos-territorios de las mujeres

Como ya he señalado, el habitar de las mujeres latinoamericanas, entre ellas las oriundas de Coatepec, se encuentra en estrecho vínculo con el territorio. Coloco aquí nuevamente la expresión representativa de este íntimo encuentro: “Pensamos el cuerpo como nuestro primer territorio y al territorio lo reconocemos en nuestros cuerpos, cuando se violentan los lugares que habitamos se afectan nuestros cuerpos, cuando se afectan nuestros cuerpos se violentan los lugares que habitamos” (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017, p.7). El enunciado emerge de cara a la devastación que sufren los territorios de Abya Yala, una de cuyas más dramáticas situaciones deviene, al menos en la República Mexicana, de la política de producción de vivienda pretendidamente “social” (Canales, 2017; Barreda Marín, 2016). Apunto, además, el protagonismo de los prototipos arquitectónicos develados como opresores de las mujeres (Cevedio, 2003/2010; Caballero Galván, 2017) referidos en el apartado anterior, en este manejo masivo de construcción. Así, el destino de los cuerpos femeninos y de los territorios se vinculan en esta forma de afectación. Estos modos destructores de edificar son propios de la reestructuración global que centra sus intereses, por supuesto no en las vidas (humanas y no humanas) existentes en los entornos, sino en la ganancia económica.

Al respecto, Fernanda Canales (2017) afirma que en México los desarrolladores de vivienda comenzaron a ejercer una presión sobre las tierras, haciendo un “uso indiscriminado del territorio” (p.14). Incluso durante el proceso, apunta Canales, se dispusieron indebidamente de reservas ecológicas, de ahí que, áreas boscosas o selváticas protegidas fueron taladas para dar paso a la edificación de extensos

conjuntos habitacionales. La arquitecta Canales (2017) refiere un hecho que coloca claramente la situación en el contexto neoliberal, pues señala, esto ocurrió cuando “la corresponsabilidad del gobierno en temas de vivienda se trasladó a manos de empresas privadas y los proyectos ya no intentaron [sic] regularizar el tejido urbano ni mejorar la vida de los habitantes” (*ibid*). La también doctora en arquitectura sitúa el inicio de la privatización de la producción de la vivienda social hacia finales del siglo XX y enfatiza que las condiciones en las cuales se desarrolló tal modelo en el país generaron “la ruptura tanto del tejido social como del territorio” (*ibid*).

Por su parte, Andrés Barreda Marín (2016) sistematizó los resultados de los trabajos realizados en torno al Capítulo México del Tribunal Permanente de los Pueblos.³⁰ A efectos de la presente investigación resulta de interés la audiencia denominada “Devastación ambiental y derechos de los pueblos”. Ello dado que durante el abordaje de ésta, se expusieron los efectos devastadores de las políticas neoliberales de desarrollo de vivienda social sobre el territorio nacional y el medio ambiente. Las personas participantes en el encuentro, gente de los pueblos afectados, activistas y académicos nombraron a esta irrupción “urbanismo salvaje”. Bajo esta categoría se articula la expansión indiscriminada de la edificación de vivienda y el desarrollo urbano que ella conlleva (junto con otros muchos proyectos de explotación). Asimismo, la noción da cuenta de la “destrucción de cuencas ribereñas, acuíferos, bosques, patrimonio cultural, arqueológico y sagrado, así como tierras de cultivo, el despojo de grandes extensiones de territorios indígenas y campesinos” (pp. 459-460). Además, en el texto se incluye al estado de Morelos (uno de cuyos pueblos constituye

³⁰ El Tribunal Permanente de los Pueblos es un ente autónomo, no gubernamental, que sesiona ante casos de injusticias cometidos en contra de los pueblos y “que pretende identificar y difundir casos de violación sistemática de los derechos fundamentales de la humanidad que no encuentran reconocimiento ni respuesta en las instancias oficiales” (OMAL, Disponible en: <http://omal.info/spip.php?article4857>). El Tribunal sesionó para México de 2011 a 2014. En noviembre de este último año se estableció la sentencia final.

el corpus de esta investigación) como una de las veintiuna entidades federativas de mayor afectación en la República Mexicana.

Así, el concepto de “urbanismo salvaje” sintetiza el impulso urbanizador y productor de vivienda social a cargo de la iniciativa privada identificado por Canales (2017). En tanto la arquitecta apunta a la rotura del tejido social y territorial derivada de dicho desarrollo, los trabajos comunitarios y los temas tratados en la Audiencia citada colocan claramente los elementos cuya destrucción deviene en esa desarticulación comunitaria. Es decir, la naturaleza, el medio ambiente, los sistemas agrícolas de sobrevivencia, las formas de convivencia, los lugares de respeto o sagrados, la espiritualidad que en ellos se practica y a través de la cual las personas se relacionan con el entorno, maneras éstas de ser y estar en el mundo de procedencia ancestral. Todos estos componentes se entretajan en un lienzo conformador y dador de sentido a la vida de las comunidades que, sin embargo, el neoliberalismo a través de la producción de vivienda ha destruido.

Giulia Marchese (2019) imputa a la globalización en alianza con el Estado, las empresas y el crimen organizado como los operadores de este nuevo extractivismo cuyas directrices son el despojo, la desposesión de los territorios y los cuerpos de las mujeres. Asimismo, en el documento emitido por el Tribunal Permanente de los Pueblos Capítulo México, aparece señalada de manera reiterada la responsabilidad de las políticas neoliberales y globalizadoras en las varias violencias ocurridas en el territorio nacional. Las agresiones sistemáticas contra la vida resultaron expuestas al hacer las indagaciones pertinentes sobre siete ejes temáticos (correspondientes a igual número de audiencias, uno de ellos es el ya mencionado “Devastación ambiental y derechos de los pueblos”). La Sentencia final emitida por el Tribunal dictaminó:

que existen responsabilidades jurídicas por parte de cuatro actores: el *Estado mexicano*; las *empresas transnacionales*; *terceros estados (como es el caso de Estados Unidos de América o Canadá, entre otros)* e *instituciones*

internacionales (entre las que cabe mencionar a la Organización Mundial del Comercio, el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual, entre otras). En los cuatro casos se trata de distintas formas de responsabilidad. (Barreda Marín, p. 85)

En este orden de ideas, Zaida Muxí Martínez y Josep Maria Montaner Martorell (2011) señalan que el modelo de urbanismo por ellos nombrado “tardocapitalista”, establecido a escala planetaria a partir del periodo neoliberal corresponde a “un proyecto financiero y especulativo [que] consume y contamina territorio sistemáticamente” (p.126). Muxí Martínez y Montaner Martorell (2011), además, describen los patrones de configuración de las nuevas espacialidades urbanas a partir de la globalización, a la cual también llaman “ciudad global” (p.115), dados los alcances internacionales del paradigma. En primer término, éste se basa en el modelo del “suburbio” de la ciudad norteamericana. Es decir, “la tendencia en las grandes ciudades a crecer según autopistas y barrios residenciales periféricos y aislados” (p.118) bajo un sistema de urbanización cerrada. Acorde con Muxí Martínez y Montaner Martorell (2011), los elementos representativos de la ciudad global son el centro comercial y el rascacielos. El prototipo, asimismo, está basado en los traslados a partir del uso del automóvil, en donde la vía de enlace es la autopista. Dicha conformación provoca la expansión y el alto consumo del territorio. Además, al ser las autopistas los ejes rectores en la configuración urbana, la calle, otrora el centro neurálgico de la vida social, queda nulificada. Lo mismo ocurre, anotan Muxí Martínez y Montaner Martorell (*ibid*), con otras espacialidades básicas en la recreación de la vida comunitaria, como la plaza pública, el mercado, las galerías, todas ellas ahora sustituidas por los almacenes. Otra característica de la ciudad global registrada por los autores de *Arquitectura y Política*, es la introducción en los ámbitos habitacionales de equipamientos, amenidades y elementos que falsamente se promueven como cuidadores del medio ambiente y más bien constituyen estrategias de venta tales como “lagos artificiales, campos de deporte o pistas de golf” (*ibid*, p.123).

De forma contraria a las promesas de los desarrolladores inmobiliarios, este tipo de urbanización consume, degrada y afecta profundamente al territorio (*ibid*). Al hacerlo, como señalan las feministas latinoamericanas y comunitarias, se perturban también los cuerpos de las mujeres (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014; Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017; Marchese, 2019). Dentro de las violencias que a través de este tipo de urbanización se ejercen está la desigualdad que recae sobre las mujeres, así como la segregación de las personas debido al género. Esta dispersión urbana, representa serias dificultades para la movilidad femenina, sobre todo aquéllas de clases media y baja, carentes de automóvil particular destinado a sus traslados. Según la activista Dana Corres (2019) quien sustenta su análisis en los resultados de la Encuesta Intercensal 2015 del Instituto Nacional de Geografía e Informática (INEGI), a diferencia de los hombres que realizan movimientos pendulares (de casa al trabajo y del trabajo a casa), las mujeres mantienen traslados “encadenados”, con múltiples destinos y varias salidas al día, encaminados a atender el cuidado y crianza de la familia resultante de la división sexual del trabajo. Así también, muchas mujeres transitan en el espacio público a fin de ejercer un trabajo remunerado y contribuir así a la menguada economía familiar. Por lo cual, la urbanización dispersa de la ciudad global, provoca un mayor desgaste de tiempo y recursos económicos, esfuerzos adicionales a las de por sí pesadas labores domésticas. Además, las mujeres quedan más expuestas a agresiones y violencias en las vías públicas al realizar sus cotidianos desplazamientos. Por lo demás, como ya mencioné, los prototipos de vivienda social que se reproducen una y mil veces en los territorios en el contexto de la urbanización salvaje, devienen de aquéllos conformadores de una identidad femenina ligada al servicio permanente, a la soledad, a la frustración y a la maternidad (Cavedio, 2003/2010; Caballero Galván, 2017). Mientras tanto, los criterios utilizados a fin de diseñar los espacios de vivienda son prácticamente los mismos que rigen la planeación urbana: la universalización de las

necesidades, el andro y eurocentrismo, el racionalismo y el funcionalismo.

Acorde a Socorro Pérez-Rincón y Rosa Tello i Tobira (2009), el urbanismo hegemónico coloca en el centro de los criterios de planeación a la forma y a la racionalidad funcional. Las aludidas académicas señalan que desde ese posicionamiento se considera a las personas como objetos homogéneos, tal y como si de un sólo ser neutro, anónimo e impersonal se tratara. Recordemos aquí que Caballero Galván (2017) también se refiere a esta uniformidad, mientras Cavedio (2003/2010) la explica al señalar que al crear los espacios sólo se toman en cuenta las necesidades del varón europeo del cual es representativo el “Modulor” lecorbusiano. Así, contrario a las posturas racionalistas (masculinas) Pérez-Rincón y Tello i Robira (2009) proponen mirar la heterogeneidad de necesidades, problemas y personas, así como incluir los “deseos” de todas ellas. Es decir, considerar el aspecto subjetivo y emocional (también anotado por Caballero Galván) de estas últimas durante los procesos de planeación y regeneración urbanas. Pérez-Rincón y Tello i Robira (*ibid*) anotan, asimismo, que al universalizar y objetivar a los sujetos destinatarios de la planificación de las ciudades, se “soslayan diferencias y la diversidad de experiencias colectivas de las personas [por lo que] las diferencias de género suelen estar absolutamente ausentes del planteamiento urbano” (p.24). La palabra “soslayar” parece muy suave a fin de describir lo que provoca el urbanismo patriarcal, pues induce a la idea de tratarse de un descuido inocente. Al reflexionar sobre las nociones de blanqueamiento y heterosexualización espacial articuladas por Sara Ahmed (2006), aprecio más bien, que son maneras intencionadas de eliminar el habitar de personas-otras, las racializadas y estigmatizadas debido a su orientación sexual, color de piel, clase, discapacidad, pobreza, edad u otra condición marginal en la que la misma sociedad clasista y el poder económico las ha colocado. La gentrificación es el término técnico utilizado a fin de nombrar el proceso de intervención urbana a través del cual, con el argumento falaz de la mejora de los barrios (bien ubicados y con potencial de

generar plusvalía) se expulsa a sus habitantes originales (pobres, deshumanizados, despreciados) a efecto de dar lugar al habitar de la llamada “gente bien”.

Pérez-Rincón y Tello i Robira (2009), asimismo, enfatizan que dada la neutralización de la diferencia, la negación de la diversidad dentro del espacio público, las violencias simbólicas en contra de las mujeres se hacen patentes en su habitar. En la reflexión de Ahmed (2006), las agresiones en este ámbito se refieren a la nulificación de los cuerpos y la objetivación de los sujetos, mientras Lindón Villoria (2020) las coloca como formas de autominimización corporal. Asimismo, Pérez-Rincón y Tello i Robira (2009) argumentan, junto con Cevedio (2003/2010) por un lado y Muxí Martínez y Montaner Martorell (2011) por otro, que el urbanismo hegemónico “está vinculado a lo masculino, lo económico y lo político” (p.27). En cuanto a la composición y morfología de la ciudad, las urbanistas vislumbran la organización tecnocrática, la utilización de ejes, consideraciones funcionales y patrones bidimensionales y estéticos (*ibid*, p.27). Los ejes rememoran la línea recta vislumbrada por Ahmed (2006) como una estrategia de normalización y de heterosexualización, de volver las cosas a su sitio cuando éstas se han descarrilado y por lo tanto, de re-encumbrar la autoridad familiar y social sobre los cuerpos. También, los ejes arquitecturales y urbanísticos como criterios compositivos evocan el control ejercido en la casa griega a través del trazo siempre derecho e imperturbable, cuyo objetivo y logro era la vigilancia masculina sobre la femenina (Picazo Gurina, 2008). Esa monótona línea recta impuesta por la hegemonía patriarcal es, por supuesto, contraria a las subversivas (múltiples, variadas, creativas, espontáneas) líneas del *deseo* (Ahmed, 2006), estimuladoras y permisivas de la libertad de acción y decisión. También, del impulso, la sensibilidad, la intuición y el desenfado de ir por donde el cuerpo elige hacerlo.

Pérez-Rincón y Tello i Robira (2009), además, consideran a la planeación urbana como un instrumento de corte neoliberal funcional al propósito de atraer y

territorializar inversiones. Es decir, tal modelo asume simultáneamente a la ciudad y al territorio como empresa y mercado. Así también, las autoras develan los fines de la inversión de capital en un determinado lugar: “conseguir un nuevo valor económico, social y funcional” (p.32). En este mismo sentido la arquitecta Izaskun Chinchilla (2020) descubre los criterios de la ciencia del planeamiento urbano siendo dados por las necesidades productivas y no por las referentes al cuidado de las personas, así:

Nuestras ciudades son un medio más hostil para las actividades no vinculadas a lo productivo: intentar dormir un poco, usar un servicio, beber agua limpia sin pagar, respirar aire no contaminado, divertirse sin consumir o pasear sin mojarse un día con lluvia constituyen grandes hazañas en la ciudad actual. (p.49)

Como se ha expuesto, las autoras y trabajos revisados en este apartado revelan el vínculo existente entre la globalización, los intereses político-económicos, la urbanización y la devastación medioambiental. Charlotte Hooper (2000) por su parte, coloca en contexto a las figuras responsables. Esta teórica feminista advierte que el paradigma de la globalización neoliberal está sustentado por narrativas de corte hegemónico, cuyos actores son sujetos que ejercen masculinidades agresivas y heterosexuales, a las que nomina como “masculinidades hegemónicas” (p.70). De acuerdo con esta académica, los portadores de este tipo de subjetividades consideran al medio ambiente, a las mujeres y los otros feminizados (entre ellos las personas indígenas, las-los niñas-niños, y también, los varones cuyas masculinidades han sido subordinadas) como objetos de explotación extractivista. Hooper, asimismo, hace notar la utilización de metáforas sexuales en la promoción empresarial, las cuales colocan a las bellezas naturales, a las mujeres y las niñas como objetos disponibles para la explotación en “territorios vírgenes” del Sur Global. De acuerdo con Hooper (2000), estos discursos conllevan al fomento del turismo sexual internacional, y por lo tanto a la prostitución forzada, la violación e incluso la esclavitud sexual. La autora de “Masculinities in Transition: the Case of Globalization”, apunta, junto a la naturaleza y las mujeres, a la arquitectura vernácula de los países a ocupar como uno

de los atractivos a incluir en la objetivación y explotación. Estos factores implican a un tiempo, la precarización de la economía y las fuentes de trabajo. Todo ello explica el grado de afectación recaída sobre los cuerpos de las mujeres durante la era de la reestructuración global, la cual Giulia Marchese (2019) describe en términos de despojo, desposesión, neoextractivismo, desaparición forzada, violencia sexual, pobreza extrema y muerte de los territorios-cuerpos-de-las-mujeres en Abya Yala.

El lenguaje masculino de la arquitectura como representación del poder

La arquitectura y el urbanismo como manifestaciones y, al mismo tiempo, dispositivos útiles al poder ha sido analizada por arquitectas, urbanistas y teóricas feministas de otras disciplinas, entre ellas la geografía, la filosofía y la sociología. A lo largo del presente capitular, así lo he expuesto. Asimismo, estas mujeres han enfatizado la supremacía masculina *versus* la subordinación femenina ejercida a través de las asignaciones, las restricciones de acceso y permisividad de usos espaciales diferenciados acorde a los géneros binarios. Otra vertiente de análisis es el aspecto formal y simbólico inmerso en las arquitecturas y el urbanismo al que ahora me referiré. Los lenguajes plásticos y estéticos utilizados expresan potentes mensajes, los cuales introyectan en las personas la ubicación espacial designada de acuerdo a la escala social de valores impuestos por la hegemonía. Sara Ahmed (2006) hace notar el influjo significativo de la línea recta, tan valorada en varias tradiciones estilísticas arquitectónicas y urbanísticas desde épocas muy tempranas de la historia. Mariana Picazo Gurina (2008), por ejemplo, resalta el uso no desviado y mucho menos torcido del trazo, utilizado eficazmente a fin de establecer direcciones visuales abiertas, promotoras del control de los cuerpos y la sexualidad de las mujeres en la vivienda de la Grecia clásica. Por su parte Rosa Tello i Robira y Socorro Pérez-Rincón (2009) sitúan la utilización de ejes como unas de las pautas compositivas básicas en la planeación urbana. Así, la línea recta junto con una concepción funcionalista y

bidimensional del espacio además de valores estéticos predefinidos jerárquicamente, hacen del emplazamiento urbano un instrumento normalizador “que define el espacio objetivo, racional y visible y se puede decir que está vinculado a lo masculino, a lo económico y a lo político” (p. 27).

El vínculo de la arquitectura y su dimensión urbana con el poder político, económico y masculino referido por Tello i Robira y Pérez-Rincón (*ibid*) ha sido estudiado de manera crítica por Deyan Sudjic (2010) cuyo registro ha quedado sistematizado a través de un agudo ensayo intitulado *La arquitectura del poder*. Montaner Martorell y Muxí Martínez (2011) asimismo, reconocen la complicidad de las grandes figuras a quienes ellos llaman “las estrellas de la arquitectura” con los ámbitos de jerarquía. Ambos autores visibilizan la tendencia de compromiso social existente entre los arquitectos de los primeros años del siglo XX y, sobre todo, durante el periodo de entreguerras. No obstante, acorde a los teóricos, ésta fue desplazada por “el modelo del arquitecto como figura singular [...] en consonancia con el poder, que prefiere al genio creador que a la crítica socializadora” (Montaner Martorell y Muxí Martínez, 2011, p.49). Sudjic (2010) por un lado, así como Montaner Martorell y Muxí Martínez por el otro (2011), aportan los nombres de los arquitectos que aceptaron la complicidad con la hegemonía, todos varones a excepción de una mujer. Sudjic (2010) además, descubre a los hombres de Estado, sean presidentes elegidos democráticamente o dictadores y, también, magnates de los negocios quienes pagan los encargos. Así, se vuelve evidente el énfasis masculino tanto de los creativos como de los detentadores del poder quienes solicitan las obras. De ahí que, una arquitectura configurada desde el dominio masculino, con intereses y necesidades a resolver bajo la óptica masculina, ha de generar un código formal y simbólico también masculinos y expresivos del poder.

A lo largo de su ensayo, Sudjic (*ibid*) analiza obras de arquitectura auspiciadas por personajes del poder político, económico y cultural en diversos lugares del orbe.

Curioso es que Sudjic inicie su disertación colocando en el análisis a la arquitectura elaborada en el Tercer Reich. Ésta, además de ser promovida y utilizada por Hitler como propaganda, inspiradora de sus seguidores por una parte y como opresora de enemigos por la otra, sentó su aspecto formal en el clasicismo griego. Respecto al conjunto de edificios que habrían de aportar la identidad soñada por el dictador y trazada por el arquitecto-títere Albert Speer para las ciudades alemanas, Sudjic (*ibid*) apunta: “cada proyecto era igual [...], simétrico, clásico, con una columnata central y una fachada de piedra maciza” (p.42). En la descripción se aprecia nuevamente la relevancia del eje línea-recta conceptual que organiza la composición en dos áreas idénticas y correspondientes (simétricas), así como la multiplicación del trazo en posición vertical a efectos de conformar los peristilos o pórticos. El uso de la piedra, por otra parte, implicó la impresión del carácter tradicionalista, autoritario y de invencibilidad pretendidos por el líder tanto para sí mismo como para su régimen (*ibid*).

Sudjic, además, visita otros lugares, arquitectos, personajes poderosos y obras. Así, se puede reconocer una serie de características formales comunes en los trabajos arquitecturales concebidos a partir de la connivencia existente entre arquitectos varones y hombres poderosos, ya que ellos, según Sudjic, son representativos del exceso, el ego, la avaricia, así como la teatralidad o el exhibicionismo arquitectónico. En tanto, conforme las nuevas tecnologías lo permitieron, las obras se fueron convirtiendo en verdaderos desafíos a las leyes de la gravedad. Las tipologías formales que María Ángeles Duran Heras (2008) identifica en la arquitectura posmoderna, son en cierta medida coincidentes con las ya mencionadas. Principalmente en obras de arquitectos insignia como Calatrava, Gehry, Eisenman, Sterling, Jencks, Tschumi, Hadid, entre otros, prevalece la concepción de edificios como objetos/puentes/esculturas, de ahí la visión escenográfica que se configura en la ciudad, cuyos artífices, a decir de la autora “son creadores de formas, de representaciones y ceden a otros las funciones éticas y sociales de la arquitectura”

(*ibid*, p.24). No obstante, a la socióloga le parecen propuestas innovadoras adelantadas a su época, que “subvierten la tipología clásica de la arquitectura [y por ende, constituyen una] ruptura formal como expresión de un malestar o búsqueda más profunda, insatisfecha” (p.25). Éric Michaud (2009), se ocupa de esta pretensión revolucionaria y transgresora del genio del artista desde una óptica crítica, ya que esta posición asume a la mente privilegiada y de talento excepcional del creador, como la única fuente legítima de libertad. Mientras que, en mi opinión, se minusvalora, infantiliza y feminiza a la sociedad, tal y como las palabras de Durán Heras (2008) lo sugieren cuando se refiera a estos renombrados personajes: “Son los intérpretes afortunados de conciencias individuales que no habrían sabido expresarse por sí mismos y que concentran sobre ellos su agregada fuerza” (p.26).

Esta postura paternalista y *cuasi* todopoderosa atribuida al genio creador, es controvertida por Michaud (2009), como ya apunté y por supuesto por el análisis feminista. Así, Cevedio (2003/2010) propone que las expresiones plásticas de la arquitectura contienen un énfasis masculino y androcéntrico. Dicha autora sitúa dentro de este lenguaje, la grandilocuencia de las formas y la escala monumental de las dimensiones, como también lo hace notar Sudjic (2010). A efectos de presentar sus argumentos, la académica feminista trae a examen el proyecto del arquitecto francés Jean Nouvel, la Torre Agbar (inaugurada en 2005 y hoy llamada Torre Glóries), ubicada en la ciudad de Barcelona. La doctora arquitecta considera la propuesta arquitectónica de Nouvel como “una provocación a toda ética y estética, que es un edificio fuera de contexto, prepotente, monumental, agresivo y perturbador con el entorno” (Cevedio, 2003/2010, p.41). Así, la arquitecta anota uno más de los rasgos distintivos de las obras de corte masculino, la agresividad de las formas, golpeadora de las subjetividades de quienes habrán de utilizarlas, ya sea siendo meros espectadores inmersos en el paisaje urbano o usuarios activos. Michaud (2009) sitúa la violencia como uno de los principios asumidos por el artista enfrentado al material de donde habrá de emerger la obra de

arte. En este sentido Michaud (*ibid*) advierte la auto-identificación de los hombres de Estado como artistas, sean poetas, escultores o arquitectos, que en este caso moldean, violentan, al pueblo.

De ahí que, el edificio Agbar referido por Cevedio es tan sólo uno de la vasta obra arquitectural masculina violenta. La señalada torre cuenta con treinta y cuatro niveles y según lo refiere la propia Cevedio (2003/2010), el aspecto de la construcción rememora la imagen de una “bala, pene o consolador” (p.41). La geógrafa feminista Leslie Kern (2020) coincide en el reiterado uso arquitectónico del simbolismo del falo. Los argumentos y postura de Kern son nutridos por el pensamiento de otras feministas como la arquitecta Dolores Hayden y su colega Liz Bondi. Así, Kern observa un formalismo de género en lo construido dado que, a lo largo de la historia, señala, han dominado los monumentos fálicos tales como obeliscos, columnas y torres de vigilancia. El rascacielos, afirma la geógrafa, entra en el repertorio de edificios cuya forma se encuentra inspirada en el falo. Kern, además, liga al prototipo y específicamente a su verticalidad, así como Sudjic (2010), Cevedio (2003/2010), Michaud (2009), Montaner Martorell y Muxí Martínez (2011) lo hacen con la arquitectura; como una insignia del poder, en este caso, el corporativo económico. La verticalidad del rascacielos y de otras edificaciones fálicas me dirige nuevamente a la línea recta que Ahmed (2006) vincula al mandato social de “alinearnos” a la normalización binaria heterosexual. Principalmente, al control todopoderoso que domina las alturas, de ahí que la verticalidad lineal fálica constituye uno más de los códigos de género violentos, en el cual se coloca con explicitud la representatividad masculina que poseen los espacios. Empero quizás, sobre todo, el simbolismo del falo-arquitectura remite, ya no a la eyaculación sobre el cielo nocturno recreada por la luminosidad emanada del rascacielos mencionada por Kern (2020); sino a la penetración con violencia, a la violación sexual de los cuerpos-territorios (Marchese, 2019) que resulta evidente con la expansión-destrucción provocada y alentada por el

llamado “urbanismo salvaje” (Barreda Marín, 2016).

3. Las búsquedas de las arquitectas feministas

Genealogías

En contraparte a la arquitectura del poder, patriarcal y masculina, Cevedio (2003/2010) asegura que existen maneras femeninas de hacer arquitectura. A efectos de soportar esta aseveración, la académica se refiere al trabajo de la arquitecta italo-brasileña ya fallecida, Lina Bo Bardi. Particularmente, la investigadora apunta al Museo del Arte (1957-1962) así como a la sede del Servicio Social de Comercio SESC Pompeya (1977), ambos ubicados en la ciudad de Sao Pablo, Brasil. Este último proyecto consiste en la intervención de una vieja fábrica, a fin de convertirla en un centro cultural y deportivo. Entre las características vinculantes a los estilos femeninos de hacer arquitectura halladas por Cevedio (2003/2010) en el edificio está el aprovechamiento de recursos existentes, puesto que la obra se despliega utilizando una construcción anterior. Asimismo, la inclusión de detalles como espejos o caídas de agua y colores generadores de ambientes relajados con proyecciones de sensaciones de ternura son aspectos encontrados por la teórica en la obra de Bo Bardi. Además, de acuerdo con Cevedio (*ibid*), es claro que durante el proceso de concepción espacial las personas futuras usuarias se encontraban en el pensamiento de la autora de la obra arquitectónica. Esa fina sensibilidad de la creadora, la cual, conforme a las impresiones de Cevedio puede ser percibida al habitar el sitio, es confirmada por las palabras de la misma Bo Bardi: “el arte debe ser hecho por todos y no por uno solo” (Bo Bardi, 1998 en Cevedio, p. 41).

En mi opinión, Cevedio (2003/2010) atina al afirmar que existen maneras masculinas y femeninas de hacer arquitectura. No obstante, estos abordajes diferenciados no tienen que ver con el cuerpo sexuado de las personas, ni con la identificación sexo-genérica (y heterosexual) de éstas. Cevedio está consciente de

ello cuando deja una implícita crítica a la obra arquitectónica de Zaha Hadid, al citar la definición que el también arquitecto y crítico de la arquitectura Luis Fernández-Galiano realiza sobre ella: “Arquitecta agresiva que sigue los parámetros masculinos actuales en arquitectura, una arquitecta formalista con incógnitas funcionales” (Fernández-Galiano, 2001 en Cevedio, p.39). Es así como María Ángeles Durán Heras (2008) advierte que la factura arquitectural realizada por mujeres no es garantía de una sensibilidad no patriarcal, máxime si se considera la enseñanza de la disciplina y la larga tradición anquilosada como práctica masculina. En ese mismo sentido Zaida Muxí Martínez (2018) se pregunta: “¿Cómo construir un nuevo discurso, con diferentes valores si nos encontramos conformadas por el patrón único de valores patriarcales, masculinos y machistas?” (pp.12-13).

Expuesto el tema de la manera como Durán Heras (2008) y Muxí Martínez (2018) lo colocan, elaborar una teoría y una práctica de la arquitectura feminista (que no femenina) de la arquitectura, se antoja un reto colosal. La misma Cevedio (2003/2010) al considerar que la arquitectura se diseña en función de resolver las necesidades de la familia cuya concepción moderna fue establecida por el poder capitalista y patriarcal, señala: “sólo un cambio económico, político e ideológico nos podrá liberar de la familia actual (basada en la propiedad privada) y de los modos de relacionarnos, nunca será a través de la arquitectura” (p.78). La académica, en mi opinión, no vislumbra las pequeñas resistencias organizadas desde abajo siendo contentivas de verdaderas oposiciones al sistema y caminos hacia la subversión. Por lo demás, signos luminosos de luchas emancipadoras constituyen los trabajos de no pocas arquitectas y urbanistas, quienes llámense o no feministas, han realizado aportes a la arquitectura y gestiones de ciudad con una sensibilidad de justicia social. Sin embargo, su trabajo ha sido oscurecido, negado o apropiado por el patriarcado, de ahí que tanto Durán Heras (2008) como Muxí Martínez (2018) se hayan dado a la tarea de hacer resurgir las contribuciones profesionales de mujeres en los ámbitos de la

arquitectura y el urbanismo. Durán Heras (2008), por su parte, sin realizar propiamente una genealogía de mujeres creadoras de espacios se refiere a la participación de ellas en actividades de la construcción en comunidades no occidentales ni occidentalizadas: “En los alojamientos más primitivos [sic], como chozas o tiendas, el papel de las mujeres fue importante en el tejido o trenzado de los materiales (paja, juncos, ramas, etc.) y en el curtido de pieles o hilado de lanas” (p.34). La socióloga, además, destaca la tarea constructora como un proceso comunitario colectivo, no sólo en estos pueblos a los que ella llama “no desarrollados” [sic] (p.35), calificativo con el que, por supuesto, no estoy de acuerdo. Durán Heras, también se refiere a la organización de mujeres en otras épocas y contextos, como lo fue el proyecto “The Women’s Commonwealth” realizado en 1866 en los Estados Unidos en el cual se benefició a treinta familias. Asimismo, Durán Heras (2008) incluye en su consideración proyectos de autoconstrucción de vivienda comunitaria articulados por mujeres de países del Sur Global, entre los cuales se encuentra México. No obstante, la escritora visibiliza las dificultades y los obstáculos enfrentados por ellas, por la única razón de ser mujeres quienes “deben seguir “sacrificándose” [el énfasis es de la autora citada] por los demás u ocupando lugares subordinados” (p.30). Durán Heras, como ya se anotaba, argumenta que el simple hecho de ser mujer no implica una forma de posicionarse ante la creación arquitectónica comprometida socialmente. Incluso la académica presenta el caso de la conservadora constructora de viviendas de suburbios estadounidenses durante el siglo XIX, Catherine Beecher. Sin embargo, la investigadora apunta que la práctica arquitectural y urbana ejecutada por mujeres siempre es más afín al beneficio comunitario y que:

puede reconocerse la fuerza interna de compromiso con el cambio social entre las arquitectas y las urbanistas [...]. La proporción de mujeres que trabajan en este tipo de actividades es más alta que la media de las que trabajan en los proyectos de edificaciones de carácter empresarial. (Durán, p.29-30)

La investigación de Muxí Martínez (2018), por otro lado, sí es una apuesta genealógica cuyo fin es sacar a la luz los nombres, el pensamiento y las obras de mujeres, quienes han sido opacadas o despojadas (robadas) por hombres, incluso siendo parejas sentimentales de éstos. Así, Muxí Martínez se ocupa de entretejer de manera crítica los aspectos personales, laborales y la producción arquitectónica o urbana de aquéllas a quienes visibiliza. La mirada de la también arquitecta es unificada y no escindida, como lo es la manera positivista. Al realizar este entramado entre lo íntimo (privado) y la actividad profesional (pública), Muxí Martínez sitúa en la palestra el abordaje dado por las arquitectas y urbanistas estudiadas e impreso en sus obras, en el cual su propia experiencia y vivencias espaciales (subordinadas, injustas, feminizadas) desde su ser mujeres, influye en definitiva en sus propuestas. De ese modo, con el trabajo de estas arquitectas y la mirada que en éste posa Muxí Martínez (2018), se pone en evidencia una de las máximas del feminismo: “lo personal es político” (p.19).

Otro esfuerzo importante en la develación de las obras de arquitectura realizadas por mujeres es el efectuado en el terreno de la divulgación, a través de la página *web* “Un día, una arquitecta”.³¹ La labor editorial es realizada de manera colaborativa por varias colegas entre ellas las argentinas Cecilia Kesman, Florencia Marciani, Inés Moisset, Gueni Ojeda y Zaida Muxí Martínez, junto con la uruguaya-española Daniela Arias.

La materialidad del espacio feminista

Reacciones de incredulidad incitan los argumentos elaborados desde la teoría feminista –los cuales se han desarrollado en esta revisión de la literatura– respecto a que a través de los espacios se mantiene el sojuzgamiento de las mujeres dada la impronta masculina y patriarcal de las creaciones. El escepticismo siempre se acompaña de la

negación respecto a que la materialidad de las espacialidades puede contribuir a la emancipación de las mujeres. No obstante, y de manera contraria a dichas posturas, muchas son las propuestas elaboradas por arquitectas, urbanistas, sociólogas y otras mujeres con compromiso feminista.

Muxí Martínez (2018) recupera las aportaciones de varias de ellas. Así, la arquitecta se refiere a los antiguos *beguinajes* a los que conceptualiza como configuraciones urbanas independientes a la ciudad medieval, cuya organización se encontraba basada en las tareas de cuidados comunitarios y profesionalizados brindados por mujeres a la sociedad como servicios remunerados. Los conglomerados arquitecturales creados por las beguinas daban cuenta de una concepción cultural de ser mujeres que no era “ni madre, ni esposa, ni monja, sino trabajadoras y estudiosas” (p.54). Hacía el siglo XX Muxí Martínez visibiliza el sistema de *co-housing* en el cual la función habitacional se mezcla con la integración de espacios compartidos para los servicios como cocinas, lavanderías y comedores con áreas de juego para niñas/niños. En el esquema arquitectónico de vivienda múltiple con la compartición de tareas de cuidado fueron centrales las propuestas de la arquitecta Margarete Shütte-Lihotzky, quien de esta manera propugnó por la supresión del trabajo doméstico cotidiano. Shütte-Lihotzky, asimismo, planteó la disminución funcional de los componentes de la vivienda, así como el diseño de cocina modular cuyo propósito fue hacer más eficientes los quehaceres domésticos. Estas preocupaciones también estuvieron presentes en la obra de Catherine Beecher y en Erna Meyer quien realizó el diseño de una cocina mínima mientras que Octavia Hill Jane se ocupó por la mejora urbana en torno a las áreas de vivienda de las clases desfavorecidas. Así, los intereses de las mujeres profesionistas de la arquitectura se centraron en mejorar las condiciones de la vivienda incluidos el entorno y paisaje. Sin embargo, es importante decir que no hubo, por parte de estas mujeres, un cuestionamiento o crítica respecto a la feminización de las tareas cuyos diseños pretendían hacer más eficientes, aun cuando sí se pensaba contribuir a

³¹ Ver: undiaunaarquitecta.wordpress.com

mejorar la calidad de vida de las mujeres (Muxí Martínez, 2018).

Actualmente, el foco sigue estando en las tareas de cuidado, crianza y reproducción de la vida, pues éstas, en tanto asignadas de manera naturalizada y exclusiva a las mujeres, representan el factor decisivo de la subordinación femenina frente a la dominación masculina y el sistema de desigualdades entre los sexos. De manera que para Ana Falú Baclini (2021), la vida cotidiana, las personas, especialmente las mujeres (siempre con una visión interseccional), se tornan en el centro de las decisiones y propuestas. También es relevante la separación espacial pública-privada, de ahí que se propone “valorar lo que está desvalorado”, es decir, el espacio doméstico y las tareas ahí realizadas (Segovia Marín, 2021). Así, a partir de una mirada crítica, se busca desestructurar el sistema de cuidados-crianza-reproducción a efecto de colocarlos como una responsabilidad compartida entre los géneros, de interés y resolución colectiva en la cual el Estado debe participar con la implementación de políticas públicas y el soporte económico, entre otros (Comas d’Argemir, 2021; Falú Baclini, 2021; Segovia Marín, 2021). De este modo ha surgido la noción de “ciudad cuidadora” o “ciudad de los cuidados” donde “todos cuidan” (Segovia Marín, 2021). La categoría, incluso, se configuró como el título de un libro de la doctora arquitecta Izaskun Chinchilla Moreno (2020). La materialidad de un urbanismo y una arquitectura cuidadores implica “superar visiones dicotómicas sobre el ámbito productivo y reproductivo y sobre el espacio público y privado” (Segovia Marín, 2021). De ahí la relevancia de extender lo doméstico-privado (el espacio y las labores dentro de él realizadas) hacia el barrio y el espacio público con la creación de lugares comunitarios para el lavado, la cocina, comedores, así como para el cuidado-educación-juego infantil y la atención de personas adultas mayores. De modo que se incentive la vida colectiva a través de una arquitectura de usos múltiples (Segovia Marín, 2021). De la mano de estos sitios es importante fortalecer el comercio local donde la comunidad pueda adquirir productos a un costo asequible, con mezcla

de tipologías. Esta red de tiendas a nivel barrial coadyuva asimismo a la seguridad y protección de las mujeres en sus tránsitos y estancias en la calle, al provocar la siempre presencia de personas en la calle y generar lo que Jane Jacobs (1961) llamó “ojos en la calle”.

Otra idea es la de fomentar el uso de la vivienda como un espacio productivo y no sólo reproductivo. Esta es una manera de revalorar las labores de las mujeres y el espacio doméstico (Segovia Marín, 2021), además de un apoyo a su economía. Aunado a ello y dado que son las mujeres quienes presentan un mayor déficit en la adquisición de una vivienda (Lomelí, 2017), es central la creación de programas de autoconstrucción asesorada de proyectos de vivienda colectiva o co-vivienda (Falú Baclini, 2021) y progresiva donde se planteen espacios comunitarios para los servicios de crianza, cuidado y juego de niñas/niños. Respecto a los espacios de juego, Chinchilla Moreno (2020) tiene una propuesta muy provocadora la cual consiste en la colocación de pequeños espacios recurrentes, múltiples, no focalizados sino dispersos en la ciudad. Éstos, tampoco habrán de ser los usuales parques equipados de mobiliario predeterminado para el juego, sino más bien los sitios deberán contener elementos motivadores, incitadores de nuevas y creativas formas de jugar en la ciudad. Chinchilla Moreno también plantea la integración de esos estímulos lúdicos en los espacios o edificios donde los adultos tienen obligaciones que cumplir, además, el juego no estará restringido como un asunto exclusivo de la infancia sino de todos los grupos etarios. La doctora arquitecta, asimismo, propone la articulación de recorridos entre edificios con la finalidad de crear inter-espacios entre o alrededor de ellos, a fin de provocar sitios para el descanso, la protección, la bienvenida, la conversación, la celebración o el encuentro. Con ello se estaría, asimismo, cuidando y planificando el entorno de los edificios, los cuales siempre habrán de estar interconectados con el exterior a través de huecos, ventanas, celosías, a fin de colocar “ojos en la calle” (Jacobs, 1961) propiciadores de la seguridad de las mujeres, niñas/niños, peatones y

usuarios en general. Esta idea de la transparencia de los edificios como garantes de la seguridad de quienes se encuentran en el afuera es recurrente en las propuestas, así como la mezcla de usos y el criterio de proximidad (Chinchilla Moreno, 2020; Falú Baclini, 2021; Muxí Martínez, 2018). Con estas últimas se pretende garantizar que el equipamiento e infraestructura que apoya a la vida cotidiana se encuentre a corta distancia. De tal manera, se pueden realizar recorridos a pie, además de reducir tiempos y costos económicos. Ello también fomenta la peatonización ya sea permanente u ocasional de las calles (Chinchilla Moreno, 2020) y así se recupera el otrora “papel vertebrador” (Montaner Martorell & Muxí Martínez, 2011, p.120) de los espacios y de la vida social como lugares compartidos (Chinchilla Moreno, 2020).

Una labor contra-estratégica frente al urbanismo occidental-patriarcal en su vertiente neoliberal, puede representar la recuperación de lo que Muxí Martínez y Montaner Martorell (2011, pp.159) llaman la “memoria crítica y urbana de los pobladores”, así como la preservación de “los lugares de la memoria en los que se desarrolla nuestra vida cotidiana” (Ramos Torre, 2015, p.130). De ahí que Chinchilla Moreno considera importante el cuidado de la imagen urbana “tradicional” de los edificios y sus detalles, así como el fomento de la arquitectura elaborada dado que, todo ello, anota la arquitecta, crea sentido de pertenencia a la comunidad e identidad. Los aspectos identitarios e históricos conciernen al ámbito de lo simbólico, una de las dimensiones que según Falú Baclini (2021) deben ser integrados al lado de la materialidad espacial y la gestión política, a efecto de consolidar una ciudad que atienda a los derechos de las diversidades. Dentro del campo simbólico –el cual debe dar cuenta de lo múltiple, lo diverso, la integración, el encuentro, la alteridad (Falú Baclini, 2021)– se incluye la propuesta de Teresa del Valle Murcia (2017) respecto a renombrar calles, vialidades, plazas, edificios con nombres de mujeres que hayan contribuido con su vida, su obra, su actividad profesional a la mejora comunitaria. Ello implica también un proceso de recuperación de la historia y la memoria de las mujeres.

Todas estas son propuestas generales, en las cuales se incluye, también, el cuidado del entorno-naturaleza (Chinchilla Moreno, 2020). Sin embargo, la usanza feminista no es imponer desde arriba aquello que impacta en la vida de las personas ubicadas en el abajo, en la periferia social. Por lo cual, es muy importante poder realizar caminatas callejeras y reuniones con grupos de mujeres a fin de que sea la “experiencia” de ellas (Durán Heras, 2008; Falú Baclini, 2021; Muxí Martínez, 2018) la guía conformadora de nuevas y enriquecedoras maneras de planear, diseñar y materializar las ciudades y arquitecturas feministas.

Conclusiones al capítulo II

Hacia la liberación de los cuerpos-territorios

La academia feminista ha realizado un amplio análisis crítico respecto a las separaciones espaciales, así como a las colocaciones naturalizadas realizadas en ellos según el sexo-género (desde una asunción binaria y heterosexual) de las personas. Así, lugares y seres humanos se han catalogado según una consideración dicotómica (los primeros como públicos y privados, los segundos como masculinos o femeninos) en la cual no se atiende a las formas diversas de habitar y de ser-estar en el mundo, tampoco a la comunalidad (territorial-espacial y social) que en muchos territorios de Abya Yala y en especial de Mesoamérica, incluido Coatepec, son formas vigentes de organización. Los estudios, asimismo, han develado los impactos de las asignaciones espaciales en el modelado de las subjetividades, en la construcción de las identidades y en los cuerpos sintientes de las mujeres. Así, ellas se encuentran subordinadas, vinculadas a una identidad esencializada articulada a la maternidad y (so pretexto del amor) al servicio permanente de otros, sin ser valoradas y sin recibir remuneración económica ni moral. Siempre, dentro de ambientes en donde transcurre su vida de un modo rutinario, ordinario, para muchos podría incluso considerarse intrascendente. Es decir, las mujeres se encuentran atadas en mayor medida al espacio

de vivienda y en riesgo de sufrir violencias en el ámbito público. Además, esta forma de cotidianidad y las obligaciones que se les demandan mantienen a las mujeres agotadas y, en tanto existe carencia de realización personal como apunta Amorós Puente (1987, 1994/2001), también subsiste la falta de sentido de vida y la persistencia de sentimientos de frustración, enojo y tristeza. Es importante señalar que durante la pandemia por covid-19 todas estas circunstancias se profundizaron pues más labores se integraron –entre ellas la asistencia a los infantes en la escolarización vía remota y la atención de enfermos– a la ya de por sí saturada lista de tareas, así como una mayor exposición a la violencia (Guerrero Mc Manus, 2020; Vega Montiel, 2020).

Los abordajes feministas sobre la temática, inicialmente, se realizaron a configuraciones de espacios, formas de vida y personas de cultura occidental, los cuales han sido inclusivos de la decodificación de los esquemas funcionales y los lenguajes formales usados por el diseño arquitectónico y la ciencia de la planeación urbana. Los sitios se revelaron así, como dispositivos útiles al poder patriarcal capitalista que controla y somete a las mujeres, mientras usufructúa el trabajo de ellas de manera gratuita. Sin embargo, los estudios realizados desde territorios del Sur Global desnudaron otras dinámicas tanto de vivencia espacial dirigida en contra de las mujeres, como métodos más complejos de dominio. Las mujeres habitantes de América Latina develaron la profunda relación existente entre ellas y sus territorios, así como la expropiación tanto de sus cuerpos como de sus tierras y entorno. El ente explotador es un sistema intrincado de poderes el cual está constituido por el patriarcado, el colonialismo y la economía capitalista neoliberal que violenta por igual a unos y otras. Dicha agresión corporal-territorial a la que Marchese (2019) define en términos de “violación sexual”, encuentra representación triunfalista en el simbolismo del falo. Tal figura ha sido histórica y ampliamente recurrente como expresión estética y formal en las configuraciones espaciales urbano-arquitectónicas de origen occidental (Kern, 2020; Cevedio, 2003/2010) en torno a la cual, de facto, se configuraron las ciudades.

Por lo que la erección fálica *per se*, manifiesta el éxito de la “penetración” corporal-espacial-territorial. De tal manera, dada la coerción del proceso urbanizador en el cual se encuentra subsumida la “violencia sexual” en contra de las mujeres, Kern (2020) señala la posibilidad de la urbanización colonialista debido a la degradación de la humanidad, la estigmatización (contenitiva de la animalización y sexualización) y el hurto del poder de las mujeres nativas de los lugares. En tal modo, el ícono del falo es continuamente reinterpretado en tanto figura representativa del urbanismo (y la arquitectura) colonialista, que la expresión re-modelada por la arquitectura moderna es el rascacielos, el cual constituye uno de los elementos definitorios de la llamada ciudad global (Montaner Martorell & Martínez Muxí, 2011), el paradigma urbano neoliberal.

Mientras las huellas de la colonización en los cuerpos y la subjetividad de las mujeres se han descrito en el párrafo anterior, la materialización de la metáfora de la “violación sexual” territorial, la penetración fálica, se manifiesta en la destrucción de los lugares más entrañables para las mujeres, como aquéllos considerados sagrados, los arqueológicos, el contexto-naturaleza en su conjunto, el cual posibilita la vida humana y la de las comunidades, de ahí que la devastación de los entornos signifique el desgarramiento del tejido comunitario. Tales circunstancias, aniquiladoras de la vida, explican el por qué los pueblos (en diálogo con colectivos de activistas urbanos y la academia crítica) participantes en la audiencia denominada “Devastación ambiental y derechos de los pueblos” celebrada en el marco del Capítulo México del Tribunal Permanente de los Pueblos, hayan acuñado la categoría de “urbanismo salvaje” (Barreda Marín, 2016). La noción nombra la significación que para ellos, sus lugares, cuerpos, cultura y concepción de la vida, ha tenido el desarrollo inmobiliario acontecido en la República Mexicana durante el periodo de la instauración del neoliberalismo económico. Consecuentemente, en la imbricación cuerpos-territorios, se hacen evidentes la simultaneidad de opresiones ejercidos por el poder (económico-patriarcal-colonialista) sobre mujeres y territorios-comunidades (siempre en relación de profunda

afectación).

Arquitectas, sociólogas, urbanistas, filósofas y mujeres de las comunidades, no sólo han recorrido los ultrajes a través de la academia, la lucha política y el activismo feministas. También, han establecido estrategias de resistencia y subversión. En este sentido, a efectos de esta investigación, cobra relevancia la categoría política “cuerpos de las mujeres” siempre en relación con los espacios articulada por las feministas comunitarias (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014) a fin de reclamar el derecho a la vida de las mujeres, los territorios, las comunidades, el entorno, además de una vida libre de violencia, garante de justicia social. Asimismo, tal concepción abarca la íntima relación existente entre las corporalidades femeninas y sus espacios, así como su mutua capacidad de afectación. Es a través de tal categoría que emerge la resistencia, la lucha por la transformación, además de una forma trasgresora de habitar posibilitada por los lugares de la erótica callejera (el desarrollo amplio de la categoría se realiza en el capítulo III). Ellos se configuran, no por la imperturbable línea recta preferida por el diseño arquitectónico, la planeación urbana y la familia patriarcales. Rectitud lineal que a decir de Sara Ahmed (2006) es implantada a propósitos de controlar la heterosexualidad de cada miembro bajo la autoridad del padre. Así también, con la finalidad de ejercer el control de las estancias espaciales y la sexualidad de las mujeres (Picazo Gurina, 2008). Más bien, la erótica callejera se conforma por “líneas del *deseo*”, espontáneas, ingobernables, perturbadas (y perturbadoras), *queer*; por la transgresión y la subversión de los espacios negados a las mujeres y la apropiación de ellos desde el gozo y la satisfacción.

A efectos de subvertir la habitabilidad subordinada de las mujeres hacia su transformación erótica, resulta primordial la desestructuración del sistema de cuidados, crianza y reproducción de la vida como responsabilidades exclusivas de las mujeres. De manera que es prioritario posicionar el tema como un asunto crucial en

tanto en él se centra la posibilidad de la vida (Herrero, 2016); por lo tanto, requiere la corresponsabilidad del género masculino, de la comunidad y del Estado. Por ende, preciso es la implementación de políticas públicas que aporten resoluciones. Al romper con la dicotomía mujeres encargadas de lo reproductivo, varones de lo productivo; se desarticula asimismo el binomio contrapuesto espacio público-espacio privado. Además, la construcción de la erótica callejera implica de manera imprescindible, crear espacios de recreo, ocio, transmisión de sabidurías, mutuo reconocimiento y complicidad femeninas. A partir de esta mirada y gracias al trabajo de muchas mujeres, se está configurando ya una materialidad feminista de las espacialidades, en las cuales la consideración de la “experiencia” de ellas es fundamental.

Mientras tanto, desde Abya Yala, de lo comunitario y lo arcaico, formas de relación con el entorno no colonialista acontecen dada la sacralidad inmersa en los sitios, cuerpos de mujeres y de todas las existencias. Modos contenidos en la noción náhuatl de *altepetl* y también, en el caso de Coatetelco, Morelos, en la pervivencia de una cultura ginocéntrica afirmativa de la relevancia de íconos divino-femeninos (la vasija o útero sagrado, la Diosa, la Mujer-del-Agua) como creadores del territorio y la ciudad. Y he de anotar, configurados filosóficamente en franca oposición a la figura fálica emblemática de las arquitecturas y urbanismo patriarcales occidentales pues contrario a la muerte y violencia que el formalismo del falo representa, la iconicidad femenina –uterina– ancestral es portadora de abundancia, vida plena y otras posibilidades de habitar. Recurrir a esa otra manera es preponderante a propósito de esta indagación feminista, la cual insiste en el reconocimiento de lo ancestral como la posición desde la cual mirar los espacios y las experiencias vivenciadas en ellos por las mujeres. Profundizar en esta mirada a efectos de articularla como el marco teórico de la investigación es el propósito del siguiente capítulo.

CAPÍTULO III.
De Diosas creadoras, sirenas seductoras y rebeldes
callejeras: el marco teórico y conceptual

**III. De Diosas creadoras, sirenas seductoras y rebeldes
callejeras: El marco teórico y conceptual**

Introducción

La insólita experiencia del habitar coatetelquense

Mirar los territorios-espacios y los territorios-cuerpos de las mujeres de Coatetelco implica –siempre que una se lo permita–, encontrarse frente a un proceso de interpelación-deconstrucción de esquemas de pensamiento y concepción de las espacialidades occidentales. Ya de por sí, problematizar las configuraciones de los espacios desde las teorías de género resulta en sí mismo un hecho desestabilizador, como lo es encontrarse con el análisis feminista de un mundo normalizado desde las imposiciones patriarcales eurocentradas. Ahora bien, embeberse en Coatetelco, sumergirse en la configuración paisajística-territorial-corporal, significa mirarse con asombro y sorpresa en espacios contestatarios de las formas occidentales de construir ciudad.

Mirar y colocar como *corpus* epistémico y teórico el tejido de los espacios-territorios-corporalidades de mujeres coatetelquenses significa encontrarse dentro de una concepción del “tiempo cíclico que corresponde al mito” (Villoro Ruíz, 2019, 44:40), una noción circular del acontecer propia de las comunidades de Abya Yala en donde “el pasado está adelante, lo puedes ver y el futuro está detrás” (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014, p.26). Una temporalidad que en Coatetelco se sustenta en la viveza de la ancestralidad náhuatl, la cual florece en cada vuelta de la espiral calendárica –agrícola– y cuya vigencia es garantizada, como lo apunta el escritor Juan Villoro Ruíz (2019) debido a la vivacidad del mito.

El lienzo vivo de la mitología coatetelquense se fundamenta en la creencia

en una Diosa creadora del territorio que se transforma en agua, culebra, sirena, en el paisaje mismo, en el espacio. Lugar éste donde, además, existen varias prácticas rituales ligadas al mito, entre las cuales se encuentra aquella donde se conjura la presencia de seres portadores de lluvia a través de ritos de petición de buen temporal (Maldonado Jiménez, 2001; 2005; 2011). De ese modo, Coatetelco es el sitio del “reciclaje perpetuo” (Villoro Ruíz, 2017, 48:45) de una mitología arcaica que está viva y se expande, se asienta y se hace una con la geografía física y urbana, que es, dada su concepción originaria y debido a la actualidad del mito, sagrada.

Estas creencias y prácticas rituales coexisten en el imaginario de las gentes de Coatetelco y encontrarse con ellas por primera vez resulta una experiencia desconcertante y a la vez, fascinante. En consecuencia, hallarse una inmersa en el pueblo y en el mundo simbólico que sustenta la cultura, puede bien relacionarse con lo identificado por Sara Ahmed (2006) como los momentos desorientadores existentes en toda experiencia del habitar. Asimismo, tal cual sugiere dicha autora, si una no supera el aturdimiento inicial y se queda sumergida en él, otras muchas posibilidades en el habitar acontecen. Es decir, la oportunidad de vivenciar una orientación espacial otra sobreviene (*ibid*). En el caso de Coatetelco, una no occidental, una no patriarcal, una asentada en la ancestralidad, feminista, descolonial y abierta a la diversidad: de aspecto, raza, género, orientación sexual. El propósito de la primera parte de este capítulo, al que he titulado “De Diosas creadoras y sirenas seductoras: Los fundamentos teóricos”, consiste en develar tales momentos suscitados al habitar los espacios coatetelquenses; así como explicitar la configuración ancestral, sagrada y femenina del paisaje urbano de Coatetelco, Morelos. Ambas revelaciones se traducen en el marco teórico de esta investigación. Dicha sección se subdivide en los siguientes apartados: “El útero sagrado: La Diosa paridora de un poblado”; “La Diosa se transfigura en serpiente: La conceptualización de género mesoamericana”; “La Mujer-Pez que habita en el fondo de la laguna y camina el territorio”; “El principio

femenino, creador de ciudades y arquitecturas”; por último, “La vulva como narrativa de la materialidad de los espacios feministas”.

La metodología utilizada a fin de construir los argumentos de esta sección, de hecho, es una hermenéutica feminista³² del espacio. Realizo dicha interpretación a partir de la mitología, del paisaje circundante, así como de trabajos antropológicos e históricos previos que han elaborado análisis a cerca de los mitos de fundación y la ritualidad practicada en Coatetelco en lo particular y sobre la ciudad prehispánica en lo general. También recurro a hallazgos arqueológicos de antiguas ciudades vinculadas a las imágenes de las Diosas y al lenguaje simbólico en ellas develado. Así, acudo a los trabajos elaborados por María Elena Bernal García (1993, 2006), Ángel Julián García Zambrano (1992, 2006, 2007), Federico Fernández Christlieb (2006); Druzo Maldonado Jiménez (2001, 2005, 2011), Blanca Solares Altamirano (2007), Susanne Shaup (1998), María Lugones (2014), Teódula Alemán Cleto (2015), Marija Gimbutas (1996), entre otras más. Por otra parte, apoyada en los personajes y los relatos míticos de origen ancestral coatetelquenses, abordo las conceptualizaciones sobre la sexualidad y el género en Mesoamérica articuladas por la psicóloga y socióloga de las religiones Sylvia Marcos (1992, 2011, 2021).

La segunda sección de este capítulo se intitula “Rebeldía callejera: el marco conceptual”. A través de sus líneas construyo una serie de categorías que me permiten posicionarme crítica, académica y políticamente en la temática sobre espacios y mujeres, de cara a la construcción de las espacialidades desde el orden heteropatriarcal blanco. Las nociones así desarrolladas son “Callejera”, “Erótica callejera”,

³² De acuerdo con Martha Patricia Castañeda (2008) la teoría feminista es “un amplio campo de elaboración conceptual” cuyo propósito es develar las formas y causas de la desigualdad existente entre hombres y mujeres, así como realizar el análisis de las condiciones estructurales que mantienen la opresión de las mujeres. Una vez visibilizados y explicados los factores que sostienen estas colocaciones, la investigación feminista se propone contribuir, a través de la elaboración de conocimiento, al cambio social que permita la obtención de justicia social para las mujeres.

“Cartografías del *deseo* feministas”, “Los lugares de memoria feministas” y “Espíritu de lugar”. He dado forma a este apartado a través del diálogo con académicas feministas y *cuir* tales como Celia Amorós Puente (1987), Linda McDowell (1999/2000), Mónica Cevedio (2003/2010), Mónica Picazo Gurina (2008), Alicia Lindón Villoria (2020), Brad Epps (2008), Judit Butler (1997/2004; 2009; 2017), Graciela Pujol (2006), Lorena Cabnal (2010), Giulia Marchese (2019), Inés Martínez Echagüe (2018), Chela Sandoval (2002), Julieta Paredes Carvajal y Adriana Guzmán Arroyo (2014), Zaida Muxí Martínez y Josep Maria Montaner Martorell (2011), Lulú V. Barrera (2016). Además, incluyo el pensamiento de Luis Carlos Solvedilla Pérez (2015), Manuel Reyes Mate Rupérez (2015) y Ramón Ramos Torre (2015), entre otros.

La tercera parte del capítulo la dedico a ubicar mi posicionamiento epistémico. A esta sección la nombro “Una triada femenina, la epistemología disidente feminista”. A través de ésta, explico y tejo argumentos de las corrientes del punto de vista feminista, el posmodernismo feminista, así como el pensamiento decolonial y poscolonial, junto con el mundo del lenguaje simbólico. El propósito es colocarme de manera crítica ante el conocimiento. Los subapartados son los siguientes: “Desenterrar a la Diosa: recuperar el conocimiento elaborado por las mujeres”; “Del punto de vista feminista a las teorías posmodernas”; “Entre símbolos y metáforas, la asunción decolonial”; finalmente, “Una triada femenina, la disidencia epistémica”. Las teóricas que me permiten realizar el entramado de los argumentos son: Sharlene Nagy Hesse-Biber (2012), María Lugones, 2014, Melike Yasar (2019), Martha Patricia Castañeda Salgado (2008), Sandra Harding (1987), Donna Haraway (1995), Catherine Walsh (2007) y Blanca Solares Altamirano (2007).

1. De Diosas creadoras y sirenas seductoras: Los fundamentos teóricos

El útero sagrado: la Diosa paridora de un poblado

Acorde a la leyenda contada por las abuelas y los abuelos, Coatetelco fue creado por una Diosa *tlahuica*³³ llamada Cuauhtlitzin (Maldonado Jiménez, 2005; Alemán Cleto, 2015; Bustos Garduño, 2020). Según el mito, en un tiempo primordial, la joven sacerdotisa Cuauhtlitzin se dejó interpelar por los padecimientos de su pueblo y, atravesada por la empatía, brotaron en lo profundo de su ser *deseos* de justicia y bienestar hacia su gente. Fue así como la doncella realizó la donación amorosa de sí misma. La ofrenda sacrificial acaecida en un plano cósmico (Maldonado Jiménez, 2005) consistió en crear una gran laguna al tiempo que su propio cuerpo se fundió con las aguas: “la diosa Madre se autosacrificó para proteger a sus hijos” (p.45), con el fin de colocar una barrera defensiva natural que obstaculizara el paso de los mexicas quienes pretendían expandir su poderío hacia estas tierras (Alemán Cleto, 2015; Angulo Villaseñor, 1981b; Maldonado Jiménez, 2005).

Desde entonces el nombre de Cuauhtlitzin está relacionado con el origen y el sostenimiento de la vida de la comunidad. Su figura y su recuerdo constituyen el símbolo de la abundancia del agua y la fertilidad de la tierra. Cuauhtlitzin, siendo “la maga de su casa” (Maldonado Jiménez, p.45), creó la laguna al disolver su cuerpo en ella y, al mismo tiempo, se convirtió en la oquedad acuosa, “la vasija”, “el útero sagrado” (Solares Altamirano, 2007) que parió al poblado.

Conforme a la cosmovisión náhuatl, la *gran vasija* contenedora de agua era

³³ Los *tlahuicas* (Maldonado Jiménez, 2000) constituyeron una de las tribus de ascendencia nahua que, según el mito, salieron de las siete cuevas de Chicomoztoc y tras largas migraciones se asentaron en el centro de México. Los aztecas son uno de los grupos que partieron en busca del territorio designado por sus deidades y cuando éste fue reconocido dados los atributos del lugar, fundaron la esplendorosa ciudad de México-Tenochtitlan. Xochimilcas y tlahuicas fueron más allá en su andar dirigiéndose un poco más al sur y poblaron las tierras que actualmente conforman el estado de Morelos. Los primeros abarcaron el lado oriental del mismo, mientras que los segundos ocuparon las tierras occidentales, siendo esta última, la región donde se ubica Coatetelco.

uno de los elementos centrales en la representación paisajística que daba origen a los lugares del habitar de las comunidades nahuas: el *altepetl*, “el monte lleno de agua” (Fernández Christlieb & García Zambrano, 2006, p.13), “la olla de la abundancia” (Bernal García, 1993; Bernal García & García Zambrano, 2006, p.67). Tal ícono brota del entorno natural y así “evoca el paisaje primordial, el útero y las cuevas húmedas del Chicomoztoc en las cuales, según la tradición mexicana, los seres humanos fueron concebidos” (Fernández Christlieb & García Zambrano, pp.20-21; ver también Tate, 2022). De este modo, el simbolismo de la vasija, el útero sagrado, fundamento del paradigma urbanístico mesoamericano está vinculado al arquetipo femenino (Solares Altamirano, 2007) y a la Madre Tierra: “el manantial que emerge desde las entrañas de la tierra es la fuente fecunda que posibilita la vida” (Bustos Garduño, 2020, p.236).

Además, la vasija es “la prolongación exterior del espacio primordial [...], receptáculo o espacialidad que todo lo contiene” (Solares Altamirano, p.59). Por eso, una vez que emergió de las entrañas de la Diosa –de la laguna, el útero sagrado–, el *altepetlzin* (pueblo o pequeña ciudad) de Coatetelco creció bajo su cobijo en torno a las márgenes surorientales de la misma laguna. Así, dada la cosmovisión de la cual surge, el territorio todo, desde que nace, lo hace bajo la significación de lo divino-femenino.

El espacio sagrado de Coatetelco no sólo se limita al entorno de la laguna y al cerro del Teponasillo, los cuales, juntos, configuran el *axis mundi*, el *altepetl* (Maldonado Jiménez, 2005). Sino que, en el contorno de la dupla se ubican una serie de parajes donde se ejerce aún ahora una ritualidad ancestral, pues en ellos tienen lugar las peticiones de agua de lluvia (Maldonado Jiménez, 2001, 2005, 2011). Estos sitios conjuntan el “Paraje-Ehecaican, “el lugar consagrado a los aires” (Maldonado Jiménez, 2001, p.399) y configuran una amplia poligonal alrededor de la traza urbana, envolviéndola (figura 5). Al hacerlo, se confiere de sacralidad a todo el espacio urbanizado.

Más aún, inmersos en la misma población, dispersos entre las calles, existía un circuito de pozos de agua de factura precolombina, de los cuales actualmente perduran tres, empero, originariamente pudieron haber sido siete (figura 14).³⁴ Maldonado Jiménez (2005) sugiere que estos pequeños aljibes podrían ser representaciones simbólicas en miniatura de la laguna, es decir, del “útero sagrado” y por lo tanto, remembranza metafórica del mítico Chicomoztoc. Siendo así, estas pilas imprimen de aspectos divino-femeninos a todo el espacio urbano pues, además de dotar de agua y vida a la comunidad durante un tiempo pretérito, estos pozos pudieron haber consistido en adoratorios dedicados a la Diosa donde eran efectuados cultos a la fertilidad y al llamamiento de agua de lluvia (Maldonado Jiménez, 2005). Maribel Epitacio Moreno, oriunda de Coatetelco (en comunicación personal, 20 de julio de 2020) confirma el coetáneo uso ritual de la circunvalación, el cual, como tantas costumbres y usos del pueblo, tiene un origen arcaico que trascendió a la colonización para mezclarse con la creencia cristiana. Así, hoy en día las procesiones religiosas siguen el recorrido marcado por la ubicación de las fuentes que se encuentran intercaladas por cruces de fábrica colonial-católica. Además, la compañera Epitacio Moreno recuerda el relato de su abuelo respecto a la existencia de un antiguo rito (ubicado por ella como de agradecimiento por la abundancia que el agua significa) según el cual, siguiendo un trazo contrario a las manecillas del reloj, se visitaba a cada pozo extrayendo de ellos un poco de agua destinada a ser presentada ante el templo católico en calidad de ofrenda. Aun cuando esta ritualidad dejó de practicarse, siguiendo el contorno señalado tienen lugar tres procesiones al año: una en Semana Santa, otra durante la víspera del día del santo patrono el 23 de junio y la última el 15 de agosto, día de la virgen de la Asunción. Evidentemente, estas fechas están ligadas a festividades católicas, no obstante, en

³⁴ Durante un recorrido que realicé en compañía de Maribel Epitacio Moreno el 20 de julio de 2021, pudimos confirmar la existencia de tres de estos pozos, mientras que visitamos otros tres sitios en los cuales, según Epitacio, en cada uno había una pileta. Dado que en la tradición siempre se consideran números noes, la compañera asegura que el circuito de fuentes debió estar constituido por siete. No obstante, ella no logró recordar la séptima ubicación.

el fondo tienen un carácter ancestral y están articuladas al ciclo agrícola (Epitacio, en comunicación personal, 20 de julio de 2021).

Figura 14

Uno de los pozos de agua. Se observan las tallas de las enormes rocas a propósito de forjar los cuencos o vasijas, así como los relieves ornamentales en forma de caracolas.



Nota. Fotografía de Arantza Bustos Martínez (2021, 20 de julio).

La confirmación del vínculo de estos pozos con la Diosa se encuentra en la configuración y la iconografía ornamental que aún es visible en uno de ellos, el mejor conservado de los tres existentes (figura 14). El diámetro de la fuente es de 2,00 m aproximadamente y sobresale del nivel de la banqueta 60 cm. En tres de los cuatro puntos cardinales cuenta con escalinatas (es muy probable que la cuarta haya desaparecido con el paso del tiempo). A los costados de la pieza se encuentran dos monolitos de grandes dimensiones. Uno de ellos, de forma *cuasi* rectangular, de

130 x 70 cm contiene dos orificios circulares de unos 20 cm de diámetro, en tanto que el segundo ovalado, mide 80 x 45 cm y se encuentra socavado a fin de generar una concavidad, dando la impresión de tratarse de un enorme cuenco (Bustos Garduño, en prensa). Otra olla semejante de 90 cm de diámetro se ubica encima del pozo de agua. Así, estos dos últimos elementos accesorios y las cavidades que los conforman rememoran “a la vasija, al “útero sagrado” constitutivo de la iconografía del *altepetl*” (Bustos Garduño, en prensa;). La pieza ubicada sobre la fuente presenta perfiles curvilíneos en la parte superior. Además, en su superficie exterior se pueden apreciar bajorrelieves con formas de espiral y caracolas (Bustos Garduño, en prensa; Maldonado Jiménez, 2005) según se aprecia en las figuras 14 y 15.

Figura 15

Detalle de la vasija y los relieves en ella inscritos, evocadores de la Diosa-Serpiente



Nota. Fotografía de Arantza Bustos Martínez (2021, 20 de julio).

La espiral es uno de los íconos atribuidos por Marija Gimbutas (1996) como representativos de la Diosa Serpiente, misma que en Coatetelco lleva por nombre Cuauhtlitzin. Acorde con la autora (*ibid*), la continuidad del trazo concéntrico significa el poder de renovación más allá de la fertilidad de la que es poseedora la deidad femenina en vínculo con la culebra. En tanto, la ojiva interior con la cual comienza la figura, simboliza la vulva y ésta, según la arqueóloga “la fuerza creadora creciente” (p.225).

De este modo, en Coatetelco, lo divino-femenino como origen y sentido del sitio no sólo se encuentra en el relato mitológico y la configuración paisajística (ambas contenedoras de la cosmovisión náhuatl). La materialidad del espacio urbano mismo y los elementos arquitecturales, están impregnados de los aspectos sagrados en relación con lo femenino. Ello es dado no sólo por la configuración del circuito de pozos dedicados a la Diosa. Conforme con Jorge Angulo Villaseñor(1981b), durante las excavaciones arqueológicas del Centro Ceremonial Prehispánico de Coatetelco se halló una escultura de una deidad femenina, la cual fue atribuida a Cuauhtlitzin y al hallarse vinculada al templo principal, éste fue nombrado por los arqueólogos “Templo de Cuauhtlitzin” (Arana Álvarez, 1981a). La figura, refiere Angulo Villaseñor (1981b), se encontraba enterrada y protegida con una bóveda, lo cual es evidencia de la finalización de un ciclo de poder según la usanza mesoamericana o que fue escondida de la persecución de idolatría conducida por los españoles. Sea una u otra la circunstancia acaecida, para el arqueólogo (*ibid*), el tratamiento dado por la comunidad a la escultura muestra que: “La figura de *Cuauhtlitzin* debió haber sido profundamente respetada y querida en *Quauhtetelco*, como lo demuestra el cuidado que tuvieron los *tlahuicas* para que no sufriera daño la efigie de la diosa” (p.206).

La Diosa se *transfigura* en serpiente. La conceptualización de género en Mesoamérica

La *transformación* de la Diosa en la laguna, el vientre que gesta y pare al poblado, no es el único tránsito sobrenatural por ella realizado. Quizás, tampoco sea el más insólito, como disparatado podría resultar para las subjetividades occidentales y occidentalizadas que la comunidad de Coatetelco mantenga vivas estas creencias en pleno siglo XXI. A continuación, narro un segundo momento.

El etnohistoriador Druzo Maldonado Jiménez (2005) apunta que el nombre de la Diosa proviene de la palabra náhuatl *tilcóatl*. El “tilcuate” (en su forma castellanizada) es una culebra anfibia de color negro intenso habitante de ambientes tanto terrestres como acuáticos, según la temporada del año. Esta cualidad dual conjuntada en la serpiente le confiere aspectos míticos, ya que “simboliza la unión entre la tierra y el agua: la Madre Tierra y la fuerza fecundante que converge en la fertilidad vegetal” (*ibid*, p.47).

Pues bien, acorde a Maldonado Jiménez (2005), el nombre de la Diosa Cuauhtlitzin proviene de la *inversión* de los dos términos semánticos componentes de la palabra *til-cóatl*. Dicha interpretación parte de la premisa de que el nominal “Cuauhtlitzin” corresponde a la forma escrita que devino de la tradición oral en la cual originalmente se pronunciaba como “Coatlitzin”. Por lo tanto, las raíces etimológicas de esta última palabra son: *cohual* o *cóatl*, serpiente o culebra; *tlil-tic*, color negro y *tzintli*, sufijo que aporta la noción reverencial al nombre (*ibid*). Así, el masculino *til-cóatl* se convirtió en *Coa-tlil-tzin*, la sacerdotisa y Diosa. Esta alteración semántica implica las cualidades cambiantes, incluso híbridas o andróginas de quienes, siendo dos entes distintos –otra especie, otro sexo, otra apariencia– a la vez constituyen un solo ser.

La transferencia de la masculinidad del tilcoate a la feminidad de Cuauhtlitzin descrita, puede apreciarse como anómala bajo la concepción de las categorías de género occidentales. Empero, señala Sylvia Marcos (2011) las cualidades de fluidez y apertura asumidas en el entendimiento prehispánico de los géneros, en el cual la feminidad puede transitar a la masculinidad y a la inversa, era una constante en el mundo mesoamericano:

Si usamos la expresión ‘categorías de género mesoamericanas’ para designar los conceptos de femenino y masculino que se desprenden de las fuentes mesoamericanas, tendremos que definir estas categorías como opuestas ciertamente, pero entendiéndolas también como fluidas, abiertas, en un equilibrio que parece cambiar continuamente, estableciéndose, deshaciéndose y rehaciéndose sin que jamás se llegue a una estratificación jerárquica. (p.46)

De ahí que el tránsito del tilcoate a la Cuauhtlitzin y de ésta a aquél es una representación de la idea de género no fija, cambiante y abierta mesoamericana. Lo anterior aunado al hecho de que en el pensamiento náhuatl “no existía un solo ser que fuera exclusivamente femenino o masculino, sino que todos exhibían diferentes matices y combinaciones” (Marcos, p.54). La serpiente era la manifestación simbólica de estas cualidades cambiantes y duales en la concepción de la sexualidad y el género mesoamericana, puesto que según Baez-Jorge (1989) la culebra poseía atributos bisexuales.

Asimismo, a partir de la deconstrucción semántica apuntada, Maldonado Jiménez (2005) vincula a Cuauhtlitzin –la Serpiente Negra– con otras diosas del panteón mexica. Específicamente, el citado autor relaciona a la deidad coatetelquense con “Cihuacóatl, la “madre de todos los dioses”, la “Mujer serpiente”; o Coatlicue, “La de la falda de serpientes” (p.45). Acorde a Sylvia Marcos (2011), esta última conjunta en su ser cualidades tanto femeninas como masculinas, condición ésta no privativa de Coatlicue, sino característica de otras divinidades como Tlalzolteotl (*ibid*).

Siguiendo al mito coatetelquense, el *tilcoatl* está asimismo identificado con

Quetzalcóatl y con una representación escultórica de éste, la llamada “piedra sacramental o fundamental” (Maldonado Jiménez, 2005; Alemán Cleto, 2015). Así, la transposición semántica del término *tilcoatl* conlleva también la fluidez de género de los personajes: el dios masculino –Quetzalcóatl– que fluye a una esencia divina femenina –Cuauhtlitzin–, o viceversa. Aspectos éstos en modo alguno fijos, sino siempre cambiantes, pues las figuras antropomorfas divinizadas pueden retornar a la forma serpentina o, como se verá adelante, devenir en otra apariencia femenina mítica, sobrenatural y fantástica.

Por lo demás, el par Quetzalcóatl-Cuauhtlitzin contiene otro de los atributos de la conceptualización de género mesoamericana, junto con las propiedades de fluidez, apertura y equilibrio (Marcos, 2011). El de la dualidad de los opuestos complementarios (*ibid*). Esta característica se refiere a la complementariedad siempre dinámica y no oposicional entre lo masculino y lo femenino manifestada en todos los seres, las cosas, los lugares, así como en las deidades mismas. Es así como por cada representación femenina de la divinidad existía su complemento opuesto masculino (*ibid*).

Respecto al mencionado relieve pétreo en forma de serpiente, las gentes de Coatetelco cuentan que hasta hace poco tiempo se encontraba en medio y en lo profundo de la laguna (Alemán Cleto, 2015). La permanencia de la piedra, del *tilcoatl*, de Quetzalcóatl la serpiente “dadora de las aguas”, en las profundidades simboliza la presencia de su par complementario, Cuauhtlitzin. Es ella, la Serpiente Negra quien aporta la fuerza primigenia a la fuente de los mantenimientos (Maldonado Jiménez, 2005). Esta certeza proviene del significado dado a la culebra como regeneradora de la vida, sentido procedente de los cambios de piel y de la forma en espiral –cíclica– que el reptil suele adoptar (Gimbutas, 1996). No obstante, debido a la extracción ilegal de la escultura –los pobladores de Coatetelco aseguran que fue robada– (Alemán Cleto, 2015), se transgredió el orden cósmico, el espíritu de la Diosa se alejó y la laguna

perdió su energía (Maldonado Jiménez, 2005). Aun cuando nunca nadie vio la lápida, la evidencia de su existencia se cimenta en la tradición oral, por ejemplo, un pescador asegura haber estado parado sobre ella (Alemán Cleto, 2015). Sin embargo, los pobladores de Coatetelco afirman que la pérdida de la fuerza, los desequilibrios, la baja del nivel de las aguas, incluso las sequías de la laguna experimentadas en diversos momentos, las cuales pueden sucederse de periodos de desbordamientos, únicamente se explican por la ausencia de la reverenciada serpiente petrificada (Maldonado Jiménez, 2005; Alemán Cleto, 2015). Por lo cual, al estar ahora ausente –la piedra, la serpiente, Cuauhtlitzin– la laguna ha perdido su capacidad de renovación.

La Mujer-Pez que habita el fondo de la laguna y camina el territorio

Durante el periodo colonial, el cuerpo de Cuauhtlitzin atraviesa por una más de sus sobrenaturales trasfiguraciones. Esta vez, la Diosa se convierte en la Mujer-Pez quien habita en el fondo de la laguna. *Tlanchana*, es la palabra en lengua náhuatl utilizada a fin de nombrar al *extraño* ser que mora bajo las aguas de la laguna y cuya corporalidad conjunta aspectos del cuerpo de una mujer con los de un pez. La *Tlanchana* es, asimismo, la reelaboración colonial de la Diosa de Coatetelco (Maldonado Jiménez, 2005), o como asegura Teódula Alemán Cleto (2015), ella es: “El alma y espíritu de la diosa buena Cuauhtlitzin [quien] no quiso irse de la tierra que tanto amaba, y decidió quedarse entre nosotros. Le decimos aquí a su espíritu: la *tlanchana*” (p.49).

La *Tlanchana* (o *Acíhuatl*), el imaginario de donde emerge, representa lo que Walter Mignolo (2007) categoriza como “subjetividad de frontera” (pp.34-35)³⁵. La

³⁵ Mignolo (2007) caracteriza la subjetividad o el pensamiento de frontera como la “doble conciencia, conciencia mestiza en la terminología de hoy [...]. [La cual emerge de] la formación de sujetos que habitan la casa de la herida colonial. [De ahí que ésta] comienza a rehacerse en diálogo conflictivo con la cosmología cristiana [...], y con la mentalidad burocrática de los organizadores del Estado imperial [...] (pp.34-35). Asimismo, el autor coloca a este tipo de subjetividad crítica como el fundamento desde el cual se construye la decolonialidad dado que, respecto a la obra de Felipe Waman Poma (1534-1615) a la que posiciona como producto de una subjetividad de frontera, dice: “es una “topía” de la razón fronteriza y de pensamiento decolonial” (p.38). Entiendo así que, al estar constituidos por dos emanaciones culturales (o conciencias, según el autor), las personas colonizadas son contentivas de una riqueza humana que les permite trascender la muerte inherente el evento colonizador a propósito de renovarse y reinven-

noción nombra el entramado cultural articulado por los pueblos de Abya Yala –y otros colonizados– cuya finalidad fue no permitir la desaparición de su cultura, aun cuando ello implicó la aceptación de elementos de aquella que les fue impuesta, puesto que:

En la época colonial, la serpiente se conectó sincréticamente con la Sirena. El ente mítico resultado de este proceso, de elementos de sustrato prehispánico, la serpiente Coatliltzin-Cihuacóatl, y colonial cristiano, la mujer/pez (sirena), en Coatetelco se identificó bajo el nombre náhuatl de *tlanchana*. (Maldonado Jiménez, 2005, p.54)

El pensamiento de frontera (Mignolo, 2007) se constituye así, como la fuerza renovadora que permitió a los pueblos colonizados apartarse de la muerte y el sojuzgamiento, a fin de colocarse en los sitios de la resistencia, lucha y recreación de la vida. De esa manera, la *Tlanchana*, en tanto símbolo de tal hibridación, “representa la construcción de un nuevo espacio epistemológico que incorpora y negocia los conocimientos indígenas y occidentales (tanto sus bases teóricas como experienciales)” (Walsh, 2007, p.52). Así, la figura de la Mujer-del-Agua, se convierte en un legado que no se fundamenta en presupuestos eurocéntricos ni en la modernidad (Walsh, 2007), y se coloca como la figura mítica que “no anuncia el fin de las cosas [sino, más bien, representa] el sitio del reciclaje perpetuo donde todo recomienza” (Villoro Ruíz, 2017, 48:45).

Esto es así porque la culebra enroscada representa los ciclos de la vida: nacimiento, crecimiento, reproducción y muerte (Gimbutas, 1996) y convertida en la *Tlanchana* afianza su simbolismo como la “regeneradora” que presagia y materializa la continuidad de la vida más allá de la muerte proclamada por la invasión colonial. La pervivencia de todas estas figuras mitológicas en el imaginario, la ritualidad y la cotidianeidad de la comunidad de Coatetelco es la muestra del resurgimiento de la

tarse. No obstante, a mi parecer, dichos valores, entre los cuales se encuentran los éticos señalados por Mignolo, provienen de la ascendencia ancestral y concepciones de mundo constitutivos de los pueblos colonizados.

vida, ahora, en vínculo con el santo patrono, San Juan el Bautista y la virgen de la Candelaria cristianos (Maldonado Jiménez, 2005; Bustos Garduño, 2020).

El agua en tanto símbolo de la “expresión absoluta de la fertilidad vegetal” (Maldonado Jiménez, 2005, p.42) en las espiritualidades ligadas a la tierra, se convierte en el elemento articulador entre los seres ancestrales y las presencias cristianas. Por un lado, la Diosa Cuauhtlitzin quien pare y se funde en la laguna, la *Tlanchana* habitante de sus profundidades y “los airecitos” a quienes se les invoca por la lluvia. Por el otro, el santo Bautista, el predicador de una nueva vida bajo el signo de un baño ritual y la Candelaria, la virgen aparecida en Coatetelco en un amate a las orillas del manto lacustre cuya festividad está atada a los ciclos agrícolas.

Proceso semejante ocurrió con el espacio urbano. Los españoles, al invadir las tierras mesoamericanas en el siglo XVI, intervinieron y destruyeron muchos de los espacios, las ciudades, los pueblos y sus arquitecturas. El *altepetl* –la ciudad prehispánica-, fue modificado y probablemente, quiso ser aniquilado, ya que: “del esplendor de la ciudad mesoamericana sólo quedaron sus ruinas arquitectónicas y sus paisajes”, (Bernal García & García Zambrano, 2006, p.37). Así, los escombros de las espacialidades prehispánicas una vez colonizado el territorio, podrían dar cuenta del borrado aparente del *altepetl* a manos del invasor colonial. Sin embargo, el *altepetl* prehispánico no logró ser destruido en su totalidad. María Elena Bernal García y Ángel Julián García Zambrano (2006) dan cuenta de la pervivencia del *altepetl* prehispánico, pese a la imposición de un nuevo paradigma de urbanización. *Altepetl*-colonial es la noción acuñada por dichos historiadores del arte a fin de nombrar al espacio territorial que surgió a partir de la fusión de dos modelos urbanos antagónicos, el europeo extractivo y el mesoamericano sagrado (García Zambrano, 1992; Bernal García & García Zambrano, 2006). Ambos académicos han logrado identificar la pervivencia del paradigma mesoamericano del hacer ciudad en las espacialidades urbanas surgidas

durante la Colonia (pueblos de indios), pese al derrumbamiento de las arquitecturas y el trastocamiento de los espacios. En Coatetelco son claros tanto la trascendencia del modelo prehispánico, así como el entramado de éste con la forma europea. De ahí que, el paisaje urbano, el espacio habitado entreverado con el contexto natural fue entretejido durante la Colonia como una unidad, al tiempo que fue impregnado con la visión cósmica, sacra, ancestral.

La *Tlanchana* o Mujer-del-Agua, y dado el “alcance *transhistórico*” (Solares Altamirano, 2007, p.11) de las figuras simbólicas como ella, es representación de la recreación espacio-territorial, cultural y espiritual,³⁶ y pervive en el imaginario de la comunidad a través de innumerables leyendas. Los relatos la ligan a la abundancia del agua de la laguna y, por lo tanto, a la fertilidad, al mantenimiento de la tierra, al sostenimiento de la vida, al florecimiento de la comunidad (Maldonado Jiménez, 2005; Alemán Cleto, 2015). Empero, sobre todo, la Mujer-Pez de Coatetelco se encuentra vinculada al “simbolismo *lunar, ctónico y acuático*” de la Diosa (Solares Altamirano, p.11). Estas cualidades, similares a las de Lilith³⁷ y todas las figuras ginocráticas como ella, confieren a la feminidad de la *Tlanchana* un halo de misterio, que la vincula a: “Lo oscuro, lo anclado en la tierra, lo secreto, la muerte como parte de la naturaleza, el *eros*, la magia y la sanación” (Schaup, 1999, p.80). Por lo tanto, la sirena de Coatetelco está identificada con la sensualidad y el poder de seducción emanadas del cuerpo femenino e inmersos en la Diosa (Solares Altamirano, 2007).

Dichos atributos atados al placer sexual femenino no fueron anatemizados ni reprimidos en las culturas ancestrales (como la de Coatetelco), mientras que sí lo

³⁶ Es decir, las expresiones constitutivas de la singularidad de la comunidad, llamadas por Félix Guattari producciones semióticas (Guattari y Rolnik, 2005/2006).

³⁷ De acuerdo con Susanne Shaup (1999), Lilith “Pertenece al círculo de las diosas-madre sumerio-babilónicas Inana e Ishtar con su doble aspecto de madres bondadosas por una parte y terribles, devoradoras, por otra” (p.60). Asimismo, señala la autora, en *Fausto* de Goethe se le nombra la primera esposa de Adán. También se le identifica como una mujer de gran belleza, bruja y ser demoniaco.

fueron en Occidente (Schaup, 1999), pues conformaban “una revelación, *hierofanía* o expresión de la *numinosidad* contenida en el cuerpo de la mujer” (Solares Altamirano, 2007, p.15). Dichos aspectos colocaban a la sensualidad y el erotismo de la Diosa, de la *Tlanchana*, y por tanto de las mujeres, como manifestaciones de lo sagrado. Sin embargo, en Mesoamérica existió toda una campaña desplegada en el contexto de la evangelización tendiente a arrebatar de los cuerpos de las mujeres el goce erótico y a desvincularlos de su vertiente ritual, sagrada (Marcos, 1992; 2011).

Así pues, la *Tlanchana* vivencia su cuerpo desde la sensualidad, la cual asimismo, la impulsa a extender su habitar más allá de la laguna, en el territorio todo. Y es que a la Mujer-del-Agua de Coatetelco la han visto en muchos sitios, porque, según testimonios de los lugareños, “la sirena es aire, por eso puede estar en cualquier parte” (Maldonado Jiménez, 2005, p.56). Sara Ahmed (2006), asume la experiencia de un verdadero habitar como la acción de expandir el cuerpo en el espacio, afectarlo y a un tiempo, recibir la influencia de él. Es así como los espacios devienen familiares, asegura Ahmed (*ibid*). Por tal motivo se podría inferir que la *Tlanchana* es una sabia habitadora de los lugares con quienes establece relaciones de familiaridad. Quizá, mejor, la Mujer-Pez en tanto “aire”, es heredera de la concepción de cuerpo en relación con el espacio de la cultura mesoamericana de la cual proviene. De ahí que, lo que ella hace es experimentar la capacidad de “*porosidad del cuerpo*, su extensión más allá de la piel, su fusión intermitente con los cuatro rumbos del universo” (Marcos, 2021, párr.36). Ello lo hace a través de las caminatas que gusta realizar (Maldonado Jiménez, 2005; Alemán Cleto, 2015) y en definitiva, desde el gozo erótico vivificante que deviene del movimiento corporal y la lleva a convertirse en una seductora. La *Tlanchana* es una *amante caminadora* de la geografía ritual esparcida en una serie de parajes ubicados en el ámbito ejidal y campesino (Maldonado Jiménez, 2001, 2005, 2011), en los cuales se rinde culto a unos entes divinizados parecidos a niños pequeños (Maldonado Jiménez, 2015; Cervantes & Zapién, 2020). Seres llamados “airecitos” o *pilachichincales*

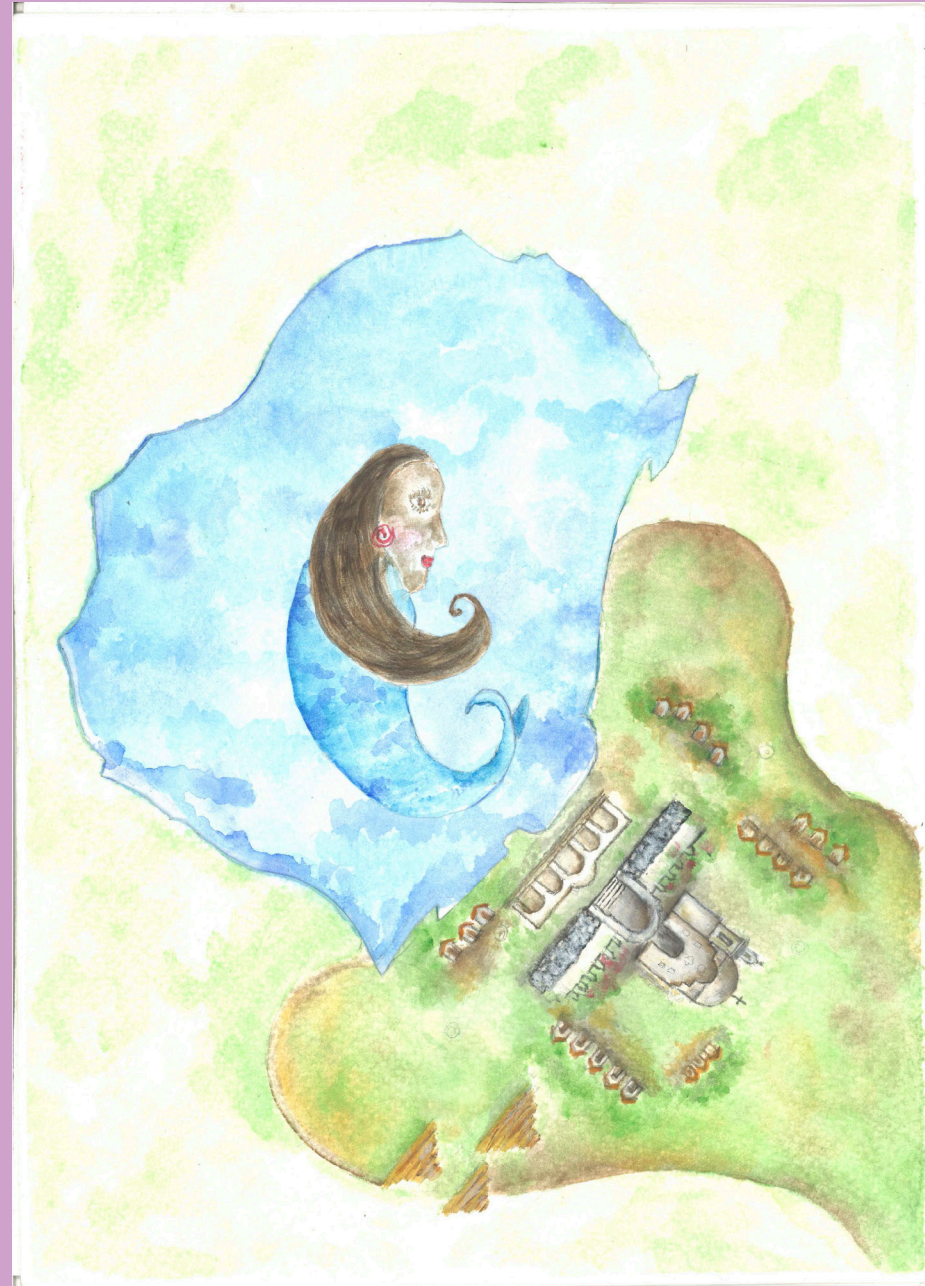
–en náhuatl–, a quienes se les ofrecen ceremonias de petición de agua de lluvias. De cuando en cuando, los campesinos y pescadores, ya sea en dichos parajes, en las veredas de los campos, en las márgenes de los ríos, en la misma laguna y hasta en las calles del pueblo han avistado a la Mujer-del-Agua y han caído en la trampa de su belleza y seducción (Alemán Cleto, 2015; Bustos Garduño, 2020; Maldonado Jiménez, 2005; Maribel Epitacio Moreno, comunicación personal, 15 de julio de 2021). Estas visiones, en algunos casos, no sólo llevan al descontrol, al enamoramiento o a la locura; sino también, a la muerte de sus masculinos protagonistas (Alemán Cleto, 2015; Maldonado, 2005). Así pues, la caracterización dada a Lilith bien podría ser atribuida, también, a la sirena de Coatetelco:

[...] como una asesina de hombres, bella, seductora y perversa, una mujer que pasa susurrante [...] como una serpiente por las secas hojas. Es una vampira, un fantasma nocturno, un demonio de sexualidad desatada que asalta a los hombres en sueños y los persigue hasta el alba. (Shaup, 1999, p.59)

Conforme al antropólogo Félix Báez-Jorge, las peculiaridades emanadas del cuerpo de la sirena le confieren una impronta de fascinación: Al tiempo que su presencia monstruosa resulta aterradora, es asimismo, seductora, pues ella es el símbolo del *Otro* (Báez-Jorge, 1992). De ahí que, la Mujer-Pez, en tanto ícono, contiene el mensaje de la sorpresa y extrañeza –muchas veces, de la repulsión–, “fascinante y peligrosa” (*ibid*, p.17) sentida hacia la otredad, al tiempo que posibilita el mirarnos reflejados en ella y reconocer nuestra propia *rareza*. Sólo después de tal descubrimiento podremos estar en disposición de entablar el diálogo que nos permite zanjear las distancias, valorar las diferencias y rescatar lo análogo, lo compartido, a fin de estar en condiciones de construir una “común unión”. Así, la *Tlanchana* conlleva la posibilidad de establecer el entramado comunitario, tan vivo hoy en Coatetelco.

Mapa 2. La Diosa paridora del altepetl-colonia de Coatetelco

El entrelazamiento existente entre paisaje, ciudad, seres todos, junto con el cosmos (es decir, el altepetl) en Coatetelco se configuró en torno a la creencia de que éste (el territorio en el cual se asienta el poblado) fue parido por la Diosa Cuauhtlitzin desdoblada luego en Mujer-Pez. Dicho entramado espacio-corporal-mítico, es constitutivo de un pensamiento filosófico cuyo resguardo está, a su vez, garantizado por la mitología transmitida oralmente, centrada en la poderosa imagen ginocéntrica.



El ideario así custodiado anuncia la sacralidad del territorio y de los seres todos que lo habitan, el poder de renovación de la vida, la reivindicación de lo femenino, pacifismo comunitario, equidad y justicia para todas-todos. También, la fluidez, fusión y complementariedad de los sexos. En tanto, la sirena nos muestra a la otredad como metáfora y reflejo de nuestras propias rarezas, permitiéndonos así, integrar y amar la diferencia.

Sin embargo, las apariciones de la Mujer-del-Agua entrañan otro misterio. Es a los hombres y sólo a ellos a quienes se les manifiesta, los atrapa con su belleza y finalmente, los enloquece o les da muerte. Estas maneras de revelarse no son singulares de la Mujer-Pez de Coatetelco, sino que las comparte con otros seres parecidos a ella. *Xtabay*, *Yeguazíhuatl*, *Pajkintaj*, *Nawayomo*, la Mujer Nagual, *Wügiñ*, *Matlacihuatl Makti Tepusilam*, y hasta La Llorona, son algunos de las entidades sobrenaturales femeninas, la mayoría de ellas vinculadas a la serpiente, que Báez-Jorge (1989) identifica como expresiones del erotismo, la numinosidad y la sexualidad femenina conservadas por los pueblos de origen mesoamericano –como Coatetelco– como parte de su espiritualidad. Femenidades a quienes el sociólogo referido define como “El cortejo de las seductoras macabras” (Báez-Jorge, p.107) y a las cuales atribuye ser el receptáculo del miedo y obsesión del ser humano por la muerte. Al respecto, dicho autor (1992) realiza una afirmación específica sobre el ente acuático: “En la imagen de la Sirena se reúne el encanto femenino con la terrible realidad de la muerte, eslabones fatales encadenados con el erotismo” (p.17). No obstante, como ya argumenté anteriormente, coincido con la arqueóloga Marija Gimbutas (1996) en que la serpiente, y por lo tanto la *Tlanchana* cuya figura se desprende de aquélla, representa la fertilidad de la tierra y los ciclos de la vida: nacimiento, florecimiento, reproducción, muerte y regeneración. Es decir, estas figuras femeninas sobrenaturales simbolizan el “sí” a la vida, aun en medio de la muerte. Es justamente esto lo que despierta el horror –y a su vez la fascinación– de los varones. Es decir, el poder femenino de ir más allá de la muerte durante el sangrado menstrual y el parto para traer la nueva vida. Y no sólo durante el alumbramiento, sino en la cotidianeidad y en los momentos extraordinarios cuando se atenta contra la vida y en los cuales las mujeres se ponen al frente de luchas diversas por la defensa de sus territorios, por sus hijas asesinadas y sus familiares desaparecidos, por ejemplo, en el contexto mexicano de la guerra contra el narcotráfico (Hernández Castillo, en prensa).

El principio femenino, creador de ciudades y arquitecturas

La figura de Cuauhtlitzin y sus diversas manifestaciones –como serpiente, Mujer-del-Agua o laguna– confirman, en Coatetelco, “la primacía de lo femenino como creador” (Lugones, 2014, p.30), la cual fue una constante en la configuración de las espacialidades tanto arquitectónicas como urbanas en sociedades arcaicas. Múltiples hallazgos confirman la imagen de la Diosa como el centro a partir del cual se crearon y florecieron las primeras proto-ciudades en el periodo Neolítico, en las cuales ella, la Diosa, constituyó no sólo la inspiración creativa de los diferentes espacios (Solares Altamirano, 2007). La deidad fue, asimismo, la iluminación forjadora de la organización social (*ibid*).

En sociedades llamadas ginocéntricas (*ibid*) o ginecráticas se reconocía a las mujeres siendo contentivas de “la fuerza primaria del universo” (Lugones, 2014, pp.29-30) y por eso, en estas primigenias comunidades, continúa María Lugones, “nada es sagrado sin su bendición ni su pensamiento” (*ibid*). Fue así como, en torno a la Diosa pudieron ser construidas sociedades igualitarias, justas, y libres de jerarquías, en las cuales no se colocaron a unas personas en posiciones subordinadas respecto de otras debido a su condición de género, sexo, aspecto ni cualquier otro indicador de diferencia. Sitios donde, además, los seres de la naturaleza se encontraban incluidos. Todos estos rasgos propios de las culturas ginocéntricas pacíficas son ahora conocidos gracias a las investigaciones arqueológicas, cuyos vestigios arquitectónicos cobran importancia como reveladores de tal organización comunitaria. Muros, pilastras, pisos, así como otros elementos arquitecturales fueron el escenario de las representaciones; además de diversos espacios tales como altares y patios ubicados en los palacios, en los santuarios e incluso en las viviendas; así como tumbas y cuevas (Solares Altamirano, 2007). Los motivos escultóricos, relieves y pinturas de la vida cotidiana constituyeron el reflejo de sociedades pacíficas, cuyo destello llega hasta nuestros

días a fin de revelar las relaciones de igualdad establecidas no sólo entre los seres humanos, sino también dirigidas hacia la naturaleza:

Aquí no hay imágenes de nobles guerreros o escenas de batallas. Tampoco la Diosa porta emblemas asociados al poder, lanzas o cuchillos. Lo que sí encontramos es un despliegue de símbolos de la naturaleza, el sol, el agua, las formas ondulantes o los meandros que simbolizan el flujo de las aguas, serpientes, mariposas. (Solares Altamirano, p.117)

Estas representaciones artísticas develan el embelesamiento y veneración de sus creadores por las formas de vida encontradas en la naturaleza. De manera que la devoción expresada hacia ella, no podría devenir en su uso extractivo como lo es durante la era de la modernidad. Más bien, las relaciones de los seres humanos con el entorno natural estaban basadas en el reconocimiento de una misma esencia compartida, donde el respeto y el cuidado entre las unas y los otros fueron establecidos como fundamentales en el sostenimiento de la vida de toda la comunidad.

Los territorios de influencia de la Diosa eran extensos y variados. El don de la ubicuidad inmanente a ella –y a la *Tlanchana* quien, como aire, puede estar en cualquier parte–, es una de sus manifestaciones. Catal Höyük y Hacilar, ubicadas en la región de Anatolia, son las dos proto-ciudades más remotas en el tiempo, puesto que los registros arqueológicos confirman que fueron habitadas entre los años 6250 a 5400 a.C. la primera y de 5700 a 5000 a.C. la segunda (Solares Altamirano, *ibid*). En ellas, se ha evidenciado el forjamiento de culturas adoradoras de la Diosa así como su inmanente pacifismo y relacionalidad no jerárquica, ausente de todo rastro de dominación entre los sexos.

En tanto, los hallazgos de las investigaciones realizadas por Marija Gimbutas (1996) son prominentes. Éstos han podido confirmar la influencia de la divinidad femenina en cientos de sitios ubicados en Europa del Este (Gimbutas, 1996; Solares Altamirano, 2007). El trabajo de la arqueóloga es relevante, asimismo, debido a que

pudo descifrar la serie de pictogramas contenidos en más de dos mil artefactos tales como vasos, vasijas, esculturas y maquetas. Así también, Gimbutas (*ibid*) identificó las representaciones de la Diosa en su amplia diversidad de manifestaciones: como Diosa Serpiente, Diosa Pájaro, la Diosa Búho, Diosa Donante de Vida, la Creadora cósmica y otras más. Tras la decodificación de los signos, los objetos se convirtieron en verdaderos textos que relatan las historias de la centralidad de las mujeres en estas culturas, por ejemplo, como jefas de clanes o sacerdotisas-reinas (*ibid*). En las representaciones nunca aparecieron imágenes de violencia, guerra ni dominación masculina.

Por su parte, Blanca Solares Altamirano (2007) apunta hacia la cosmovisión inmanente a la creación de las ciudades y las arquitecturas mesoamericanas, en la cual existe un remoto y siempre latente principio femenino:

En sus orígenes la Diosa no es la Tierra y la Vegetación [...], sino el principio creador que insufla energía, nutre la misma tierra, controla las aguas del cielo y del suelo subterráneo, da a luz el mundo, lo dota de energía y lo anima; *numen* capaz de transformarse en multitud de seres vivos y del que provenían el alimento, la protección, los dioses, los hombres y todas las condiciones nutricias y protectoras de la existencia. (p.120)

Así, la energía creadora de la Diosa impregna las configuraciones espaciales mesoamericanas, entre ellas la ciudad de Teotihuacan, la ciudad sagrada por antonomasia (Solares Altamirano, 2007), porque:

Todo en ella indica una relación con la divinidad. Traza, edificios, templos, calzadas, están en correspondencia con los astros, como siguiendo una planificación que está más allá del ordenamiento humano, porque es un plan que corresponde a una categorización celeste. (Bustos Garduño, 2020, p.233)

De ese modo, inundada por la esencia de la Diosa, en Teotihuacán parecería que los “rasgos no son los de un estado poderoso que somete a sus súbditos a través del uso de la fuerza militar, ni hay vestigios del ejercicio del dominio de una élite sobre las clases bajas” (Solares Altamirano, p.229). Más bien, la administración se organizaba

a través de gobiernos corporativos, representativos de cada sector de la sociedad, según interpreta Linda Rosa Manzanilla Naim (2020).

La vulva como narrativa de la materialidad de los espacios feministas

El influjo de la Diosa se confirma en el nacimiento, no sólo de la pequeña urbe coatetelquense, sino en el paisaje, en el territorio circundante. La más profunda esencia de ella se encuentra contenida en el simbolismo de la *vasija*, *teocomitl*, o “útero sagrado”. Bernal García y García Zambrano (2006), argumentan que, en el modelo de urbanización prehispánica habría necesariamente de existir en el paisaje una fuente de agua asociada a un cerro o montaña, una rinconada (García Zambrano, 1992). De ahí el término utilizado para designar a los asentamientos humanos, hoy conocidos como pueblos o ciudades: *altepetl* (Fernández Christlieb & García Zambrano, 2006). No obstante, el *altepetl* fue mucho más que el espacio en el cual las comunidades se asentaban distribuidas en los *calpolli* o barrios donde los pobladores establecían sus moradas y junto con ellas las instituciones que habrían de aportar la estructura organizacional de la ciudad: el templo principal (*teocalli*) y el mercado central (*tianguis*) (Fernández Christlieb y García Zambrano, 2006). Asimismo, el *altepetl* fue más que “una noción político-administrativa que denota una extensión espacial sobre la que se ejerce una soberanía” (Fernández Christlieb & García Zambrano, p.15).

El *altepetl* fue, ante todo, el paisaje primordial, el paisaje mítico, aquel sitio que remite a sus habitantes a su origen como colectividad y recuerda la lejana cueva primigenia de donde salieron y de la cual buscaban afanosamente su representación en el sitio de arribo, “un pedazo de tierra junto al agua o rodeada de ella, un estero poblado de juncos, pájaros y peces y una o varias cuevas evocadoras de Chicomoztoc” (Bernal García & García Zambrano, p.69). Un sitio que, además, les permitía crear una relación profunda –espiritual– con su forma de percibir el mundo que habitaban y del cual eran parte:

Los dioses habían muerto en el mito para permanecer en el interior de los seres creados. Su sustancia divina, “muerta”, era el fundamento de la creación de cada uno de los seres mundanos. Al morir, se habían convertido en las esencias –en las “almas”– de las piedras, de los minerales, de los árboles, de las plantas, de los vegetales, de los seres humanos, de los astros [...]. (López-Austin, 1999, p.23)

Esta común unión entre los seres existentes en el mundo, establecida a partir del reconocimiento de la divinidad de cada uno, confiere al territorio la cualidad cósmica y sagrada. Es este entrelazamiento, cósmico-sagrado imbuido de aspectos femeninos, así como la mutua afectación entre seres y territorio, la que asumo como concepción espacial a fines de la presente indagación. Esta asunción del espacio habitable me parece semejante con la propuesta por las feministas comunitarias (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014) y los feminismos latinoamericanos: “Pensamos el cuerpo como nuestro primer territorio y al territorio lo reconocemos en nuestros cuerpos: cuando se violentan los lugares que habitamos se afectan nuestros cuerpos, cuando se afectan nuestros cuerpos se violentan los lugares que habitamos” (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017, p.7).

El mundo simbólico sustentante de la ciudad mesoamericana –la *vasija* o útero sagrado, el *altepetl*–, el mito vigente en torno a la Diosa –de cuya corporalidad emerge el paisaje y se hace una con él– en Coatetelco, así como la seductora Mujer-del-Agua andariega de caminos y habitadora de los territorios, me permite articular el marco teórico de mi indagación, desde las teorías feministas. Ello a partir de la figura de la Diosa –y sus insólitas transmutaciones–, como la mente creativa y sensible dadora de la forma de la ciudad y la arquitectura.

Coloco así, las posibilidades de que las mujeres nos convirtamos en las diseñadoras y constructoras de nuestras propias espacialidades. Unas, liberadoras de *corsets* patriarcales e incluyentes de las diferencias. Es decir, unos espacios desde los cuales nos podamos configurar como seres-cuerpos-territorios gestores de nuestra

propia autonomía, emancipación y determinación corporal. Estas tareas requieren de mujeres cuyas creaciones surjan, no a partir de la inmolación, como le tocó hacerlo a Cuauhtlitzin y como aún les ocurre a muchas otras mujeres, quienes hasta hoy siguen muriendo por la defensa de sus cuerpos-territorios-espacios. Tampoco, siendo obligadas a dejar nuestros proyectos inconclusos debido a la violencia patriarcal colonizadora, como ocurrió con la Diosa de Coatetelco, puesto que en su mente y en su corazón:

En el cerro del Teponasillo [el complemento de la laguna en la dupla agua-montaña], Cuauhtlitzin esperaba reconstruir, a la usanza de su antiguo hogar amurallado, Xochicalco, una réplica de este eximio centro ceremonial. No obstante, el ambicioso proyecto se vería truncado ante la expansión del poderío mexica que amenazó con invadir, asimismo, las cercanas tierras de Coatetelco y someter militarmente a la “tribu fugitiva de Xochicalco”. (Maldonado Jiménez, 2005, p.44)

La opción se manifiesta luminosa. El icono recurrente en el *Lenguaje de la Diosa* (es decir, el conjunto de pictogramas que Gimbutas (1996) decodificó, los cuales juntos y una vez descifrados cuentan un relato y aportan el nombre al título de uno de los libros de la arqueóloga) es la “V”. Además de otras figuras desplegadas a partir de signo primario: el cheurón (doble o triple “V”), la “M”, el zigzag, el triángulo. A decir de Gimbutas (*ibid*) todos estos trazos eran la representación del triángulo púbico y por lo tanto, contenían la admiración que devenía en veneración profesada por el ser humano ante el milagro del nacimiento y la regeneración de la vida. Empero, en tanto símbolo de la vulva, la grafía era también expresión del gozo erótico vivificante emanado de las geografías femeninas. Es entonces desde ahí, la vulva, junto con sus capacidades de dar vida, mantenerla y regenerarla, así como su potencial erótico, de donde habrán de ser soñadas –deseadas–, materializadas y vividas –habitadas– las arquitecturas y espacialidades urbanas feministas. Siempre, atendiendo a la diversidad y a la diferencia. En todo momento sabiendo, que hoy lo femenino puede transitar a lo masculino o viceversa o bien, convertirse en un ser híbrido contentivo de ambos

atributos. Tal y como lo hacen la Cuauhtlitzin y el *tilcoatl* (Quetzalcóatl) de Coatetelco.

2. Rebeldía callejera: el marco conceptual

Callejera

La Mujer-Pez de Coatetelco realiza frecuentemente escapadas a diversos sitios del territorio (Maldonado Jiménez, 2005; Alemán Cleto, 2015; Bustos Garduño, 2020). Ello la convierte en una transgresora de normalizaciones espaciales, pues, dados sus atributos femeninos, *andar* libremente por lugares ajenos a lo doméstico y lo privado, le está prohibido. Al hacerlo, como todas las entidades anímicas de su tipo –aquellas ligadas a lo “*lunar, ctónico y acuático*” (Solares Altamirano, 2007, p.11)–, vivencia su cuerpo como fuente de erotismo y seducción (Maldonado Jiménez, 2005; Alemán Cleto, 2015, Bustos Garduño, 2020). Lo hace, además, siendo autónoma y gestora de su ser-estar en el mundo, desde lo extraño, lo monstruoso; al tiempo que la esencia de lo divino impregna todo su ser –la *Tlanchana* es una recreación colonial de la Diosa Cuauhtlitzin–.

Este cúmulo de características emanadas del cuerpo de la Mujer-del-Agua de Coatetelco, me permiten vincularla con otra *figura* que he categorizado con el fin de explicar y denunciar las imposiciones espaciales, así como las coacciones corporales impuestas por el patriarcado sobre los cuerpos de las mujeres. Esta noción, además, se posiciona como la territorialidad (el tejido de los cuerpos-espacios-territorios) desde la cual es posible construir la subversión de dichas asignaciones: la Callejera.

Callejera, en tanto metáfora, es portadora de la “magia” contentiva del potencial de establecer “una relación de semejanza entre sentidos que de suyo son diferentes [...] que los hace relacionarse, asociarse, ir el uno con el otro, [e incluso] parecer que el uno es el otro” (Beuchot Puente, 1999, p.23). Es así como, Callejera, abre las posibilidades del ‘andar’, de ‘errabundear’, de ir y venir de un significado al otro, y hasta

de resignificar o recrear los contenidos simbólicos de por sí inmersos en la palabra. Callejera es un término culturalmente utilizado como insulto dirigido hacia las mujeres. Así, la palabra se profiere a fin de designar de manera despectiva a aquellas quienes han hecho de la prostitución su forma de subsistencia –las trabajadoras sexuales, como muchas de ellas prefieren nombrarse–. También se esgrime como ofensa hacia otras mujeres, las que ejercen libremente su sexualidad. En ocasiones la he escuchado para nombrar a aquellas quienes han roto los esquemas del comportamiento de ‘la mujer virtuosa’ que confinada en el ámbito doméstico ‘debe’ estar dedicada en absoluto al cuidado y atención de su familia. De manera generalizada, la palabra se dice con el propósito de señalar a mujeres desobedientes de los mandatos espaciales patriarcales y se atreven a traspasar el umbral del ámbito doméstico a fin de realizar una diversidad de actividades en la calle, en el espacio público. Todo ello debido a que la palabra, en el *argot* popular machista, ha sido utilizada como sinónimo de “puta”.

Así, una vez pronunciada la voz ‘callejera’, se activan dos de los mecanismos patriarcales de control de los cuerpos de las mujeres. Uno, las asignaciones espaciales; la instrumentación disciplinaria que a través de los espacios (Foucault, 2002), de su configuración binaria y de las colocaciones de las personas según su género, el patriarcado ha ejercido como formas de control de la movilidad, del “estar” y del ser de los cuerpos, así como de la sexualidad de las mujeres (Amorós Puente, 1987; McDowell, 1999/2000; Cevedio, 2003/2010; Picazo Gurina, 2008; Caballero Galván, 2017). El otro, la performatividad discursiva (Butler, 1997/2004). O quizás, mejor, cuando el primer dispositivo se transgrede y una mujer atraviesa el umbral de lo doméstico por cualquier motivo (por necesidad de salir a trabajar, a estudiar, o incluso, por el simple placer de saltar a la calle y enfrentarse a un mundo de posibilidades de liberación corporal), se moviliza el segundo. Así, a través del habla, del insulto, se instalan a los cuerpos femeninos en los sitios de la abyección, se les basuriza y se les sanciona, con el fin de llevarlos de regreso al sitio de la normalización.

De ahí que, las amplias posibilidades inmersas en la metáfora me provocan recurrir a ella desde la apropiación del término en su significación peyorativa, a efectos de subvertir su connotación simbólica y llenarla de nuevos sentidos. En ellos, necesariamente están implícitos la autonomía, la capacidad de gestión y la emancipación de las mujeres cuando ocupan un espacio que ha sido ordenado como propio del género masculino. Principalmente, a este recién recreado contenido polisémico lo inundo del gozo, del erotismo y la seducción con los cuales la *Tlanchana* se apropia de los territorios. Me apoyo en Judith Butler (1997/2004) a propósito de efectuar tal perturbación significativa:

La reevaluación de términos como “queer” [en este caso, callejera] sugiere que el habla puede ser “devuelto” al hablante de una forma diferente, que puede citarse contra sus propósitos originales y producir una inversión de sus efectos. De una forma más general, esto sugiere que el efecto cambiante de tales términos marca un tipo de performatividad discursiva que no constituye una serie discreta de actos de habla, sino una cadena ritual de resignificaciones cuyo origen y fin ni son fijos ni se pueden fijar. (p.35)

Callejera, por lo tanto, reivindica el derecho de las mujeres a salir a la calle, de vivir la aventura corporal, desde el *deseo*, el placer y el gozo. Así pues, callejera contiene “la integración de lo lúdico y lo festivo en lo cotidiano” (Lindón Villoria, 2020, p.40), como una forma de riqueza (*ibid*) que, además, reta lo históricamente vivido por las mujeres en sus experiencias de salida a la calle. Alicia Lindón Villoria (*ibid*), por ejemplo, ha demostrado a través de un estudio sobre desplazamientos de jóvenes mujeres en el transporte público en la Ciudad de México, el miedo por ellas experimentado como una constante en sus traslados, así como la percepción de la otredad siendo amenazante. Además, acorde a la socióloga, afloran fuertes sentimientos de acoso y la sensación permanente de que su espacio personal es violado (*ibid*). Estas experiencias trastocan la subjetividad de las mujeres y las llevan a crear estrategias corporales de defensa, como la “autominimización” de sus cuerpos, el empequeñecimiento de sí mismas, la subordinación (*ibid*). Otras de las

consecuencias observadas por Lindón Villoria están directamente relacionadas con la interrelación de las jóvenes con el espacio y son la falta de apropiación de los territorios (la no expansión de los cuerpos en el espacio, el no habitar), así como la ausencia de adquisición de nuevos saberes espaciales (*ibid*). Al leer las observaciones realizadas por Lindón Villoria, al intentar plasmarlas en esta escritura, me percibo a mí misma atravesada –con tristeza e impotencia– en mi propia corporalidad y subjetividad por las afecciones de estas mujeres a quienes visualizo como “no queriendo ser vistas” o como invocando un *deseo* de “desaparecer del espacio”, del campo de percepción de los otros, a fin de sentirse seguras. Lo cual, considero, está muy cerca del *deseo* de “no ser”, al menos por unos momentos. Todo ello es justamente, lo que Callejera contesta. La noción, el término, permite elaborar y es, a un tiempo, el tejido de los cuerpos con el espacio, la construcción de los espacios-cuerpos-territorios. O bien, lo que Sara Ahmed llama (2006) la expansión de los cuerpos en el espacio, el hacerse una con él, es decir, el devenir del verdadero habitar.

La erótica callejera

La teóloga feminista Graciela Pujol (2006) propone que la intensa vivencia entrelazada del cuerpo de las mujeres y su espíritu, no son sino, una manifestación de la erótica. Este entretejido, a mi modo de entender, deviene en la mística. Pujol coloca como un punto central de tal experiencia al chakra sacro, llamado también segundo o el “de la sexualidad, [el cual se encuentra] ligado a la cavidad pélvica, los órganos reproductores y los fluidos [...]” (p.25). Es decir, el segundo chakra habita en el triángulo púbico, significativo de las Diosas y del poderío del cuerpo femenino en el mundo arcaico según lo refiere Gimbutas (1996).

De cara al reconocimiento del erotismo como un entramado entre cuerpo y espíritu, *deseo* dirigir mi reflexión a la danza, a fin de situarla como una disciplina erotizante en la cual cuerpo y espíritu no pueden sino, percibirse en una unidad. Sobre

todo, me refiero a las manifestaciones ancestrales de esta práctica corporal, entre ellas, la árabe. La finalidad es evocar la centralidad de la zona del cuerpo en donde se ubica el chakra sacro y específicamente el pubis femenino en este baile. En la también llamada “danza del vientre”, el continuo mecer del área pélvica, es decir, de las caderas, cobra protagonismo. La sacudida, algunas veces ondulante y suave, otras, poderosa y ardiente de la pelvis detona el fluir energético erotizante, ya no sólo del cuerpo, sino del ser, y desemboca en un estado generalizado de satisfacción y plenitud, una experiencia espiritual y a su vez erótica, mística.

Así, a efectos de desarrollar la definición de “erótica callejera”, el cuerpo danzante es imprescindible dado que es éste el organismo articulador de la erótica con la calle, a través del andar (o an-danzar). Un caminar entendido como la danza que desata la energía vital a través de ese ir y venir de las caderas, provocada por el simple hecho de colocar, una y otra vez, un pie delante del otro. La marcha erotizante que impulsa al cuerpo hacia el afuera, el territorio de la libertad (Delgado Ruíz, 2007). De esta forma sitúo el caminar y el habitar la calle, el exterior, a modo de acciones corporeizadas emanantes de placer e impulsoras de la apropiación de territorios negados (para las mujeres y las otredades vulnerabilizadas). Los cuales, habrán de ser potenciados como los lugares de la liberación de los cuerpos, “como una prerrogativa política fundamental” (Butler, 2009, p.16).

Traspassar el umbral de lo doméstico, salir y caminar la calle, los territorios, son actos que para las mujeres habrán de transformarse en ejercicios de autonomía siempre placenteros, eróticos, como lo son ya para la Mujer-del-Agua quien habita en la laguna, pues: “Es bien sabido en Coatetelco el gusto de la bonita mujer por agarrar camino, ya que la *Tlanchana* también es conocida por ser andariega” (Bustos Garduño, 2020, p.241). Otro rasgo característico de la Mujer-Pez es su poder de seducción, el cual, aunado a su encantadora presencia, la hace irresistible a los hombres: “Los pescadores

cuentan que por las noches se les aparece la Tlanchana. Se oyen cantos sutiles, gritos y lloriqueos que seducen, especialmente a los mujeriegos y querendones, conduciéndoles al fondo de la laguna” (Alemán Cleto, 2015, p.51).

De tal modo, las mujeres, impregnadas del espíritu rebelde de la Mujer-Pez de Coatetelco, de “su naturaleza errante y seductora [quien, dado su gusto por los caminos] puede ser identificada como una callejera cualquiera” (Bustos-Garduño, p. 240), habremos de constituirnos en la encarnación de la Diosa *lunar, ctónica y acuática*. Y así como ella, nos haremos conscientes de la sensualidad emanada de nuestros cuerpos, de su poder de seducción, de su fuerza vital, erótica, “aquella poderosa energía creativa, cuyo conocimiento y uso estamos reclamando en nuestro lenguaje, en nuestra historia, en nuestros amores, en nuestros trabajos, en nuestras vidas (Lorde, 1993, p.13). Puesto que, además, al ser un deleite brotado desde lo más profundo de nuestras entrañas, se siente intensamente en la totalidad del cuerpo y es atravesador de cada una de nuestras experiencias, es un “goce [...] físico, emocional, espiritual o [e] intelectual” (p.14).

Así, a partir de esta definición, la de la “erótica”, vinculada al placer de traspasar los umbrales incluido el de la domesticidad a propósito de salir a la calle y tomar los lugares negados desde el gozo, la autogestión y la emancipación, juntas, las mujeres todas podemos “conectarnos entre nosotras con energías pensantes y sintientes que nos revitalizan [nos erotizan] para las luchas y alegrías” (Cabnal, 2010, p.24)³⁸. De modo tal, podremos transformar el andar, el callejear, en “un nuevo imaginario de espiritualidad, para una práctica [que habrá de ser, necesariamente] transgresora”

³⁸ La categoría transgresora “erótica callejera”, así pues, está fusionada a la espiritualidad de las mujeres y se refiere al placer corporal experimentado por ellas en estrecho vínculo con las apropiaciones liberadoras de los espacios. Asimismo, la erótica callejera surge del movimiento de los cuerpos en las espacialidades deviniendo en un estado de plenitud y satisfacción que impulsan hacia la vida. A lo largo del texto podré referirme a “erótica callejera” o simplemente “erótica” como nociones de igual significación; es decir, la “erótica” está siempre en estrecho vínculo con la habitabilidad espacial, el territorio y la motricidad de los cuerpos.

(*ibid*).

Cartografías del deseo feministas³⁹

La latinoamericanista feminista Giulia Marchese (2019) sostiene que la experiencia conformadora de los cuerpos de las mujeres –y por lo tanto de nuestras subjetividades, formas de ser y vivirnos en el mundo– está marcada una y otra vez, por la violencia. La estudiosa coloca, asimismo, a la configuración de los territorios y a las comunidades indígenas como receptáculos de las mismas violencias (*ibid*). Tales ejercicios de sometimiento y agresión perpetrados sistemáticamente por la estructura patriarcal, colonialista y capitalista neoliberal modifican las formas, contornos y esencias de los unos –los territorios– y las otras –las comunidades–, al extraer las riquezas tanto culturales como naturales y devastar, así, nuestros entornos, modos de existir, la vida misma.

Según dicha académica, al ser constituidos por la misma experiencia violenta, los cuerpos de las mujeres, las comunidades y los territorios nos vinculamos mutuamente a través de una relación que, además, busca la defensa contra tales ultrajes (Marchese, 2019).⁴⁰ Es así, de este modo recíproco, como los cuerpos-

³⁹ La intención de articular las nociones de categorías erótica callejera y cartografías del deseo es dar visibilidad a las técnicas de recolección de datos desde el título mismo de la tesis (siendo éstas el andar-danzar y la creación de mapas, ver capítulo IV). Central es además para mí, configurar a través de ellas, categorías teóricas que den cuenta de las experiencias de las mujeres en los espacios a partir de nuestro derecho a hacerlo desde la seguridad, el placer y la autodeterminación corporal. Una vez ambas configuradas, me allego del trabajo realizado por Félix Guattari y Suelly Rolnik (2005/2006) en el cual coincidentemente se utiliza la segunda de ellas, incluso, en el mismo nombre de la obra: *Micropolítica. Cartografías del deseo*. El posicionamiento crítico al paradigma neoliberal (que en el libro citado es llamado Capitalismo Mundial Integrado) de los autores es afín al mío propio y a los propósitos de esta investigación, en tanto los escritores explican el modelado de las subjetividades realizado a partir de la instauración de dicho sistema hegemónico. Éste consiste en la manipulación que se hace de la capacidad subcortical del cerebro humano o cuerpo vibrátil, es decir, “nuestro cuerpo como un todo el que tiene este poder de vibración en las fuerzas del mundo” (Rolnik, 2006, p.2). De tal modo, las identidades rígidas e inflexibles conformadas durante el capitalismo fordista, se tornaron en abiertas a la otredad, estimulando el “deseo”, sólo que con fines de asimilar modelos de consumo promovidos creativamente a partir de un aparato de publicidad. No obstante, vislumbran los autores (Guattari & Rolnik 2005/2006; Rolnik, 2006) y yo con ellos, es esa misma capacidad del cuerpo vibrátil la que nos permite ser sensibles a la otredad y experimentarnos vulnerables en y con el otro-la otra, donde residen posibilidades de transformación, de “devenir-otro de sí” (Rolnik, p.3) a partir de lo creativo, el arte, los deseos, un proceso de singularización, los cuales configuran las cartografías del deseo. En tanto, mi intención es recrearlas (las cartografías) feministas.

⁴⁰ Señala Marchese (2019) el modo como las mujeres se han convertido en defensoras de los

territorios se conforman. Esta manera co-creativa del existir de los cuerpos-de-las-mujeres, comunidades y territorios violentados aparece recogida en el mito de la Diosa de Coatetelco. Cuauhtlitzin, ante la inminente agresión instrumentada contra su pueblo, se transforma en el paisaje al crear –parir–, a partir de su propio cuerpo, la laguna. De ahí que, la existencia de las mujeres, como la de Cuauhtlitzin, se encuentra transfundida en los territorios, por ello es menester construir una representación de ese íntimo vínculo a través de una colección cartográfica.

Marchese (2019) es lo que propone a fin de encontrar la salida a la escalada de violencias ejercidas por la estrategia neoliberal centrada en la “geopolítica de la violencia sexual” (p.11): la creación de una serie de mapas de los espacios-cuerpos-territorios de las mujeres. Algunos de ellos habrán de dar cuenta de las marcas de la violencia: el miedo, la desaparición de los cuerpos, la violación sexual, la infravaloración, el despojo, la devastación, la catástrofe medioambiental, el feminicidio. En estas cartografías se inscribirán, no sólo el rostro de las víctimas: las niñas, las jóvenes, las mujeres todas, la tierra, el agua, los bosques, las selvas, los mares, los pueblos originarios. Sino también, el dibujo de los ejecutores (Marchese, 2019): los varones portadores de “masculinidades hegemónicas” (Hooper, 2000), los gobiernos, la milicia, la empresa capitalista, las trasnacionales, los narcotraficantes, el crimen organizado, los explotadores y violadores sexuales, el patriarcado (Marchese, 2019). Según la autora latinoamericanista, una de las piezas finales del catálogo será una “contra-cartografía de la autorrepresentación [cuyo propósito es] recuperar el cuerpo y el movimiento corporal, trabajarlo como un ensamblaje territorial para su sanación” (p.31). Al conjunto de los mapas de la emancipación de los cuerpos-territorios-de-las-mujeres propuestos por Marchese, propongo integrar las “Cartografías del deseo feministas.”

territorios al sentirse afectadas por procesos extractivistas, devastadores de los contextos naturales.

Las representaciones de los *deseos* feministas habrán de ilustrar las necesidades, los sentimientos –y por supuesto, las formas de satisfacerlos– que emergen desde lo más íntimo y profundo del ser de las mujeres. La deidad femenina de Coatetelco unifica los dos arquetipos de las divinidades femeninas y cada uno es portador de las vertientes de satisfacción de los anhelos feministas. Por un lado, Cuauhtlitzin, *numen* creador de la laguna, en su aspecto bondadoso (Solares Altamirano, 2007) en el cual, “sin reducir la feminidad de la Diosa a maternidad, parte de ella como condición de todo lo posible, la vida, el cosmos, las plantas, la muerte, la regeneración” (p.42). Desde este talante, la deidad está ligada al sostenimiento de la vida y a todo aquello que la posibilita, incluidos los cuidados de los seres humanos, los no humanos y del planeta; la abundancia, la fertilidad, la igualdad, la salud, la educación, la paz.

También, el derecho a una vivienda acogedora, opuesta a lo que para muchas mujeres ha significado: el encierro en una prisión (McDowell, 2000). Y más bien, toda morada se construirá como la espacialidad donde más sueños nacen y desde la cual los *deseos* se ven satisfechos. Es decir, una vivienda *cuir*,⁴¹ cuestionadora de la configuración eurocéntrica de la familia y, por lo tanto, del edificio racionalista y funcionalista que la aloja y reproduce desigualdades en contra de los cuerpos de las mujeres y de las subjetividades. Un espacio para vivir en el cual, además, la responsabilidad por las labores de cuidado y crianza no recaiga sólo sobre los hombros de los cuerpos femeninos, sino más bien, sean unas tareas compartidas en equidad y justicia por cada habitante. Una morada que, siendo también parte constitutiva de los

⁴¹ Utilizo la forma castellanizada de la palabra *queer* cuyo significado es raro, torcido o extraño. La finalidad es acercarme al término anglosajón desde una mirada latinoamericana y reconocer en él su potencia contestataria dada la apropiación de éste por las comunidades de personas disidentes de la sexualidad heteronormada (Epps, 2008). La noción, articulada como una teoría de género, permite incluir en el universo de corporalidades consideradas extrañas o perversas a todas aquellas que han sido marcadas despreciables y desechables (*ibid*). Entre ellas, las mujeres, especialmente las racializadas (*idib*), es decir las provenientes del Sur Global, originarias de pueblos ancestrales como Coatetelco.

espacios-cuerpos-territorios es, por lo tanto, un lugar donde las mujeres nos creamos y recreamos. De ahí que habrá de estar insertada en armonía con el medioambiente y edificada conforme a los sistemas constructivos y formales vernáculos, los cuales responden a los saberes ancestrales. Una casa dotada de agua potable, de un sistema sostenible de eliminación de los desechos, de electricidad; que sea accesible, segura y favorezca la salud física, mental y emocional de quienes la habitan. Todo ello es lo deseable por las mujeres en un mundo aparentemente contrario a abrirse a construir las certezas de que una sociedad con dichas características es viable. Diría entonces que, las mujeres buscamos y necesitamos justicia social cierta, sin cortapisas, para nosotras y nuestras comunidades, a fin de ver satisfechas las necesidades, derechos y *deseos* anhelados.

Por otra parte, en una de las transfiguraciones de la joven Diosa, su metamorfosis que deviene en la Mujer-Pez, se ubican los atributos oscuros de la deidad, entre ellos el erotismo, el gozo del cuerpo, también, la magia y la sanación corporal (Schaup, 1999). Así, el ejercicio de una sexualidad libre y gozosa de los cuerpos de las mujeres es una pincelada más de estas cartografías del *deseo*. A fin de que la tintura utilizada en la creación de estos mapas sea indeleble a toda perturbación patriarcal colonialista, ambos aspectos de la Diosa han de estar impresos en ellas.

Más aún, el segundo es condición *sine qua non* a efecto de que las mujeres nos sintamos realizadas como personas y nos vivencemos como seres en plenitud. Sin embargo, este deleite erótico, a fin de que sea genuino, habrá de partir del ejercicio de una identidad *encuirizada* en la cual el ejercicio de la sexualidad sea libremente elegido y forjado por relaciones igualitarias (Martínez Echagüe, 2018), sin sometimientos ni con marcas –por mínimas que sean– de violencias. Tal práctica generaría además, una sexualidad estimuladora de la energía erótica atravesada por la espiritualidad que nos lleve –independientemente de la orientación sexo-genérica elegida o vivenciada–

a comprometernos, desde lo íntimo y personal con la lucha política –callejera– por la subversión de las condiciones de subordinación, minusvaloración e injusticias (*ibid*) en las cuales nos encontramos los cuerpos-de-las-mujeres y otros cuerpos despreciados, racializados o reificados, así como nuestros territorios.

A lo anterior se agrega una serie de injusticias siendo una de ellas el mandato sistemático de negar la calle a las mujeres y a los otros subalterizados, a quienes se nos ha restringido el acceso pleno a la vía pública y a otros espacios urbanos (Butler, 2017). De tal modo, las cartografías del *deseo* incorporan la erótica como la fuente de placer de los cuerpos, la energía que contraviene ese orden prestablecido e impulsa a la apropiación, con amor, de esos lugares, territorios míticos y prohibidos (Sandoval, 2002). Y reclamar nuestro derecho a habitar, tal cual lo ejerce la *Tlanchana* de Coatetelco, desde el gozo y la seducción.

En consecuencia, dibujar las cartografías del *deseo* feministas significa reconocer al cuerpo, a la sexualidad, al erotismo como territorios desde donde se sueña, se vive y se hace la lucha. Estos mapas nos ayudan a mirar el poder disidente del erotismo, del *deseo*, a visibilizar lo contestatario que ellos pueden ser. A mirarnos, además, como un cuerpo colectivo, porque un modo disidente de responder a las estructuras jerárquicas y a la globalización devastadora de nuestros cuerpos-territorios se encarna en lo social erótico. De ahí que, posiciono a las cartografías del *deseo*, a la erótica callejera de ellas germinada, como una plataforma política que “amparándose en su función expresiva y significativa, reclaman para el cuerpo [los cuerpos de las mujeres, los cuerpos *cuir*] condiciones económicas, sociales y políticas que hagan la vida más digna, más vivible” (Butler, 2017).

Lugares de memoria feministas

El feminismo comunitario considera el rescate de la memoria como una forma de reconocer quienes somos y de dónde venimos, de ahí el posicionamiento relevante de la categoría en la lucha emprendida por estas compañeras. También, las feministas comunitarias asumen la noción de memoria como el lugar desde el cual reivindicar la sabiduría de las abuelas y el trabajo por ellas emprendido en busca de su propia emancipación y la de sus pueblos (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014). Al igual que la memoria, el espacio, en tanto sitio desde donde se sostiene a la vida, a los cuerpos de las mujeres y reconocido como “campo vital para que el cuerpo se desarrolle” (p.102), es un concepto central en el camino hacia la autonomía de estas mujeres. De ahí que, en este movimiento feminista entrelazado a la comunidad y sustentado en una epistemología articulada a dichas formas de auto reconocimiento, ambas nociones –memoria y espacio– se articulan en un mismo tejido. Esto es así porque las espacialidades, ya sean lugares urbanos, arquitectónicos o paisajes naturales, al encontrarse impregnados de historia, pasan a convertirse en testigos del caminar de los pueblos.

En este sentido, el sociólogo español Ramón Ramos Torre (2015) sitúa a las espacialidades como elementos medulares en la elaboración y conservación de memoria, pues ésta: “se construye en función de presente y que para perseverar se ha de materializar en el espacio: lugares concretos, templos, caminos, peñas, grutas, calles” (p.125). Sin embargo, actualmente anota Ramos Torre (2015), estos sitios para la memoria se encuentran en grave riesgo:

[...] nuestra cultura es amnésica porque se desvanecen los lugares de la memoria en los que se desarrolla nuestra vida cotidiana, lo que ocurre como consecuencia de un cambio incesante que destruye nuestras ciudades cada pocos años hasta hacerlas irreconocibles. Es la desestabilización del espacio la que desestabiliza o impide la acción de la memoria. Podemos construir muchos memoriales —viene a decir Connerton— para rememorar de forma edulcorada este o aquel acontecimiento de nuestra historia, pero esos memoriales se

sitúan en lugares arrasados en los que nuestra memoria no se puede arraigar. (p.130)

Zaida Muxí Martínez y Josep Maria Montaner Martorell (2011) anotan las causas y fines tal arrasamiento de los lugares indispensables para el arraigo memorioso. Ambos académicos plantean que una estrategia de la expansión del urbanismo neoliberal es el borrado de la “memoria crítica y urbana” de los pobladores. De ahí lo imprescindible que resulta el rescate de estos sitios de memoria, con el fin de contestar la expansión de una forma de hacer ciudad, la neoliberal, calificada como “urbanismo salvaje” por lo devastador que resulta del tejido social, de los entornos naturales e históricos, y que nos tiene hoy al borde de la catástrofe ecológica (Barrera Marín, 2016).

No obstante, pertinente resulta dilucidar cuál es la memoria posibilitadora del tejido de la emancipación territorial y feminista. A propósito de ello, recurro nuevamente a Ramos Torre. El sociólogo problematiza el concepto de memoria y coloca una serie de interrogantes sobre qué es aquello que habrá de ser recordado y qué es pertinente dejar en el olvido. Además, dicho académico ubica al olvido y al recuerdo como partes del mismo proceso de la memoria: [...] el olvido es la otra cara del recuerdo y ambos forman parte de la acción de la memoria, si además el olvido tiene muchas caras y en algunas de ellas se muestra su implicación activa en la acción del recuerdo [...] (Ramos Torre, 2015, p.133).

Así, el autor plantea recurrir al olvido con el fin de recordar sólo lo sustantivo (Ramos Torre, 2015). Tal afirmación plantea nuevos cuestionamientos: ¿Qué es lo sustantivo y digno de preservar como recuerdo, como memoria? Ante esta complejización del término “memoria”, recurro al trabajo del filósofo Reyes Mate Rupérez (2015). Los argumentos expuestos por dicho autor, aunados a la idea de memoria de las mujeres zapatistas, me permiten asumir una posición respecto a tal

conceptualización, siempre ligada a la categoría de lugar.

Mate Rupérez (2015) hace una distinción entre memoria *aposteriori* y memoria *apriori*. La primera proviene del pasado, de hechos ya acaecidos. Es una memoria que permite develar ese conocimiento que “ya ha tenido lugar” y reconocerlo a través del razonamiento (p.113). La memoria *apriori*, en cambio, es una memoria filosófica, la cual, a decir de Mate Rupérez surge posteriormente al “grito” de los hechos acontecidos y emerge como un “deber de recordar” (p.114). Así, la memoria *apriori*, deviene de actos de injusticia concretos –violencia o exclusión cometidos en contra de personas, colectivos humanos y el entorno natural– en conjunción con la voluntad de la “no repetición de la barbarie” (p.114). Por consiguiente, la memoria *apriori* contiene una profundidad ética y política que conlleva a la asunción de un compromiso, el “deber de memoria”. En esta memoria, además, es prioritario el restablecimiento de la justicia para quienes han sido despojados de ella:

Tenemos entonces que el deber de memoria no sólo tiene una dimensión temporal sino también hermenéutica, es decir, no sólo se refiere al rescate de un tiempo pasado sino también a lo ocultado o invisibilizado por el presente. La tarea de la memoria no es sólo histórica (traer el pasado al presente) sino también interpretativa, esto es, tiene que preguntarse por el sentido moral y político que ese pasado tiene para el presente [...] Esa memoria obliga a replantearse la construcción de identidades colectivas “sin exclusiones”. (p.114)

Esta memoria surgida después del grito, “la memoria de las abuelas”, es la que moviliza a las mujeres zapatistas. En su lucha, señala Lulú V. Barrera (2018) ellas evocan los agravios, la esclavitud, la dominación sexual de los cuerpos, los derechos negados (a leer, a escribir, a hablar, a salir a la calle, a organizarse) a sus ancestros, las abuelas. Frente a este “deber de recordar” las zapatistas, desde la defensa de sus “lugares de memoria”: sus cuerpos, sus casas, la cocina, la comunidad, el territorio sagrado, tejen una “consciencia intergeneracional” (Barrera, 2018), comprometida con la autonomía y la emancipación de las mujeres y niñas de hoy (Barrera, 2018), así como de aquéllas que vienen, con la firme voluntad de la no repetición.

La Diosa vuelve a convertirse en una potente metáfora, esta vez, como símbolo de esos recuerdos y de los lugares de memoria que han querido ser acallados y eliminados por el poder patriarcal. Espacios donde ella no sólo habitó, sino además, fueron surgidos, acorde con el mito mesoamericano, de sus sueños y creatividad (Bernal García & García Zambrano, 2006). De su “aliento creador, el gran liberador del alma humana” (Schaup, 1999, p.55) el cual la llevó a concebir ciudades y arquitecturas en las que:

[...] construyeron magníficas tumbas-santuario y templos, casas confortables en poblados de un tamaño regular y crearon esculturas y cerámicas soberbias. Este fue un periodo duradero de asombrosa creatividad y estabilidad, una época libre de luchas: la suya era una cultura artística. (Gimbutas, 1996, p.321)

Espíritu del lugar

Inspirada en un trabajo de Audré Lorde (1993), Ute Seibert (2006) vislumbra lo “erótico como una energía potencialmente presente en nuestras vidas, entrelazándose con la espiritualidad” (p.3). Estas palabras me invitan a reflexionar acerca de tales experiencias, las cuales entrelazadas, posibilitan el logro de la vida en plenitud de las mujeres. Así también, me siento llamada a explorar potencialidades de las vivencias erótico-espirituales de las mujeres cuando habitan los espacios de su cotidianeidad, la casa, la calle, una plaza, el templo, el territorio, el paisaje, el emplazamiento de la ciudad. Dado que la erótica vinculada a los lugares ha sido ya elaborada en anteriores líneas, con la finalidad de entrelazar la espiritualidad a ellos, me propongo hurgar ideas, reflexiones, metáforas, significados, que me permitan aventurar una noción sobre “espíritu de lugar”. Aclaro, no obstante, ambas nociones, la erótica y la espiritualidad tejidas con el habitar de las mujeres, los abordo desde una perspectiva subversiva y emancipadora, en tanto reconozco en ellos vida en ebullición.

El sociólogo Carlos Soldevilla Pérez (2015), escribe sobre la categoría de

“espíritu de lugar” (*genius loci*) como una cualidad inmanente en las arquitecturas y espacialidades barrocas. A la luz de la mirada de Soldevilla Pérez, esta “presencia” inmersa en los espacios, representa una posibilidad de resistencia y subversión de las condiciones opresivas y coloniales de los territorios hispanoamericanos, dado que, permite reconocer y rescatar “los orígenes espirituales y comunitarios reprimidos y olvidados por la hipermodernidad” (p.160). Además, el sociólogo percibe en los lugares donde el espíritu habita, la oportunidad de salida “del ámbito hegemónico del pensamiento único” (p.156). Así, interpreto, las espacialidades urbanas y arquitectónicas impregnadas del espíritu, permiten cultivar un pensamiento pluridiverso, acogedor y amante de lo diferente, extraño, ajeno, cuir.

Es decir, una arquitectura y una ciudad con espíritu, habrían de constituirse en el habitar de formas transformadoras de las relaciones humanas en donde se coloque en el centro la vida –la vida toda, humana y no humana– en equidad y justicia. Y es que, la experiencia espiritual, implica precisamente eso: “ser sensible ante la vida” (Cruzalta Aguirre, 2020). Se trata de sentir y estar comprometidos con el cultivo de la vida en plenitud, con una vida que según Alba Carosio (2017) sea “digna de ser vivida” (p.37), porque se encuentra libre de violencias, exclusiones e injusticias económicas, sociales, psicológicas.

No obstante, la inmanencia del espíritu en los sitios del habitar humano es preexistente a la creatividad barroca. La presencia de lo sacro en el lugar es propia de las cosmovisiones de los pueblos nahuas del altiplano mexicano y de otros grupos étnicos de la región mesoamericana (Broda Prucha, 1991), quienes las legaron a las mujeres de Coatetelco en calidad de legítimas herederas. Es asimismo, una concepción de un calado aún más profundo y abarcador, donde el lugar –el territorio, la ciudad, la arquitectura– es considerado sagrado al igual que aquéllos quienes lo habitan y a través del cual se establecen los vínculos entre los seres humanos y el

cosmos –todo lo en él existente– desde una relacionalidad en la cual está embebida la divinidad.

Como en ninguna otra, en la antigua Teotihuacán, el prototipo de ciudad sagrada, se evidencia la presencia del espíritu. Su diseño corresponde a un ordenamiento celeste pues está inspirado en la configuración de los astros, de tal modo “[...] recorrer sus calles y habitar sus hogares es ya una iniciación, la participación en un misterio: la muerte es el fundamento de la vida” (Solares Altamirano, p.223). Ello era así debido a que la principal función de la traza era ser el soporte de la serie de rituales, entre los cuales se encontraban procesiones elaboradas a lo largo de las calles y calzadas (Solares Altamirano, 2007). Todas estas ceremonias tenían como cometido la consagración de la vida (*ibid*). La arquitectura, la pirámide-templo, en tanto simbolismo de la montaña sagrada (Broda Prucha, 1987), del *altepetl*, también tenía un encargo cósmico: la conexión sagrada entre los seres, la bóveda celeste y el inframundo. Y en todos estos lugares, una era la presencia que los animaba: la de la Diosa, porque a decir de Solares Altamirano (2007):

Las grandes ciudades del Clásico [mesoamericano] tienen como centro la reconciliación y el culto del misterio de la fecundidad y la creación de la Diosa Madre, el clímax de su culto y del iniciado en los misterios de la creación, de la vida y de la muerte. (pp.238-239)

En consecuencia, si un espíritu habitase los lugares, éste habrá de ser, sin duda, el de la Diosa. Dicho numen –antes de su destronamiento– logró constituir ciudades y arquitecturas, no sólo en Mesoamérica, sino en otras regiones durante la más remota Antigüedad, donde las relaciones entre seres humanos eran pacíficas y las mujeres ocupaban lugares relevantes en la sociedad, estando ésta libre de represión y sometimiento (Gimbutas, 1996; Schaup, 1999; Solares Altamirano, 2007). Donde, además, la Diosa era el símbolo de la unidad vital entre los seres humanos y la naturaleza (Gimbutas, 1996).

3. Una triada femenina, una epistemología disidente feminista

Desenterrar a la Diosa: recuperar el conocimiento elaborado por las mujeres

Sharlene Nagy Hesse-Biber (2012) pone en relieve el hecho de que a las mujeres se nos ha excluido de manera sistemática del privilegio de pensar; si bien, la experta en estudios feministas reconoce la existencia de conocimientos subyugados, cuyo contenido y formas de elaboración precisan ser rescatados. En este mismo orden de ideas, Melike Yasar (2019)⁴² reclama el soterramiento de las sabidurías de las mujeres acaecido en algún remoto pasado a manos del poder patriarcal y exige su reconocimiento y reivindicación. Así, acorde con académicas que han ido en pos de esos conocimientos como Susanne Shaup (1999), estos saberes femeninos estaban estrechamente vinculados a la Diosa:

La sabiduría de la diosa inspiraba a las parteras y les develaba los secretos curativos de las plantas. Y así, las mujeres se convirtieron desde la Antigüedad en parteras y sanadoras. La misma diosa les confería dones para realizar estas tareas. (p.67)

Sin embargo, las sabidurías femeninas –junto a la Diosa- fueron enterradas como conocimiento propio de mujeres. Más aún, los saberes de ellas fueron plagiados y utilizados como basamento de construcción de la ciencia positivista, masculina y patriarcal (Yasar, 2019). El proceso de despojo epistémico de las mujeres fue más que doloroso, pues consistió en el descrédito sistemático de cientos y cientos de ellas a quienes, de manera infamatoria, se les asignó el epíteto de brujas. Así, con la carga de ser señaladas como seres maliciosos inspirados por las fuerzas del demonio (Blázquez Graf, 2008) sus almas y sus psiques fueron atormentadas y sus cuerpos abrasados por las flamas de las hogueras; tan sólo por el hecho de que ellas se atrevieron a

⁴² Melike Yasar es la representante para América Latina del Movimiento de Mujeres del Kurdistan, quienes actualmente establecen una lucha por liberar a su pueblo oprimido de las garras del colonialismo y del patriarcado (Bustos Garduño, 2020).

pensar y a construir conocimiento: “acusadas de brujas colgadas o quemadas, eran, simplemente, mujeres que aprendieron la sabiduría y los secretos de la Diosa [a través] de sus madres o abuelas” (Gimbutas, 1996, p.319).

De ahí que Yasar (2019) invite a las mujeres de territorios subalterizados como América Latina, a desenterrar a la Diosa de los escombros en los cuales la sociedad y la religión patriarcal la colocaron. La activista y luchadora social kurda apunta además que, al recuperar a la imagen de la deidad femenina se rescata también el conocimiento elaborado por las abuelas (Yasar, 2019; Bustos Garduño, 2020). Es así como, a partir de esta recuperación, establezco el punto de partida en la elaboración de mi posicionamiento epistemológico, donde se incluye además, al pensamiento –y sentimiento– crítico de muchas otras mujeres, aquéllas quienes me anteceden en el atrevimiento de incursionar en el mundo de la construcción de conocimiento.

Mi ubicación epistémica es necesariamente crítica y contestataria a la articulada por la ciencia positivista, no sólo por la forma antiética mediante la cual se gestó –a través del plagio, con el ocultamiento de las sabidurías femeninas y el asesinato de sus poseedoras–. En la base de esta contestación están la concepción jerárquica de tal forma de conocimiento, articulada al paradigma de la Modernidad. Dicha elaboración, además, está construida por binarismos excluyentes, entre ellos, la separación entre sujeto cognoscente (masculino y euro-estadounidense-céntrico) y objeto cognoscible (Castañeda Salgado, 2008; Hesse-Biber, 2012). Además de un conocimiento basado en la racionalidad, en el método científico que se postula como objetivo, neutro y universal (Castañeda Salgado, 2008). Esta postura epistémica, también busca producir un conocimiento útil a los propósitos del poder y al sistema económico capitalista neoliberal, hijo del patriarcado.

Todas estas características han sido visibilizadas por las científicas feministas, quienes han conformado sus propias posiciones, las cuales, muchas veces, también se

contraponen, se critican y, por lo tanto, se nutren y enriquecen. En lo particular, abrevio de dos de tres de las llamadas Epistemologías Feministas, a las que miro como una irrupción dentro del ámbito científico que es capaz de crear nuevos y ricos significados (Hesse-Biber, 2012): el punto de vista feminista (*Feminist Standpoint*) y las teorías postmodernistas junto con las postestructuralistas⁴³ (Castañeda Salgado, 2008; Hesse-Biber, 2012). Además, dados los orígenes ancestrales, hibridizados –por el proceso de colonización– y racializados de los cuerpos-territorios-de-las-mujeres-de-Coatetelco, integro las teorías decoloniales. Así también, acudo al lenguaje simbólico *sensible*, como una forma y un posicionamiento epistémico. Por lo que, reconociendo la tensión existente entre unos y otros modelos, me paseo entre ellos.

Del punto de vista feminista a las teorías posmodernas

El punto de vista feminista parte de la teoría homónima marxista que supone un privilegio en la comprensión del mundo de las personas oprimidas (Hesse-Biber, 2012). De ahí que, la versión feminista asume la mirada de las mujeres, en tanto colocadas en los sitios de la subordinación y la infravaloración, siendo más completa pues cuenta con una mejor y matizada comprensión de la realidad social (*ibid*). Así, las teóricas de esta vertiente colocan en el centro de la investigación las experiencias cotidianas femeninas. Asimismo, las académicas afines a la teoría del punto de vista feminista consideran a las mujeres como los sujetos idóneos a fin de revelar el conocimiento emanado de sus vivencias (Harding, 1987). Consecuentemente, desde esta visión, se asumen a las mujeres como sujetos y agentes activos del conocimiento (*ibid*). Además, las investigadoras conformadoras de esta epistemología reconocen las experiencias de las mujeres como plurales y enmarcadas en una forma de lucha política (*ibid*). Por

⁴³ La otra corriente es el llamado Empirismo Feminista, el cual suscribe el método científico positivista, empero reivindica el desafío al sesgo androcéntrico presente en éste, la inclusión de las mujeres como hacedoras de conocimientos, la agregación de éstas en las muestras, además de la construcción de nuevas preguntas de investigación en las que se consideren las experiencias de las mujeres (Castañeda Salgado, 2008; Hesser-Biber, 2012).

consiguiente, el propósito de la articulación del conocimiento es la transformación social y el cambio de las condiciones oprimidas de las mujeres y de otros grupos vulnerables (Hesse-Biber, 2012).

A diferencia de la ciencia positivista, las teóricas de la corriente reconocen que los juicios subjetivos siempre están implícitos en el proceso investigativo. Desde la selección de los problemas, la formulación de las preguntas, al momento de elegir a las comunidades, al recopilar los datos e incluso, en la interpretación y clasificación de éstos, los valores y emociones de la investigadora se encuentran implícitos (*ibid*). Más aún, éstos constituyen una orientación crítica a lo largo del recorrido indagatorio. Por ello, quien lo realiza ha de dar cuenta de su historia, clase, origen étnico, creencias y posición privilegiada, a fin de colocarlos como parte de la evidencia empírica que cruza por las interpretaciones, los análisis y las conclusiones (Harding, 1987; Hesse-Biber, 2012). Esta actitud habrá de convertirse en un proceso continuado y cíclico, transversal a todas las etapas de la investigación, llamando reflexividad feminista. Durante éste, quien indaga reconoce, examina y comprende como su subjetividad afecta en la develación de conocimiento (Hesse-Biber, *ibid*). Es así como la reflexividad garantiza la objetividad (*ibid*). Una más de las asunciones de las teóricas del punto de vista feminista es referente a la apreciación de un estilo cognitivo femenino, el cual, señalan, es concreto, práctico, comprometido emocionalmente, sintético, intuitivo, cualitativo, relacional y orientado hacia valores de cuidado (Castañeda Salgado, 2008).

Contrario a esta caracterización, las teóricas feministas posmodernas desafían las posiciones esencialistas, por lo cual, a efecto de recuperar la pluralidad de significados y experiencias, articulan la crítica a categorías rígidas como “mujer” (*ibid*). Por eso, reivindican el concepto “mujeres” al que además, problematizan junto con otros tales como género, identidad, sexo y cuerpo (Castañeda Salgado, 2008; Hesse-Biber, 2012). Además, las académicas postulantes de esta propuesta epistemológica

desestabilizan las categorías binarias (Hesse-Biber, *ibid*), de modo tal, también cuestionan la colocación de las mujeres como el sujeto único de los feminismos (Castañeda Salgado, 2008).

Las científicas con abordaje postmodernista y postestructuralista proponen temas de investigación con propósitos de generar la emancipación crítica y la agencia. Por esto, el posicionamiento epistemológico es, asimismo, una ubicación política cuyo objetivo es el empoderamiento de grupos oprimidos, el cambio y la obtención de justicia social (Castañeda Salgado, 2008; Hesse-Biber, 2012). Así también, se encuentra inherente el propósito de romper con las jerarquías establecidas en la investigación positivista, entre ellas la relativa a la relación desigual conformada por el sujeto cognoscente con aquellas personas que contribuyen con sus experiencias, testimonios y saberes en la construcción del conocimiento (Castañeda Salgado, *ibid*).

Una de las propuestas sustantivas de la teoría posmoderna feminista es la concerniente al conocimiento situado, realizada por Donna Haraway (1995), quien la califica como objetividad encarnada o feminista. Los conocimientos, dice Haraway (*ibid*) están localizados, acotados, son parciales y deben ser mirados desde una perspectiva crítica, en la cual se parte de la “visión desde un cuerpo”. Es decir, ésta es una “visión encarnada”. Y por ello, es una posición epistemológica opuesta a la objetividad positivista cuyas miradas son lejanas, provenientes desde ningún lugar del arriba (Haraway, 1995, Castañeda, 2008, Hesse-Biber, 2012). Así también, Haraway (*ibid*) coloca al conocimiento situado como una alternativa al relativismo epistémico.

Entre símbolos y metáforas, la asunción decolonial

En Coatetelco pervive la creencia en una Mujer-Pez que habita en la laguna. Ella, la *Tlanchana*, es el símbolo de una forma de ser y de estar en el mundo distinto a los “presupuestos eurocéntricos y de la Modernidad” (Walsh, 2007). Por lo tanto, la Mujer-del-Agua de Coatetelco “representa la construcción de un nuevo espacio epistemológico que incorpora y negocia los conocimientos indígenas y occidentales” (p.52). Así, el ser de la *Tlanchana* representa la figura develadora de la riqueza del poder percibir y conocer desde dos realidades opuestas, contradictorias y, además, entrelazarlas. Lo cual vislumbro como una ventaja epistémica, la cual requiere un reconocimiento propio, dado que las epistemologías feministas antes señaladas no alcanzan a ser suficientes a fin de posicionar estas formas otras de concebir y obtener conocimiento. Estas otras maneras son relacionales, comunitarias y cósmicas. Y es que, la Mujer-del-Agua junto con la Diosa de cuyo espíritu proviene, pertenecen al mundo de lo simbólico, el cual es portador de una forma de conocimiento que reconoce al mundo *sensible*, es decir el sentimiento, la emoción, como un potencial desde donde conocer (Solares Altamirano, 2007). El mundo simbólico, así, se propone la búsqueda de verdades cuya profundidad va más allá, sin desatenderla, de la racionalidad a efecto de construir una mirada unificada. Por consiguiente, la “razón sensible o cordial” (Boff, 2015) configura una epistemología no escindida en campos de conocimiento y evita el dualismo radical con el propósito de unificar al ser humano, a su experiencia y al mundo, a quienes observa como entramados complejos, no segmentados y siempre interrelacionados (Solares Altamirano, 2007). Por lo cual, “la imagen sensible” se convierte en el umbral a la comprensión de la realidad natural y social, en la cual se integra, así también, lo sagrado (*ibid*).

De tal modo, las experiencias de las mujeres de territorios como el de Coatetelco, vivenciadas entre lo simbólico y la integración de dos formas de ser y

estar en el mundo se tornan más complejas. En ellas, asimismo, entra en juego la engenerización derivada del proceso de colonización (Lugones, 2014), siendo algunas de sus consecuencias la sumisión y violencia en contra de las mujeres. Y además, las condiciones estructurales de la explotación en estos territorios, la cuales colocan a las mujeres en desventajas múltiples (Bernstein, 2019). De acuerdo con las feministas del Tercer Mundo, el responsable de la situación de las mujeres en estos países, más allá de los hombres violentos tercermundistas, es el sistema de explotación capitalista (*ibid*), cuyo signo es además la blancura y el eurocentrismo. Consecuentemente, las experiencias de las mujeres se encuentran atravesadas por una simultaneidad de opresiones entre ellas la pobreza, la expoliación, el género, la raza y la clase. Estas desventajas, no obstante, posicionan a “los cuerpos de las mujeres” como los primeros territorios de lucha, a fin de hacerle frente al patriarcado, al machismo y al sistema económico capitalista neoliberal (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014). Así, los cuerpos de las mujeres se configuran como territorios políticos en resistencia con propósitos de transformación (*ibid*).

Una triada femenina: la disidencia epistémica

El errabundeo hasta ahora realizado por estos diferentes modos de construcción epistémica me permiten definir mi propio enfoque epistemológico, el cual integro desde la disidencia. Éste se posiciona críticamente y no parte de concepciones binarias de la realidad, privilegia la relación dialógica entre los sujetos involucrados y no establece jerarquías entre quien investiga y quienes participan en el proceso de indagación. Además, en tanto que es una epistemología subversiva, se interesa en nuevos temas de investigación y nuevos sujetos: los cuerpos y subjetividades abyectas, las mujeres, las personas indígenas y racializadas. Así, incluyo en su concepción y en sus maneras de elaborar el conocimiento, lo subjetivo, el cuerpo, las mujeres, la erótica, lo intuitivo, lo periférico, la experiencia vivida, el conocimiento situado, el mundo

simbólico (lo sagrado). Dicha postura, asimismo, se gesta en el pensamiento crítico y desde el Sur Global. Por lo demás, estas formas de conocimiento se producen bajo el cuestionamiento de a quién sirven y se proponen impulsar la liberación, la subversión y la emancipación de la sociedad.

La Callejera al lado de la *Tlanchana* y la Diosa de Coatetelco, en tanto metáforas de sentidos encadenados se ubican como símbolos de ésta, mi asunción epistémica. Misma que, se articula como una postura política. Así, las tres figuras femeninas representan el lugar central dado a las mujeres y sus experiencias múltiples, complejas y variadas, como sujetos en esta investigación, pues resulta ser un trabajo de mujeres, construido con y para ellas (Castañeda Salgado, 2008). Resalta, también, mi convencimiento respecto a que “el hecho de conocer a “otros” equivale a conocernos a “nosotros” mismos” (Fontana & Frey, 2013, p.143); de tal modo, el “ellas” que designa a las mujeres miradas por mi investigación, se diluye a propósito de convertirse en un “nosotras”. La tríada femenina, además, contiene en su esencia la rebeldía cuestionadora y transgresora a partir de una erótica callejera, de los *deseos* y de una sirena seductora. Por consiguiente, la transformación de estructuras injustas de poder en las cuales se han instaurado relaciones jerárquicas entre los sexos, formas normalizadas, impuestas por la repetición (Butler, 1997/2004; 1990/2007) del habitar los espacios y del vivirse “mujer”, de “ser” y “estar” en el mundo, es una finalidad.

Conclusiones al capítulo III

La superación del urbanismo y la arquitectura occidentales-patriarcales a través de la mitología-ancestral-femenina

Mujeres, en los inicios del siglo XX, reflexionaron sobre su situación subordinada en relación a los varones. Muchas de ellas, es preciso decirlo, desde una posición burguesa y por lo tanto privilegiada en relación con otras a quienes las condiciones estructurales del sistema patriarcal vinculado al colonialismo y al capitalismo las mantienen hasta ahora, sometidas, empobrecidas, racializadas, violentadas. Las mujeres, articuladas a las primeras manifestaciones de los feminismos, hallaron un referente y fortaleza en su lucha en la imagen de la Diosa (Downing, 1991/1999). La efigie les permitió contestar los preceptos patriarcales soportados por la religión judeocristiana que ostenta a un ser supremo masculino, unívoco, todopoderoso, representativo del hombre blanco y por ello, conlleva implícito el axioma “Dios es varón, luego entonces el varón es Dios”⁴⁴. Bajo este argumento se colocó así a las mujeres en posiciones desfavorables y subordinadas (Schaup, 1999).

El ícono femenino de la deidad, en tanto contenedor de pensamiento, de formas de ver y posicionarse ante la vida, articula los preceptos enarbolados por los feminismos: igualdad, justicia, relaciones no jerárquicas, paz. De tal manera, el vínculo entre la Diosa y los feminismos no se estableció artificialmente como contraposición al monoteísmo patriarcal sino, más bien, está sustentado en los hallazgos arqueológicos. Al respecto, central es el trabajo realizado por Marija Gimbutas quien logró identificar los rasgos de una infinidad de representaciones de la divinidad femenina en relación

⁴⁴ A pesar de que la sentencia me ha quedado grabada en la conciencia y la piel, no preciso recordar de quien la escuché o si, en todo caso, la leí. Lo más seguro es que haya sido pronunciada por una de mis maestras de Teología Feminista de la Liberación, las doctoras María van Doren o Marilú Rojas Salazar. No obstante, la siguiente cita de Susanne Schaup (1999) explicita el aforismo: “nuestro concepto de divinidad es [...], solamente masculino, y por tanto tiene una relación directa con la minusvaloración de lo femenino en nuestra cultura” (p.15).

con las configuraciones urbanas y arquitectónicas, asimismo con el establecimiento de sociedades pacíficas cuya forma de vivir era armónica con el entorno naturaleza. Aún en nuestros días, el ícono de la Diosa reúne a mujeres en lucha en demanda de condiciones de vida justas y por la desestructuración del patriarcado. Tal es el caso de las mujeres kurdas y su revolución de mujeres (Yasar, 2019). Mientras tanto, su influjo trascendió la colonización e inherente evangelización en Coatetelco.

Es así como, en una investigación feminista, recurrir a la figura divino-femenina no resulta novedoso sino, más bien, es una continuidad que me permite seguir y honrar a mis antecesoras. Es, ante todo, responder a un llamado. Elegí Coatetelco pues visualicé en el paisaje urbano al *altepetl*, el símbolo del urbanismo prehispánico; y además, sabiendo el arraigo de la comunidad por lo ancestral. Empero, sin conocer la leyenda protagonizada por Cuauhtlitzin, la expresión semiótica fundacional del sitio, la cual porta de manera central el símbolo del “útero sagrado”, la doncella paridora de la ciudad y donante de los mantenimientos. El mito de la *Tlanohana* y los rituales de petición de lluvias en torno a los “airecitos”, eran también para mí, desconocidos. El vínculo de todos estos personajes con el espacio, el cual tiene connotación de sagrado, me fue revelado durante el transcurso de la investigación. De tal modo, la elaboración de un marco teórico de una indagación feminista sobre espacios y mujeres en torno a esta construcción simbólica resultó para mí no sólo indiscutible y necesaria, sino emergente por sí misma. Por lo demás, considero que la centralidad de las figuras femeninas (Cuauhtlitzin la paridora de la urbe y la *Tlanohana*, la caminadora cuyas exploraciones territoriales la colocan como la configuradora de la geografía ritual), es decir el ginocentrismo coatetelquense, lejos de constituirse en una posición esencialista opuesta al machismo (y por lo tanto *cuasi* cercana a él en sus formas, empero ejercida por mujeres) o excluyente de la vivencia masculina, es más bien integradora, abierta a la diferencia. La compartición de la divinidad de dichas efigies con los “airecitos” (los seres equiparables a niños pequeños, es decir, frágiles, vulnerables, necesitados de

la otredad; contrariamente al Dios todopoderoso patriarcal), junto con la aceptación y convivencia de los entes sacros cristianos, así lo confirman.

Por lo demás, ésta no es una tesis teológica, aun cuando el lenguaje propio de dicho ámbito se utilice de manera recurrente. La mirada puesta de forma reiterada en la figura de la Diosa y otras vinculadas a la hierofanía femenina tampoco tiene esas pretensiones. La aparición de uno –el lenguaje– y otras –las imágenes femeninas sagradas– es una emergencia de la investigación misma, del espacio-territorio en unión con la producción semiótica de la comunidad de la cual son originarias las mujeres miradas. Así, ésta, una tesis feminista sobre las experiencias de mujeres en los espacios que habitan resultó encontrarse en estrecho vínculo con lo místico-femenino en cohesión con la sacralidad del lugar conferida por la noción del *altepetl*. Ello es así, dadas la preponderancia y la potencia del mundo simbólico existente en Coatetelco.

Blanca Solares Altamirano (2007) ya hacía notar la profusión de contenido de todo lenguaje simbólico: como portador de un conocimiento abarcador no escindido por preceptos racionalistas y que reconoce como tal a los ámbitos de lo sensible y lo sagrado. Al igual que Solares, Jean-Pierre Dupuy (2021) observa en los sistemas simbólicos la expresión de lo sagrado y como tal, afirma el autor, el símbolo confiere de *sentido* a la vida de las personas. El filósofo (*ibid*) anota, además, que “El mundo moderno nació sobre los escombros de los sistemas simbólicos tradicionales, en los que sólo veía lo irracional y lo arbitrario” (p.23). De esa manera la modernidad ignoró la sacralidad contentiva en el mundo simbólico y trastocó las formas de relacionalidad entre los seres y de los espacios-cuerpos-territorios. La ciudad moderna capitalista-colonialista-patriarcal, sobre todo en su vertiente neoliberal, ha demostrado ser la manifestación de una rotura que va más allá del desgarramiento del tejido social pues arrasa con toda la vida existente en los territorios. Asimismo, la ciudad global (Muxí Martínez & Montaner Martorell, 2011) es destructora de las expresiones representativas

de esa vitalidad, entre las cuales están las espacialidades arcaicas sagradas (mal llamadas zonas arqueológicas o peor aún “ruinas”, pues siguen siendo significativas y habitadas con propósitos rituales por las comunidades indígenas) y, también, las históricas de índole patrimonial (Barreda Marín, 2016).⁴⁵

No obstante, en Coatetelco, aun atravesado por la herida e imposición colonial, la modernidad y hoy acechado por la reestructuración global, persiste el sistema simbólico ancestral. Esta riqueza metafórica, expresión filosófica de la concepción de ser-estar en el mundo es también la base de la constitución urbana. De ahí que personas, seres existentes, contexto-naturaleza y espacialidades estén imbuidos de aspectos sagrados. Así, el *altepetl*, la Diosa Cuauhtlitzin, la Mujer-del-Agua, los “airecitos”, la cultura náhuatl de donde todos ellos provienen, se tornan en la construcción simbólica a retomar a fin de contravenir el desequilibrio ocasionado por la modernidad patriarcal, colonialista, así como a la ciudad y la arquitectura en tanto dispositivos útiles a dichos intereses hegemónicos.

A continuación, se presenta una síntesis de los significados hallados en el conjunto simbólico de Coatetelco tras la aplicación de una hermenéutica feminista. El *altepetl* representa el sitio del entrelazamiento entre los seres existentes en el mundo, a quienes no jerarquiza, sino más bien, coloca en mismo plano de dignidad. Por eso, todas las personas más allá de los géneros –sean heterosexuales o no–, de los marcadores raciales u otros que imponen diferencia; así como existencias no humanas, son consideradas como parte de una misma esencia: la sagrada. La Diosa

⁴⁵ Dado que la voz “patrimonial” contiene una connotación eminentemente patriarcal, considero importante reflexionar sobre los significados opresores de la palabra (colonialistas y de género), los cuales son trasladados a los espacios y edificios así designados. No obstante, no encuentro siendo éste el lugar y momento a fin de adentrarme en esta discusión. Pese a lo cual, me parece relevante la protección y salvaguarda de los sitios, pues como anota Chinchilla (2020), éstos contribuyen a establecer lazos comunitarios y sentido de pertenencia entre los habitantes, mientras que Muxí Martínez y Montaner Martorell (2011) afirman la contribución de los lugares al forjamiento de una memoria crítica urbana. En consecuencia, como ha sido característico de los feminismos, habrá que resignificarlos desde esa postura crítica apelada por los autores y reapropiarse de ellos a partir de un talante emancipador.

de Coatetelco, por su parte, vindica la importancia de las mujeres en la vida social, así como la posibilidad del establecimiento de sociedades igualitarias y pacíficas (Shaup, 1999; Solares Altamirano, 2007). En tanto, la espacialidad urbana coatetelquense muestra la configuración de una materialidad del espacio construida en torno a las mujeres (una materialidad feminista de los lugares), la cual está inmersa en la traza y se expresa a través del circuito ritual constituido por los pozos de agua y del templo dedicado a la Diosa en el centro ceremonial, siendo una realidad con múltiples posibilidades de ser replicada. Mientras que, las experiencias del habitar en los lugares habrán de realizarse desde el placer erótico de los cuerpos femeninos y a partir de la apropiación de los sitios negados, tal y como lo hace la *Tlanchana*. La Mujer-Pez de Coatetelco simboliza, asimismo, el cosmocentrismo ya anunciado por el *altepetl*, así como la fluidez de formas de ser-estar en el mundo y de las identidades sexo-genéricas. La acuática figura también representa la fusión y la complementariedad (siempre fluidas y en equilibrio) de los sexos y la no patologización, discriminación e inferiorización de los seres diferentes. La *Tlanchana*, además, representa el reflejo del espejo en cual nos miramos y percatarnos de las propias “rarezas” y por lo tanto, nos ayuda a tejer lazos de comprensión, empatía y, por ende, de unidad con la otredad. La Mujer-del-Agua y el *altepetl* en su vertiente colonial representan la fuerza para “reinventarse, recrearse y regenerarse” (Bustos Garduño, en prensa). Todos los entes prehispánicos en Coatetelco y su articulación con las presencias católicas (vírgenes y santos) muestran que es posible la convivencia y coexistencia con la pluridiversidad siempre y cuando una-uno se fije en lo que se comparte –principalmente las rarezas– y no en aquello ajeno y lejano.

Por otro lado, la noción de “callejera” se configura como una potente categoría a incluir en los estudios críticos de género y feministas, pues en sí misma, explica las experiencias subordinadas y las desigualdades vividas por las mujeres en las diversas espacialidades en las cuales transcurre su cotidianidad. Al tiempo, la metáfora denuncia

tales situaciones desde una asunción política y establece el punto de partida a fin de controvertir dichas imposiciones, a partir del gozo y la autodeterminación corporal femenina.

Consecuentemente, este marco teórico elaborado a través de una hermenéutica feminista del lugar en relación con las figuras ginocéntricas, propone la superación del urbanismo y la arquitectura occidentales-patriarcales a través de la mitología ancestral vigente (la expresión de la filosofía, de la construcción y transmisión de sentido de vida). Ante este insospechado empero fascinante escenario, toca construir una aproximación metodológica creativa, afín a las propuestas teórica y epistemológica transgresoras de producción investigativa, en la que la erótica callejera (el caminar-danzar performativo) y las cartografías del *deseo* (dibujar mapas) sean los sitios desde los cuales emerjan la develación de significados y sentidos, la apertura a la experiencia sensible, los caminos de llegada al corazón de los *deseos* y la manifestación de vulnerabilidades de mujeres de Coatetelco, Morelos. Siempre vislumbrando las potencialidades de emancipación.

CAPÍTULO IV. Erótica callejera y cartografías del deseo: el marco metodológico

III. Erótica callejera y cartografías del *deseo*: el marco metodológico

Introducción: hacia la liberación callejera

Edith Alemán, una mujer de 55 años de edad, oriunda de Coatetelco, Morelos, y dedicada al “hogar” –como se dice coloquialmente– y al cuidado de una mujer anciana y enferma, al describir el mapa de su propia geografía corporal –su vida–, se dibujó siendo una mujer sola y dijo sentirse, al interior del espacio doméstico, aprisionada en una cárcel. Por otro lado, a Edith la calle se le presenta como el sitio de la escapatoria y la libertad. En tanto, Anaí, mucho más joven –de 35 años–, casada, madre de un hijo de 7 años y dedicada a las labores domésticas, expresó sentir un gran vacío y aseguró que su vida es de una inutilidad absoluta. Además, para Anaí, salir de casa, encontrarse en la calle, significa enfrentarse a lo desconocido y, por lo tanto, le resulta atemorizante.

Testimonios como los de Edith y Anaí me hacen reflexionar sobre las vivencias y los significados experimentados por las mujeres en los espacios, tanto públicos como privados, tales como las sensaciones de soledad, tristeza, falta de sentido de sus vidas e inutilidad, al vivir prácticamente recluidas al interior de los espacios domésticos. Como mujer y arquitecta me pregunto si, esas percepciones, que sin duda se vivencian a través de las corporalidades, se explican sólo por las labores de cuidado, crianza y reproducción de la vida realizadas por las mujeres en mayor medida –aunque no únicamente– en el espacio de vivienda (Amorós Puente, 1987, 1994/2001; McDowell, 1999/2000; Cevedio, 2003/2010). O, si las configuraciones y condiciones materiales de los edificios de vivienda contribuyen en los sentimientos de enclaustramiento y falta de realización personal de las mujeres. Por otro lado, intuyo que existen intersticios de bienestar y plenitud para las mujeres en el espacio doméstico que me gustaría explorar. Es decir, acercarme a mirar las “cartografías del *deseo*” donde se encuentran incluidos

los anhelos y los sueños de las mujeres cuando habitan su entorno íntimo.

En contraparte, aprecio a la calle y espacio público siendo poseedores de significaciones diversas e incluso divergentes para las mujeres de Coatetelco. Un sentido de liberación, ejercicio de autonomía y autogestión están implícitos para algunas de ellas en la aventura de salir a la calle (McDowell, 1999/2000). Así pues, vislumbro en este atrevimiento, el salir femenino hacia el afuera, la oportunidad de realizar la apropiación corpórea, afectiva y espiritual de los sitios, a propósito de tejer la “erótica callejera” y trazar variadas y sugerentes “cartografías del *deseo*”. Sin embargo, para otras más, la vía pública sigue siendo sinónimo de riesgo, miedo, violencia (Lindón Villoria, 2020). Por todo eso, nuevamente desde mi sentí-pensar arquitectónico-feminista, me pregunto sobre cuáles habrían de ser las características de las calles y otros espacios públicos en Coatetelco en donde las mujeres se pudieran sentir invitadas a realizar esta apropiación autogestiva, así como cuáles son los sentidos por ellas dados a la experiencia de vivirse en ellos.

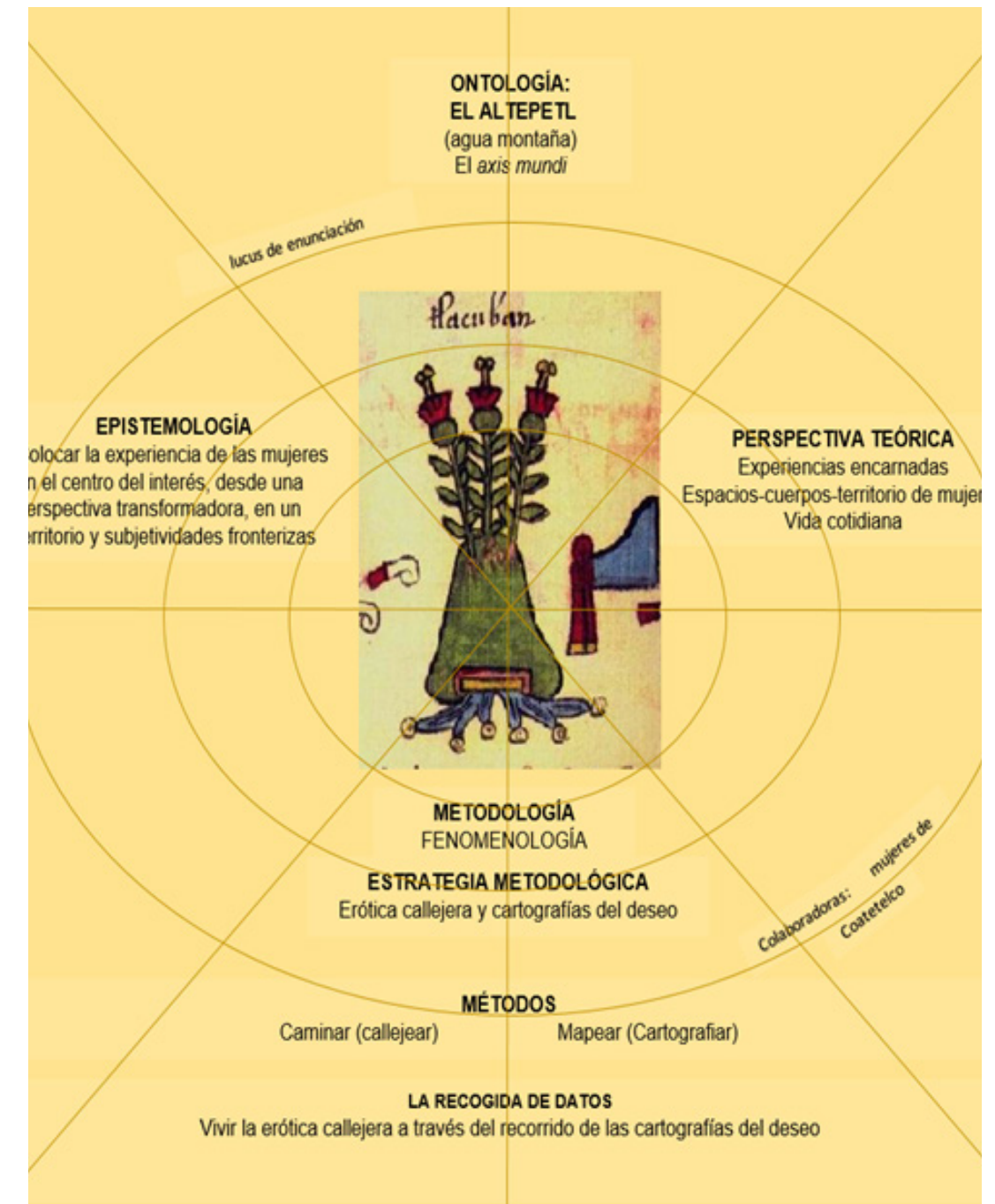
De cara a estas inquietudes e interrogantes y a partir de un compromiso, el cual pretendo sea feminista, me propongo hacer estas indagaciones. Es decir, reconocer los efectos recaídos en las emociones, el espíritu y la mente de las mujeres de Coatetelco en tanto en-generizadas, e impresos en sus subjetividades a través de sus percepciones corporales, cuando habitan y se encuentran en interacción con las espacialidades en su día a día. A propósito de conseguir mi objetivo, despliego el diseño de investigación, el cual está constituido por las siguientes secciones: en primer término, se encuentra el boceto de éste y enseguida posiciono mis personales consideraciones y significados sobre el conocimiento, el ser y la vida (ontología); para luego realizar mis definiciones epistemológicas. Seguido de ello, presento mi *locus* de enunciación como una manera de vincular los sentidos hallados entre ser y conocimiento, al tiempo de señalar el lugar desde donde me ubico en el mundo y

en la realización de esta investigación. Entrelazo después el hilo de la perspectiva teórica a efectos de continuar con la descripción de la metodología hilvanada con los métodos. Tras lo anterior, incorporo el tejido de las relaciones establecidas con mujeres de Coatetelco, quienes generosamente me han permitido incursionar en sus contextos y situaciones de vida, es decir, describo el acceso al campo. Continúo con la caracterización de aquellas que han de colaborar conmigo en mis indagaciones. Asimismo, incluyo una sección explicativa respecto a la forma de realizar la recolección de los datos y presento los instrumentos a utilizar a objeto de conseguir dicho propósito. Posteriormente, señalo las maneras por medio de las cuales, siendo ésta una investigación cualitativa, efectuaré los procesos de validación, veracidad y confiabilidad. Además, agrego un apartado donde despliego los principios éticos conducentes de mi actuar como investigadora y mujer cuya pretensión es vivirse feminista. Finalmente elaboro una síntesis del capítulo permitiéndome así, puntualizar los temas abordados, además de enlazar con el capitular siguiente. Adicionalmente, en el bloque de anexos incluido hacia el final de la tesis, coloco el instrumento por mí diseñado con el propósito de realizar la recolección de los datos. Adjunto, del mismo modo, la carta a entregar a cada una de mis colaboradoras pidiendo su participación y apoyo. Además, la epístola tiene el cometido de informar sobre la naturaleza de su cooperación, así como solicitar su consentimiento.

1. Diseño de investigación: el boceto

Figura 16

El boceto del diseño de la indagación



La ontología, representada por el altepétl, el *axis mundi*, el sitio donde convergen todos los rumbos organiza y da sentido a los demás componentes de la investigación, en una relación dialógica, de mutua constitución y en un movimiento en espiral.

2. Ontología

Asumo la experiencia del conocer como el vínculo en el cual, el mundo y el ser se nutren y constituyen mutuamente. Por ello, considero mi posición ontológica siendo afín a la fenomenología de la percepción. Según Miguel Ángel Aguilar Díaz (2014), desde esta rama de la filosofía, no existe separación entre el sujeto –quien percibe– y el espacio, el mundo –el objeto de la percepción–. Por lo contrario, entre ambas entidades, existe una imbricación tal, que pertenecen a una misma estructura relacional (Aguilar Díaz, p.322). El filósofo Paul Crowther explica este proceso con la categoría de “reciprocidad ontológica” (Crowther, 1993; Hunter, 2016, p.67).

En esta línea de ideas, y con el propósito de aclarar mi posicionamiento ontológico, utilizo la metáfora del *Altepetl*, voz náhuatl cuya traducción literal a la lengua castellana es “agua-montaña”, utilizada a efectos de designar a la ciudad náhuatl. Sin embargo, el *altepetl* fue, sobre todo, el paisaje primordial y sagrado, lugar a partir del cual, acorde a la cosmovisión, el ser humano establecía contacto con el inframundo, la memoria de los ancestros, los astros celestes y todos los seres existentes, es decir, con el cosmos (Fernández Christlieb & García Zambrano, 2006). Esta relación se elaboraba desde la convicción de que cada uno de estos entes compartía la misma esencia divina, la cual, según el mito, fue introducida en los seres (los árboles, las montañas, los animales, la humanidad, el cosmos todo) a través de la sustancia de los dioses muertos para así permanecer, salir, reincorporarse, fluir, fundirse en el interior de todos ellos (López-Austin, 1999; Marcos, 2017). Es decir, de acuerdo a la manera de concebir el mundo y el ser de los pueblos de origen náhuatl como Coatetelco, de la cual el *altepetl* era la representación simbólica, todos los seres existentes estamos interrelacionados y aquello que nos une es nuestra condición de seres sagrados.

Desde esta convicción me coloco frente al conocimiento, al mundo (el espacio) y a las mujeres colaborantes en mi proceso investigativo, cuyas experiencias corpóreo-

espaciales me propongo conocer. Dicho de otro modo, reconozco al cosmos, a todo lo en él contenido junto con las personas, siendo seres sagrados constitutivos de mí misma. Por lo tanto, vislumbro confiada, este proceso indagatorio me conducirá a ese, mi propio reconocimiento, pues suscribo la afirmación elaborada por Andrea C. Fontana Nalesso y James H. Frey (2013): “el hecho de conocer a “otros” [otras] equivale a conocernos a “nosotros” mismos” (p.143).

3. Callejera: epistemología y justificación

Dado el compromiso por mí adquirido con las causas del feminismo, la epistemología sustentante de esta indagación es necesariamente la feminista. Martha Patricia Castañeda Salgado (2008) señala, no obstante, tres vertientes de ésta. A efectos de responder la pregunta de investigación, mi postura se moverá entre dos de ellas, la llamada punto de vista feminista, así como el posmodernismo y el posestructuralismo feministas (Castañeda Salgado, 2008 y Hesse-Biber, 2012). Estas epistemologías las tejeré con una postura epistemológica decolonial, dado que, como mujer mestiza y mexicana, cuyas colaboradoras en el trabajo de campo son mujeres originarias de un territorio en el cual prevalece el núcleo duro de la cultura mesoamericana (López-Austin, 2012) recreado a efectos de resurgir tras la invasión colonial, me siento interpelada por las feministas de color, quienes resaltaron la importancia de mirar las intersecciones de circunstancias y opresiones generadas por la raza, la clase, el género y la sexualidad (Hesse-Biber, 2012).

He de anotar que, en algún momento incipiente de mi proceso investigativo, fui estimulada a nombrar con un apodo a mi tesis. Elegí *Callejera* y, al hacerlo, tomé la decisión de convertir esta metáfora en una plataforma de mi postura política y epistemológica. Callejera, como he referido, es un vocablo utilizado con el propósito de denigrar a las mujeres y colocarlas en el ámbito de lo abyecto, pues es empleado como sinónimo de “puta”. *Callejera* es un término esgrimido para nombrar a las trabajadoras

sexuales, también a aquéllas otras quienes ejercen libremente su sexualidad.

Callejeras somos todas las mujeres que hemos roto los esquemas del comportamiento de 'la mujer virtuosa', la cual, estando confinada en el ámbito doméstico, 'debe' estar dedicada en exclusiva al cuidado y atención de su familia.

Asimismo, he anotado que el patriarcado ha utilizado el término callejera como parte de una instrumentación disciplinaria realizada a través de los espacios (Foucault, 2002) con la pretensión de ejercer el control de la movilidad, del "estar", de los cuerpos y la sexualidad de las mujeres en espacios "otros", distintos a los asignados (Picazo Gurina, 2008). Esto es así pues el espacio doméstico ha sido designado como el propio de las mujeres, junto con las tareas de cuidado, crianza y reproducción de la vida (Amorós Puente, 1987; McDowell, 1999/2000). Sin embargo, estas naturalizaciones inciden en los procesos de subjetivación de las mujeres, al colocarnos en una posición de subordinación y minusvaloración respecto a los varones (Amorós Puente, 1987, 1994/2001; Caballero Galván, 2017). Esta ubicación mantiene a la gran mayoría, sin posibilidades de realización personal (Amorós Puente, 1987, 2001; Caballero Galván, 2017). Ello ocurre debido a que las labores por ellas realizadas al interior de dichas espacialidades, no son consideradas productivas al no ser remuneradas económicamente (Amorós 1987, McDowell, 1999/2000). Fue así como el espacio de la vivienda se convirtió, para las mujeres, en una "jaula, trampa o prisión; [así] como un espacio de temores y abusos" (McDowell, 2000, p.134; también: Gavron, 1968; Oakley, 1974).

Sin embargo, la opresión padecida por las mujeres no está limitada solamente al interior de los espacios privados. De acuerdo con académicas feministas estudiosas de la configuración binaria público-privada de las espacialidades, las mujeres, en los espacios públicos tampoco encuentran opciones de experimentarse como seres humanos libres y autónomos (McDowell, 2000; Amorós Puente, 1987 y 2001; Pérez-

Rincón & Tello i Robira, 2009). Al respecto, la socióloga Alicia Lindón señala que las mujeres perciben al espacio público como hostil y amenazante (Lindón Villoria, 2020). De tal manera, ellas desarrollan estrategias, hábitos encarnados y rutinizados, como la autominimización corporal en la cual el cuerpo femenino es disminuido y subordinado ante la sensación amenazadora de las otredades (Lindón Villoria, *ibid*). Se podrá afirmar que, dichas impresiones son sólo sensaciones existentes en el ámbito de la percepción; no obstante, no por ello dejan de ser factores graves y decisivos en la constitución de la subjetividad femenina. Por lo demás, las mujeres en la calle, en el espacio público, las *callejeras*, sí estamos expuestas a una escalada de agresiones, desde las menos dañinas como las verbales, los tocamientos de nuestros cuerpos; hasta las violaciones sexuales incluido, triste, dolorosa y rabiosamente, el feminicidio.

Por otra parte, la arquitecta feminista Mónica Cevedio (2003/2010) señala que el diseño, planeación y producción de los espacios han permanecido, por siglos, a cargo de los varones. Así pues, según la arquitecta, únicamente la satisfacción de los requerimientos masculinos, especialmente del *paterfamilias*, ha regido al planear y materializar las configuraciones espaciales (Cevedio, 2003/2010). En cambio, no sólo no se toman en cuenta las necesidades de las mujeres (Cevedio, *ibid*), sino que además, los edificios y diferentes espacialidades se proyectan y construyen a fin de ejercer el control y dominio sobre sus vidas, sus cuerpos y su sexualidad (Picazo Gurina, 2008). Preciso es acotar que los análisis señalados han sido realizados para espacios y sociedades occidentales burguesas o con influencia de éstas, como las clases trabajadoras de las ciudades (Caballero Galván, 2017). En cambio, las espacialidades y cuerpos de mujeres coatelquenses comprendidos en esta indagación, corresponden a territorios recreados y renovados por sí mismos ante un violento proceso de invasión colonialista.

De ese modo, callejera es la noción desde donde emerge la crítica a la estructura que ha sostenido la colocación de las mujeres en los sitios de la infravaloración, la violencia y el miedo. Consecuentemente, callejera me ayuda a expresar mi posicionamiento epistémico, pues el múltiple contenido semiótico manifiesto en la categoría ya antes detalladamente descrito (ver sección dos del capítulo tercero), resulta ser el germen de esta indagación. De tal forma, ésta coloca en el centro la experiencia de las mujeres en los lugares como fuente de conocimiento, tal y como lo plantea la epistemología del punto de vista feminista (Harding, 1998). De ésta, además, incorporo a mi trabajo, la reflexividad feminista junto con la ética del cuidado, entre otras de sus asunciones (Castañeda Salgado, 2008). Por otro lado, está mi interés en asumir una postura contestataria al poder y a su lado, el planteamiento sobre la apertura hacia la agencia y la transformación social. Es entonces cuando integro las corrientes posmodernas y posestructuralistas (*ibid*). De estas últimas reivindico, asimismo, la pluralidad de la categoría “mujeres” (*ibid*) y la importancia del conocimiento situado (Haraway, 1995). A partir de esta definición epistémica, me muevo en las márgenes de ambas proposiciones (Hesse-Biber, 2014), caminando entre la una y la otra. Recorro, además, a la epistemología decolonial, al colocar a Coatetelco y a sus mujeres como territorialidades materializadas por una recreación y renovación epistémica acontecida de cara a una posibilidad real de devastación. Asimismo, dado que me introduzco en el rico mundo simbólico coatetelquense, sitúo a éste siendo un lenguaje disidente develador de una forma de conocimiento ligado a las emociones (y a su vez inclusivo de la racionalidad), el cual, además, reconoce al ámbito de lo sagrado (Solares Altamirano, 2007). Una vez expuestos los argumentos y reflexiones antecedentes, apunto a continuación, mis preguntas y objetivos de investigación.

Pregunta de investigación

¿Cómo son los efectos en las emociones, en el espíritu y en la mente de las mujeres de Coatetelco en tanto en-generizadas, producidos a través de sus experiencias encarnadas cuando habitan sus espacios-cuerpos en interacción con sus espacios-territorios, durante su vida cotidiana?

Objetivo general:

Reconocer los efectos en las emociones, en el espíritu y en la mente de las mujeres de Coatetelco en tanto en-generizadas, producidos a través de sus experiencias encarnadas cuando habitan sus espacios-cuerpos en interacción con sus espacios-territorios, durante su vida cotidiana.

Preguntas específicas:

- a. ¿Cuáles son las formas en que las asignaciones de los roles y de los espacios se instrumentalizan sobre los cuerpos de las mujeres debido su condición de género y en tanto personas habitantes de un territorio y una subjetividad recreados y renovados tras la herida de la colonización?
- b. ¿Qué significados y sentidos encuentran las mujeres en las relaciones que establecen con los diferentes lugares configuradores del “espacio sagrado” de Coatetelco, en los cuales se encuentra inmerso el “espíritu del lugar” y son, a su vez, “lugares de memoria”?
- c. ¿Cómo estas mujeres experimentan sus cuerpos –atravesados por sus emociones, espíritu y mente– al habitar la calle y otros espacios públicos?
- d. ¿Cómo mujeres de Coatetelco encuentran intersticios espaciales en sus cuerpos y en los territorios que habitan, a fin de experimentarse libres, autónomas, autogestivas y plenas? (Es decir, ¿cómo vivencian las “cartografías del *deseo*” y

la “erótica callejera”?)

Objetivos específicos:

- a. Examinar las formas en cuales el sistema colonial de género y la en-generización se instrumentalizan en los cuerpos de las mujeres, en tanto personas que habitan un territorio y una subjetividad recreados y renovados tras la herida de la colonización.
- b. Describir los significados hallados por las mujeres durante las relaciones que establecen con los “lugares de memoria” y el “espíritu del lugar” en ellos existente (la laguna, el centro ceremonial prehispánico y la iglesia colonial), así como hacer emerger los sentidos para ellas contenidos en dichos vínculos.
- c. Conocer la experiencia corpóreo-afectiva-espiritual-mental de las mujeres en la calle y en otros espacios públicos.
- d. Reconocer los intersticios espaciales que las mujeres encuentran en sus cuerpos y en los territorios por ellas habitados, a fin de experimentarse libres, autónomas, autogestivas y plenas (es decir, develar las “cartografías del *deseo*” y la “erótica callejera” en el habitar femenino coatetelquense).

4. *Locus* de enunciación

Deshacerme y reconstruirme en la otredad

Me doy cuenta de que escribir, para mí, es un acto de liberación, entendida ésta en los términos de Donna Haraway (1995): “La liberación se basa en la construcción de la conciencia, de la comprensión imaginativa de la opresión y, también, de lo posible.” (p.253). Desde el lugar de la escritura puedo construir ideas, realizar reflexiones y también contactar e identificar mis emociones y con ello, hacer emerger la profundidad existente dentro de mí. Una palabra constantemente emergente en mis escritos

es “búsqueda”. Al caer en la cuenta de ello, me percato de quien soy: un ser en constante búsqueda. Esta actitud continuada en mi vida está aparejada con una perpetua interpelación de mí misma, del lugar por mi ocupado, de mis privilegios. Esta sensación-pensamiento me resulta semejante a un golpeteo, un obcecado impacto corporal y espiritual que insiste en hacerme mirar la realidad del otro-la otra. Esos otros-otras tan concretos: los cuerpos excluidos, abyectos, basurizados, despreciados, las personas llamadas indígenas, las mujeres. Ese escenario a fuerzas mirado me ha descolocado y fragmentado, pues así interpelada, me percibo a mí misma deshaciéndome al “permitir la acción de otros [las otras] sobre mí, [... es decir] la intrusión del Otro” (Butler, 2009, p.124). Con ello “sufro una desposesión de mí” (p.79), para luego rehacerme, integrando a esas y esos Otros a propósito de formar un ‘nosotros’, mejor aún, ‘nosotras’. Me doy cuenta, además, que tal interpelación me lleva a realizar el reconocimiento de mi propio ser, al mirarme y descubrirme (vulnerable) en el otro (Butler, 2009 y 2017), en las otras mujeres.

Ese proceso de desposesión, deconstrucción y reconfiguración de mi yo me condujo a la “responsabilidad” referida por Butler (2009). Esta responsabilización, afirma la autora, sólo puede ser asumida cuando una persona es capaz de dejarse afectar por el otro (Butler, 2009). La realidad de violencia continuamente acontecida en México me golpeó, lo hace aún: los asesinados, los colgados, los destazados, las desaparecidas, los feminicidios. Más tarde, me vuelvo a sentir interpelada al escuchar el mensaje de la Teología Feminista de la Liberación. Sólo que esta vez, esta nueva interpelación me da estructura, me muestra un camino, el de la “responsabilidad”, la cual asumo como un compromiso por la búsqueda de la justicia para las mujeres. Este nuevo camino, sorpresivamente, iba emparejado con el de la esperanza y la alegría al sentirme acompañada por otras mujeres, a quienes ahora llamo hermanas. Tras un tiempo de realizar actividades –que no detallaré en este lugar– de cara a esa implicación, decido inscribirme en el Doctorado en Estudios Críticos de Género.

De este modo, la actitud interpelante me conduce a proponer una investigación de posgrado.

Buscaba en esos momentos –lo sigo haciendo–, el poder continuar profundizando sobre el feminismo a efecto de vislumbrar nuevas maneras de vivir la “responsabilidad feminista” y vincularme con otras mujeres. Así, este continuo interpelar me conduce a una investigación doctoral, cuyo propósito es el encuentro con las otras vulnerables. Vislumbré así la reunión de cuerpos (femeninos) en los espacios públicos (Butler, 2017) y también privados. De tal modo pensé y sentí como, a través de este “encontrarnos”, podría yo misma realizar la elaboración de mi propio reconocimiento, el que sólo es posible al reconocer a esas “otras” empobrecidas, discriminadas, racializada; en esta ocasión, las mujeres de Coatetelco.

Entrar en esta introspección me lleva a recordar mi quehacer como arquitecta, y junto a él, mi sentimiento y emoción –mi ser profundamente sensible– a florante durante el proceso de diseño, en el cual necesariamente requiero conectar con eso a lo que llamo “sentir el espacio”. Es decir, la forma en la cual llego a percibir aquello que aún no es una realidad tangible a través de mis sensaciones corporales y mi imaginación creativa. Una serie de movimientos –corpóreos, en interacción con el mundo sensible– me permiten catalizar la experiencia de creación: dibujar, borrar, colorear, bosquejar, sobre un papel cuya textura, color y apariencia provoquen a mis sentidos; tarea esta compartida con el uso de lápices de colores, plumones y pinturas diversas. Colores, texturas, trazos, líneas, bocetos, incluso las manchas generadas al frotar mi mano sobre el papel: marcas provocadas por la fricción de mi piel con el polvo de las minas de los lápices o con los mismos residuos de la goma; todo ello me ayuda a conectar mi imaginación con la percepción de los espacios, mientras éstos van tomando forma en el papel. Bosquejar los espacios del mismo modo que escribir, me conectan con mi ser profundo, con eso profundamente sentido. También, ambas actividades me

ayudan a reconocer mis emociones y a entender lo que toca y atraviesa mi cuerpo. Reflexionar –mientras esto escribo– sobre ello me develaron el lugar desde donde he de vincularme con las mujeres colaboradoras en mi investigación: el contacto con mis afectos, mi cuerpo y sensaciones, mi senti-pensar, principalmente el reconocimiento de mi vulnerabilidad.

Haber asistido a un conversatorio con la académica colombiana Margarita Cuellar Barona (2019) me dio una mayor claridad al respecto y reafirmó mis intuiciones. La charla me remite a la metáfora del tejido en la configuración de la ciudad y me da pistas de cómo quiero posicionarme desde la academia: un lugar cercano, casi de complicidad y hermandad con mujeres de la comunidad elegida a efectos de desarrollar mi investigación. Varios son los proyectos presentados por Margarita Cuellar. En todos ellos la labor realizada es con mujeres –y algunos varones sensibles a la realidad femenina– de clases populares o jóvenes universitarias. Las metodologías utilizadas por Cuellar Barona se basan en “el encuentro y trabajo colaborativo a través del tejido y el bordado”. *El costurero, La aguja subversiva, Colcha de retazos, Colcha de relatos, Colcha de comadres, La tertulia, Voces de resistencia*, son algunos de los ejercicios diseñados por la maestra Cuellar convertidos en realidades a través de las cuales juntas “cosemos relatos, hilvanamos palabras, remendamos olvidos, cardamos tristezas, surcamos saberes, hilamos historias”, señaló la expositora.

En estos trabajos está siempre implícita la reflexión del lugar ocupado históricamente por las mujeres en diferentes espacios. Así, el reconocimiento de la vulnerabilidad de cada una se convierte en un puente propiciador del diálogo y la construcción, más bien, el tejido de lazos afectivos y comunitarios. El hilvanado de las relaciones se realiza sobre la base del cuidado mutuo, en la conciencia de que los lugares de encuentro son sitios seguros para las mujeres participantes y donde ellas hablan libremente de su sentir vulnerable. Al realizar colectivamente el tejido de los

espacios, éstos se constituyen en el lugar común que une a las tejedoras-bordadoras, las sana y las fortalece. Además, los encuentros resultan ser posibilitadores de alianzas y favorecedores de la transmisión de sabidurías.

La investigadora colombiana habló también de cómo logró mirar a la costura y al tejido como actividades dignas de ocuparse desde la academia, “porque estos han sido trabajos despreciados” en dicho ámbito. Al respecto, Margarita profundiza en su reflexión: “hay un privilegio del conocimiento [por ello es imprescindible] descentrar el conocimiento racional e introducir la labor manual”. De este modo, ella logra ver estas tareas como lugares de resistencia desde donde se puede “empezar a subvertir” creencias, tradiciones, comportamientos y posiciones que mantienen a las mujeres subordinadas y violentadas. Así, el bordado y el tejido se convierten en “clases para explorar sobre qué es el feminismo”, pues una de las propuestas consiste en realizar etnografías de sus vidas y familias: averiguar las historias de sus madres y sus abuelas con el fin de enterarse cuales han sido sus vivencias como mujeres en un mundo patriarcal. Aun cuando surgen relatos de violencia, también los hay de fortaleza, como “la mamá o la abuela que había levantado la casa gracias a la costura”. De esa manera, emerge en las y los participantes la conciencia del “feminismo como una urgencia personal” y de que hay “cosas [en nuestras vidas, en la sociedad, en las relaciones] que están rotas y requieren ser remendadas”.

En algún momento expreso a Margarita lo estimulante que resulta para mí su trabajo, porque identifico en él, la cercanía con las mujeres desde el reconocimiento de mi propia fragilidad, siendo lo que me gustaría forjar en mi –incipiente– quehacer académico. La vulnerabilidad, como la asunción de mi propia precariedad y susceptibilidad, en tanto cuerpo en el mundo que es interdependiente política y socialmente (Butler, 2017) y el cual necesita de la cercanía afectiva y el contacto con las y los otros a propósito de sobrevivir.

Sin embargo, tejer y bordar, nunca han sido lo mío. Nací y crecí hasta los catorce años en un pueblo en el estado de Guerrero, Pilcaya es el nombre. En mi escuela primaria, durante un par de horas de la jornada de clases, quizá dos días a la semana, quizás todos (ya no lo recuerdo), nos separaban a las niñas de los niños para hacer actividades manuales (la materia se llamaba Tecnologías). A las mujeres nos ponían a bordar mientras los varones realizaban trabajos relacionados con la carpintería y otros oficios “masculinos”. De primero a sexto grado me sentí frustrada, porque, además, la labor implicaba dedicar gran parte de las tardes a la costura, con la finalidad de concluir las piezas durante los plazos señalados. No sé si era la sensibilidad y la rebeldía de una pequeña que intuía el sometimiento en estas actividades, en la separación de las tareas y los espacios –mujeres y varones ocupábamos lugares distintos durante esta clase–, en la imposición de prácticas, también diferenciadas, con fines de ir colocándonos –a las unas y a los otros– en el espacio en-generizado heterosexual. Lo que sí tengo claro es el desarrollo dentro de mí, de una repulsión hacia estas tareas.

Ahora que miro la resignificación dada al tejido y al bordado por muchas mujeres como Margarita Cuellar, así como la liberación hallada en estas labores de forma colectiva, las retomo como inspiración. Sin embargo, pienso-siento con toda certeza dada mi frustración infantil, mi ser sensible a profundidad no aflorará bordando o tejiendo, será como lo ha sido en otras ocasiones dibujando y danzando (pues esta práctica corporal es otra de mis pasiones). En este caso, las mujeres de Coatetelco y yo dibujaremos mapas (“las cartografías del *deseo*”) y an-danzaremos (la exploración de la “erótica callejera”).

Dar cuenta de mis privilegios desde la imaginación política

Como ya he señalado, la interpelación como una manera de permitir que la realidad y la otredad ejerzan una acción sobre mí (Butler, 2009, p. 124) ha sido mi compañera desde hace tiempo. Este proceso me llevó a adquirir aquello que por mucho

tiempo llamé compromiso y Judith Butler (2009) reconoce como “responsabilidad”, la cual sitúo siendo feminista. En este momento, sea nombrado compromiso o responsabilización feminista, me lleva a posicionarme frente a las mujeres quienes serán mis colaboradoras en esta investigación, a fin de dar cuenta de mis privilegios. Estas mujeres, he de decir, no cuentan con niveles superiores de educación escolar, son pobres y viven en un contexto rural o campesino. Además, ellas son oriundas de un lugar catalogado como indígena y, por lo tanto, es subalterizado. Hoy, nuevamente interpelada, se me pide posicionarme ante ellas y dar cuenta de las relaciones de poder que podrían existir en el contexto de mi investigación. Así pues, lo hago ahora.

Ellas, las mujeres de Coatetelco viven en un ámbito rural mientras mi modo de vida está más relacionado con lo urbano, aunque también vivo en una zona periférica (en una colonia popular del municipio de Jiutepec, donde muchos de los habitantes se dedican al cultivo de plantas ornamentales, empero también, muy próxima a uno de los desarrollos residenciales más exclusivos de Morelos: La Hacienda de San Gaspar) de la zona conurbada de Cuernavaca, la ciudad capital del estado. Ellas son mujeres dedicadas a las labores domésticas, claramente realizando roles estereotipados como femeninos; yo, en cambio, me he desempeñado profesionalmente durante muchos años en el área de la arquitectura donde el ambiente está fuertemente masculinizado y en el cual he ocupado posiciones de liderazgo y poder. Ellas son de origen indígena, mientras yo soy una mestiza con un padre blanco de ojos azules (un marcador de diferencia que en México es muy relevante). Ellas viven con carestías económicas, “vivimos al día”, me ha dicho Zenaida en más de una ocasión, dado que su marido –el único con trabajo remunerado– trabaja como peón en la siega de la caña de azúcar, la siembra del arroz y otros cultivos propios de los fértiles campos morelenses. En cambio, mi economía ha sido estable durante años, por ello, no sólo nunca me ha faltado nada sino que puedo disfrutar de comodidades. Ellas habitan en casas modestas mientras yo vivo en una hermosa casa propia por mí diseñada y cuyo

proceso de construcción dirigí, supervisé y costeeé.

Aun en los contrastes, de algún modo también siento que mi vida se entreteje con la de estas mujeres, sin por ello dejar de reconocer la brecha del privilegio existente. Soy oriunda de un entorno rural, mi padre, aun cuando blanco ojiazul, no terminó la educación primaria y trabajaba la tierra con sus propias manos (escribo esto y me percató, una vez más, de la oposición de circunstancias entre estas familias y la mía: mi padre, su hermano y mi abuelo eran propietarios de los terrenos). Mi madre, una mujer mestiza empero también con padre blanco de ojos claros, concluyó su primaria en un programa de educación para adultos, cuando ya estaba casada y con hijos. Cuando mi hermana mayor terminó sus estudios de secundaria –en aquella época, en mi pueblo sólo había una escuela primaria y una secundaria– emigró a Cuernavaca para seguir su preparación. Yo hice lo mismo al año siguiente puesto que ambas deseábamos asistir a la universidad. Más tarde el resto de la familia nos alcanzó, lo cual cambió drásticamente el estilo de vida del grupo familiar. Mi padre se vio en la necesidad de dejar las tierras de cultivo, a las cuales amaba, para enclaustrarse en una tienda de abarrotes, el entonces sostén de la familia. Fue así como nos convertimos en migrantes. Sé también que mi color de piel –aun cuando no es tan claro como el de mi padre– y mi apariencia genotípica, me han colocado en posiciones privilegiadas. Sin embargo, en mi familia existe una diversidad de colores de pieles, algunos integrantes son blancos y de ojos claros, también tengo primos-primas descendientes de la raza negra y otros muy morenos quizá con sangre purépecha, ya que provienen de la región de Michoacán.

Me reconozco, no obstante, estando parada en una serie de privilegios y estudiar un doctorado en la Universidad Iberoamericana se suma a ellos. Esta situación me resultaba incómoda de cara a las mujeres de Coatetelco. Empero, tal perturbación se ve amainada al descubrir el concepto de “imaginación política”, lo cual

significa la asunción de una postura política adquirida al desarrollar la “imagería de la encarnación” (Haraway, 1995). Ambas nociones dan luz a mi camino y me ayudan a acercarme a la experiencia de esas “otras” con quienes me propongo recorrerlo, como formas de “encarnar en mundos otros” (Haraway, 1995, pp.297-298), aquéllos posibilitadores del tejido de vínculos entre nosotras y transitar las fronteras tanto corporales como de orden social que en apariencia nos separan. Así pues, desde la interpelación, la responsabilidad feminista, lo emocional, la vulnerabilidad, mi sentir profundo y la imagería de la encarnación, me propongo recorrer y habitar esos territorios otros.

5. Experiencia encarnada, espacios-cuerpos-territorios y vida cotidiana: la perspectiva teórica

Interesa en mi investigación colocar en el núcleo de las indagaciones la experiencia vivida en el día a día de los cuerpos de las mujeres en las configuraciones espaciales. De tal modo, en las siguientes líneas configuro un horizonte teórico en el cual están tejidas las nociones de “experiencias encarnadas”, “espacios-cuerpos-territorios” y “vida cotidiana”.

Experiencias encarnadas

En oposición a las configuraciones espaciales elaboradas por las disciplinas de la arquitectura y el urbanismo de corte patriarcal (Cavedio, 2003/2010), así como a los análisis masculinos sobre las mismas, mi investigación coloca en el centro las vivencias encarnadas de las mujeres. Es decir, considero las emociones, los sueños, las sensaciones corporales de las mujeres, como fuentes valiosas de conocimiento y transformación social. Por lo cual, parto de ellas y las reconozco “como rasgo distintivo de la investigación feminista [...] que define su problemática desde la perspectiva de las experiencias femeninas y que, también, emplea estas experiencias como un indicador significativo de la “realidad”” (Harding, 1998, p.6).

Además, considero a las vivencias de mujeres siendo situadas y plurales (Castañeda Salgado, 2008), en las cuales el cuerpo cobra centralidad en el proceso de conocimiento, al reconocerlo como el sitio de partida a través del cual nos relacionamos con el mundo (Hunter, 2016). También, reconozco al cuerpo de las mujeres como el “*locus* de nuestras opresiones” (Marcos, 2017, p.30) y, por ello, el sitio ideal a propósito de reconfigurar nuestras emancipaciones, dado que éste es, sin duda, “el lugar privilegiado de las reconceptualizaciones y la fuente de inspiración” (*ibid*). Así, conjunto las posiciones de la fenomenología de la percepción (Merleau-Ponty, 1945/1993), la *queer* (Ahmed, 2006) y la episteme mesoamericana (Marcos, 2011, 2021). La primera coloca al cuerpo como el territorio idóneo desde donde percibimos el mundo y, por lo tanto, a partir del cual podemos conocerlo de manera tangible y significativa (Hunter, 2016); la segunda vislumbra la alineación entre cuerpos y espacios, además de considerar el habitar como una encarnación íntima del lugar (Ahmed, 2006). Mientras la cosmogonía mesoamericana asume al cuerpo siendo poroso, extensible más allá de la piel, por lo cual recibe y entrega fluida y constantemente sustancias que lo integran y al mismo tiempo, aporta a la constitución del afuera (Marcos, 2011, 2021).

Entrelazadas dichas proposiciones, me propongo mirar detenidamente las experiencias encarnadas de las mujeres cuando interactúan –habitan– con los espacios, ya sean éstos públicos o privados.

Espacios-cuerpos-territorios

Asimismo, es de mi interés situarme políticamente a través de mi investigación, a efectos de vislumbrar las “cartografías del *deseo*”. Es decir, la configuración de los espacios-territorios, imbricados con los espacios-cuerpos de las mujeres, a partir de la cual se propicie la agencia, la emancipación, la vida en plenitud de las mujeres. De ahí que, en esta perspectiva teórica, articulo también la noción “espacios-cuerpos-territorios”, inspirada en el feminismo comunitario. Desde la visión de las mujeres integrantes de

este movimiento, quienes además han conformado una teoría, los conceptos cuerpo, espacio y territorio están tejidos, no se puede concebir el uno sin el otro. Explican Julieta Paredes Carvajal y Adriana Guzmán Arroyo (2014) que el cuerpo de las mujeres es el primer territorio donde opera el patriarcado, el cual es un sistema opresor no sólo de las mujeres, sino de la humanidad y la naturaleza. Por ello, para las feministas comunitarias el cuerpo de las mujeres es el primer territorio de lucha (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014). En el feminismo comunitario, las categorías se van entretrejiendo, como si todas, entrelazadas, conformaran una unidad. De esta manera, las feministas comunitarias consideran, también, a la comunidad como un cuerpo y es ésta, asimismo, un cuerpo político en donde las corporalidades de las mujeres representan la categoría política de articulación (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014). El cuerpo-territorio es, además, el espacio. Al espacio lo consideran el sitio sostenedor de la vida y de los cuerpos de las mujeres, de ahí su importancia “como un campo vital para que el cuerpo se desarrolle” (Paredes Carvajal, 2013, p.102). El espacio también se teje con el tiempo y el movimiento, los cuales, juntos, son constitutivos de la *Pacha* de las abuelas, es decir, de “lo nuestro” (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, p.60).

Vida cotidiana

Dada la atención que me suscitan las experiencias encarnadas de las mujeres en los espacios-cuerpos-territorios durante su día a día, articulo también, en esta perspectiva teórica, la noción de “vida cotidiana”. Lo cotidiano se ha caracterizado por lo simple, lo rutinario, lo común, lo ordinario, lo –para muchos– intrascendente. Es decir, el acontecer de la vida de las mujeres. Me parece que la teóloga feminista Ivone Gebara (2006) concuerda con dicha descripción, cuando caracteriza a este transcurrir del día a día de las mujeres como “la monotonía de lo cotidiano” y señala que frecuentemente, se le asocia con la dureza de la realidad: “los sinsabores, las fallas, las traiciones, los desencuentros, los enojos y las contrariedades” (p.13). De tal manera, la además

monja brasileña, asocia la vida cotidiana de las mujeres con la categoría teológica ya en desuso de “el limbo”.⁴⁶ (Gebara, *ibid*). Así pues, cuando Gebara utiliza tal metáfora lo hace a propósito de referirse críticamente a la minusvaloración recaída sobre los cuerpos de las mujeres y al trabajo realizado por ellas al interior de los espacios domésticos. Empero, no sólo para eso. Percibo que la teóloga citada, al usar la noción de limbo en el contexto de la vida cotidiana, tiene la intención de denunciar la negación realizada por la sociedad patriarcal de los sueños de las mujeres, de sus emociones, de su propio cuerpo y del placer a él inmanente. En este sentido, la también teóloga Lucía Ramón Carbonell (2004), muestra la crudeza de los significados que mujeres pertenecientes a 332 iglesias cristianas distribuidas en todo el orbe encuentran en el contexto de su vida cotidiana, los cuales fueron expresados por ellas durante entrevistas realizadas “con motivo del Decenio Ecuménico de las Iglesias en Solidaridad con las Mujeres 1988-1998, promovido por el Consejo Ecuménico de Iglesias” (p.99). Refiero aquí tan sólo algunos de ellos: normalización de la violencia y aceptación de ésta desde la niñez; incumplimiento por parte de los varones de los deberes familiares entre ellos la entrega del aporte económico al igual que la falta del involucramiento en la crianza y cuidados de los hijos, así como el alcoholismo de éstos; además, humillaciones, usurpación del poder de decisión y anulación del derecho de participación en actividades sociales de prestigio, falta de autodeterminación corporal, imposición de sentimientos de culpa, reificación de sus cuerpos sea a través de la sexualización de ellos o del uso extractivo de su fuerza de trabajo, imposición de obediencia y tutela masculinas, acusaciones de ser emocionalmente inestables,

⁴⁶ El Diccionario de la Lengua Española (1992/1999, p.1258), registra varias acepciones de la palabra limbo, de ahí que en una primera lo define como “Lugar o seno donde, según la Biblia, estaban detenidas las almas de los santos y patriarcas antiguos esperando la redención del género humano”. En segundo término, se anota como el “Lugar adonde, según la doctrina cristiana, van las almas de los que, antes del uso de razón, mueren sin el bautismo”. Un significado más se refiere al “Borde de una cosa [...]”. Es decir, el limbo es un sitio ubicado entre las márgenes, un lugar indefinido, borroso, en donde no se está del todo en ningún lado y se está ahí a fin de recibir un castigo o redimirse por una falta originada por un acto del que no se es consciente ni responsable. De ese modo, la culpabilización recaída sobre la persona enviada a pagar una pena dentro del limbo, es *cuasi* parecida al estigma impreso en los cuerpos femeninos, sólo por el hecho de haber nacido mujeres.

además de cuyas corporalidades son marcadas como impuras, entre otras. De ahí que la humanidad de las mujeres es socavada por la sociedad patriarcal.

Tal realidad insistentemente signada por la violencia, la opresión y la falta de sentido no obsta de ser contentiva de un potencial transformador en tanto posición desde la cual emerge, también, conocimiento. Académicas feministas así lo reconocen, de ahí que articulan “la vida cotidiana” como una categoría de análisis teórica-metodológica y sustento para la emancipación. De tal modo, las investigadoras María Betânia Ávila y Verônica Ferreira (2017) emplean la noción como un referente epistémico que ofrece una guía hacia la develación de las dinámicas de dominación y sujeción establecidas en los escenarios donde se lleva a cabo la vida de las mujeres. En consecuencia, la conceptualización de “vida cotidiana” se convierte en una herramienta de subversión develadora de un posicionamiento básico en la lucha feminista: “lo personal es político” (Carosio, 2017, p.31); por lo que, desde ahí, a partir del transcurrir rutinario y en apariencia intrascendente vivir de las mujeres, es posible tejer nuestra autonomía.

Quedan así bosquejados, los lugares de la intimidad, de la constitución del ser, de la experiencia vivida, de los cuerpos en el diario vivir de las mujeres a los cuales me propongo llegar con esta indagación. Enseguida habré de delinear la metodología que paso a paso, a través de perseverantes y gozosas an-danzas, me permitirá recorrer el camino.

6. Metodología

El preámbulo de las an-danzas metodológicas

La fenomenología de la percepción sostiene que entre cuerpo y espacio (mundo) existe una relación profunda en la cual ambas entidades se co-constituyen (Aguilar Díaz, 2014; Hunter, 2016). De acuerdo a esta corriente filosófica, dicha correspondencia

parte de las ramificaciones surgidas de lo más profundo de cada una para extenderse e incorporarse en la otra (Hunter, 2016). Es en este proceso dialógico, de encuentro y mutuo entrelazamiento, donde cuerpo y espacio se nutren, se determinan, se conforman, es decir, se constituyen en “ser” (*ibid*).

Entretejidos con los presupuestos elaborados por la fenomenología de la percepción, engarzo aquéllos surgidos a partir de la crítica feminista, respecto a las colocaciones espaciales de las personas según su género. Sobre estas últimas hago un breve recuento de lo ya elaborado en la justificación de esta investigación. Destaco así, la ubicación naturalizada de las mujeres en el espacio privado, su exclusión del público, así como la configuración de unos y otros a partir de los intereses y necesidades masculinas (Amorós Puente, 1987, 1994/2001; McDowell, 1999/2000; Cevedio, 2003/2010), entre ellos el control de los cuerpos y sexualidad de las mujeres (Picazo Gurina, 2008). Respecto a la influencia de las asignaciones espaciales en la subjetividad de las mujeres, Celia Amorós Puente (1987, 1994/2001) ha señalado las implicaciones ontológicas y políticas, en tanto Caballero Galván (2017) se refiere a las identitarias y subjetivas. Además, acorde a las investigadoras de corte feminista, estas formas de distribuir a las personas en los espacios convierten a éstos en dispositivos del poder (McDowell, 1999/2000; Caballero Galván, 2017) ocasionando así, relaciones jerárquicas y desiguales (McDowell, 1999/2000).

Entrelazadas las posturas de la fenomenología y el análisis feminista en un encuentro dialógico, emerge la idea de la influencia de las configuraciones espaciales de orden patriarcal en la constitución de los cuerpos de las mujeres, su identificación con la maternidad, el cuidado y el servicio hacia otras personas, así como una subjetividad sometida. Además, se vislumbran las consecuencias que las relaciones de poder y el uso de los espacios como dispositivos de éste, tienen sobre las mujeres. Una de ellas, la impresión de la opresión en los cuerpos femeninos: miedo,

insatisfacción, vacío, angustia, dolor, depresión, muerte. Es ahí, a esos lugares de la intimidad, de la constitución del ser, de la experiencia vivida, de los cuerpos en el diario vivir de las mujeres a los cuales me propongo llegar. Es decir, al terreno de la subjetividad y al centro de la conciencia. No sólo con un afán descriptivo, sino también con el propósito de, a partir de la develación de la profundidad del ser de las mujeres en la vida cotidiana y aprovechando las cualidades dialógicas y de mutua configuración establecida entre cuerpos y espacios, vislumbrar posibilidades de transformación y re-constitución.

En este punto entretejo ahora la fenomenología *queer* (Ahmed, 2006), la cual parte del principio de extrañeza –desorientación– implícito en toda experiencia del habitar develado por Merleau-Ponty (1945). No obstante, a diferencia de éste, Sara Ahmed (2006) en su *Queer Phenomenology*, propone *no* superar dicho momento, a efectos de encontrar otras orientaciones posibles, otras maneras de habitar. Es decir, Ahmed (*ibid*) propone experimentar esos instantes, en mi interpretación, opresores, violentos, injustos que se vivencian en los espacios, a efecto de reconocerlos tal cual son: por ninguna circunstancia normales, humillantes, aniquiladores de la condición humana; y encontrar así lo que la autora llama una orientación otra, es decir, la transformación, la emancipación en el habitar y el ser. Por lo demás, mi propuesta fenomenológica reivindica el acento de lo *queer*, pues la elaboración realizada por Ahmed (*ibid*) enfatiza en el análisis de la interacción cuerpos-espacios las desventajas ocasionadas por la orientación de sexo y género experimentadas al habitar, así como otras desigualdades producidas por el clasismo y el racismo, de ahí que la autora acuñe la noción de “blanqueamiento” de los espacios. La categoría pone en evidencia la cualidad de los sitios de adquirir las características de las personas quienes se apropian del habitar, siendo así que, ambos, habitantes y espacios se convierten en expulsos o inhibidores del derecho de habitar de los otros, los racializados, los no-blancos, las mujeres, los cuerpos no alineados, las personas indígenas, las

corporalidades no heterosexuales o *queer*. De este modo Ahmed sitúa, a mi juicio, la interseccionalidad (Crenshaw, 2006) de varias opresiones sufridas en la experiencia del habitar, resultando ser éste un posicionamiento análogo a los propósitos de esta investigación sobre espacios y cuerpos de mujeres indígenas.

La fenomenología como metodología de investigación

Acorde a las características y propósitos de mi investigación identifico a la fenomenología siendo la metodología apropiada, pues ésta tiene por “objetivo [...] la comprensión de la experiencia vivida en su complejidad”, así también “busca la toma de conciencia y los significados en torno del fenómeno” (Fuster, 2019, p.202). Además, según Doris Fuster (p.203), al ser la experiencia vivida el centro del interés de esta postura metodológica, cobran importancia las nociones de vida cotidiana y la construcción de sentido, junto con la consideración de la subjetividad humana como el fundamento de todo conocimiento científico. Asimismo, la fenomenología como metodología emerge a partir de la crítica al conocimiento científico racionalista y objetivable, por lo cual asume un interés más allá de lo empírico y naturalista de la ciencia positivista (*ibid*). Así pues, dado que el enfoque de esta vertiente está en lo subjetivo de la experiencia humana (*ibid*), el alcance de las observaciones no es el mundo externo (Aguirre-García & Jaramillo-Echeverri, 2012), sino el mundo sensible.

La centralidad de la subjetividad en esta propuesta metodológica no obsta su carácter y rigor científico, los cuales están además, impregnados de pensamiento filosófico (*ibid*). De tal suerte, la fenomenología no sólo tiene una validez científica. Más aún, el conocimiento de ella emanado cuenta con una profundidad al estar situado en el centro de la conciencia, en las estructuras fundantes del sujeto, en los fenómenos, así como en los “modos en los que se presentan y se constituyen” (*ibid*, p.59).

A efectos de develar el conocimiento, Edmund Husserl (1859-1938) fundador

de la fenomenología, propuso dos movimientos, los cuales constituyen los procesos principales en los cuales se basa la metodología a fin de obtener su propósito: la *epojé* y la *reducción* (Aguirre-García & Jaramillo-Echeverri, 2012). Ambos tienen por objetivo que la persona cognoscente se despoje de las formas “naturales” de aproximación a los fenómenos por conocer, a fin de adentrarse en la consciencia de ellos. La primera reducción o epojé también es llamada *eidética* (va a la esencia) y la segunda *trascendental*. De acuerdo a la postura fenomenológica, al finalizar la segunda de las fases, se llegan a constituir “los conocimientos más valiosos” (*ibid*, p.59).

Aguirre-García y Jaramillo-Echeverri (*ibid*), sintetizan los pasos del método fenomenológico de la siguiente manera: “1) partir de la actitud natural; 2) epojé – reducción eidética; 3) epojé – reducción trascendental; 4) constitución”. Asimismo, los autores señalan a todo el proceso estando atravesado por la descripción: “se describen las vivencias de los fenómenos hasta lograr su esencia (*eidós*); se describen las estructuras que los hacen posibles, se describen los objetos en tanto constituidos” (p.59).

Fernando Trejo Martínez (2012), por su parte, señala que las etapas de la metodología fenomenológica son tres: descriptiva, estructural y discusión de los resultados. La fase descriptiva consiste en la obtención de datos a través de las técnicas de recolección: “recoger el fenómeno en su contexto natural”, tras lo cual se elabora una “descripción protocolar” detallada del fenómeno observado (*ibid*, p.100). En el transcurso de esta parte del proceso, es importante que la persona investigadora no imprima sus ideas o prejuicios en la elaboración de estos protocolos, a fin de que el mundo propio del fenómeno quede descrito (*ibid*).

La segunda etapa, llamada estructural, corresponde al momento en cual habrán de estudiarse los protocolos elaborados en la primera. Tras una lectura general de éstos, se determinan las “unidades temáticas naturales” y se identifica el tema central

de cada una de ellas (p.100). Posteriormente se procede a la expresión en lenguaje científico, así como a la integración de los temas medulares de cada unidad descriptiva y de todas las estructuras particulares en una estructura general. Esta fase se cierra con una última entrevista con las personas participantes de la investigación (*ibid*). En la etapa de discusión de los resultados, los hallazgos obtenidos se ponen en diálogo con otras investigaciones a fin de compararlos, contraponerlos o complementarlos (*ibid*).

En tanto, el proceder fenomenológico *queer* contraviene y cuestiona la puesta entre paréntesis de la fenomenología, porque, afirma Ahmed (2006), es lo familiar lo ahí colocado. Por ello el procedimiento sería, más bien, poner atención en lo que hay detrás, lo que no miramos o damos por hecho y desaparece de nuestra consciencia, la espectralidad en el habitar. Es decir, la autora nos propone hacer emerger aquello generalmente no atendido por nosotros y por tanto, lo “pasamos por alto, cuando habitamos lo familiar” (p.34). Además, ya lo decía antes, la aproximación a los espacios sería a partir de permanecer –no superar– en los momentos de extrañeza, desorientadores, a efectos de encontrar otras maneras de orientación en el habitar, unas contestatarias, no-alineadas (ni alienantes), y por tanto, transformadoras.

Por otro lado, dado el vínculo por mí establecido entre fenomenología *queer* y la metodología interseccional (Crenshaw, 2006), la cual mira la simultaneidad de opresiones, durante la recolección e interpretación de datos, así como en la comunicación de la investigación (la escritura y el dibujo de los mapas), me propongo recoger las seis dimensiones de análisis de la metodología interseccional propuestas conjuntamente por Joya Misra, Celeste Vaughan Curington y Venus Mary Green (2020) (Figuroa Moreno, 2021): opresión, relacionalidad, complejidad, contexto, comparación y deconstrucción. Así, a través de la primera de ellas, la opresión, se mirarán las desventajas, las desigualdades, las subordinaciones impuestas por el poder sobre los cuerpos de las mujeres en tanto en-generizadas, así como por su condición de

raza, clase, edad, sexualidad y otros marcadores de diferencia. En tanto, la dimensión de complejidad me hará fijarme en las maneras a través de las cuales se expresa la alteridad, más allá de las dicotomías de género y las muchas formas de dominio *versus* sometimiento, construidas socialmente y que dan forma a las experiencias de las personas. Tener presente la relacionalidad inmiscuye observar el estrecho vínculo existente entre los privilegios de unos y las desventajas de otros, así como reconocer que las prerrogativas de ciertos grupos o personas devienen en la subordinación de aquellos otros. Por ello es menester develar los contextos espaciales y temporales en donde estas relaciones de poder-dominación aparecen y se forjan. Contar con dicho análisis me colocará en una lógica de comparación a efecto de identificar cuales intersecciones son más relevantes durante la aproximación a los datos o a efecto de responder la pregunta de investigación. Finalmente, la dimensión llamada deconstrucción permite poner en duda, ampliar, desglosar, desbaratar, re-significar o proponer nuevas categorías.

Por otra parte, es para mí importante entretelar estas propuestas metodológicas, con las formas de hacer investigación feminista. Las características que acorde a Richelle D. Schrock (2018) definen a esta última, son afines a mi compromiso feminista: orientación auto-reflexiva, escritura experimental, cualidades dialógicas y multivocales, el compromiso y la responsabilidad ética de la investigadora con la comunidad; así como el interés en explorar no sólo las experiencias de opresión, sino también quizá principalmente, las estrategias de agencia utilizadas por las mujeres en su vida cotidiana.

Erótica callejera y cartografías del *deseo*: la estrategia metodológica

La fenomenología sitúa como prioritario el papel de la percepción en la búsqueda de conocimiento. La postura fenomenológica reconoce, también, el lugar fundamental del cuerpo en el acceso a las realidades del mundo (Aguirre-García & Jaramillo-

Echeverri, 2012), y considera “la experiencia corporal [como] decisiva en los procesos cognitivos” (García Andrade & Sabido Ramos, 2014, p.14). De ahí que me propongo colocar al “callejeo urbano” como una estrategia metodológica pertinente y eficaz, cuyo fin es reconocer la experiencia y adentrarse en la conciencia a través de la percepción del cuerpo y del movimiento corporal. Este callejeo será constituido por an-danzas y dibujos cartográficos exploratorios de diferentes configuraciones espaciales en Coatetelco.

Tal cual lo he señalado en el apartado denominado “El preámbulo de las an-danzas metodológicas”, el movimiento corporal como fuente para percibir (conocer) el mundo como una forma de interacción entre cuerpo y espacio, como una vía para el reconocimiento de la íntima relación entre ambas entidades y su capacidad de afectarse y co-constituirse, incluso a través de actos transgresores y por lo tanto transformadores, fue explorado por la bailarina e investigadora de la danza Victoria Hunter (2016). Hunter diseñó e instrumentó dos talleres de movimientos fenomenológicos, a través de los cuales logró desarrollar una metodología cuyo objetivo cumplido fue permitir a las personas participantes relacionarse con el mundo (con el espacio) a través del cuerpo. Ello a partir de la convicción de que, si se priorizan como territorio principal de percepción, los cuerpos tienen el potencial de conocer y narrar el mundo de una manera tangible y significativa (*ibid*). Sostenida en el trabajo de Hunter, en su propuesta de movimiento corporal fenomenológico, propongo las an-danzas callejeras y la elaboración de mapas; es decir, “la erótica callejera y las cartografías del *deseo*” como estrategias metodológicas, las cuales parten de la acción corporal –an-danzar– y el trabajo manual –dibujar–.

Las an-danzas y el dibujo de cartografías en tanto desprendidas de la metáfora de la Callejera fortalecen, asimismo, mis posicionamientos político y epistemológico ya señalados. Por un lado, al situarme de modo contestatario al poder que ha realizado

las asignaciones espaciales antes descritas; y por otro, ante las formas tradicionales de allegarse de conocimiento. Así también, dada la forma encarnada de discernir lo urbano y la ciudad, basada en el movimiento de los cuerpos a través de los espacios, la estrategia metodológica adquiera un matiz performativo.

7. Callejear y cartografiar: los métodos

Caminar y mapear como métodos: una revisión de la literatura

Elegí Callejera como apodo de la investigación, ya lo he mencionado, con la intención de apropiarme de un término peyorativo y llenarlo de nuevos significados. En esta deconstrucción significativa están ahora implícitas la autonomía, la capacidad de gestión y la emancipación de las mujeres cuando ocupan un espacio que ha sido ordenado como propio de lo masculino. Desde los estudios de género y el activismo político en torno a identidades disidentes se hizo algo similar con la palabra *queer* (Epps, 2008). Respecto a este tipo de cuestionamiento y re-significación de las palabras Judith Butler (1997/2004) señala: “La reevaluación de términos como “queer” [o callejera] sugiere que el habla puede ser “devuelto” al hablante de una forma diferente, que puede citarse contra sus propósitos originales y producir una inversión de sus efectos” (p.35).

Además, vislumbré en la palabra la representación de lo que deseaba hacer en compañía de las mujeres de Coatetelco: deambular por las calles y otros espacios, pues intuía que hacerlo me permitiría mirar de cerca los afectos, emociones y sensaciones atravesadores de los cuerpos de las mujeres cuando usan o transitan los diferentes espacios. Varias lecturas sobre el “andar” confirmaron mi intuición y empecé así a entender la potente fuerza de la palabra, ya no sólo en términos simbólicos. Sino, también, como recurso metodológico a propósito de la observación y conocimiento sobre la construcción de la subjetividad de las mujeres cuando son colocadas, habitan, usan o se apropian de los espacios arquitectónicos y aquellos otros constituidos como

vacíos entre las diversas arquitecturas: las calles, callejones, plazas, parques, jardines, senderos, es decir, la ciudad.

Francesco Careri (2017) asegura que el hecho mismo de ‘caminar’ –callejear– por un determinado contexto, es propiciador en sí mismo, de una transformación del paisaje que deviene en creación arquitectónica: “El acto de andar, si bien no constituye una construcción física del espacio, implica una transformación del lugar y de sus significados” (p.40). A partir de esta reflexión, vislumbro el acto de caminar siendo contentivo de un potencial de transformación feminista de los espacios con fines de desarticularlos como dispositivos a través de los cuales se construyen identidades sustantivas, creadas por la repetición, la obligación y la exigencia (Butler, 2007, pp.282-283). No obstante, por el momento dejo dicha posibilidad a fin de centrar mi narrativa en las oportunidades ofrecidas por el callejear como “lectura” (Careri, 2017, p.40). Es decir, explorar el callejeo junto con el mapeo, como fuentes de entendimiento de la construcción de la “identidad sustantiva”⁴⁷ (Butler, 1990/2007), de la experiencia vivida y de los sentidos que mujeres de Coatetelco, Morelos, otorgan a sus vidas cuando habitan los espacios; mientras emergen los afectos, sentimientos, emociones, sueños y anhelos.

Estoy consciente también de que el andar como “lectura” lleva implícito el andar como escritura”, pues, coincido con Careri (2017), al deambular por los espacios, cualesquiera que sean las intenciones, se les dota de contenido simbólico que los inscribe en un imaginario y, por lo tanto, los transforma. Así pues, existe un proceso creativo, co-constitutivo entre cuerpo y espacio, además de una experiencia estética,

⁴⁷ Judith Butler (1990/2007) me ayuda a aclarar y a visualizar aquello que me propongo mirar: las maneras en las cuales los espacios habitados por las mujeres, así como las actividades que realizan en ellos, son determinantes en la construcción del “yo sustantivo” de las mujeres el cual corresponde a “identidades creadas mediante normas, y dependen de la invocación constante y reiterada de reglas que determinan y limitan prácticas de identidad culturalmente inteligibles. En realidad, concebir la identidad como una *práctica*, como una práctica que significa, es concebir a los sujetos culturalmente inteligibles como el resultado de un discurso delimitado por normas [...]” (p.281).

implícitos en el acto de recorrer caminos, transitar por las calles y deambular paisajes urbanos. Es más, la cualidad creativa del acto resulta ser una de las provocaciones que me estimulan a retomar el callejeo como método. La vertiente artística del errabundeo urbano y las posibilidades de discernir lo urbano y la ciudad⁴⁸ ha sido ampliamente elaborada por Careri (*ibid*). Además, la extensa lista de verbos con la cual el arquitecto de profesión abre su disertación, sugiere diversidad de posibilidades de ser una afectada por la experiencia callejera para así comprender y aprehender lo urbano, los espacios y los cuerpos: atravesar, descubrir, bajar, subir, celebrar, escuchar, indagar, espiar, husmear, albergar, entre muchos otros (p.14). El cúmulo de potencialidades aportadas al paseante a través de la práctica, incluye la subversión misma: “las posibilidades de emancipación”, como afirma Manuel Delgado Ruíz (2007, p.29). Por lo cual, vislumbro a la Callejera, al andar (devenido en andanzas) la ciudad y su representación cartográfica, siendo aporte de una rica fuente de oportunidades, entre ellos un método de investigación, así como un proceso de co-creación de los espacios-cuerpos-territorios. Por lo tanto, en el callejeo dancístico se encuentra, también, la posibilidad de la transformación.

El callejeo subversivo: los artistas

La vertiente transformadora del afuera, de la calle, de la ciudad, entrelazada al acto corporal de caminar, fue explorada por varias corrientes artísticas en la Europa de las postguerras. Las experiencias partieron desde posiciones contestatarias, siendo éstas principalmente reclamos al sistema, empero también proposiciones para subvertirlo a través de aquello que constituía su representación material por antonomasia: la

⁴⁸ En su libro *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*; Manuel Delgado Ruíz (2007) concuerda con Henry Lefebvre y hace una distinción entre ciudad y lo urbano: “La ciudad es un sitio, una gran parcela en que se levanta una cantidad considerable de construcciones, encontramos desplegándose un conjunto complejo de infraestructuras y vive una población más bien numerosa, la mayoría de cuyos componentes no suelen conocerse entre sí. Lo urbano es otra cosa distinta. No es la ciudad, sino las prácticas que no dejan de recorrerla y de llenarla de recorridos [...]. Lo urbano suscita un tipo singular de espacio social: el espacio urbano. (p.11).

ciudad. En los años subsiguientes a la consumación de la Primera Gran Guerra, surgió Dada, un movimiento artístico a partir del cual se asumió a la ciudad como una fuente de experimentación y representación artística, una manera ya no sólo de intervenir el espacio público sino además, erigirlo como el lugar de la provocación. De esta forma, la ciudad se estableció a modo de escenario desde el cual se “podía constituir un espacio estético mediante acciones cotidianas y simbólicas [y donde] era posible discernir lo banal y lo ridículo así como desenmascarar la ciudad burguesa” (Careri, 2017, p.71).

Hacia 1950 surge la Internacional Letrista, la cual años más tarde se transforma en la Internacional Situacionista (*ibid*). La corriente artística se encontraba integrada por poetas y artistas de ideología socialista, quienes expresaban su inconformidad contra el sistema capitalista a través de lo que ellos llamaron “anti-arte” y convirtieron al errabundeo urbano en una manifestación de su inconformidad, un medio de expresión estética y política (*ibid*). A partir del Situacionismo se crea la psicogeografía que propuso el paseo urbano como una forma de ir a la deriva, de la cual deviene la observación crítica del urbanismo hegemónico (Elkin, 2017). Los diferentes movimientos artísticos, desarrollaron sus propias maneras de abordar e intervenir lo urbano y desarrollaron sus propios métodos. He aquí la descripción del que, acorde a Lauren, fue utilizado por los psicogeógrafos:

Despliegue un plano callejero de Londres, coloque un vaso boca abajo en cualquier parte del plano y trace una línea alrededor del borde. Doble el plano, salga a la ciudad y recorra el círculo, manteniéndose lo más cerca posible de la curva. Registre la experiencia sobre la marcha en el medio que prefiera: película, fotografía, manuscrito, cinta. Capte los residuos textuales de las calles; los grafitis, los rastros de basura, los fragmentos de conversación. Repare en los signos. Registre la secuencia de datos. Esté atento a las metáforas fortuitas, vigile las rimas visuales, las coincidencias, las analogías, las semejanzas generales, las cambiantes atmósferas de la calle.” (p.26)

Y las callejeras ¿dónde están?

Me emociona proponer el callejeo –las an-danzas– y el mapeo como mis métodos de investigación por todas las posibilidades que se abren a partir de ellos: exploración, arte, encuentro, espectáculo, discernimiento, subversión, resistencia. Sin embargo, inicialmente todos los referentes y las experiencias en torno al andar y cartografiar la ciudad tenían como protagonistas a varones blancos, europeos. Por lo cual me pregunté: ¿Dónde están las mujeres vagando por las calles? ¿Cuáles son los significados de esta ausencia? ¿Existen referentes latinoamericanos y por lo tanto descoloniales?

En esas cavilaciones me encontraba cuando llega a mis manos *Flâneuse, una paseante en París, Nueva York, Tokio, Venecia*, de Lauren Elkin (2017). El texto, pone los dedos en la llaga: la experiencia del andar como ensayo lúdico, expresión creativa, comprensión y apropiación de la ciudad a través del andar en la calle, ha sido negada históricamente a las mujeres, confiriéndola en exclusiva al sexo masculino. Aunque es claro que no a todos sus representantes, sino sólo aquéllos pertenecientes a las clases privilegiadas quienes gozan de tiempo para vagar y reconocer la ciudad, a los *flâneur*.

Al respecto, el arquitecto mexicano, Iván Hernández Quintela (2008), quien también ha explorado la caminata urbana como un medio para conocer la ciudad, describe una caricatura de un *flâneur* (figura 17). El dibujo⁴⁹, según la descripción de Hernández Quintela (*ibid*), representa claro está, a un varón blanco de posición acomodada que pasea tranquilamente por las calles y de cuya pipa en vez de humo brotan letras; donde, además, la calle está configurada no por edificios sino por libros.

⁴⁹ Relata Hernández Quintela (2008) que llegó a la caricatura a través de una exploración realizada por la internet. Con la finalidad de allegarme de ella realicé varias búsquedas en la red hasta conseguir la imagen descrita por el autor (ver: <https://elbuho.pe/2013/05/lateando/>), misma que incorporo al texto a efecto de ilustrarlo.

La imagen refiere nuevamente al andar como un acto en el cual está implícito el conocimiento y el relato de la ciudad a partir de la vivencia privilegiada masculina.

Figura 17

El privilegiado flâneur



Nota. El título es creado por mí. Fuente de la ilustración: Martínez Lira (2013, 9 de mayo). El búho lateando, <https://elbuho.pe/2013/05/lateando/>.

No obstante, la *Flâneuse*, reclama su presencia en las calles de la ciudad. *Flâneuse* es una palabra inventada por una mujer (Wolff 1985), como tantas otras creadas por las mujeres a propósito de nombrar aquello que las retrata; o que, por tiempo, les ha sido negado y ha quedado sin nombre u oculto bajo el uso de genéricos, pues “la *flâneuse* no podía existir en el marco de las divisiones sexuales operadas en [la Francia] [d]el siglo XIX entre las esferas pública y privada” (Cuvardic García, 2011, p.68). El origen de tal exclusión lo señala Janet Wolff (1985): “la vida solitaria e

independiente del *flâneur* no se encontraba disponible para las mujeres” (p.44), opinión que es compartida por Griselda Pollock (1988) quien apuntó a la improbabilidad de la existencia de la figura en el contexto patriarcal del lugar y la época, en tanto Deborah Parsons (2000) enfatizó la exclusividad masculina de la prerrogativa andariega.

Procedente “del verbo francés *flâner*, el *flâneur* [significa] ‘el que callejea sin rumbo’ [...]” (Elkin, p.11), es un término por definición, masculino y como ya he señalado, sin contraparte femenina. Así fue hasta que en 1985 Janet Wolff (Cuvardic García, p.68) lo re-creo a propósito de hacer emerger a la *flâneuse* desde la oscuridad y la negación, y así colocar la experiencia de caminar la ciudad y la exploración urbana como una actividad también femenina.

Lauren Elkin (2017) se propuso convertirse en una *flâneuse* durante una estancia en París y a la par de descubrir recovecos, entretejió sus pasos con reflexiones sobre la posibilidad de que en las calles, transfiguradas en *flâneuses*, las mujeres podríamos escapar de los límites del orden y la naturalización, los cuales ha hecho del espacio público prohibitivo para las mujeres. Esta proscripción, si bien en el siglo XIX parisino significó exclusión, en nuestras sociedades contemporáneas se transforma en violencia y muchas veces en muerte.⁵⁰

La indagación feminista también se ha apropiado del caminar como método, a fin de reconocer las experiencias de las mujeres en la calle. Kalpana Viswanath y Surabhi Mehrotra (2007), realizaron una investigación en la ciudad de Delhi, caracterizada por los altos índices de violencia ejercida en contra de las mujeres. Así, las investigadoras exploran las formas diferenciadas en que hombres y mujeres acceden al espacio público. No obstante, sobre todo, la intención de Viswanath y Mehrotra (*ibid*) fue

⁵⁰ Actualmente, en la República Mexicana son asesinadas 10 mujeres al día. Las marchas celebradas en varias ciudades del país el 16 de agosto de 2019 (siendo la más significativa por las dimensiones que tomó, la acontecida en la Ciudad de México) significó una protesta categórica de las mujeres ante los feminicidios, y es motivada por la presunta violación sexual sufrida por una joven a manos de agentes de la policía de la Ciudad de México.

detectar los elementos del espacio público generadores de un habitar femenino peligroso. La técnica utilizada es la llamada “auditoria de seguridad”. Ésta consiste en realizar caminatas por los distintos espacios de la ciudad a fin de detectar los riesgos que corren las mujeres al incursionar en ellos.

Por su parte, y aun cuando Victoria Hunter (2016) no utiliza la caminata como técnica investigativa, si explora el espacio a través del movimiento corporal. El objetivo de Hunter es observar las capacidades de construir conocimientos por medio de las percepciones corpóreo-espaciales, así como de descubrir al espacio y sus cualidades corpóreo-afectivas. El marco teórico desde el cual realiza sus indagaciones es la fenomenología de la percepción desarrollada por el filósofo Maurice Merleau-Ponty, así como las filósofas Maxine Sheets-Johnstone y Sondra Fraleigh. Para ello, Hunter (*ibid*) diseñó los talleres de movimiento fenomenológico, en los cuales realiza observación participante. Dentro de los resultados obtenidos por la investigadora de la danza, además de la adquisición de la consciencia corpóreo espacial, están, la capacidad lúdica de la actividad que deviene en micro actos de transgresión a los ordenamientos de comportamiento espacial.

Sentir, evocar, soñar: dibujar mapas

Como arquitecta veo en el dibujar una actividad manual –corporal–, con grandes posibilidades a propósito de la apertura emocional, la conexión sensorial, la estimulación de las capacidades de percepción. Miro en el bosquejo, en la acción de tirar trazos coloridos sobre un trozo de papel aparentemente inerte y, en esa quietud, hallar la provocación a plasmar en él unas formas otras de narrativa, los relatos de vivencias, recuerdos, *deseos*, miedos, inspiraciones, sueños y esperanzas de mujeres. Y de esta forma unos simples papeles convertidos en mapas colectivos se conviertan en los instrumentos a través de los cuales se vislumbren las posibilidades de tejido de un mundo otro, de una condición otra para las mujeres y las niñas. Vislumbro este

potencial del dibujo como medio de expresión, coincidente con las consideraciones de Silvia Rivera Cusicanqui (2010). La socióloga e historiadora boliviana, apunta sobre la dificultad generalizada de las personas, especialmente aquéllas como yo, en decir lo que sentimos y pensamos. Por lo cual la autora confía en las imágenes como fuentes de interpretaciones y de narrativas a partir de posicionamientos críticos de las realidades sociales.

En una línea argumentativa similar, Vivianne Bozalek (2011) señala que el uso del mapeo y las caminatas (entre otros) como técnicas para la recolección de datos son útiles en contextos de marginación, a fin de evidenciar y reconocer las condiciones de desigualdad e injusticia social, o en contraparte, del privilegio en las cuales se vive. Además, Bozalek (*ibid*) señala las potencialidades de dichos métodos por ella llamados Técnicas de Acción y Aprendizaje Participativo, dado que, según ella, éstos permiten en los participantes la entrada en conciencia de su posición desfavorecida y por lo tanto la adquisición de una posición política. Al adquirir dicha conciencia y politización, las personas pueden vislumbrar alternativas otras y así, estar en condiciones de realizar transformaciones en sus entornos y en sus vidas. Esta es una forma, asegura la autora, de posibilitar la decolonización de los participantes (*ibid*).

De ahí la veta subversiva y, por tanto, emancipadora de la creación de mapas, como aquellos dibujados por Waman Poma de Ayala, durante el periodo colonial peruano (Rivera Cusicanqui, 2010; Mignolo, 2007). Waman Poma dibujó mapas a fin de expresar, no sólo su pensamiento crítico, el cual, acorde a Walter Mignolo (2007) representa el origen de una subjetividad de frontera y con ello, del pensamiento decolonial. Waman Poma también delineó, a través de sus dibujos y su escritura, una propuesta de “buen gobierno” (Mignolo, 2007), una proposición subversiva, transgresora y emancipadora. Y mientras Poma de Ayala dibujó mapas, en tierras mexicanas el dibujo de una epistemología otra, la epistemología decolonial, quedó

inscrita en el territorio, en el paisaje primordial –transfigurado en *altepetl* colonial– de sus pueblos y ciudades, como Coatetelco, cuya relectura y reinterpretación desde una epistemología localizada y corporeizada es necesaria.

Cierro el presente apartado no sin visibilizar la enraizada tradición del andar y mapear existente en los territorios del México antiguo y del hoy. Fue a través del caminar, de las migraciones, que fueron pobladas las tierras y construidas las ciudades en la vasta región de Mesoamérica. Evoco aquí el mito de Chicomoztoc, las siete cuevas desde donde, según el relato mitológico, partieron los grupos humanos hacia el sur para luego fundar sus sitios de residencia (Bernal García, 1993; Fernández Christlieb & García Zambrano, 2006). También están los códices pintados por los *tlacuilos*, en donde quedaron representadas las experiencias de la gente en los caminos, así como sus ilusiones y su *deseo* de llegar a buen destino, al paisaje mítico adonde forzosamente debían arribar: “un pedazo de tierra junto al agua o rodeada de ella, un estero poblado de juncos, pájaros y peces y una o varias cuevas evocadoras de Chicomoztoc” (Bernal García & García Zambrano, 2006, p.69; ver también Tate, 2022). Mientras ahora la vivencia caminante de las personas se expresa poderosamente en las peregrinaciones masivas a sus lugares sagrados (como la Villa de Guadalupe o Chalma) y en las migraciones al “Norte” donde esperan hallar una mejor vida.

8. Llegar a Coatetelco, buscar a sus mujeres: el acceso al campo

tras las huellas de Zenaida

Me dirijo a Coatetelco acompañada tan solo de una referencia y con ella, de la posibilidad de iniciar un acercamiento con mujeres de la comunidad: Zenaida, una mujer oriunda del pueblo quien, cuando joven, siendo apenas una niña de trece años, laboró como empleada doméstica en Cuernavaca, hace ya más de cuarenta años. Sin embargo, de ella, sólo me dieron el nombre, ni siquiera conozco sus apellidos y menos aún me proporcionaron su domicilio. Tampoco me señalaron cómo podría llegar hasta

este. Así que no estoy segura de encontrarla.

Con Zenaida en mi mente e ideando estrategias para encontrarla, me percató de que a medida en que avanzo, a uno y otro costado de la carretera empiezan a aparecer cada vez más y más viviendas, e infiero que ello es señal de que he llegado. Las construcciones parecen precarias, muchas de ellas sin aplanados revistiéndolas dejan ver sus muros erigidos con bloques de cemento o ladrillo rojo recocido. Las cubiertas son de concreto, sin embargo, varias son de lámina de asbesto o metálica. Me introduzco más en el pueblo y veo intercaladas con aquellas, viviendas de adobe con techados inclinados a dos aguas; aunque también me doy cuenta de que muchas de las techumbres originales han sido sustituidas por losas planas de concreto. Colijo que algunas de estas últimas perviven desde la época colonial o por lo menos, son de mayor antigüedad que las primeras. Puedo percatarme, además, que no existen banquetas en los extremos del arroyo de la calle y pienso en el riesgo que significa para las mujeres y sus hijos, caminar sobre la misma área por donde circulan los vehículos automotores.

En ese momento decido llegar a lo que considero es el centro del poblado, a la plaza ubicada a un costado de la iglesia católica y me digo a mí misma que quizá ahí, alguien pueda darme una pista de Zenaida. El espacio en el cual me encuentro está configurado por dos explanadas, la de mayores dimensiones, se ubica en el costado norte del templo edificado en el periodo virreinal. La otra, más pequeña, se localiza frente al arco de entrada del recinto religioso, el cual está delimitado por una barda atrial coronada por almenas. Veo con tristeza que el edificio de estilo barroco *tequitqui*⁵¹ característico de la arquitectura de las zonas rurales novohispanas se encuentra

⁵¹ El barroco *tequitqui* o popular en la arquitectura novohispana fue una variante local del estilo europeo, generada a partir de la creatividad de los constructores indígenas que imprimieron en los edificios su propia cosmovisión al incluir como elementos decorativos motivos de la flora y fauna de la región. Mezclados estos con el lenguaje propio del barroco, como las columnas salomónicas –en espiral– o estípites. Todos ellos muy visibles en la arquitectura del templo de Coatetelco.

apuntalado con piezas de madera y envuelta –como si de una segunda piel se tratara– de andamios. Y es que el inmueble construido de *cal* y *canto* atraviesa por un proceso de reconstrucción, pues resultó severamente dañado por el terremoto acontecido el 19 de septiembre de 2017. La cúpula toda se vino abajo, dejando a la intemperie el presbiterio; así también se cayó la bóveda de cañón corrido que cubría la nave y muchos muros se cuartearon o quedaron derruidos. El retablo neoclásico que decoraba el presbiterio se fracturó, quedando dañado drásticamente.

La plazoleta mayor está llena de personas porque, debido al estado lamentable del templo, es ahí donde –bajo unas carpas sostenidas por estructuras metálicas– de manera provisional se están realizando los oficios religiosos. Justo en el instante de mi llegada, da inicio la misa dominical. La asistencia es concurrida y me parece que existe una presencia similar de varones y mujeres, aunque quizá con una ligera mayoría femenina. Decido caminar por el espacio, rodear a la comunidad congregada y trasladarme a la parte posterior. Ahí, en el fondo veo a un grupo de unas cinco o seis mujeres quienes permanecen apartadas, conversando animadamente y sin ser partícipes del acto religioso, lo cual interpreto como una especie de sublevación o irreverencia. Me abstraigo en mis pensamientos y me digo con convicción que esto que veo es un verdadero ejercicio de transgresión, todo un atrevimiento: unas mujeres apropiadas de un lugar público, un sitio no asignado a ellas y menos aún, que estén haciendo lo que hacen, conversar despreocupadamente, sin deberes por atender. En ese instante me acuerdo de Zenaida y miro con curiosidad los rostros de las mujeres, los de unas y otras, las congregadas en la asamblea, las que permanecen separadas, y me pregunto si alguno de ellos pertenece al semblante de la mujer en pos de la cual estoy. Supongo que por lo menos alguna de ellas la habrá de conocer. Sin embargo, no me atrevo a interrumpir y preguntar por ella, y sigo mirando a lo lejos.

Ya casi es medio día y el calor empieza a arreciar. La calidez del ambiente

invade mi cuerpo y me hace recordar a la joven mujer vendedora de “raspados” y que vi al llegar, así, decido traspasar los límites casi imperceptibles que existen entre la plaza y la calle para ir a comprarme uno. Un enorme cubo de hielo reposa sobre la mesa junto a varias botellas de colores, las cuales contienen los jarabes de sabores con los que impregnan el hielo fragmentado en diminutos pedazos. La joven parada detrás de su improvisado mostrador me describe cómo y de qué están elaboradas las infusiones y una vez habiendo dicho que sólo la de tamarindo ha sido preparada por su madre, me decido por esta, porque además es la única elaborada con fruta fresca de la región. Le hago saber mi decisión y la joven pronta, inicia la rutina que le permitirá entregar en mis manos la refrescante bebida. Frotando vigorosamente el congelado bloque con un utensilio metálico, las partículas empiezan a desprenderse tras lo cual la muchacha las coloca, empujándolas, en un cono de papel para luego derramar sobre ellas el dulce. Saboreo con tal ansia y placer mi deliciosa golosina, que olvido preguntarle a la chica si conoce a Zenaida y sólo atino a interrogarla sobre los días que sale a vender –que son todos los de la semana– y también le inquiero si asiste a la escuela, a lo cual responde con un no. Me alejo un poco en el momento mismo que concluye la ceremonia religiosa y, desde la distancia puedo advertir que, en un parpadeo, el puesto de raspados se encuentra rodeado por una multitud de personas quienes, sedientas y acaloradas como yo, han ido en búsqueda de la refrescante escarcha.

En ese momento caigo en la cuenta de que no he preguntado a nadie sobre Zenaida, y ya es tarde. Además, aún no tengo ni una sola pista de ella. Me olvido del puesto de raspados y preocupada, decido entrar a la tienda de abarrotes ubicada frente a la plaza, resuelta a indagar sobre el paradero de la buena mujer. Ahí se encuentra doña Rolanda, la propietaria del comercio a quien me dirijo con amabilidad y tras presentarme, sin más, le dejo caer abruptamente la pregunta: ¿conoce a una señora llamada Zenaida? En mi asombro, respondió con un sí y me habló de lo cercana y querida que para ella es Pola, la hermana de Zenaida. Pola ahora vive en Cuernavaca

y poco viene a Coatetelco, pero cuando lo hace, no deja de visitar a Rolanda y juntas pasan horas conversando sobre su vida, sus alegrías y pesares, como el más reciente vivido por Rolanda y el cual la hace derramar sus lágrimas en todo momento: *Lloro todo el tiempo, cuando me levanto, cuando desayuno, cuando estoy aquí en la tienda, cuando voy a comer, al ir a dormir*, dijo mi improvisada anfitriona con una profunda tristeza y los ojos llenos del agua que le fue corriendo lentamente por sus mejillas. Y es que Rolanda acaba de perder un nieto de tan solo veinte años, quien tras padecer leucemia durante mucho tiempo, finalmente murió hace apenas dos meses.

Sin embargo, Rolanda con gran entereza desliza la conversación hacia otros temas y me cuenta que vivió muchos años en Cuernavaca, cuando sus hijos eran pequeños y dijo haber trabajado como empleada doméstica para la entonces ya, viuda de David Alfaro Siqueiros, la señora Angélica Arenal. También su marido trabajó de jardinero con doña Angélica, quien sólo visitaba la casona los fines de semana. Rolanda aún conserva con cariño las cartas de recomendación que su empleadora le entregó cuando ella, ya muy enferma, dejó de visitar la residencia de Cuernavaca y por lo tanto tuvo que prescindir de los servicios de Rolanda y su esposo: *las guardo en una cajita y me gusta leerlas de vez en cuando porque la señora, fue muy buena con nosotros*, recuerda con nostalgia. A través de esta charla con Rolanda me entero también, de que a Coatetelco llegan muchas señoras de la ciudad a buscar jóvenes mujeres que quieran –necesiten– trabajar de empleadas domésticas, como sabiendo que aquí encontrarán mujeres honestas y trabajadoras. Quizá también, las ciudadinas arriben desde su posición de clase, asumiendo que las mujeres indígenas de Coatetelco y de otros pueblos originarios son las destinadas idóneas para sustituirlas como madres, cuidadoras y hacedoras de las fatigantes tareas domésticas. Rolanda habla de todo esto y con voz firme llama a Sandra, una joven quien se encuentra de visita en su casa. Sandra es nuera de Justina, la hermana menor de la mujer que afanosamente intento localizar. Sandra, antes de darme santo y seña de cómo llegar

hasta el domicilio de Zenaida, habla con tristeza y al mismo tiempo con admiración de ella: *le amputaron el dedo de un pie, debido a la diabetes y pese a los dolores, no pierde el amor y la alegría por la vida*. Sandra todavía se ofrece a guiarme hasta la vivienda de Zenaida, pero en eso se acuerda que su marido anda tomando –alcohol– con sus amigos y, si llegara a ir a su casa y no la ve, tendría problemas.

Durante el tiempo transcurrido en compañía de Rolanda, me di cuenta de que la gente en Coatetelco es muy hospitalaria. Ella, sin conocerme compartió conmigo el dolor por la muerte de su nieto y todas esas historias de vida. Sandra, por su parte me ofreció acompañamiento y guía. Como colofón, mi anfitriona me hizo una recomendación: cuando ande por ahí en su pueblo y me percate que hay fiesta, me acerque con confianza al convite porque me atenderán y darán de comer como si estuviera realmente invitada. Decido entonces despedirme de mis gratas interlocutoras y salir de la tienda. Sin embargo, antes de ir tras las huellas de Zenaida y ya con la certeza de que la encontraría, se me apetece hacer una parada más.

Complacida por el encuentro tan enriquecedor con Rolanda y Sandra, subo a mi auto rojo y conduzco por la misma calle a través de la cual arribé al poblado. Me dirijo al extremo opuesto al punto por el que entré a Coatetelco –rumbo por el cual, más tarde habré de regresar para encontrar a Zenaida–. Viro a la derecha y enfilo hacia el norponiente para tomar la carretera que va a Miacatlán. Casi enseguida comienzan a desfilarse por mi lado izquierdo las rústicas construcciones que albergan los comedores donde acuden los paseantes en busca del remanso que proporciona la vista del paisaje y la delicia de la comida ahí ofrecida. Sí, me dirijo al muelle, como le dicen en Coatetelco a la ribera de la laguna. Mi intención es disfrutar de la presencia mansa pero imponente del cuerpo de agua y también comer uno de los platillos que se preparan en las palapas. Me decido por una de ellas y entro.

Aún no bajo del automóvil y ya me veo rodeada por mujeres, algunas ya adultas, otras muy jóvenes y las hay niñas también. Todas andan vendiendo productos por ellas mismas –o sus madres– preparados: tamales de ciruela, tamarindo, piña y de salsa verde con pollo; camotes cocidos, cacahuates enchilados y frutas de la estación. Todas ellas deambulan de palapa en palapa, cargando sus pesadas mercancías bajo el ardiente rayo del sol. Van y vienen por la polvorienta carretera, expuestas al peligro de la circulación vehicular porque no existen senderos peatonales por los cuales transitar de manera más segura. He de decir que, entre las vendedoras, hay algunos varones y niños, pero son los menos y generalmente estos ofrecen artículos no comestibles, como sombreros y pulseras. Asimismo, son las mujeres quienes cocinan los alimentos y sirven las mesas bajo los techos de madera contruidos al pie del estero. Sentada a la sombra de uno de ellos y en espera de la mojarra que pedí, me tomo el atrevimiento de interrogar a la procesión de mujeres llegadas hasta mí con la ilusión de que algo les compre. Así me entero que las adolescentes y jóvenes, ya sea vendedoras o meseras, a quienes también cuestioné, ya no asisten a la escuela. Ante esta persistente respuesta, recuerdo a la joven del puesto de raspados –quien lo mismo contestó– y ahora me pregunto a mí misma con tristeza, si será común en Coatetelco que las mujeres no estudien, teniendo como destino el matrimonio, el cuidado de los hijos, servir y obedecer al marido –como nos dijeron a mí y a mis amigas las ancianas de otro pueblo de Morelos, Tetelcingo, cuando fuimos a visitarlas–.

Mis cavilaciones son interrumpidas porque llega la comida, la cual disfruto lentamente mientras veo a lo lejos lanchas con pescadores lanzando sus redes al agua. Otras embarcaciones pasean a turistas y entre los juncos miro revolotear y bañarse a los patos de pico colorado. En eso, recuerdo con aprensión a Zenaida y apuro la bebida para pagar a la chica que gentilmente me atendió y así retomar mi búsqueda.

Recorro de regreso el mismo camino y sigo atenta las instrucciones –anotadas

en una hoja de papel— dadas por Sandra. Por la calle principal me encamino hacia el oriente, recorro algunas cuadras y vislumbro las dos primeras señales, un portón café junto a otro color azul, luego la tienda de doña Aurelia, más adelante veo la cruz de los Pallares. Entre ambas, distingo el callejón a la izquierda, el cual me habría de conducir hasta el arenal, cosa que no sabía lo que era —aunque imaginaba— hasta que llegué a un sitio que me pareció un antiguo cauce de río o arroyo, ahora seco o quizá con corriente en temporada de lluvia y el cual se encontraba, en efecto, atiborrado de arena. Dudo en atravesarlo con el coche, pensando en que se podría atascarse. Al fin me decido y lo traspaso, al fondo en un terreno baldío pregunto a un hombre si en la construcción de atrás vive Zenaida, responde que sí. Vuelvo a cuestionar, ahora quiero saber si puedo dejar en ese sitio mi auto, a lo cual también responde afirmativamente, me estaciono, salgo del vehículo y toco a la puerta.

Entro a un patio terregoso, del lado izquierdo está un lavadero y un gran depósito de agua. En las inmediaciones se ubica el tlecuil, es decir el fogón donde se hacen las tortillas y se cuecen otros alimentos. Al fondo se ubica la humilde casa de una planta, con muros revocados y pintados de color gris con cubierta plana de concreto. Zenaida recuerda con cariño a la persona quien me habló de ella, incluso cuenta algunas anécdotas del tiempo pasado con la familia y dijo que la pareja la animaba a tomar clases de corte y confección.

Sentadas ambas a un costado del lavadero, soy yo quien toma la palabra con el propósito de explicar a mi interlocutora cuál era la razón de estar en Coatetelco y de ir a buscarla. Le digo que estoy interesada en escuchar a mujeres como ella, conocer cómo es su vida en el día a día, cómo transcurre su ir y venir en el pueblo, en las calles, la plaza, el mercado, la iglesia. ¿Salen con miedo, acaso con prisa? ¿A qué salen? ¿A divertirse, a pasear o trabajar? ¿A dónde van, porque van? También deseo conocer cuáles son sus actividades en el interior de sus casas, donde las mujeres

generalmente, enfaticé, siempre se encuentran haciendo algo. Creo que mis palabras han llegado al corazón de mi anfitriona, removiendo sus recuerdos y emociones, porque reflexiva Zenaida asegura no haber sufrido malos tratos de Cosme, su marido quien se encuentra presente. Sin embargo, dice que hace unos años su hijo, allá en el Norte (en los Estados Unidos de América), tuvo un grave problema, un pleito con otro muchacho que los llevó a los golpes, no detalló más. Este hecho la sumió en una tristeza muy profunda, a tal grado que fue necesario acudir al médico. Durante la consulta, mientras hablaba con el doctor, Zenaida se dio cuenta de que el simple hecho de permanecer todo el día dentro de su casa, siempre atareada haciendo las labores domésticas, con muy poco contacto con otras personas, la mantenía en ese estado depresivo. Zenaida supo entonces que era importante salir, estar en otros sitios y establecer relaciones con otras personas, platicar con ellas, no recluirse en el espacio doméstico, ni estar sólo dedicada a las labores de cuidado. En ese instante mi anfitriona asevera con entusiasmo: ¡Invitaré un grupo de mujeres para que vengan aquí a la casa! Es así como acordamos Zenaida y yo, volvemos a encontrar el sábado 13 de abril a las tres y media de la tarde, ahí en su domicilio.

El inicio de los encuentros

Llego temprano a casa de Zenaida. Ella estaba terminando de preparar el agua de limón que había prometido preparar para ofrecer a las mujeres invitadas a nuestra reunión. Me da la prueba y le digo que está demasiado dulce y habría que agregarle agua. Ella dijo que aún le pondría hielos y ello sería suficiente para atenuar lo azucarado. Yo me pongo a lavar las naranjas y las jícamas que llevo para compartir. Mientras tanto, Zenaida y yo charlamos. Ella me pregunta que si soy mexicana. Le contesto que nací en un pueblo del estado de Guerrero, Pilcaya, que mi papá fue campesino y que cuando mi hermana y luego yo terminamos la secundaria, nos fuimos a vivir a Cuernavaca para poder continuar nuestros estudios, porque desde muy niñas

nuestros padres nos dijeron que nosotras íbamos a ser profesionistas y de ese modo no dependiéramos de ningún hombre.

Zenaida me pregunta también la razón por la cual no tuve hijos y me asegura que un día me van a hacer falta. Yo le respondo que siempre me gustó estudiar, que cuando me casé continuaba estudiando –la maestría– y al mismo tiempo atendía mi despacho de arquitectura. Estas dos actividades ocupaban mi tiempo, dedicación e interés y mi decisión de ser madre fue siempre aplazada hasta que llegó un momento en el cual definitivamente, ya no estuvo en mi imaginario.

Son diez para las cuatro y tocan a la puerta. Es doña María Félix, quien viene a la reunión, más tarde llegan Lourdes la hija de Zenaida y Karen, su nuera. Al poco rato vemos venir a Bere y después a Elizabeth. Previamente decidí que iniciaría leyendo el pequeño cuento que escribí cuando mis profesores del Seminario de Investigación Doctoral nos pidieron a la clase escribir a manera de anécdota sobre el tema de nuestra investigación. Así lo propongo y las mujeres están de acuerdo, entonces inicio la lectura no sin antes decir a mis nuevas compañeras que había escrito esa historia pensando en que, tal vez, así era la vida de todas ellas. Les pido escuchar y al final, compartir sus sentires respeto al relato. Fue esta la primera reunión, luego vinieron otras más, mientras tanto se fueron estrechando lazos, principalmente con Zenaida y Lourdes, su hija.

Mi encuentro con “Mamá Teo”, Doña *Tlanchana*

Unos meses habían transcurrido tras este primer encuentro con Zenaida cuando veo una nota en *La Jornada Morelos* (Moreno, 2019). El reportaje estaba dedicado a “Mamá Teo”, nombre con el cual, con cariño y reconocimiento las personas de Coatetelco llaman a la maestra Teódula Alemán Cleto. La mujer cuenta 93 años de edad y posee el privilegio de ser la primera mujer profesionista de su pueblo. Además, escribió el libro

Coatetelco, pueblo de pescadores el cual fue publicado por el Gobierno de Morelos en 2015. Decido entonces ir, esta vez, en pos de ella.

Encuentro a una mujer cansada y enferma quien, además, ya no escucha bien. Por el reportaje periodístico sabía que Teódula fundó el Centro Cultural *Tlanchana* (ahora rebautizado con el nombre de la maestra), cuya dirección acababa de dejar debido a la enfermedad y a la avanzada edad. Ahí se encuentra Edith, mujer recia de 55 años encargada de cuidar a la anciana, quien es, también, su sobrina. Tras una dificultosa (por la sordera de Mamá Teo) empero amena plática, Vero, mi amiga y sempiterna acompañante, y yo salimos gratamente impresionadas. A partir de ese momento inicio una relación con ambas mujeres, la cual me da pie para proponerle a Edith hacer un trabajo con ella y sus compañeras integrantes del comité encargado del centro cultural. Ella accede siendo así como iniciamos las primeras reuniones.

Al tiempo que tejía una relación con Teódula y con Edith, lo hice también con Antonia Onofre Octaviano, encargada del área de Asuntos de la Mujer del Concejo Municipal. Con Toñita, como la llaman, estoy realizando los vínculos con otro grupo de mujeres, aquellas quienes acuden a ella en busca de apoyo emocional dadas las violencias que sufren, tal situación por demás entristecedora e indignante. Estos son los hilos del tejido de relaciones e incluso amistades que he podido construir ya, en Coatetelco. De este modo me dispongo con emoción –pues me siento preparada–, a iniciar formalmente mi trabajo de campo.

9. Las Callejeras: las participantes en las andanzas

Establecer el contacto con Mamá Teo y su sobrina Edith Alemán de los Santos, por un lado y con Antonia Onofre Octaviano, por otro, me permitió configurar un grupo de seis mujeres con quienes caminaré a lo largo de mi trabajo de campo. Todas ellas son nacidas en Coatetelco, cinco se encuentran en un rango de edad de 40 a 55 años,

están dedicadas a las labores domésticas, son madres y tienen relación matrimonial a excepción de Edith, pues ya es viuda y también abuela. Así también, mientras ellas se ocupan de las labores domésticas, realizan incursiones intermitentes o más o menos fijas en el mercado laboral. Una, se afana cuidando a una anciana mujer; otra, siendo cocinera en uno de los establecimientos ubicados al margen de la laguna; aquélla más, como oficinista. Antonia por su parte, actualmente es la encargada de la instancia municipal que atiende a las mujeres y las necesidades por ellas planteadas, siendo principal y desgraciadamente la violencia ejercida en su contra.

Al ser oriundas del lugar, estas mujeres comparten algunos rasgos de opresión como lo son su extracción humilde y campesina,⁵² su condición de género, su procedencia étnica –de origen nahua– y la pobreza, siendo ésta un rasgo *cuasi* común en las personas coatetelquenses. Edith, Maribel y Antonia tienen inquietudes de servicio a la comunidad desde una posición crítica de la realidad que las marginaliza. Así, las dos primeras (quienes cuentan con estudios a nivel de preparatoria) pertenecen al comité encargado del centro cultural desde que Mamá Teo ya no pudo hacerse cargo dada su edad avanzada. A través del espacio que organizan intentan, con orgullo, preservar la riqueza heredada de su pasado prehispánico tejido con creencias y costumbres adoptadas por la tradición católica-colonial (Maldonado Jiménez, 2005; Bustos Garduño, 2020), entre las cuales destaca, la prevalencia de una “espiritualidad de la tierra” (Marcos, en comentario personal, 20 de febrero de 2020). Es decir, son mujeres autogestivas no sólo de sus propias vidas, sino, además, están comprometidas con la lucha liberadora por la prevalencia de lo que Félix Guattari nomina “modos de

⁵² Acorde con Maribel, mujer oriunda de Coatetelco de 45 años, casada desde los 21, madre de dos jóvenes –una mujer y un varón- e integrante del comité encargado del centro cultural, la comunidad de Coatetelco vive de la siembra de maíz y cacahuete, así como de la pesca en la laguna. También, los varones de la comunidad se dedican a la construcción –como obreros, es decir albañiles– y a la maquila de pantalones. Las mujeres, dedicadas a las labores domésticas siempre realizan alguna actividad adicional a efecto de apoyar la economía familiar, por ejemplo, preparando y sirviendo la comida en las palapas –restaurantes familiares– del muelle de la laguna, o ya sea vendiendo artículos comestibles, de higiene y arreglo personal u otros. Además, muchas mujeres son trabajadoras domésticas que viajan a diario a prestar sus servicios en Cuernavaca, la ciudad capital del estado de Morelos.

producción semiótica”⁵³ (Guattari & Rolnik, 2005/2006, p.35) recreadas a partir de lo ancestral. Antonia por su parte, siempre ha buscado inmiscuirse en labores cuyo objetivo es el bienestar comunitario, de tal manera, fue administradora de un programa de autoconstrucción de vivienda y actualmente se ocupa de la oficina denominada Instancia para la Mujer del Concejo Municipal donde apoya a mujeres violentadas. Leticia N. y Leonor Paredes Díaz también se integraron al grupo debido a la invitación que recibieron de Edith.

Cabe señalar que estas cinco mujeres han sido víctimas de la violencia de género, empero la mayoría han podido establecer estrategias a fin de colocar límites a los agresores (generalmente el esposo). No así una de ellas, quien sigue siendo sujeta de maltrato conyugal. Fue por ello que Edith pensó en invitarla a nuestras reuniones callejeras a propósito de que se sintiese acompañada y quizás, un poco liberada. Respecto al nivel de estudios de las últimas tres compañeras (Antonia, Leticia y Leonor), cuentan con educación secundaria concluida.

A este grupo de mujeres adultas se unió por voluntad propia una joven de 23 años, Fany, hija de Maribel, quien quiso vivir la experiencia de callejear por su pueblo y compartir sus experiencias con nosotras. Ella es estudiante de psicología en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos y tiene el profundo *deseo* de trascender la condición periférica, de injusticia social habitual vivida por las mujeres y en general por las personas de Coatetelco. Asimismo, ocasionalmente nos acompañó en los encuentros callejeros Lourdes Torres Quiroz, la hija de Zenaida.⁵⁴

⁵³ En el capítulo I, el contextual, ya me he referido a la crítica realizada por Félix Guattari (Guattari & Rolnik, 2005/2006) a las nociones de cultura e identidad a las que vincula con la mercantilización capitalística. Derivada de ella, asimismo, he señalado mi adopción de la conceptualización usada por dicho autor a efectos de nombrar los procesos de recreación y las formas de expresión adoptados por el pueblo de Coatetelco a fin de articular su concepción de mundo con su procedencia ancestral. De ahí que, siguiendo a Guattari, durante la escritura de esta tesis podré nombrar a éstos como “producción semiótica”, los cuales devienen en “procesos de singularización”. Es así como, además, se explica la asombrosa singularidad coatetelquense.

⁵⁴ Cabe apuntar que no a todos los paseos asistieron siempre las seis mujeres, pues en ocasiones sea una u otra, no pudieron estar presentes por motivos propios de cada quien. En el caso de Lourdes, sólo nos acompañó a la visita realizada a la iglesia dado que en las subsecuentes salidas callejeras

Celebradas algunas primeras andanzas y surgido un comentario hecho por Maribel respecto al mote de callejera, pregunté su opinión respecto a si nosotras podríamos asumirlo como una forma de identificarnos como grupo, dadas las actividades que nos habíamos propuesto realizar: caminar-danzar, subir, bajar, sentir, habitar calles, callejones, plazas, lugares sagrados, mercado, viviendas y otros más”. Así, las compañeras entusiasmadas al identificar la transgresión inmersa en la palabra, resolvieron autonombrarse las Callejeras de Coatetelco.

10. Vivir la erótica callejera a través del recorrido de las cartografías del deseo: la recolección de datos

Rememoro ahora la disciplina gracias a la cual me formé y llegué a construir una concienciación y responsabilización por la búsqueda de la justicia para las mujeres: la Teología Feminista de la Liberación. Evoco así a Elisabeth Shüssler Fiorenza (2004) quien argumenta que más allá de hacer una lectura de la Biblia, la metodología y conjunto de métodos por ella propuestos tienen como cometido, interpretarla. Me atrevo entonces a colocar tal documento sacralizado en analogía con la ciudad, la pequeña ciudad de Coatetelco (la cual, bajo la concepción nahua de la que emana, es también sagrada) a propósito de realizar la interpretación fenomenológica de los espacios-cuerpos y espacios-territorios “desde una perspectiva [sic, yo digo postura] feminista y con un talante emancipador” (p.31). Esta pequeña configuración urbana – como todas– está constituida por un tejido colorido, complejo e imbricado de espacios y cuerpos que van y vienen de unos a otros sitios a fin de establecer una relación de mutua constitución y de entrelazamiento (Hunter, 2016). De ahí la imposibilidad de seccionarlos en retazos, a propósitos de realizar la recolección de datos y posterior análisis.

debió quedarse al cuidado de su madre enferma, Zenaida, quien, tristemente, después de padecer una enfermedad crónica falleció el 12 de marzo de 2021.

Por lo cual, a efectos de allegarme del conjunto de datos que me permitan efectuar la interpretación fenomenológica, he diseñado un instrumento conformado por siete elementos (anexo B). Éstos se encuentran entrelazados unos con otros a través de una serie de movimientos o hilos. A propósito de explicar la imbricación de las siete partes constitutivas conformadoras de una unidad, traigo nuevamente a Shüssler Fiorenza (2004) a la memoria y su metáfora del “andar y danzar por los caminos de la Sabiduría” (p.30). La alegoría propuesta por la teóloga, la an-danza de caminos, la haremos una realidad cierta las Callejeras y yo a través de la aplicación de dicha herramienta, pues como he mencionado, las técnicas de recolección de datos se basan en el movimiento y la acción corporal cuyo propósito es otorgar relevancia al cuerpo y a las emergencias espontáneas emanadas por él, entre ellas empero no las únicas, andar, barrer, dibujar. Todas estas prácticas corporeizadas las defino como formas otras de danzar.

La pieza dancística (el instrumento) se intitula “Vivir la erótica callejera a través del recorrido de las cartografías del *deseo*”. Doy nombre, asimismo a los siete componentes, si bien, éstos podrían figurarse como pasos, actos o escenas: 1. Los lugares de memoria, el espíritu del lugar, 2. Los no lugares ¿los sitios de los hombres?, 3. El movimiento mínimo y la actuación de los cuerpos reunidos en la calle,⁵⁵ 4. El lugar en el que no me gusta estar, 5. Barrenderas subversivas, 6. Cocinar comunitariamente, 7. El lugar en el que más disfruto estar.⁵⁶

⁵⁵ Este componente está inspirado en un ejercicio realizado durante el seminario “Danza y Ciudad” impartido por el filósofo y bailarín Ricardo Saed Álvarez Arriaga del 4 de octubre al 13 de diciembre de 2019 y del 10 de enero al 29 de mayo de 2020, al cual asistí como alumna.

⁵⁶ Respecto a los siete componentes del instrumento, me resulta necesario realizar las siguientes precisiones. Durante el trabajo de campo apliqué cada uno de ellos. No obstante, obtuve una abundancia no sólo en cantidad, sino en valía y profundidad de información, por lo cual, a fin de escribir los capítulos de interpretación y análisis (V y VI) y tratarlos con el cuidado y la hondura merecidos elegí centrarme en los datos obtenidos en las an-danzas por el templo católico, la laguna y el centro ceremonial ancestral en donde la pieza principal de obtención de conocimiento fue la 1; además de los mapas dibujados según lo indicado en el paso 6. Si bien, dada la conexión y fluidez entre los pasos de la danza (según aclaro más adelante en el texto) las informaciones obtenidas durante cada uno de ellos fueron relevantes en el tejido del relato investigativo.

Cada uno de estos siete pasos de danza está sustentado por una serie de categorías o teorías que emergen como ideas subyacentes, inquietudes y cuestionamientos de cara a los espacios-cuerpos y espacios-territorio de Coatetelco. Además, según lo anotaba anteriormente, cada acto o paso está compuesto por movimientos o giros, cuyo continuado ensamblaje permite la articulación con el siguiente, lo cual aporta una secuencia rítmica y armónica conformadora del todo. Es decir, siguiendo la metáfora de la ciudad como un tejido, los gestos, las contorsiones, rotaciones y demás expresiones corporales implícitos en las an-danzas son los hilos, cuya diversidad de colorido y texturas conforman la unidad de la pieza.

De ese modo, las madejas conformadoras del tejido, o bien, los pasos, movimientos y giros conformadores de la coreografía completa son: la separación y asignación de espacios y roles según el género, la apropiación autogestiva de los lugares por las mujeres, el territorio sagrado y la manifestación de la espiritualidad de las mujeres, el tejido de redes comunitarias espacio-temporales, la acción política de los cuerpos en las espacialidades privadas, públicas y comunitarias; los sentí-pensares de las mujeres cuando se viven en los espacios, los significados por ellas dados a sus acciones dentro de los sitios. También, sus anhelos y sueños, es decir, las cartografías del *deseo*. Además, el instrumento y sus siete elementos, siguiendo a Shüssler y acorde a la alegoría dancística donde los ubico, colocan al cuerpo holístico en el centro de la percepción, bajo la convicción de que la corporeidad proporciona una plataforma para conocer y narrar el mundo (Hunter, 2016). Así pues, los siete pasos, en mayor o menor medida, estiman al cuerpo en movimiento como una fuente clave de conocimiento (*ibid*).

Así pues, cada paso de danza –cada uno de los siete elementos del instrumento recolector– contará con posibilidades de nutrir con información a más de uno de mis objetivos de investigación, o a todos. No obstante, lo hacen en diferente proporción.

La configuración de las an-danzas: reducciones eidética y trascendental

En la metodología fenomenológica, el conocimiento de la estructura del fenómeno observado se adquiere a través de dos movimientos o reducciones. La primera es llamada eidética y la segunda trascendental (Aguirre-García & Jaramillo-Echeverri, 2012). Así, cada uno de los siete pasos de mi instrumento, están así compuestos.

La reducción eidética es un concepto planteado por Husserl cuya finalidad es señalar una cierta toma de distancia del modo natural por medio del cual percibimos el fenómeno, con la intención de colocar “entre paréntesis” (*ibid*) o en “suspense” todas las afirmaciones espontáneas a través de las que interactuamos con el mundo a efecto de comprenderlo y explicitarlo (Dantas & Moreira, 2009). Por lo tanto, en el primer movimiento de cada uno de los siete elementos antes descritos, coloco al grupo de mujeres frente a la experiencia corpóreo-espacial a explorar. No obstante, la forma de hacerlo no corresponde a las maneras cotidianas por ellas experimentadas en los lugares. Así, también identifico a este momento como el instante desorientador en la experiencia del habitar reconocido por Ahmed (2006), espacio-tiempo donde, según la autora, muchas otras potencialidades de habitabilidad pueden devenir. De tal modo, una primera parte de esta fase consiste en situar a las mujeres en un estado de relajación cuyo propósito es estimular la apertura del cuerpo a la vivencia espacial, ello a través de la toma de conciencia de la propia respiración. Enseguida, doy una serie de instrucciones con el objetivo de facilitar la interacción corpóreo-espacial y así, las Callejeras se encuentren en la ocasión de realizar esta vinculación colocando “entre paréntesis” o “en suspense”, las formas generalmente usadas durante sus interrelaciones en y con los sitios. Es aquí cuando las callejeras ejecutan sus an-danzas explorando los lugares o dibujan los mapas.

El segundo giro o movimiento de cada elemento, consiste en realizar un proceso reflexivo de la experiencia vivida en la primera reducción. A partir de ahí,

corresponderá profundizar en los sentidos encontrados por cada una de las mujeres participantes durante la exploración espacio-territorial. Así se logra adentrarse en la fase trascendental en la cual se genera el conocimiento y la comprensión del estar en el mundo.

Descripción operativa de la metodología en el campo

Las an-danzas.

Halladas en el lugar a explorar y previo a cada an-danza exploratoria, las Callejeras habremos de reunirnos en un *círculo de mujeres* a propósito de realizar una dinámica que nos permita el arribo pleno al sitio, ya no sólo desde la materialidad de nuestras corporalidades, sino partiendo del llamado por Suely Rolnik (2006) “cuerpo vibrátil”. Éste, según dicha autora, “Es nuestro cuerpo como un todo [...] que tiene [...] poder de vibración en las fuerzas del mundo” (p.2). Acorde a la misma Rolnik (*ibid*), esta capacidad proviene del área subcortical del cerebro humano y permite vincularnos a la otredad, percibiéndola vulnerable y por lo tanto, entrelazada a nuestra existencia:

el otro es una presencia viva hecha de una multiplicidad plástica de fuerzas que pulsan en nuestra textura sensible, tornándose así parte de nosotros y de nosotras mismas. Se disuelven aquí las figuras de sujeto y objeto, y con ellas aquello que separa el cuerpo del mundo. (p.2)

Luego entonces, a efecto de estimular la acción vibrátil de los cuerpos, la potencialidad de por sí en ellos inmersa de ser afectados (Rolnik, 2006, 2019), realizaremos un ejercicio inspirado en los momentos preparatorios que la investigadora de la danza Victoria Hunter (2016) realizó en los talleres de movimiento fenomenológico diseñados y dirigidos por ella misma (esta fase la ubico como la reducción eidética).

Con tal intención, pronunciaré las siguientes palabras:

Observen su respiración sin juzgarla y sientan como el aire del espacio exterior entra al espacio interior de su cuerpo. Continúen concentradas en su respiración, y empiecen a “sentir el sitio”, quizá a percibir el viento en la cara, algún aroma, un sonido o bien, a prefigurar los contornos, las formas, el tamaño, los materiales

que constituyen a los edificios (la iglesia, el centro ceremonial) o al paraje adjunto a la laguna donde nos encontramos (y por lo tanto, las construcciones que también se encuentran en los márgenes de ella).

Mientras en los contextos del edificio religioso y centro ceremonial prehispánico permaneceremos en esta condición meditativa por unos minutos; en el ámbito lagunar, inmersas en dicho estado, leeré a las Callejeras dos “textos evocativos” (Hernández Hernández, 2008). Acorde a Fernando Hernández Hernández (*ibid*) este tipo de relatos estimulan la imaginación de las personas participantes en la investigación basada en artes (IBA), de modo que se posibilita encontrar significados personales. Las lecturas elegidas son dos narraciones recogidas por Mamá Teo (Alemán Cleto, 2015): “La leyenda de la princesa Cuahutlitzin” (p.49) y “La Tlanchana o novia de los pescadores” (p.51) (figura 18).

Transcurridos unos instantes contemplativos, invito a abrir los ojos y a movernos, a fin de iniciar las an-danzas exploratoria del espacio, la cual consiste en habitarlo a partir de los *deseos* de cada una. Por lo tanto, emerge la apertura de caminar-danzar lentamente o con prisa, correr, detenerse, incluso, sentarse, acostarse o tomar cualquier posición corporal.

Luego de un tiempo dedicado a an-danzar, esta parte de la actividad será concluida a fin de volver a reunirnos en el *círculo de mujeres*. Es aquí donde comienza la reducción trascendental durante la cual se comparte la experiencia vivida. Con tal motivo, dirijo las preguntas diseñadas a manera de una entrevista semiestructurada (anexo B. Instrumento para la recolección de datos, componente 1).

Mapa 3. Círculo de mujeres

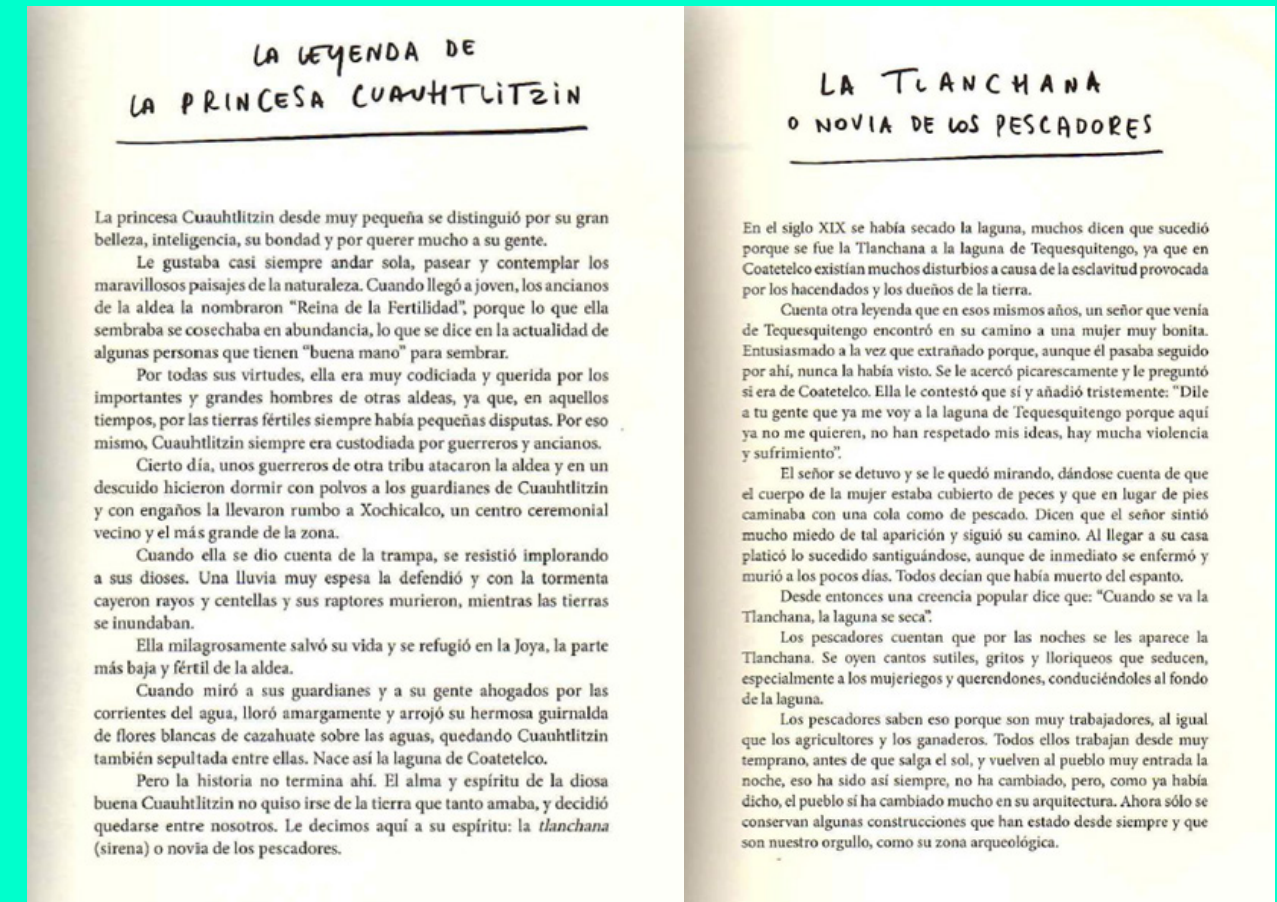
Al entrelazamiento entre cada uno de los cuerpos de las Callejeras junto con el peculiar paisaje urbano parido por una Diosa y configurado por la encarnación de su espíritu en forma de Mujer-Pez, es a lo que llamo "círculo de mujeres".



Con tal noción deseo nombrar la estrecha interrelación de los cuerpos de mujeres con sus lugares (el templo católico, el centro ceremonial prehispánico, la laguna, la traza urbana y el contexto-naturaleza-sagrado) los cuales colocados unos al lado de los otros conforman un abrazo de complicidad, cuidado y hermandad femenina tejidas en horizontalidad y sin jerarquías, de ahí su carácter político y contestatario. Tal manera de relacionalidad entre espacios-cuerpos-territorios-de-mujeres dispone al encuentro de formas autogestivas y subversivas (eróticas) de ser-estar en el mundo.

Figura 18

Los textos evocativos



Nota. Fuente: Alemán Cleto, pp. 49 y 51 (2015).

A decir de Fernando Hernández Hernández (2008) la utilización de textos evocativos (también los por el autor llamados contextuales y vernaculares) permite "a los lectores plantearse cuestiones relevantes y mirarse en ellos a modo de espejo que los interroga" (p.95).

Encontrarnos en el margen de la laguna, un paisaje estético per se, y rememorar la presencia de los entes divino-femeninos vinculados a ella a través de los relatos escritos por Mamá Teo, ¿es una forma de entrelazamiento con el sitio que evoca viejos significados y provoca la articulación de otros nuevos? ¿Cuáles son los sentidos que mujeres de Coatetelco encuentran enfrentadas al "espejo" acuático hierático constituido por el estero, la Diosa y la Mujer-Pez?

Trazar las líneas del *deseo*: dibujar los mapas.

La contemplación y el dibujo cartográfico.

La actividad da inicio con la conformación de nuestro acostumbrado *círculo de mujeres*, cuyo escenario es el Centro Cultural Teódula Alemán Cleto “Mamá Teo”. Dispuestos así nuestros cuerpos, animo a realizar el ejercicio de respiración ya relatado líneas arriba, constitutivo de la reducción eidética. Sumidas en el estado meditativo, esta vez, en lugar de propiciar la conexión con el sitio en el que nos hallamos, invito a las Callejeras a recrear algún espacio en el cual hubieren participado en la preparación colectiva de una comida: quizás un patio sombreado, la cocina de humo, el fogón o, incluso, el área donde se guarda la leña. Aliento, además, a la evocación de lo ahí acontecido, por ejemplo, la organización y asignación de las tareas. Asimismo, animo a las mujeres a imaginar el rostro de cada participante, sea de agotamiento o probablemente de sonriente complacencia. Lanzo la idea de recrear el ambiente, el cual quizá sea festivo y, por ello, las mujeres bromean y ríen; o acaso la atmósfera invite a la complicidad, a la confianza, a la escucha. Acto seguido, las Callejeras proceden a dibujar sus mapas (anexo D, ver figura 19), las cartografías del *deseo* del cocinar comunitario.

Mostrar los mapas: abrirse al compartir con las otras.

Una vez terminados los mapas (anexo D), es momento de dar cabida a la reducción trascendental, a propósito de ello pido a cada una muestre su dibujo y comparta sus impresiones con todas. Con tal finalidad, orientó la sesión a través de una entrevista semiestructurada, de manera que las mujeres puedan hablar sobre los temas planteados. El conjunto de la operatividad metodológica de esta actividad se encuentra contenido en el anexo B, componente 6.

Figura 19

Dibujar los mapas



Nota. Imagen de autoría capturada mientras las Callejeras dibujaban a media mañana del 19 de diciembre de 2020.

Entre la erótica de las an-danzas, el dibujo y la escritura: Dar cuenta de la investigación

Muy cercana al inicio del proceso investigativo me sentía realmente vulnerable ante la institución académica que me acoge, mis brillantes compañeras de estudios, la historia de violencia marcada en los cuerpos de las mujeres (la cual siento en carne propia y por lo mismo, percibo mi individualidad trascendida e integrada a ese cuerpo colectivo doliente), la degradación de la vida social de mi país signada por una guerra

en contra del narcotráfico (y por lo tanto los muertos, los colgados, los destazados, las- los desaparecidas, los feminicidios, todas situaciones de ella derivados). Emergía de tal modo en mi subjetividad la condición vibrátil (siguiendo a Rolnik, 2006) de mi cuerpo, cuando ese sentimiento (el cual, más tarde identifiqué como un re-sentimiento, un sentir originado en las entrañas, una y otra vez sentido) de fragilidad se me develó siendo el lugar desde donde habría de afrontar la indagación. Una forma de hacerlo es la inclusión de actividades en las que vivencio mi propia erótica corporal. Afloraron así el dibujo y la danza (las an-danzas callejeras, las cuales aportaron un matiz performativo al método) como técnicas útiles para la recolección de datos.

Ahora bien, a efectos de “dar cuenta” de la investigación recurro a la misma táctica: acogerme a formas en las cuales está a flor de piel mi erotismo corpóreo-espiritual: el mismo dibujo colorido de mapas y, también, la escritura. En consecuencia, intercalados a los textos incorporo los trazos cartográficos de mi reflexividad feminista. Es decir, integro los mapas de las marcas estampadas en mi ser cuando me percibí compartiendo en estrecho lazo con los, para mí, inusitados cuerpos-espacios-territorios-de-mujeres-de-Coatetelco, así como sus no menos sorprendentes formas de habitabilidad espacial, las cuales quedaron tatuadas en mi subjetividad.

Respecto a la escritura, la trabajo en dos niveles. Los capítulos de descripción y análisis (V y VI) y en general todo el ensayo de tesis, los escribo a través de una narrativa en la que existe:

[...] una preocupación por el texto, la escritura, el testimonio, la corporeización del sujeto que narra, y la implicación de los lectores, visualizadores o público en la experiencia de configuración de significado, en el escenario performativo [las an-danzas]. La escritura se transforma así en un recurso a través del cual se crea o recrea experiencia en la que el cuerpo se encuentra inserido y en su relación con otros. (Hernández Hernández, 2008, p.105)

A este tipo de relatos, Hernández Hernández (*ibid*) los llama “escritura performativa”. Además, dicho autor ubica estas formas de narrativa dentro de lo que

Denzin (1997) llamó “poéticas etnográficas”, dada la intención por parte de la persona investigadora de “tocar al espectador, evocar emociones y proporcionar perspectivas alternativas de ver el mundo” (Hernández Hernández, 2008, p.105).

Por otro lado, se encuentra el cuento “Teódula Alemán Clero: la niña que nació sirena” (anexo A). El texto teje la leyenda fundacional mítica de la pequeña urbe, la recreación colonial de la figura femenina protagonista (la Diosa Cuauhtlitzin, quien luego devino en la *Tlanchana*) y la propia vida de Mamá Teo (Alemán Cleto, 2015; comentarios personales en varias fechas). Es decir, la narrativa parte de la mitología ancestral (la cual explica y es contentiva de la concepción de ser-estar en el mundo de la comunidad) y se funde con hechos de la vida autogestiva y erótica, es decir, de la vivencia corporal gozosa de Teódula Alemán Cleto. Por tanto, la historia no se ancla a una “ficción perfecta que represente de manera unívoca la realidad” (Hernández Hernández, p.97), en tanto sí existe en ella el potencial transformador de estructuras de violencia de género. Asimismo, la historieta resulta ser un documento cooperante del resguardo de la producción semiótica procedente de lo arcaico aún vigente y base de la renovación, recreación, regeneración, siempre elaboradas sabiamente en Coatetelco. De ahí mi intención de configurar a esta narración en una manera alternativa de dar cuenta de una sección de la indagación, y a un tiempo, se torne en mi retribución a la comunidad de mujeres quienes contribuyeron en la investigación y a la población misma.

11. Reflexividad feminista, colaboración y revisión: los procedimientos de validación

En mi opinión, la metodología fenomenológica *per se* es contentiva de elementos que permiten consolidar la credibilidad, la fiabilidad y la validez de los datos y del análisis. Acorde con Aguirre-García y Jaramillo-Echeverri (2012) dicho proceder metodológico cuenta con cuatro fases y todas ellas están transversalizadas por la descripción. Así

pues, uno de mis recursos será la realización de descripciones profundas y densas cuyo propósito es permitir al lector inmiscuirse en la realidad observada, en el contexto, en los posicionamientos éticos, políticos y sociales percibidos. Ello en consonancia con las formas a través de las cuales me propongo dar cuenta de la investigación, ya señaladas hacia el final de la sección diez del presente capitular.

El método fenomenológico referido por Trejo Martínez (2012) aporta, también, la profundidad que se propone alcanzar este procedimiento, el cual consta de 3 etapas (descriptiva, estructural y de discusión de los resultados). Aun cuando cada una de las partes es igualmente sustantiva, enfatizo la relevancia de la descripción detallada de los fenómenos realizada en la primera de ellas. Ésta, asimismo, aporta las bases para las subsiguientes. Además, en la fase tres, los hallazgos son contrapuestos y comparados con teorías ya establecidas (*ibid*) en una especie de triangulación teórica (Arias Valencia, 2000). Por lo tanto, en este periodo se abre la posibilidad de dudar, de ver otras posiciones y mirar diferencias existentes en la información.

Aun con las ventajas encontradas en la fenomenología, implementaré, además, los procedimientos de validación, los cuales, de acuerdo con Creswell y Miller (2000), se ubican dentro del paradigma crítico. En éste, la validación de los resultados es garantizada por la integración de la mirada de tres tipos de actores diferentes, a quienes corresponde una manera distinta de proceder: 1. La investigadora (mi persona), incorporando la reflexividad en sus análisis; 2. Las personas participantes a través de su colaboración; y 3. Personas externas tales como revisores o lectores, por medio de la revisión de pares (*ibid*).

La reflexividad la he contemplado siendo un compromiso con la validez, empero, además, como un pacto obligante vinculado a la investigación feminista. Por tal motivo, en este mismo capítulo he integrado una sección, “mi *locus* de enunciación”, donde sitúo mi subjetividad inmersa en este trabajo. Asimismo, es mi propósito mantener una

orientación autorreflexiva (Schrock, 2018) a lo largo de la investigación. De modo que junto a las densas descripciones fenomenológicas integraré los trazos cartográficos de mi reflexividad feminista, mis propios mapas del *deseo*.

Por lo demás, solicitaré la colaboración de las mujeres participantes en la revisión de los reportes, diarios de campo, así como en la redacción de mi narrativa. El propósito reside en recibir retroalimentación, incluso interpelaciones que, no sólo enriquezcan, sino contribuyan a la veracidad de los análisis. Respecto a la revisión y lectura por externos, el trabajo sinodal realizado por mi directora y diferentes lectores, resulta ser fundamental.

12. Consideraciones éticas: los principios de comportamiento feministas

De cara al desarrollo de mi investigación y a mi interacción con mis colaboradoras, mujeres de Coatetelco, realizo un posicionamiento ético desde unos principios a los cuales nombro feministas. Las teorías y conceptos que me permiten sustentar esta posición son: la interpelación, la responsabilidad, la deconstrucción, el pensamiento crítico de frontera, el “*altepetl*-colonial”, las “cartografías del *deseo*”. Todos ellos me permiten situarme no sólo ética, sino política y espiritualmente.⁵⁷

La interpelación es practicada como una forma de mirar las realidades de los otros, las otras, y de permitir la acción de ellos en una misma (Butler, 2009), de modo que esa intrusión de la otredad sea capaz de descolocarla a una y llevarla a la movilización del lugar de la comodidad y del privilegio. Se trata de un movimiento introspectivo conducente a la deconstrucción del yo, pues tiene el propósito de ir al encuentro de las otras a manera de “responsabilidad”, la cual sólo puede surgir cuando

⁵⁷ Coloco aquí la vivencia de lo espiritual al lado del compromiso político pues considero a la primera no como una relación etérea entre mi individualidad y lo inefable, sino siendo una forma de entrelazamiento con la otredad. De modo que, ante un mundo dolorido por tantas injusticias, asumo la espiritualidad en tanto deber ético (el cual por supuesto pasa por el análisis y el señalamiento del sistema hegemónico causante de tales situaciones) por la búsqueda justicia.

una es capaz de sentirse afectada (*ibid*) por las realidades de marginación, pobreza, abyección. Una responsabilidad, la feminista, cuyo deber claramente es el compromiso por la búsqueda de la justicia para las mujeres en una sociedad patriarcal y opresora de los cuerpos no blancos, no varones, no heterosexuales.

Considero que una forma de vivir la responsabilidad feminista es, además, crear condiciones para los encuentros con otras mujeres donde se propicie la reflexión de dichas condiciones de injusticia y sumisión, a efecto de vislumbrar alternativas de resistencia, de subversión, sobre todo, de emancipación. En tal interacción, habremos de sentirnos acompañadas y apoyadas entre nosotras. Establecer este tipo de relación es justamente, la moción que me insta a vincularme con mujeres de Coatetelco, quienes se han convertido en mis colaboradoras en el proceso investigativo, cuyos fundamentos habrán de ser los posicionamientos posmodernistas y posestructuralistas feministas. Me refiero a tejer una relación basada en la horizontalidad y la reciprocidad, en donde, la jerarquía entre la investigadora y las colaboradoras desaparezca (Castañeda Salgado, 2008). Además, el conocimiento emergente de las indagaciones será colectivamente creado y, alojo la esperanza, propicio para la construcción del *Sumak Kawsay*, la vida en plenitud (Cabnal, 2010, p.17) de las mujeres.

A manera de corresponder a las mujeres participantes por su colaboración en esta investigación y a la comunidad, escribí una historia entrelazada con relatos verídicos de la vida de Mamá Teo siendo niña (los cuales retomo de su propia voz y algunos otros de su libro) junto con las leyendas de la Mujer-Pez y la Diosa Cuauhtlitzin. En mi narración, los tres personajes se funden en una sólo ser, por lo cual lo he intitulado: “Teódula Alemán Cleto, la niña que nació sirena” (Anexo A). El texto, asimismo, es una muestra de las múltiples formas de escritura y representación expresadas en esta tesis, de ahí la diversidad de lectores a quienes podría dirigirse. De tal modo, el cuento además de constituirse en un reconocimiento a la vida plena

de la maestra Teódula, tiene alcances deconstructivos y está encaminado a la infancia y adolescencia de Coatetelco. El objetivo de la historieta es estimular la profunda reflexión en niñas-niños y jóvenes de diferentes sexos-géneros sobre la violencia ejercida contra las mujeres. Asimismo, el relato promueve a la maestra como un referente de vida para las pequeñas pues la existencia de Teódula contiene en sí misma la potencia de la construcción del tejido de una vida otra, alejada del ambiente machista caracterizado por insultos, golpes y falta de oportunidades de realización personal. De igual manera, Mamá Teo puede ser inspiración en la búsqueda del *sentido* de propósito de vida de las niñas de Coatetelco. Por supuesto, el relato expande sus horizontes de lectura y escucha hacia varones de todas las edades. Quizás, si lo hacen, logren interpelarse, repensar su vida y elaborar nuevas formas de vivir sus masculinidades. Otra potencialidad del cuento es su base mitológica-ancestral, la cual le aporta un halo de misterio, fantasía e interés. Empero, sobre todo, el sustento arcaico de la narrativa reivindica, preserva y fomenta la singularidad de una forma de ser-estar en el mundo y concebirlo originaria, singular y comunitariamente, así como la centralidad sacra otorgada a las figuras femeninas.

Otros comportamientos éticos a practicar durante mi relación con las Callejeras son: la solicitud de su “consentimiento informando” (Fontana & Frey, 2013, p.177) expresado en una carta a través de la cual les participaré la naturaleza de su colaboración e indicaré los propósitos del trabajo (anexo C). En la epístola, asimismo informo a las mujeres respecto a su “derecho a la privacidad” (*ibid*), en otras palabras, ellas podrán decidir si utilizan un seudónimo a efectos de ser identificadas o, por el contrario, su nombre real. El escrito epistolar, así también, expresa la libertad de decisión respecto a ser grabados o no sus testimonios. Por lo demás, me comprometo con el principio ético de la “veracidad de los informes” (p.177). Una forma de asegurar dicho precepto consiste en regresar al campo y junto con las colaboradoras, realizar una revisión detallada de los datos recabados.

Una conducta ética feminista más a implementar durante mi trabajo de campo con estas mujeres involucra al cuidado mutuo. Es decir, colocar a la ética del cuidado (Castañeda Salgado, 2008) en el centro de nuestras relaciones a propósito de construir espacios de encuentro donde cada una nos sintamos seguras y confiadas de externar nuestras emociones, quizás dolores, también dichas y profundos *deseos*. Por consiguiente, ante tales circunstancias, resulta de importancia que las mujeres estén ciertas de mi apoyo y discreción. De este modo, coloco a la vulnerabilidad como vínculo feminista entre nosotras y como un reconocimiento de nuestras fragilidades y necesidad de tenernos las unas a las otras. Es decir, establezco la vulnerabilidad siendo lazo unificador y reconocimiento de nuestra susceptibilidad y mutua interdependencia (Butler, 2017).

Conclusiones al capítulo IV

¡Vámonos a callejear!

Coloco al *altepetl* en el centro del sustento filosófico de mi tesis, sitio desde el cual asumo el ser, el mundo, así como el conocimiento emergente de la relación retroalimentadora entre ellos existente. Siendo el *altepetl*, además, el lugar donde se localiza el *axis mundi*, el punto de convergencia de todos los rumbos (Maldonado Jiménez, 2005; Solares Altamirano, 2007), es también, el ámbito a partir del cual brotan, confluyen y encuentran sentido los demás componentes del diseño de mi investigación.

Esta indagación estudia la relación entrelazada y mutuamente constituyente que existe entre cuerpos de mujeres y espacios. Asume, asimismo, a la experiencia encarnada y cotidiana de las mujeres en términos de ser mirada y relatada como fuente valiosa de conocimiento (Harding, 1998). Es decir, este estudio, y yo misma, sitúa a las mujeres, a sus necesidades y a sus corporalidades siendo merecedoras de ser

consideradas como temas de interés científico (Castañeda Salgado, 2008), y lo hace además, desde una perspectiva transformadora.

En consonancia, con dichas asunciones (ontológica, epistémica y de perspectiva teórica) incluido mi *locus* de enunciación, el cual parte de una interpelación constante de mi yo al reconocerse a sí mismo reflejado y revelado en el otro, en la otra (Butler, 2009 y 2017), hago mi propuesta metodológica: la fenomenología. El proceder fenomenológico centra su interés en lo subjetivo de la experiencia humana, a fin de conocer la estructura trascendental de las vivencias cotidianas a través de encuentros intersubjetivos (Aguirre-García & Jaramillo-Echeverri, 2012) donde, además, se privilegia al cuerpo y a la percepción como los sitios propicios para conocer el mundo (Aguirre-García & Jaramillo-Echeverri, *ibid*; Hunter, 2016). No obstante, la fenomenología asumida a efectos de esta investigación es incluyente de la caracterización *queer* que Sara Ahmed (2006) le imprime. Dicho rasgo me permite mirar los espacios con un alcance interseccional, en tanto Ahmed devela el proceso de blanqueamiento y (hetero) sexualización al cual los espacios son sometidos cuando personas masculinas, blancas, heterosexuales o portadoras de otros atributos de dominio y privilegio (como la clase y el estatus socioeconómico) se apropian de ellos; convirtiéndose así en lugares expulsores, discriminadores que violentan cuerpos, subjetividades y obstaculizan vivencias múltiples y diversas. Asimismo, el acento *queer* me permite ubicar el instante desorientador inicial existente en toda experiencia de encontrarse en una espacialidad, a fin de visualizar su alcance subversivo –no estabilizador–, y posibilitador de formas no normadas y sí autogestivas, emancipadoras, eróticas de habitabilidad.

De tal modo y dada la centralidad de la percepción, del cuerpo, así como las potencialidades antes anotadas en el procedimiento fenomenológico *queer*, opto por una estrategia metodológica en la cual el movimiento corporal, el *performance*, deviene

relevante en la interacción de las mujeres con las espacialidades. El andar (las andanzas) y dibujar las experiencias en los espacios se constituyen así en mis métodos de investigación, los cuales emanan de la metáfora de la Callejera la cual, por lo tanto, los inunda de sentidos transgresores. De tal modo, ambos, establecidos en las técnicas implementadas a fin de allegarme de conocimiento, se encuentran en consonancia con la característica disidente de mi posicionamiento epistemológico. Dados dichos procedimientos sustentados en una episteme enfocada en el cuerpo, el arranque de las actividades se centra en estimular la capacidad vibrátil de éste (Rolnik, 2006): la cualidad subcortical que aunada a la percepción nos permite a los seres humanos entrar en consonancia con el mundo, con la otredad y con nuestra propia vulnerabilidad evidenciada gracias a la apertura relacional y sensorial. En tanto, las formas de dar cuenta de la investigación intentan responder a la disidencia epistemológica propuesta, por ello, se opta por tejer un relato que hilvane un escrito de ficción –el cual parte de la mitología y las vivencias emancipadoras y eróticas de Teódula Alemán Cleto–, los mapas de la reflexividad feminista y una narrativa etnográfica encarnada.

Por supuesto, en una investigación cualitativa como lo es ésta, la cual además utiliza una metodología no tradicional y contestataria de los procedimientos positivistas, cobran importancia los procedimientos de validación, credibilidad y veracidad de los datos y análisis correspondiente. De ahí que éstos se basan en densas descripciones fenomenológicas, así como en el paradigma crítico sustentado por Creswell y Miller (2000), en el cual básicamente se incorpora la mirada triangulada entre la investigadora y su propio proceso de reflexividad, las colaboradoras en el proceso indagatorio (las Callejeras) a quienes se les convoca a realizar revisiones críticas, además de la integración de personas académicas externas, en este caso las que integran el comité de tesis.

El texto capitular da cuenta, asimismo, de la caracterización de las mujeres colaboradoras en esta investigación (quienes se han autonombrado Callejeras) y de las formas de contacto e interrelación con ellas. Respecto a los principios éticos a los que me avengo como marco de mi actuar en mi relación con estas mujeres y de cara a la realización de mi trabajo, les doy la categorización de feministas. Lo hago así pues asumo al feminismo como un movimiento político y posicionamiento académico que responde a un compromiso de cambio social en donde está implícita la lucha por la justicia de todos los seres humanos y las demás existencias que nos acompañan en el cosmos. De tal modo, el feminismo, a mi entender, ha de estar basado en una convicción de un actuar ético profundo. En consecuencia, las conductas por mí asumidas en relación con las Callejeras son: acompañamiento, cuidado y apoyo mutuo, el tejido de una relación horizontal en la cuales se diluyan jerarquías, retribución por su colaboración, la obtención del consentimiento informado, la veracidad, construcción de espacios de seguridad y confianza, discreción y respeto, la exposición ante ellas de mi propia vulnerabilidad, entre otras.

Es así como me siento preparada y he de decir, emocionada, a efectos de introducirme al campo e iniciar los recorridos callejeros, las andanzas, más allá de los encuentros informales ya verificados entre ellas y yo. Es tiempo pues, de ¡ir a callejear!

CAPÍTULO V.
 ¡Es como magia!
 Habitar la iglesia, la laguna y el Centro Ceremonial
 Prehispánico

**V. ¡Es como magia! Habitar la iglesia, la laguna y el Centro Ceremonial
 Prehispánico**

Introducción

Entre alegrías y tristezas, el constante retumbar del cielo

Llegó el tiempo de iniciar las salidas callejeras. Con tal finalidad nos reunimos seis mujeres oriundas de Coatetelco, Morelos –las llamadas Callejeras– y yo.⁵⁸ Lo que expondré a continuación a manera de microrrelatos, viene a ser el resultado de las exploraciones espaciales realizadas por las Callejeras a tres sitios fácilmente identificables como representativos del paisaje natural y cultural de Coatetelco: la iglesia católica construida en el periodo colonial, la laguna y el Centro Ceremonial Prehispánico.⁵⁹ La finalidad de recurrir a estos tres sitios fue el hurgar los vínculos entre memoria, espiritualidad, sentido de pertenencia a la comunidad como formas de tejido entre los espacios-cuerpos-territorios de estas mujeres.

Resulta importante precisar que el contexto en cual tiene lugar el inicio de mi trabajo de campo es la pandemia por covid-19, en un momento posterior a la etapa del confinamiento pretendidamente riguroso,⁶⁰ y después de que Coatetelco

⁵⁸ Cabe apuntar que no a todos los paseos asistieron las seis mujeres, ya que en ocasiones sea una u otra, no pudieron estar presentes por motivos propios de cada una. En el caso de Lourdes, sólo nos acompañó a la visita realizada a la iglesia ya que en las subsecuentes salidas callejeras debió quedarse al cuidado de su madre enferma, Zenaida, quien, tristemente, después de padecer una enfermedad crónica falleció el 12 de marzo de 2021.

⁵⁹ Las fechas de las visitas-caminatas por los lugares son las siguientes: en la iglesia católica y en la laguna estuvimos el 19 y 26 de septiembre respectivamente, mientras que el encuentro en el Centro Ceremonial Prehispánico fue el 21 de noviembre del año dos mil veinte.

⁶⁰ En México, el periodo de confinamiento por la primera ola de la pandemia ocurrió entre el 23 de marzo al 31 de mayo de 2020. En los meses subsecuentes, los estados de la República fueron saliendo lentamente del mismo, en tanto la semaforización cambiaba de rojo (máximo nivel de dispersión del virus) a naranja, amarillo o verde (el de menor riesgo epidémico). La salida del aislamiento domiciliario también dependió de la clasificación de las actividades económicas entre esenciales y no esenciales. En Morelos el semáforo amarillo se presentó durante los meses de septiembre a noviembre. No obstante, la restricción como tal, sólo lo pudieron acatar las clases privilegiadas quienes pudieron ejercer desde sus casas sus desempeños profesionales y laborales, ya que la mayoría de los sectores de la población

vivera su primer periodo de crudeza epidémica. Durante aquel periodo, el cielo del poblado era un constante retumbar dada la manera tradicional usada por las personas coatetelquenses a fin de comunicar a la comunidad sus penas, y también sus alegrías: Dos cohetes tronados al aire simboliza la muerte de una persona, mientras una sola detonación significa que alguien está festejando su cumpleaños. Pues bien, en aquellos tiempos hasta tres pares del estruendoso sonido se escuchaban al día y los habitantes de Coatetelco se enteraron –desde lo lejos, en medio del dolor, del miedo, la impotencia y la incertidumbre– de la muerte de sus vecinos, amistades entrañables o familiares.

Sin embargo, la tempestad amainó y en el mes de agosto recibí el llamado de una de estas mujeres, Maribel Epitacio Moreno, pues ella y otra compañera, Edith Alemán de los Santos, pretendían colocar las actividades callejeras propuestas, como un taller dirigido a mujeres ofrecido desde el Centro Cultural Comunitario Teódula Alemán Cleto “Mamá Teo”. A mediados del mes de septiembre iniciamos los callejeos urbanos, siempre observando medidas preventivas a efecto de cuidarnos las unas a las otras y evitar contagios.

Una vez halladas en cada lugar realizamos las exploraciones espaciales acorde al proceder detallado en la subsección del capítulo IV denominada “Descripción operativa de la metodología en el campo”. De este modo, el presente capítulo se torna en la narrativa de los cuerpos y sus andanzas por los lugares, así como de las sensaciones, emociones, *deseos* y reflexiones por ellos emanados.

continuaron ejerciendo su actividad económica en las mismas condiciones previas a la pandemia.

1. Yo sentía esa presencia! El estar en la iglesia

Mujeres y edificio: un imbricado tejido emocional-afectivo

¡Quería tenerlos a todos aquí! La construcción de los lazos afectivos

Edith, Lourdes, Maribel y Fany, en algún momento de sus vidas fueron –la primera aún lo es– catequistas.⁶¹ Además, ellas, así como Antonia y Leonor, siendo niñas asistieron al catecismo y de manera continuada han concurrido frecuentemente a los actos religiosos –Antonia ahora ya no lo hace tanto, pues dejó de asistir con frecuencia cuando sus hijas concluyeron la etapa formativa de la catequesis, y afirma que muy católica hoy en día, tampoco es–. Estas estancias recurrentes en el espacio siempre fueron compartidas con personas amadas, ya sea familiares o amistades, si bien, la presencia de las abuelas fue primordial: “la primera vez vine con mi abuelita, ella era franciscana,” dijo Edith evocando con cariño a su antepasada; mientras Leonor afirmó: “Yo recuerdo mucho a mi abuelita, a mi abuelito, era una persona tan devota a la iglesia”. De ese modo, los comentarios de estas dos mujeres dejan ver que fueron ellas-ellos, las-los abuelas-abuelos, quienes las iniciaron en la formación del vínculo afectivo y espiritual con el sitio. En esta creación de lazos, también fue importante la figura de la madre: “mi mamá me traía a la iglesia los domingos”, evoca Leonor. La relacionalidad mujeres-edificio iniciada en la infancia y encausada por las personas ancianas de la familia y por la madre, se teje a lo largo de la vida y con el transcurrir del tiempo se incluyen a otras personas, primero, a otros familiares. Así lo cuenta Antonia:

Venía porque mis hijas estudiaban en el catecismo y venía con mi familia, mi esposo, mis hijos y lo tomábamos como un lugar para poder tener un momento, un espacio en lo que creemos. Y yo venía con mi familia y lo disfrutábamos porque posterior a esto, pues nos íbamos a otro espacio y convivíamos. Era para nosotros un día familiar. Podíamos sentirnos bien, estar juntos y dar gracias por ese día.

⁶¹ Catequista es una persona que instruye a otras, generalmente infantes y adolescentes, en la fe y doctrina de la Iglesia Católica. Siendo yo misma una mujer de cultura católica, en mis imaginarios infantiles, las catequistas son mujeres jóvenes. No obstante, en Coatetelco las hay de edad madura y también varones.

Así, el testimonio de Antonia deja ver la importancia del compartir con las personas amadas y el júbilo hallado en la convivencia con ellas en el lugar. Maribel posee un sentir semejante y rememora el ambiente festivo, el gozo que para ella representaba el poder encontrarse en el sitio con quienes más ama: “El chiste es que yo quería tenerlos a todos aquí, a excepción de mi esposo que nunca se ha dejado. Pero mis hijos y mi mamá, sí. ¡Entonces era bajarnos, que era día de fiesta!” En tanto, si el estar en el sitio se vuelve cotidiano, los lazos se extienden hacía otras personas, aquéllas quienes se conocen en este lugar, la iglesia. Con ellas, se llegan a establecer relaciones muy profundas. Al respecto dice Lourdes:

Aquí conocí a muchas personas, incluso tengo amigas todavía que nos conocimos aquí. Ya no pertenezco al grupo de catequistas hace mucho tiempo, pero aquí quedaron mis mejores recuerdos de las señoras que hablan ellas [otras Callejeras], fueron de las personas que yo quise mucho.

¡Ándale, a cantar! Enriquecerse con las enseñanzas de las mayores

Las personas de quienes se tienen los mejores recuerdos, a quienes aprendieron a amar, a respetar –y ahora,- a añorar– y a quienes Lourdes se refiere en la cita anterior son dos mujeres. Ambas fueron catequistas y representan para Edith, Maribel, Fany y la misma Lourdes no sólo dos amadas amigas, sino verdaderas maestras espirituales y, por lo tanto, referentes de vida. Respecto a estas mujeres afirma Lourdes: “Se aprenden tantas cosas de la gente grande [...] te enriquece todo eso, porque aprendí de esas señoras”; mientras Edith nostálgica aseveró: “yo aprendí mucho de ellas”.

Una de las enseñanzas más apreciadas por estas cuatro Callejeras y recibidas de aquellas dos mujeres fue, aprender a cantar: “ellas [eran] las que sabían los cantos y ellas me enseñaron”, apunta Lourdes. O por lo menos, a hacerlo con deleite y desinhibición: “Las compañeras grandes nos decían: ¡Ándale a cantar! ¡Sí, allá vamos! Yo no sé cantar, pero sí me gusta,” evoca Edith. Así, desde las enseñanzas-aprendizajes festivos y del saberse dirigidas por personas en quienes se podía confiar,

se desprenden también, motivos para hacer emerger la alegría a través de las bromas: “Y hubo un tiempo que les decíamos a las más grandes, las chicas del coro, y decía una [de ellas]: “Ay, somos las viejitas”. Y [yo] le decía: ¡No, son las chicas!”

Otra enseñanza que dirigieron las maestras a las alumnas fue el aprender a preparar sus lecciones y a tener un conocimiento sobre los temas, porque “no es venir y dar tu clase de catecismo, tienes que tener una preparación, tienes que conocer”, afirma Lourdes; en tanto Maribel lo expresa así: “la preparación de los temas sí, era venir, capacitarte, oír”. Así pues “ellas, las más grandes, eran las que nos decían qué teníamos que hacer a las muchachas”. El cariño despertado por las dos maestras en estas mujeres deja ver que el “decir lo que se tenía que hacer” se encontraba lejos de ser una imposición autoritaria, puesto que las más jóvenes observaban la entrega amorosa de las mayores, la cual se expresaba siempre en un servicio a la comunidad y hacia aquéllas a quienes enseñaban. Así, las instrucciones emitidas por unas eran más bien una guía aceptada por las otras a través de la escucha atenta, del “oír” –dice Maribel–, de aquellas quienes saben que lo aprendido constituye una donación o entrega de las más sabias, la cual se traduciría en riqueza para ellas: “te enriquece todo eso, porque aprendí de esas señoras”, sigue evocando Lourdes. De modo que, los saberes aprendidos de las Otras-sabias, permite volverse a una cada vez más como ellas: más sensibles ante la vida y más plenas, porque todo lo recibido por las Callejeras, luego, lo entregaron a las-los otras-otros, a los más pequeños de la comunidad: “tratar de dar lo mejor de ti para el día domingo, para los niños”, señala Maribel.

Recojo esta última expresión, la cual permite mirar la importancia dada por estas mujeres a las actividades realizadas en la iglesia, lugar donde ellas parecen encontrar sentido de utilidad a sus vidas, pues el actuar en la vida comunitaria propiciada por el edificio religioso les permite desprenderse del espacio de vivienda, siempre tan

demandante del tiempo de las mujeres y su estancia en él muchas veces resulta ser tan frustrante. Edith, con lágrimas en los ojos expresó que el encontrarse ocupada todo el día y cada día de la semana en los quehaceres domésticos y al cuidado de una mujer anciana, la hacían sentir presa en una cárcel. Por eso, un día salió a la calle como una forma de escape y encontró un gran placer en ello. La primera vez fue un corto paseo, la segunda se animó a andar un poco más allá, luego avanzó unos pasos más. De modo tal Edith conoció la libertad que ofrecen las andanzas callejeras, que otro día salió y se atrevió a ir más lejos. Fue así, avanzando cada día un tanto más, como esta compañera llegó a la iglesia y encontró, al lado de la comunidad de mujeres en ella establecida, en definitiva, su liberación.

Por su parte, Lourdes descubre en el sitio el lugar de la tranquilidad y la paz interior que no le proporciona ningún otro. Por ello solía, hasta el día del terremoto, escapar a la iglesia por el simple motivo de encontrarse ahí, absorta en el silencio de una relación espiritual, la cual le aportaba armonía y sosiego. En tanto Maribel, dio respuesta a su ser inquieto y un buen día, cuando su hija –Fany– era muy pequeña, se escabulló de los compromisos de la domesticidad a fin de experimentar “hacer otras actividades” y encontrar así, libertad y propósito de vida. Todo ello fue logrado gracias a la acogida, a la guía, a la transmisión generosa de sabidurías que las mujeres más grandes supieron brindar a las más jóvenes y a las recién llegadas. Así, dada la riqueza encontrada, el sitio ofrece la ocasión de establecer relaciones con personas –especialmente mujeres– quienes se vuelven entrañables y de ese modo, el lugar mismo adquiere esa cualidad.

Figuras 20 y 21

Dos Callejeras. Caminar y explorar espacios, sentires, pensamientos, deseos.



Nota. Fotografías de Arantza Bustos Martínez (2020, 19 de septiembre).

Van a faltar dos compañeras: sentir tristeza, culpa, frustración

Dos sucesos relevantes han modificado la relación que las mujeres establecieron con el sitio desde su infancia. Uno de ellos es la pandemia por covid-19, el otro acaecido un par de años antes, el terremoto que asoló la región en 2017. Ambos acontecimientos imposibilitan el entrelazamiento de los cuerpos con el espacio y de suyo, provoca que los sentimientos de felicidad, complicidad y satisfacción emanados por las mujeres en vínculo con el lugar, esta vez, se mezclen con los de tristeza, impotencia, frustración, culpa y enojo.

Desgraciadamente, las dos amadas mujeres –las maestras de vida de cuatro de las Callejeras– a quienes ya me he referido con anterioridad, fueron víctimas mortales de la pandemia durante el primer periodo de crudeza experimentados en Coatetelco (de marzo a agosto de 2020). De tal modo encontrarse en el lugar donde conocieron y aprendieron a amar a sus maestras, provocó en las mujeres el afloramiento, sí, de los recuerdos alegres, del reconocimiento de la impronta dejada en sus vidas. Empero, también, una vívida tristeza por la partida, porque: “sí, nos pegó muy duro en la casa, con mi hija, creo que fuimos las dos más afectadas” expresó Maribel. Los sentimientos de aflicción son mayormente sentidos por la forma en la cual estas mujeres perdieron la vida y la imagen del edificio religioso provoca que vuelvan a ser habitados: “creo que, desde que me bajo [de la moto-taxi a fin de asistir a nuestra reunión callejera], eso es lo que me recuerda,” continuó Maribel. De ahí que, durante nuestra visita, la vinculación de estas mujeres con el sitio se estableció no sólo porque fue en él donde conocieron y recibieron la *donación de sabiduría* y entrega de sus dos maestras. Si no, además, porque la iglesia es uno de los espacios representativos de lo sagrado en Coatetelco y el cual, en otro contexto y circunstancias, se torna como uno de los recintos más significativos a efecto de realizar la serie de rituales de despedida ofrecidos por los coatetelquenses a los seres amados fallecidos. Entre los ritos de acompañamiento comunitario se encuentra la presentación del cuerpo del difunto en el templo y la celebración de una misa antes de llevar a cabo el enterramiento. Dado que ni esta última liturgia, ni las demás correspondientes al conjunto de ritos en torno a la muerte, pudieron ser realizadas de manera comunitaria como es costumbre –debido al temor por la epidemia y a la prevención asociada a la transmisión por la asistencia tumultuosa–, sentimientos de dolor mezclados con impotencia y en ocasiones, culpa, fueron experimentados. Aquí el testimonio de Fany:

Sí fue duro porque, porque [sic] no las... no se despidieron como se debía, y eso, como que es más fuerte y más doloroso. Entonces, al no despedir a esa compañera, amiga, que siempre la veías cada domingo [...], y no despedirla

como se merece, sí fue doloroso.

Ello fue lo que hizo las pérdidas aún más sentidas, pues aun cuando Maribel vivenció un fuerte *deseo* de correr al lado de su amiga estando tendida, su propia familia le impidió hacerlo. De hecho, saberse impedida de realizar ese acompañamiento, y el no haber podido mostrarse solidaria con la familia de aquéllas que murieron, es un peso que arrastra con ella como una culpa:

Y lo que más me sigue pesando hasta hoy, es el no participar, el no acudir. [...]. Sí, lo pensé, incluso [estuve] a punto de salir corriendo, pero, mis hijos, mi esposo, decían no, no vas, no puedes, no debes. Y me quedé con las ganas.

Así pues, encarnarse en el sitio, ese día –el de nuestra visita–, representó la oportunidad de abrazar el dolor, de dejarse llevar incluso por la impotencia que significó para ellas no poder acompañar a sus maestras –y a sus deudos–, ya no sólo en sus últimos momentos de vida o en el transcurso de la enfermedad. Si no, también, el no poder asistir y ser parte de las ceremonias luctuosas que en Coatetelco son muy importantes como parte de la tradición de honrar y dejar partir a los muertos. A la sazón, para estas mujeres estar en el espacio significó la oportunidad de soltar su dolor a través del llanto y de compartirlo con las otras Callejeras, quienes escuchábamos: “en ese instante creo que no saqué todo lo que tenía que sacar y al estar aquí y al hacer este ejercicio, como que me sirvió”, reflexionó Fany. Maribel, por su parte y con la incertidumbre en la que este tiempo de pandemia nos coloca dada la falta de certezas de quien sobrevivirá a ella “porque esto aún no ha terminado”, concluye: “tal vez volvamos a reunirnos, pero van a faltar dos compañeras.”

Sentí que mi mundo se me venía abajo: El colapso del edificio

Resulta sorprendente percatarse como, durante la visita, el tiempo circular –mítico, la presencia de las abuelas, la memoria, es decir, lo ancestral, estuvieron siempre entretejidos al espacio que contenía a esos cuerpos de mujeres. Como es también

inusitado –para mi subjetividad– que en Coatetelco se vivencien de continuo –y se me incluya en las vivencias–, esos momentos tan significativos. Tal fue la concurrencia de nuestros cuerpos sustentados en esa espacialidad justo el día que se completaba la tercera vuelta de la espiral calendárica del derrumbamiento parcial del edificio. El origen del daño fue la intensa sacudida sísmica cuyo epicentro se localizó a unos cuantos kilómetros del poblado, en los límites orientales de la geografía morelense. El daño sufrido por la estructura y sus consecuencias constituyen el evento más relevante para la comunidad en la era contemporánea –ahora equiparado con la pandemia–. La caída acaeció, no sólo en la estructura, sino en los cuerpos y los espíritus de las gentes de Coatetelco: “Aquel día [dijo Zenaida⁶²], cuando me dijeron que se había caído la iglesia, sentí que mi mundo se me venía abajo.” Mientras que Maribel describe a personas (hombres y mujeres por igual) arrodilladas –derrumbadas–, llorando y orando frente al caído monumento:

Ya cuando llegué aquí corriendo [...] yo veía ya a la gente aquí llorando, gritando, rezando. Era de verdad impactante el momento [...], ya había bastante gente y unas personas, sobre todo adultas, aquí, arrodilladas. [...] Encontré a un compañero y me abraza y me dice, empezó a llorar siendo varón él, me dice: “la iglesia se cayó, ya no tenemos iglesia”.

De modo tal, el suceso que impactó a las mujeres el día mismo en que éste ocurrió, fue motivo de un nuevo revuelo de emociones sentidas y compartidas en ocasión de nuestro estar en las inmediaciones del templo. Fany, la joven de 23 años, evoca sentimientos de angustia, conmoción y sufrimiento ante la pérdida: “quedé en *shock* [sic] al ver mi iglesia, toda tirada, toda, toda caída, toda deshecha [...] sí, es muy doloroso ver tu iglesia así, lo recuerdo con mucho temor, miedo.” Mientras Leonor, quien acudió al sitio la jornada en que sobrevino la tragedia, expresa no haber podido

⁶² Zenaida Quiroz fue la primera mujer con la que establecí contacto en Coatetelco y quien me ayudó a tejer relaciones con otras mujeres. Sin embargo, ella no integró el grupo de *Las Callejeras* debido a su enfermedad. Este testimonio lo recojo de una de las muchas pláticas que tuve con ella al interior de su vivienda, donde amable y cariñosamente me acogió en múltiples ocasiones.

contener el llanto al mirar el estado en el cual se encontraba en aquel momento. Ahora, durante nuestra visita, expresa sentimientos de tristeza acompañados de impotencia y un sentido de urgencia por resolver la situación a través de la organización comunitaria: “si tuviera una varita mágica, [que diera luz a fin de saber] cómo le habríamos de hacer para [en]caminar un movimiento, apoyar de qué manera para que salga esto”. El abatimiento, la tristeza, también son compartidos por Lourdes, Edith y Antonia. Esta última recuerda haber pasado por la iglesia la tarde del derrumbe y señala tener la impresión de que, ahora mismo, el edificio posee la misma imagen derruida del día del colapso: “Al verla pues sí, me causa una sorpresa que esté tan descuidada. Parece como si hubieran pasado años y años que nadie se preocupara por ella.”

Los sentimientos de tristeza y dolor, no obstante, no son impedimento a fin de interrogarse sobre los significados de los hechos, sino al contrario, se vuelven un motivo, un lugar a propósito de una reflexión *cuasi* filosófica: el pensar y cuestionarse sobre la existencia. Y mirar, a través de la aniquilación de las cosas, en este caso, el edificio religioso, el aspecto percedero de la propia vida, y la fugaz empero cierta, oportunidad que ésta encarna a fin de deleitarnos en ella:

Sí, te causa emoción, tristeza porque se cae algo que pensábamos que nunca... tal vez por eso, porque uno pensaba que nunca nada nos iba a derrumbar, pero sí, hay cosas que nos derrumban y no somos inmortales tampoco, y estamos de paso y aprovechar al máximo. Sí, hay que disfrutarla, [la vida].

Asimismo, Antonia a través de su reflexión, parecería alertarnos sobre nuestra condición vulnerable, nuestra fragilidad en tanto seres humanos que es reflejada por la caída, otrora impensable, del monumento, la cual, en tan sólo unos segundos pudo hacer quebrantar aquello que teníamos por cierto y sempiterno. También, la compañera nos habla de nuestra constante exposición al derrumbamiento, el cual, tampoco nos coloca en una situación inexorable, de ahí que, “hay que disfrutar la vida”. Con su meditación, Antonia, además, corre una cortina: las emociones y no sólo la razón, nos

ayudan a mirar y comprender los acontecimientos que entrelazados conforman la vida. Asimismo, las emociones nos enseñan a posicionarnos ante ella, como una forma de sobreponernos, de darle *sentido* y entonces, decidimos a solazarnos en ésta, también como una opción contestataria ante un sistema que oprime y, por lo tanto, nos aparta de experimentar nuestras vidas desde el gozo.

Figura 22

Una joven callejera y sus andanzas reflexivas



Nota. Fotografía de Arantza Bustos Martínez (2020, 19 de septiembre).

Ya no quiero llorar, porque ya lloré. Ahora vienen las alegrías

Entre recordar a las amigas que partieron, el terremoto y la devastación que significó tal suceso; pero, también, revivir la fiesta y el habitar de la infancia, cada una de las Callejeras experimentaron una serie de emociones contradictorias: “entonces, sí es

triste, sí es feliz, son muchas emociones que sí, que sí pegan y que sí, sí este, sí te mueven”, así lo expresa Fany. Mientras Antonia dice haber habitado su experiencia con: “sentimientos encontrados, emociones positivas, muy bonitas, recuerdos; pero también tristes a la vez”; Lourdes afirmó: “me da mucha tristeza, la verdad, pero a la vez me siento contenta.” Y es que, las visitas al sitio y por ende, el tejido elaborado entre mujeres y lugar, no sólo se sustentan por motivos religiosos, sino además, las razones festivas son muy relevantes. Recuerda Leonor:

[...] antes nuestras fiestas se hacían aquí, las fiestas patronales, el corral de toros se hacía de ese lado, yo recuerdo que nos trepábamos arriba, había unas escaleras por ahí, veíamos los toros, muy bonito. Nuestras fiestas eran muy bonitas, muy bonitas.

Al igual que Leonor, Edith y Antonia también se evocaron a sí mismas siendo parte de las festividades de las que el edificio y su contorno eran contentivos: mirar las corridas de toros “trepadas” en la barda atrial, asistir a los bailes o a la quema del castillo. Estos recuerdos provocaban la emergencia de sentimientos de alegría y felicidad, tanto como los de diversión y travesura a floraban en la memoria de Fany siendo una niña y recordarse a sí misma retozar y escabullirse con los compañeritos del catecismo por los recovecos ofrecidos por la construcción, subir a toda prisa la torre del campanario y contemplar desde ahí la laguna: “estaba el campanario, nos subíamos corriendo, subíamos, bajábamos”. Entre otras emociones “positivas” vivenciadas se encuentra la valentía de haber logrado sobreponerse y encontrarse ahí, en el sitio, después de tres años de la tragedia. Así como darse cuenta de que, tal logro, fue posible sólo por haberlo hecho en compañía de otras mujeres –las Callejeras–. De esta forma, cierta tranquilidad gozosa halló Lourdes durante nuestro recorrido: “me siento contenta porque por lo menos de afuera, ya vi cómo está [el edificio], porque no me había atrevido [a ir y estar ahí]”.

Figura 23

Estar acompañada por otras mujeres y atreverse a hacer lo inimaginable.



Nota. Fotografía de Arantza Bustos Martínez (2020, 19 de septiembre).

Maribel, por su parte evocó sentimientos de agradecimiento frente a la magnitud que pudo significar la tragedia de haberse encontrado una o varias personas dentro del edificio el día del acontecimiento telúrico: “debemos estar agradecidas a Dios que no había nadie, ni siquiera el sacerdote”. Asimismo, esta compañera expresó sentimientos de empatía y solidaridad ante la comunidad arrodillada frente a su templo y a uno de sus co-feligreses: “Al que abracé fue al compañero que estaba en ese entonces de sacristán, y le digo, ¡Da gracias a Dios de que no estabas adentro!” Así también, en Maribel, no sólo emergieron la fe y la fortaleza a propósito de no quebrantarse ella misma, sino además, pudo ofrecerse como un soporte emocional para la comunidad: “si mantenemos la fe, ahí va a estar la iglesia. La iglesia no la pueden tirar, se puede caer y no va a pasar nada, siempre y cuando no haya personas adentro,” Porque la iglesia “somos nosotros”, no el edificio, reiteraba una y otra vez “para darles una

motivación a mis compañeros, de que los veía así, como agüitados”. Por lo demás, en esta mujer afloran sentimientos de satisfacción y reconocimiento, pues el desastre requirió del trabajo y la organización comunitaria de la cual ella fue partícipe y a la luz del tiempo transcurrido, señala: “yo creo que hicimos un excelente trabajo el equipo que estuvo aquí al frente, y sí, lo mejor que pudimos hacer, sí, se dio todo.”

La iglesia es, pero no es de nosotros. También es bueno sentir la rabia

Entre la emotividad que se desprendía como destellos de la interacción de los cuerpos de las mujeres con el monumento eclesial, apareció, iluminadora, la reflexión crítica. Aun cuando hubo tristeza, dolor y lágrimas, mezcladas con alegrías; también emergieron emociones de indignación y rabia. Estas últimas se ocasionaron cuando brotaron sentires y pensares respecto a que el edificio les ha sido quitado, de que son, una vez más, víctimas del despojo. De un “robo”, llegan a decir las Callejeras, y no uno cualquiera, porque: “Es un lugar sagrado [el] que nos arrebataron”, enfatiza Antonia. Si bien, es cierto que el inmueble ha sido intervenido de manera parcial en materia de restauración e incluso, reconstrucción, bajo la vigilancia y dirección del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH, por sus siglas) tras la devastación sísmica, el edificio continúa cerrado y el acceso y uso de éste por la comunidad está prohibido. A falta de información, las mujeres entrevistadas de Coatetelco tienen la sensación de que fue restaurado para ser ahora considerado como una pieza de museo, a la cual se le puede ver y admirar, reconocer su valor histórico, artístico y arquitectónico, sí. Sin embargo, al que no se le puede usar, *no-se-le-puede-habitar*. Lo cual, para ellas es un sinsentido, una aberración, porque ellas demandan el poder entrar y reapropiarse, encarnarse en la interioridad del espacio. Además, pese a la rehabilitación parcial, Antonia percibe al monumento en abandono y como tal, en un proceso de deterioro continuado.

El propósito del espacio es alojar a una comunidad cuya congregación tiene el fin de manifestar su espiritualidad. Sobre todo, el cometido de la reunión es establecer, reforzar o reavivar los lazos de común-uniión existentes entre cada participante con el resto de la asamblea, de hacer y ser juntas-juntos, iglesia. Así que, para Maribel, no tiene sentido conservar el edificio, si éste no va a dar el servicio comunitario para el cual fue creado. Por eso ella considera una mejor opción terminar lo que el terremoto comenzó, y derribar por completo la estructura (algunas callejeras no están de acuerdo con ello, por ejemplo, para Leonor resulta de suma importancia la óptima rehabilitación del edificio). Porque, insiste Maribel, “la iglesia somos nosotros”, el pueblo, la comunidad. Además, la estructura arquitectónica es también símbolo de sojuzgamiento, de imposición de una fe ajena, de conquista, apunta Maribel Epitacio:

[...] porque también es parte del sometimiento, no fue como por voluntad propia también, fue a la fuerza: ¡Tienes que creer en esto! [...]. Entiendo que ha de haber sido muy doloroso para nuestros antepasados aceptar algo a la fuerza.

De este modo, derrumbar el edificio y reconstruirlo constituiría un poderoso acto simbólico expresivo de que son ellas-ellos, la comunidad, quienes de manera autónoma y consciente, reedifican su espiritualidad, sus creencias, el culto a la divinidad libremente aceptada, sin imposiciones. Un nuevo edificio que “fuese el símbolo de la mezcla que somos: soy católica, pero con todas mis creencias, con todas las tradiciones de mis antepasados. Eso me hace ser diferente” –continúa Maribel–. Otro templo, el cual, sea verdaderamente de ellas-ellos, de la comunidad, porque, de cualquier manera, “este lugar, aunque fuera antes del terremoto, no se puede tocar nada porque está... bueno ahora sí que es nuestro, pero no tenemos derecho.” Leonor, aquí, se refiere a la protección y reglamentación a la cual está sujeta la edificación dada su cualidad de monumento de valor histórico, quizás exagerada o fuera de contexto pues no se toma en cuenta lo humano-comunitario. O donde “las cosas” –el edificio– se consideran como un bien supremo por encima de las personas, las relaciones y los sentimientos de la colectividad, sin atreverse a reconocer que es justamente la encarnación

sitio-personas-comunidad lo que le imprime una honda valía.

Es menester aquí resaltar las persistentes creencias, concepciones del cosmos, del espacio, del tiempo y manifestaciones rituales de origen ancestral practicadas en la geografía sagrada de Coatetelco; así como la pervivencia de figuras mitológicas, la Diosa Cuauhtlitzin, la seductora Mujer-del-Agua, los “airecitos”, quienes cohabitan ese mundo. Todo ello, además, tejido con la fe en los santos y vírgenes católicos. No obstante, para la comunidad, mantener esa gama de expresiones semióticas de cuño arcaico portadoras de singularización, ha implicado una lucha contra la institución religiosa, pues la Iglesia Católica incluidos sus sacerdotes, han querido infructuosamente terminar con toda esa espiritualidad antigua:

Porque dentro de nuestra religión católica nos prohíben, no están de acuerdo en muchas situaciones que nosotros hacemos como tradiciones, desde nuestras fiestas patronales, desde nuestra forma de sanar, sanación espiritual, física. Entonces hay cosas que nos dicen “¡No, eso está mal, está mal y no se debe de hacer!”

Así, al *hostigamiento eclesial* se suma el *ninguneo institucional* del Estado representado por el INAH. Esto último se manifiesta en el hecho de encontrarse el monumento restaurado, empero, sin ser entregado a la comunidad a fin de que ésta haga uso de sus instalaciones. Lo cual, incrementa la suspicacia. Cabe decir, la desconfianza en las autoridades permeó entre la gente desde el mismo día de la catástrofe:

¡Entonces, no es nuestro, no es nuestro! Eso lo vimos desde el primer día que nos reunimos. Ese 19 de septiembre, ya en la tarde [...] esa era, creo, la preocupación: ¡Va a venir [el] INAH [y] nos lo va a quitar! ¡Y así sucedió!

La situación también hace reflexionar a Maribel sobre las personas amadas, entre ellas las dos catequistas a quienes ya me he referido, las cuales han muerto durante los tres años de ocurrido el siniestro no pudiéndose vivenciar más dentro del templo. Asimismo, ante la situación incierta complejizada por la pandemia, la

compañera se interroga acerca de la posibilidad de que muchas otras personas más, quizá ella misma, no vuelvan a encarnarse en el interior del espacio:

Y yo de eso me acuerdo, me acuerdo de las compañeras de catequesis, me acuerdo de mi mamá, me acuerdo de muchas personas que ya han partido en estos tres años, sean amigas, y que no vieron abrirse el templo y yo me hago la misma pregunta ¿lo veremos abrirse algún día?

La falta de información por parte del Instituto, la insensibilidad a efecto de tratar el tema y realizar las labores de reconstrucción, el mirar el edificio cerrado sin explicación alguna, develan lo que Antonia hace notar: “no saben lo que nosotros realmente, como pueblo, como personas, sentimos”. De ahí que, flota en el ambiente la percepción de que están siendo sujetas de una nueva colonización: “Están haciendo lo mismo que cuando vinieron a conquistarnos los españoles.” Dijo Edith, quien vincula este acto de despojo, el de su templo, con otros concurrentes en el territorio. Específicamente, la extracción del agua de la laguna y el asentamiento de una mina a cielo abierto de explotación de metales preciosos –oro y plata– a manos de una compañía canadiense en el pueblo vecino de Cuentepec, la cual también afectará el medioambiente de Coatetelco y el de toda la comarca.

Por otra parte, Lourdes advierte que las instalaciones provisionales levantadas a fin de realizar las celebraciones religiosas no son, precisamente, las adecuadas. La interacción de las mujeres con lo divino requiere de un ambiente propicio, acogedor, silencioso, íntimo. La carpa cuya estructura metálica sostiene una lona, provista a efectos de proporcionar un satisfactor mínimo de comodidad, principalmente la protección contra el ardiente sol, no cubre esos requerimientos. El pabellón se encuentra ubicado en una de las plazas adjuntas a la construcción religiosa donde confluyen dos transitadas calles, ello facilita la intromisión de ruidos provenientes de vehículos automotores, e incluso, del bullicio de hombres alcoholizados.

Así pues, las Callejeras reconocen la necesidad de contar con un espacio apropiado, en el cual concurren varios factores: En primer lugar, uno donde sean ellas quienes decidan el lenguaje simbólico-estético-formal de la arquitectura, el cual ha de expresar las características que de por sí singularizan a la colectividad en su calidad de comunidad de costumbres, concepciones de mundo y espiritualidad híbridas, como bien señala Maribel. Además, cierta amplitud de decisión sobre los tamaños y diversos usos requeridos a los cuales habrán de dar respuesta las espacialidades. Igualmente, una condición *sine qua non*, inmersa en la recreación del lugar, será la participación de las mujeres como diseñadoras y constructoras, sin intromisiones colonizadoras. Asimismo, el sitio deberá favorecer y estimular la habitabilidad corporal femenina, y potencializar con ello la experiencia de la porosidad de sus cuerpos a propósito de extenderse más allá de la piel –cualidad que según Sylvia Marcos (2021) los antiguos mesoamericanos, y sus actuales descendientes, experimentaban al relacionarse con el espacio– y de ese modo, hacerse unas con él. Por supuesto, resulta imprescindible evitar que el lugar les sea nuevamente arrebatado.

La iglesia es mi segunda casa: El entrelazamiento comunitario

¡Cada pueblo tiene algo! Construcción de comunidad, singularización y sentido de pertenencia

Fany, al compartir con sus compañeras de andanzas que su mamá siendo catequista desde muy pequeña la comenzó a llevar de manera cotidiana al lugar, afirmó: “La iglesia fue mi segunda casa”. A tal grado se apropió del sitio, que la joven lo llegó a considerarlo propiamente su hogar. Antonia, por su parte, asegura que el templo católico, junto con la laguna y el Centro Ceremonial Prehispánico constituyen una riqueza materializada, de manera que, los tres espacios, aportan rasgos de singularización a Coatetelco. Evidentemente, son la diversidad de experiencias y profundidad de las relaciones creadas con el habitar cotidiano del edificio, las cuales

se han traducido en sentimientos y emociones manifestados por las Callejeras, las que provocan la articulación de la comunidad: “siempre llegábamos ahí adentro, los grupos, unos afuera [...],” señala Edith. Tales circunstancias, especialmente, favorecen el entretejido de las mujeres, si atendemos las afirmaciones de la misma Edith: “y sobre todo a las señoras, las compañeras grandes”.

Mapa 4. Llamar y congregar a una comunidad: la potencia del lugar

El influjo emanado por el inmueble religioso proviene, según los testimonios de las Callejeras, de la sacralidad ancestral del territorio en donde se encuentra construido. De ahí la honda experiencia de lo divino vivenciada en el sitio, la cual se expresa y tiene sentido, por la re-uniión colectiva de los cuerpos.



Dada la profunda encarnación establecida entre la comunidad y el templo, hasta hace poco tiempo existió un diálogo entre ambos entes basado en códigos sonoros establecidos a partir del tañer de las campanas. No obstante, debido al daño estructural de la torre-campanario, la interacción comunicadora está interrumpida y es hondamente añorada por algunas de la paseantes-trasgresoras, las Callejeras.

Sin embargo, las declaraciones de algunas Callejeras dejan saber que la materialidad misma de la edificación, su composición arquitectónica, la estética de sus formas, el sistema constructivo, sus cualidades estructurales, los elementos ornamentales, también generan una impronta en las subjetividades de las mujeres. Todo lo cual las llevan a sentirse en estrecho vínculo, a pertenecer en ella y con ella. Antonia, quien se siente hondamente reconocida en el edificio y orgullosa de su procedencia coatetelquense apunta: “era lo que tenía como símbolo, desde mi casa se veía [la torre de] la iglesia”. En cuanto a Leonor, quien como Fany se apropia del lugar cuando dice “es mi iglesia, la siento mía”; ante la zozobra sentida cuando mira el inmueble parcialmente restaurado y, sin embargo, permanentemente cerrado señala:

Me gustaría que por lo menos la dejaran como estaba para que no pierda nuestra identidad. Eso nos da el valor de Coatetelco, de nuestro pueblo, porque cada pueblo tiene algo: “no pues este pueblo tiene su iglesia.” [...] Sí para mí todo eso, todo, cada cosa es muy importante, hasta estos arquiteos, para mí todo es muy importante, muy bonito.

La arquitecta Izaskun Chinchilla Moreno (2020) anota esta clase de vínculo o sentido de pertenencia hallado por las personas en los edificios “patrimoniales”, a los cuales, dada la categoría patriarcal manejada por dicha autora, yo preferiría llamar históricos. O mejor aún, “lugares de memoria” donde existe un “espíritu del lugar”. Según Chinchilla Moreno (*ibid*), este tipo de edificaciones se caracterizan por contener un alto valor arquitectural, dada su composición espacial, estética y la calidad de sus detalles. Dichas características se hallan en el monumento coatetelquense, el cual fue edificado entre los siglos XVI al XVIII y cuya imagen final integra elementos formales y ornamentales del estilo barroco, con influencia de un sentido genuino de belleza indígena. En esta significación de las formas y expresiones arquitectónicas se encuentra la torre campanario, componente éste merecedor de una sección especial dada la impronta por él dejada en las Callejeras, al igual que el tema de lo sagrado o espíritu del lugar. En tanto llego a ellos, confirmo, acorde a los decires de

las mujeres el edificio es un símbolo de pertenencia a la comunidad, un emblema de aquello que les es común y establece lazos entre las personas. Así, el monumento es representativo de lo que es “ser de Coatetelco”. Por ello, la caída del templo lleva consigo un poderoso significado: El sentido de comunidad se ha desequilibrado, puesto que el entrelazamiento de los cuerpos con el edificio se ha imposibilitado. Por ello Fany, la más joven de las paseantes transgresoras, se lamenta: “a causa del sismo, pues, perdimos una parte de la comunidad.”

¡La campana, era de escucharse! Una comunitaria forma de comunicación

El inmueble convoca a la unidad, al entrelazamiento de todo un pueblo por diversos motivos. Por una parte, su figura misma, sus contornos y silueta son ya una alegoría de lo que significa ser coatetelquense. Por otro lado, cuando es habitado, ya sea por la comunidad de fieles durante las ceremonias religiosas, la infancia convocada para la catequesis, los grupos de “señoras” haciéndose presentes o debido a festejos de momentos memorables. En cualesquiera de los casos señalados el edificio, es cierto, invita a la reunión, a la común-uniión. Empero, a un tiempo, él en sí mismo resulta ser convocante comunitario dada su cualidad de ente anunciador. Su capacidad comunicadora no sólo queda manifiesta en el hecho evidente de que dentro de sus espacialidades se pronuncian mensajes sagrados: “aquí es un espacio donde se podía escuchar, sobre todo, la Palabra de Dios”, recuerda Antonia. Más allá de ello, la torre del campanario, el repicar de sus campanas, fue durante mucho tiempo –hasta el día del temblor– el elocuente mensajero que anunciaba los acontecimientos de la comunidad, mientras, también, era capaz de convocar a todo un pueblo a diferentes actos. De acuerdo con el número y tipo de repique, un evento distinto era participado: desde los tradicionales llamados a la misa o a la doctrina, pasando por la proclama de la muerte de una persona adulta, o de un “difuntito chiquito,”⁶³ o bien, el anuncio de un suceso

⁶³ Señala Ángel Julián García Zambrano (en comentario personal, enero de 2022) que este doble

imprevisto que requería la realización urgente de una asamblea comunitaria. Así lo relata Leonor:

Sí, antes nosotros para llamar a reuniones llamábamos con la campana. Escuchábamos la campana. [...] ya la gente se reunía porque fue reunión para el pueblo con la campana. Cuando iba a la doctrina, ya va a empezar la doctrina, ya están tocando las campanas. [...], que es para una y que es para otra cosa: qué para el difunto, están tocando. Hay difuntito chiquito [...], dieron doble, es difunto grande.

Si bien es cierto, según los testimonios de las Callejeras, habría que tener buen oído y una memoria acuciosa a fin de detectar y recordar las variantes sonoras a propósito de poder recibir de manera acertada el mensaje. De modo que, no para todas era cosa fácil la decodificación: “Yo no entendía esos sonidos de campana, que es para una y que es para otra cosa”, expreso Leonor. No obstante, para otras, no resultaba del todo complicado: “aprendí poquito de lo de los difuntos”, comentó Lourdes. Sin embargo, se entendieran o no los significados, el doblar de las campanas es en tal manera importante para las Callejeras que su ausencia resulta añorada: “Es una tristeza que ya no esté esa campana [...] Y sí, para mí es algo que nos hace falta, esa campana, ¡cómo la extraño! ¡Y es una campana!”, expresó Lourdes. Eso es así, porque además de la sonoridad convocante de la unidad comunitaria, la torre campanario también es símbolo de la comunidad según el relato de Leonor: “Es bien importante el campanario, es muy importante [...] porque le vuelvo a repetir, nos identificamos de esa manera.” Bajo esa misma perspectiva unificadora, Antonia señaló: ¡Aquí abrí los ojos, mis papás me bautizaron, yo... era lo que tenía como *símbolo*, desde mi casa se veía la iglesia, ¡la campana, era de escucharse!

En tanto, Maribel manifestó no sentirse “tan conectada” con el tañido de las campanas. Sin embargo, la compañera reconoce que “sirve” como una forma de

diminutivo es único en el náhuatl traducido o verbalizado al español. Proviene (apunta el doctor en Historia del Arte) del reverencial “tzin”, el cual, además de indicar la estirpe noble, remite a una “cosa preciosa o pequeña” encarnada en un niño.

sentirse perteneciente a una colectividad enlazada a sus antepasados. Y es que a ella, el sonido de las campanas, la torre y el edificio mismo le provocan evocar la memoria de sus abuelos:

Sí, me recuerda mucho a mis abuelos, la estructura, todo y definitivamente mis ancestros porque yo creo, estoy segura que todos tenemos un abuelo, un tatarabuelo ahí [en la labor edificatoria], [...] todos los de Coatetelco, a menos que no seamos de Coatetelco, pero sí, todos.

Sí es la iglesia, pero anteriormente también ahí era un templo: La inmanencia de lo sagrado del lugar

La iglesia no es la estructura, la iglesia somos nosotros: El deseo de comunidad

El monumento se forja sí, como puente entre los ancestros y estas mujeres: “sí hay recuerdos porque mis abuelos platicaban que, cómo tiene tantos años esta iglesia [...]”, dijo Antonia. Empero, también, resulta ser un enlace con los miembros vivos de la comunidad pues otro de los aspectos, quizá uno de los más relevantes según el propósito de la concepción del edificio, fue alojar a una comunidad a efecto de que ésta vivenciara la experiencia de lo sagrado. En este sentido, Antonia declara que la relación con la divinidad se puede realizar en cualquier sitio:

[...] en donde sea, sea estando aquí, sea estando en otro lugar donde yo vaya, en el camión yo platico con Él [con Dios] y siento que me escucha, yo siento que Él me escucha, no sé por qué, pero yo así lo siento.

Así también, es la palabra sencilla, no rebuscada ni escrita en libros, con la cual una se puede dirigir a la divinidad: “Él te escucha donde quiera que estés, con tus propias palabras”. Además, Antonia ha hallado que, el corazón, es “el lugar” idóneo a propósito de tejer la relación: “no necesariamente tiene que ser algo que tú estés viendo, sino lo que tú sientas en tu corazón”. No obstante, la compañera reconoce al sitio como “un lugar de respeto”⁶⁴ propiciador de la relación con la divinidad. La

⁶⁴ Aquí, sorprende la coincidencia con Sofía Chipana Quispe (2021) y con las comunidades en

circunstancia identificada por Antonia siendo la coadyuvante de la propiciación es que en él se encuentra congregada la comunidad: “Pero sí, es como una conexión más cercana porque sientes la presencia, está la comunidad, está la gente y como que eso lo hace más fuerte”. En consecuencia, la colectividad reunida en torno a una creencia resulta ser la fortaleza espiritual. En la facilitación de la experiencia comunitaria intervienen, esta vez, otras partes de la corporalidad: las manos: “yo, cuando hacíamos la oración del Padre Nuestro, que nos tocábamos las manos todos, yo sentía como que me daba fuerza, yo sentía, no sé las demás, sentía como esa presencia de Dios, algo fuerte”, afirma Antonia. Con las apreciaciones de esta mujer, coincide, asimismo, Leonor, y afirma que Dios escucha a quien le busca estando en cualquier lugar, sin embargo: “es súper importantísimo *un lugar sagrado*, así nos lo inculcaron nuestros padres”. Por tal razón, esta Callejera considera imprescindible la recuperación de la imagen e integridad estructural del templo: “sí, para mí sí es muy importante de que sí esté bien [...]. Me gustaría que por lo menos [a la iglesia] la dejaran como estaba”. Además, Leonor asegura compartir este *deseo* con, y por, la comunidad: “y no es tan sólo para mí, sino que [además, es por] la gente”.

Este *deseo* de comunidad –el anhelo por el bienestar de la colectividad– también es expresado por Maribel, quien para ella es ésta, la gente, los cuerpos reunidos en uno solo, quienes dan sentido a la iglesia, no el edificio en sí mismo. De ahí que esta Callejera proclamara el día del terremoto y hasta ahora a propósito de transmitir ánimo y esperanza a un pueblo adolorido: “¡La iglesia no es la estructura, [la iglesia] somos nosotros! [...]. ¡La iglesia no la pueden tirar, se puede caer [la construcción] y no va a pasar nada, siempre y cuando no haya personas adentro!” De este modo, la compañera coloca a la vida humana por encima de las cosas, por más valiosas que éstas puedan ser; antes que el edificio, por mucho que sea el valor histórico,

donde esta teóloga trabaja, las cuales han denominado así, “lugares de respeto” a sus espacios sagrados, como una forma de cuestionarse la categoría de “sagrado”, impuesta, dicen, por la colonización.

estético y arquitectónico que éste posea: “decimos es una estructura valiosa, pero ¿Quién la hace valiosa? Nosotros mismos, todas las personas que estamos aquí asistiendo y colaborando.” Con ello Maribel, también Antonia, Leonor, Edith, Fany y Lourdes, anteponen a la comunidad –aun cuando el edificio tenga la potencia de representarla– y la colaboración en colectividad, como los medios propiciadores de una honda experiencia de lo divino. Así, las Callejeras expresan su sensibilidad ante la vida, es decir, manifiestan la profunda espiritualidad que integra sus seres de mujeres nacidas en Coatetelco. Porque la espiritualidad se manifiesta en la preocupación y la servicio por los demás, sobre todo hacia aquellas personas quienes la están pasando mal. Ser sensible ante la vida, además, consiste en interrogarse e intentar ponerse en la situación del otro, a fin de solidarizarse y poder acompañar. Puesto que, pasarla sola-solo durante una dolencia, la enfermedad, la muerte dejada por el covid-19 en Coatetelco, el dolor de ver el templo derruido, que te dejen sola-sólo en la injusticia, se puede convertir en un coraje y un reproche. En una rabia, tal y como se ha convertido el hecho de que el INAH haya “despojado” a la comunidad, según los sentires de una parte de la comunidad. Y como también pudo suceder en los corazones de los familiares de las catequistas fallecidas a causa del covid-19, al no encontrar consuelo en el acompañamiento comunitario. Aun cuando también, son situaciones propicias a fin de donar comprensión y compasión por parte de quienes padecieron el dolor de perder a un ser querido. Por ejemplo, en el caso de las familias que experimentaron la muerte de un miembro a causa de la pandemia y comprender el riesgo que podría existir para los posibles asistentes al velorio, dada la alta transmisión de la enfermedad. Todas estas reflexiones surgieron durante nuestra visita al templo católico.

Nuestros antepasados no se equivocaban al elegir los lugares. La sacralidad ancestral del sitio

Encontrarnos en el emplazamiento de la iglesia estimuló, también, cavilar sobre el arraigo del sitio como lugar sagrado. Esta profunda convicción se sustenta en el hecho de que, otrora, la espacialidad contenía un antiguo templo prehispánico (teocalli). Éste, además, era parte de todo un complejo espacial dedicado al culto a las antiguas divinidades, el llamado Centro Ceremonial Prehispánico (Arana Álvarez, 1981a)⁶⁵.

Maribel, reconoce esta trascendencia ancestral del sitio:

Todo abarcaba, incluso hasta donde estamos es parte de un cimiento de unas pirámides y **nuestros antepasados no se equivocaban al elegir los lugares**, no [...], porque no nada más es la iglesia. Sí es la iglesia que nos conecta con Dios, pero también ahí era un templo anteriormente, de nuestra cultura mexicana [sic: náhuatl], que era una conexión también con lo divino. Entonces de alguna manera vino a estar dentro de esa divinidad, vino, para mí, a fortalecer [la cualidad sagrada del sitio] más todavía”.

Edith concuerda con Maribel y apunta vehemente a “lo que hay más abajo” del edificio colonial, siendo eso, lo soterrado, lo que las vincula verdaderamente con los ancestros y la divinidad –no el edificio colonial–, porque es la territorialidad la que está imbuida de atributos sagrados. Por tanto es ésta, la tierra en interacción con el cosmos, quien permite establecer la relación con lo sagrado. Es ella la facilitadora de la experiencia trascendental del ser humano con lo divino y es así debido a que los ancestros nahuas así lo supieron reconocer y vivenciaron. Esta condición inherentemente sagrada del sitio, la preexistencia e inmanencia de un “espíritu del lugar,” explica el por qué la gente de Coatetelco, pese al daño sufrido por el sismo, se niega a abandonarlo. Así lo expresa Maribel: “El lugar es sagrado, y tal vez por eso nos

⁶⁵ El área principal del Centro Ceremonial prehispánico de Coatetelco ha sido explorada y se encuentra configurada actualmente como una zona arqueológica bajo el resguardo del Instituto Nacional de Antropología e Historia (ver el capítulo contextual). Además, la visita realizada por las Callejeras a este lugar conforma la tercera sección del presente capitular, en el cual se describen las experiencias y sentidos que las mujeres hallaron durante la estancia.

cuesta tanto dejarlo, porque toda la comunidad, nadie lo quiere dejar.”

De ahí que, la inherente esencia sagrada provoca encontrar en el lugar el recogimiento, la paz, la tranquilidad y la seguridad frente a las tribulaciones propias de la vida cuando dentro de él, una se encuentra. Así lo expresaron Edith y Lourdes. Esta última, además, asegura que en ningún otro sitio encuentra la armonía cuando su espíritu anda atormentado, por eso hallaba, dentro de la iglesia, el mejor lugar para estar. Mientras a Maribel le sucedía algo similar en el sagrario:

Tienes una pena, una preocupación, lo que sea, al menos yo, como dicen las compañeras, y yo creo que todos cuando conocemos un poquito sentimos esa paz, esa tranquilidad y esa seguridad de que, dices, pues no va a salir a lo mejor como yo quiero, pero sí va a ser lo mejor para ese momento, para mí. Porque yo estoy segura de que Dios no se equivoca y si van pasando situaciones, sean malas, pésimas o gravísimas, es porque algo bueno hay.

2. Desnudarse en la laguna, adentrarse en sus aguas

La *Tlanchana*, la Cuauhtlitzin y las mujeres

La triada sostenedora de la vida

La imagen de la laguna se mezcla y se hace una sola con las efigies de la Diosa y la Mujer-del-Agua, al tiempo que permea las propias subjetividades de las Callejeras desde su ser de mujeres nacidas en Coatetelco. De esa forma, Cuauhtlitzin, la *Tlanchana*, la laguna y ellas mismas son la fuente de la vida, el germen de la fertilidad, el potencial de la creación y por ende, el sostén familiar y comunitario: “la laguna [...] nos provee el riego, antes había unas bombas y regaban todos los terrenos de sus sembradíos y por la laguna [tenemos] los pescados, y [...] las mujeres tenemos nuestros hijos,” afirmó Edith.

Figura 24

Nuestro círculo de mujeres en la laguna.



Nota. Fotografía de Arantza Bustos Martínez (2020, 26 de septiembre)

Figuras 25 y 26

Momento meditativo al borde de la laguna: el instante de escucha de los textos evocativos.



Nota. Fotografías de Arantza Bustos Martínez (2020, 26 de septiembre).

En tanto, la declaración de Antonia: “lo que viene la leyenda a representar es la historia de la laguna y es una hermosa historia porque [...] de aquí dependen muchas familias y les da esa oportunidad de poder generar sus ingresos”, coloca a la laguna, al agua de la que es contenedora, como el ente posibilitador del sustento comunitario, el cual se expresa de muchas maneras: el riego de las tierras de cultivo de donde brotan los alimentos, el maíz, el frijol chino, el chile criollo, el ajonjolí, la calabaza, el cacahuate y toda la variedad de vegetales que se siembran y cosechan en Coatetelco. Las aguas, también, hacen la donación de la pesca, de las mojarra, cuya recolección permite a los pescadores la manutención familiar, ya sea a través del consumo propio o la venta del producto. Además, en torno a la laguna se han desarrollado una serie de actividades económicas como lo son el establecimiento de restaurantes, las llamadas palapas del muelle, en donde laboran muchas mujeres quienes cocinan y atienden las mesas. Las niñas, inclusive, deambulan entre los lugares con el fin de vender alimentos o “antojitos” preparados en sus casas por sus madres como tamales, camotes en dulce, cacahuates, semillas de pipián y otras frutas estacionales.

Mientras, la valía de las mujeres desborda la cualidad potencial de fertilidad contenida en sus cuerpos, de ser las dadoras de las-los hijas-hijos; porque, según lo expresan las Callejeras, sin las mujeres, sin su presencia, sin su trabajo y su aporte, las familias, y por tanto, la comunidad, no podría sustentarse:

La mujer es el pilar fuerte, hay por ahí un canto de la iglesia, el de Mujer Fuerte. A mí me gusta mucho ese canto, ya ni se cómo dice, pero me encanta. Me recuerda mucho esa parte de que la mujer es un pilar fundamental en una familia” (Maribel Epitacio).

Por tal motivo, como mujeres, se saben relevantes en la sociedad, porque en ellas se encuentra la fortaleza sustentadora de las familias, las cuales, dice Maribel, necesitan la figura femenina a fin de que hijas e hijos no pierdan el rumbo. En tanto, el varón no es imprescindible: “Podrá no haber un varón, pero sin una mujer, sí, fácil

se derrumba una familia”. El senti-pensar de Maribel es acompañado por el de Edith, quien, al respecto y por experiencia propia, dice: “con la ayuda del hombre tenemos los hijos, pero [...] sin el hombre podemos salir adelante”. De este modo la laguna, la Diosa que la creó y la sirena que la habita, junto con las mujeres son las garantes de la cohesión familiar y *comunitaria* característica de los pueblos con raigambre ancestral.

Figura 27

La hora de las an-danzas.



Nota. Fotografía de Arantza Bustos Martínez (2020, 26 de septiembre).

Estas mujeres son conscientes de los lazos existentes entre ellas, la laguna, la Diosa y la *Tlanchana*, siendo éstos, su feminidad y relevancia como sostenedoras de la colectividad a la cual pertenecen. Tener la conciencia de ello las hace sentirse fortalecidas e inspiradas puesto que: “yo quiero ver, quiero pensar que esto de, de la unión de dos mujeres [Cuauhtlitzin y la *Tlanchana*] es un pilar más fuerte hacia nosotras las mujeres”, aseguró Leonor, de cuya declaración emerge una convicción: la *unidad* de las mujeres –de la cual Cuauhtlitzin-*Tlanchana* son el símbolo– afianza la fortaleza de cada una. Mientras Antonia Onofre evocó a la joven Diosa siendo una *guerrera* quien luchó por el bienestar de su comunidad. Todas estas reflexiones, juntas,

provocan que las Callejeras se sientan conmovidas, emocionadas y orgullosas, ya no sólo de los amplios significados que las historias les aportan y enriquecen como mujeres, sino también de la belleza misma contenida en el paisaje:

Sí, se siente una emoción, ahorita al verla tan grandísima que está, porque hubo un tiempo en que se secó y que podíamos cruzarla totalmente de orilla a orilla. Sí, es emocionante que se ve ahorita la naturaleza, es hermosísima, se ve, tiene una vista hermosa. Cuando llueve, igual, se ve hermosísima.

Nacer en Coatetelco, convertirse en la Cuauhtlitzin

La construcción de la subjetividad de estas mujeres en vínculo con la deidad femenina se inició desde la infancia, cuando comenzaron a escuchar los relatos de las leyendas sobre el alumbramiento –el parto mítico– de la laguna realizado por Cuauhtlitzin, así como otras innumerables historias cuyas narrativas giran en torno a la seductora Mujer-del-Agua. Las narraciones fueron pronunciadas por sus madres y abuelas, principalmente. En el caso de Maribel Epitacio, fue su abuelo el contador de las historias de las cuales, incluso, él mismo fue protagonista.

Maribel compartió la aventura que a decir del propio anciano, vivió en su juventud, cuando una mujer de suprema hermosura se le apareció en un entrecruce de calles del pueblo, lo sedujo con su imponente presencia y lo encaminó al borde de las aguas donde el hombre, totalmente embelesado, prometió a la belleza seguirla adonde ella fuera. En ese momento, la mujer descubrió su cuerpo hasta entonces envuelto con un rebozo, el cual se encontraba repleto de peces, al tiempo le aseguró no creer que él fuera capaz de mantener a todos esos, sus hijitos. Fue entonces cuando el súbito enamorado supo quién era su interlocutora, la cual, a la sazón, había ya desaparecido. Varios días pasó enfermo el buen hombre, padeciendo altas temperaturas, quien, después de todo, resultó afortunado por no sucumbir como muchos otros, todos aquéllos cuyos encuentros con la *Tlanchana*... les costaron la vida.



Mapa 5. La aparecida y seductora Mujer-del-Agua

Colocadas las efigies míticas en los imaginarios de las niñas a través de la tradición oral, el entrelazamiento de los cuerpos femeninos de unas y otras se afirmó a través de los juegos infantiles. Edith cuenta que en los momentos cuando las pequeñas –como en aquel entonces lo era ella– se hallaban en las inmediaciones del entorno, recreaban la narración del surgimiento de la laguna: “estas florecitas siempre, de chiquitas, nos las poníamos y andábamos buscando unas flores con las que hacíamos coronitas y nos imaginábamos [siendo] la Cuauhtlitzin”. En el caso de Antonia, el vínculo a través del cual se enlaza con Cuauhtlitzin brotó en su adolescencia, cuando participó en una obra de teatro en la que se escenificaba el mito. Así, al hacerlo, una profunda emoción surgió en su corazón, además de la comprensión del propósito de vida de Cuauhtlitzin que a ella misma le era transmitido, luchar por el bienestar de su comunidad: “te da emoción al representar [...] la historia, lo que pasó, y todo lo que hizo, que fue una guerrera [...]. Y lo que vino a hacer la Cuauhtlitzin en esta laguna fue [...] proteger a su gente”.

Entre las aguas: cuerpos de mujeres y juegos de la infancia

Ir a lavar la ropa, el vínculo con las abuelas

La laguna, asimismo, entraña para cada una de las Callejeras el imaginario de lo que fue su niñez, de las personas con quienes en aquél entonces cultivaron vínculos y aún ahora son importantes en sus vidas. El más representativo para todas se relaciona con una actividad realizada colectivamente por las mujeres adultas en la laguna: ir a lavar la ropa dos o tres veces por semana. Al respecto, las abuelas son especialmente evocadas: “cuando yo me acerqué a la laguna, lo primero de quien me acordé fue de mi abuela” (anoto la expresión de Maribel sólo como muestra). La forma en que las abuelas –fieles herederas de la *Tlanchana*– realizaban su labor, devela la concepción de cuerpo y sexualidad femeninos heredada por los ancestros mesoamericanos: libre de tapujos, no signada por el pecado, la vergüenza o la prohibición (Sylvia Marcos,

1992; 2011): En las zonas menos profundas del estero se colocaban piedras de forma y tamaño apropiado a fin de ser utilizadas como lavaderos, así las extremidades inferiores de los cuerpos de las mujeres permanecían sumergidos bajo las aguas, en tanto, el torso que sobresalía del nivel de éstas, lo llevaban desnudo. Ello sin importar si había o no pescadores en las inmediaciones, pues en el caso de encontrarse presentes no despertaban expresiones de morbosidad ni faltas de respeto, mucho menos violencia sexual. Más bien, la escena era considerada algo normal articulado a la vida cotidiana. Además, mientras las mujeres mayores lavaban, las-los infantes jugaban en el agua, según el testimonio dado por Edith:

Yo acudía con mi abuelita a lavar [...]. Ahora que andaba allí a la orilla me acordé que nosotros sacábamos las mojarritas con un chiquihuite, los pescaditos que les decíamos charales y ahí en eso nos entreteníamos cuando éramos muy pequeños.

De niñas a mujeres: las pedagogías del habitar la laguna

Fue así como, entre juegos, estas mujeres crecieron y poco a poco adquirieron las responsabilidades que conforme a la edad les fueron requeridas: “yo jugaba, empecé jugando, después ayudaba a lavar la ropa” evoca Leonor. De tal modo, siempre entre juegos –“nos metíamos a jugar a la laguna”, recuerda otra vez Leonor– la laguna fue la compañera de las niñas quienes aprendían a colaborar con la tarea de lavado de la ropa y también, con la economía familiar puesto que algunas de ellas empezaron a trabajar desde muy pequeñas en las cocinas de las palapas o vendiendo productos artesanales. Al respecto relata Leonor:

Yo, a la edad de 8 años [mi mamá] me mandó a vender acá con todas las personas que venían, sí, a comer sus mojarritas. Yo venía a vender cacahuates, semillitas, tamales de dulce, lo que mi madre me hacía, yo venía a vender junto con dos hermanas más chicas que yo, entonces éramos tres, parecíamos “pirinolitas” [sic] aquí, vendiendo nuestras bolsas de cacahuates. Y éramos muy pocas las vendedoras, muy poquitas niñas, nos contábamos que éramos once niñas que veníamos a vender, entonces acabábamos rápido.

Otros aprendizajes vinculados al juego fueron recibidos por las niñas mientras se encontraban en la laguna, como nadar. Asimismo, la pedagogía del cuidado entre las infantas surgió de manera espontánea, dado que supieron cómo velar por el bienestar de unas y otras ante el riesgo que, también, significa estar en las orillas o aguas adentro. Además, entre el acompañamiento realizado entre las pequeñas al comercializar sus productos y la compartición de los juegos, aprendieron a tejer lazos de hermandad:

Nos metíamos a jugar a la laguna, sí, entonces yo aprendí a nadar aquí con las compañeritas [...] nos cuidábamos unas a otras: No qué la niña no sabe nadar, ¡quédate aquí! ¡Yo me quedo con ella, yo la cuido, tú vete a nadar! Y nos íbamos intercambiando: ¡Tú, ya cuidé a la niña! ¡Tú, vete a nadar! Bueno era muy bonito, para mí, mi niñez fue muy bonita, a pesar de que vendíamos y todo eso, para mí, yo lo tomaba como eh... como diversión, exactamente, no era una responsabilidad.

Otra de las enseñanzas recibidas en la laguna fue el experimentar de manera profunda al cuerpo desde el gozo del juego infantil y de la libertad de interactuar con el agua junto a la comunidad de mujeres sin la significación de lo pecaminoso, cuando, siendo niñas observaban a sus madres y abuelas: “¡Sí, sí, desnudas! ¡La gente, la gente grande [las mujeres], mi mamá se bañaba desnuda! Ahí las veías tallándose con el zacate”, afirma Leonor. No obstante, al introducir el agua potable en el pueblo y al interior de las viviendas, las idas colectivas femeninas a la laguna para ir a lavar la ropa se acabaron. Ello, junto a la influencia de una moral y cultura citadina (como explicaba Maribel, tema que recupero más adelante) acabó con la intensa vivencia corporal femenina definida por la autodeterminación, la libertad y el placer de encontrarse desnuda, lavando ropa y bañando sus cuerpos en el ambiente lacustre, dentro del colectivo de mujeres. Consecuencia de ello fue, asimismo, la anulación del crecer-jugando de las niñas entretendido con la adquisición de saberes prácticos y contestatarios como aprender a nadar, el cuidar de una misma y de las otras. Ello además de afrontar la vida al adquirir la habilidad de la venta o de un oficio,

así como también la asunción pausada y conforme a la edad de cada una, de las responsabilidades inherentes a las tareas cotidianas. Todo esto inmerso en lo lúdico y dentro del ámbito de la comunidad de mujeres recreada en torno al agua del vaso lagunero.

Figura 28

Las an-danzas laguneras.



Nota. Fotografía de Arantza Bustos Martínez (2020, 26 de septiembre).

De sitio sagrado a espacio de explotación

¡Ahí sí, ni te metas! El resquebrajamiento del vínculo espiritual

La fertilidad y abundancia derramada a la comunidad constituyen el origen de la sacralidad de la laguna, de ahí que el sistema simbólico de Coatetelco esté construido en torno a ella; en tanto la preponderancia de las figuras femeninas mitológicas signan lo sagrado del lugar como femenino (Bustos Garduño, en prensa). Así, el reconocimiento de la divinidad lagunera la hace propicia de la manifestación ritual. Al respecto, el etnohistoriador Druzo Maldonado Jiménez (2005) recoge el rito ofrecido a

la Diosa Madre, Cuauhtlitzin, realizado en medio de las aguas las noches de cada 23 de junio. Esta celebración de origen prehispánico tenía lugar todavía en los primeros años del siglo XXI –periodo en el cual Maldonado Jiménez realizó sus indagaciones– y se efectuaba la víspera del santo patrono católico, Juan el Bautista. Maribel Epitacio señala que la ofrenda contenía el propósito de agradecer por la abundancia y ésta era llevada a cabo por los pescadores. Sin embargo, acorde al testimonio de la citada compañera, actualmente ya no tiene lugar el ritual y ella lo atribuye a la introducción de otras religiones, las cuales han socavado la espiritualidad comunitaria: “el catolicismo, de alguna manera, permitió seguir con nuestras tradiciones, pero siempre anteponiendo algún santo, o a la par que fuera”. De ahí que la influencia del cristianismo desde otras posturas religiosas no católicas a las que Maribel llama “sectas”, son el origen del:

divisionismo y que dejes esa parte, tu parte espiritual, no religiosa, sino espiritual [en relación] con la laguna, con tus parajes, con tu tierra. Se pierde porque dicen: “¡No, eso no está permitido!” [...] Ahí sí ni te metas, porque acaban con toda tu espiritualidad de comunidad.

Esta rotura del vínculo espiritual con la laguna –y el territorio– se manifiesta en un desequilibrio en la relación de los pobladores con ella. Así, de ser un lugar de veneración se ha convertido un objeto de explotación, al menos por cierto sector de la población. Las Callejeras visibilizaron esta situación durante nuestra estancia en el sitio y expresaron la molestia –la rabia, mezclada con tristeza– que esta circunstancia les genera.

La laguna tampoco es nuestra: vivir otro despojo

Tal como ya se ha mencionado, en torno a la margen nordeste de la concavidad hídrica se han establecido restaurantes que aprovechan la espléndida vista y el ambiente acuático a fin de atraer a turistas. De acuerdo a testimonios de las Callejeras, los propietarios de las llamadas “palapas” han hecho una apropiación no legítima de los lugares pues éstos, dicen, pertenecen a la comunidad y no a unos cuantos individuos.

Por tanto, al hacer “negocio” con el paisaje sagrado, lo cosifican. Ante este escenario las mujeres perciben el contexto lagunar más propio de los turistas en donde ellas no tienen cabida, dado que tener acceso al espacio sólo es posible si se porta el suficiente dinero para consumir. Y aun así, las mujeres relatan experiencias según las cuales el servicio les ha sido negado (a ellas o a sus familiares) por ser de Coatetelco, habiendo tenido que retirarse del sitio. Así narra una experiencia Leticia:

Y hay en unas palapas [en las] que, pues francamente [las personas dueñas o quienes las atienden] discriminan porque, este allá está mi papá y viene mi hermana y quería ir a comer en esa palapa porque se ve muy bonito, y no los dejaron, no los atendieron. Y le dice mi cuñado [a la persona que atendía el establecimiento], dice: “traemos dinero”, dice [la interlocutora] “sí, pero [a] la gente de aquí no las atendemos”.

Así, los “adueñamientos” efectuados por unos cuantos –gente también oriunda del pueblo–, las restricciones de acceso hacia las personas originarias del lugar, el uso turístico que actualmente posee (el cual, en términos de Sara Ahmed podrían denominarse como blanqueamiento de los espacios, ya que sólo los turistas pueden ocuparlos o experimentar la expansión de sus cuerpos a propósito de deleitarse en ellos), provocan que Maribel perciba al estero como el lugar del privilegio y exprese su sentir: “La laguna es, pero no es de nosotros [...]. No le pertenece realmente a la comunidad porque no eres libre de venir y meterte. Si vienes con dinero, pues puede ser, pero si no, no”. Esta sensación de despojo espacial o territorial, recordemos, también fue manifestada por esta compañera cuando estuvimos en el edificio de la iglesia católica. Por todo ello, los sentimientos de molestia se ahondan al percibir a la comunidad estando doble o triplemente despojada de sus lugares de memoria (los cuales son a su vez, sagrados), pues el Centro Cultural Prehispánico, como bien lo señaló Antonia Onofre, se encuentra subutilizado y el uso comunitario sólo es realizado con el permiso previo del INAH. Y es que para ellas, laguna, templo cristiano y recinto ceremonial ancestral representan lo que “*es ser de Coatetelco*”, por tal motivo, durante nuestra estadía en la orilla del estero las mujeres expresaron su orgullo y fascinación

ante la belleza del paisaje: “Sí, se siente una emoción, ahorita al verla tan grandísima que está, [...] sí es emocionante [...] se ve hermosísima”, aseguro conmovida Antonia Onofre. En consecuencia, al percibir estos lugares como esencia que las integra, empero que les ha sido arrebatada, el agravio se agudiza porque, además, la laguna y su contexto padecen una fuerte degradación ecológica provocada por lo identificado por Leonor como un “abuso” hacia el entorno. El comentario de esta Callejera me hace recordar la noción de “violencia sexual” articulada por Giulia Marches (2019) a efectos de nombrar la estrategia ejercida por la hegemonía económica sobre los cuerpos-territorios cuyo fin es apropiarse de ellos y explotarlos.

¡A ver si no se va la Tlanchana! El desgarramiento de la comunidad

Relevante me parece que Maribel Epitacio Moreno identifique a la “urbanización” como la causa de deterioro medioambiental de la laguna, el cual incluye la rotura de la relación sagrada con el sitio ya mencionada. Como se expuso en el capítulo contextual, el territorio de Coatetelco se encuentra acechado por el llamado “urbanismo salvaje” (Barreda Marín, 2016) al encontrarse a mitad de camino entre dos de los centros detonadores de éste en el estado de Morelos. Cabe decir, en la comarca coatetelquense no se han implantado proyectos de vivienda “social” característicos del desarrollo inmobiliario apuntado. Sin embargo, sí se han instalado algunas tiendas de conveniencia de corte neoliberal, así como edificios habitacionales unifamiliares de descanso cuyos propietarios son ajenos a la comunidad. De ahí que, Epitacio Moreno ubica la influencia de la mentalidad citadina, individualista, consumista y desligada de lo comunal (a la cual ella llama urbanismo, urbanidad o civilización: “ese urbanismo, el que ya nos civilizamos”), como el origen del ansia por acumular y con ello la explotación y la consecuente desestabilización energética del entorno lagunar. De ahí que, asimismo, la compañera sitúa a dicho influjo como la causa del desgarramiento de la vivencia comunitaria:

Comentaban los viejos, nos estamos dejando llevar por la gente de fuera y por los ideales de afuera. Que eso fue lo que nos dañó. Empezamos a dejar de pensar como comunidad y empezamos a pensar como individuos, como uno solo.

Es esta mentalidad vinculada a la ciudad y a la “civilización” la que Maribel identifica siendo el fondo detonador de los adueñamientos, realizados por unos cuantos, de la laguna a fin de hacer negocio: “Y empezaron a pensar como negociante, como que, yo le saco provecho a algo y no me interesa lo demás.” Mientras tanto otras personas han vendido sus tierras, también, por el interés económico, cuando ella recibió la enseñanza de su abuelo: “las tierras no se venden”. Empero, la rotura del vínculo espiritual con la laguna, su reificación y el implícito desequilibrio energético se realizaron no sin la generación de efectos importantes:

[...] consecuencias de esos actos: se secó la laguna, yo tengo conocimiento de dos veces, en el año treinta y tantos, creo; y en el 88 que se secó definitivamente y era una nostalgia. [...] después viene todo lo contrario, se inunda, y se empiezan a inundar los negocios.

En tanto, las-los sabios ancianos reconocían la razón de los desastres: “y decían los abuelos, es porque están haciendo negocio, la laguna no es para negociar, no es para esto”, señala nuevamente indignada Maribel. Así, y aun cuando una manifestación de la invasión de la modernidad devastadora es la eliminación de lo simbólico (Dupuy, 2021), el ícono se revela todavía en Coatetelco portentoso, enérgico, ante la destrucción objetivada de la laguna. Por eso, como un espíritu de acuciosa conciencia sigue interpelando a la comunidad: “la misma mujer [la Cuauhtlitzin-*Tlanchana*] cuando se secó, pues también se retiró de aquí, pues de nuestra laguna”, enfatizó Leticia; ya que según la creencia de las personas de Coatetelco, la *Tlanchana* se enoja ante los agravios cometidos contra la vida y se marcha de la comunidad: “a ver si no se va la *Tlanchana* o la Cuauhtlitzin porque la estamos invadiendo de basura”.

Lo que vino a hacer la Cuauhtlitzin: Reconstruir la espiritualidad comunitaria, rescatar la laguna

La sacralidad del sitio no sólo es dada por su articulación con la fecundidad de la tierra que la exuberancia del agua representa. Lo divino, lo espiritual del sitio, se expresa, además, en la forma en la cual, según el mito, fue creada la laguna: un acto de donación amorosa de una joven mujer convertida luego en Diosa. Y, también, en los significados del hecho: el velar por el bienestar y el cuidado comunitario. La sensibilidad de Antonia Onofre le permite tener esta mirada: “Y lo que vino a hacer la Cuauhtlitzin en esta laguna fue eso precisamente: no cuidarse ella, no protegerse ella. Proteger a su gente, proteger a los demás, porque si protegía a los demás ella se sentía bien.” No obstante, “esa esencia del cuidar al prójimo, de cuidar a la naturaleza, de cuidarnos entre todos” que Antonia encuentra en el acto realizado por Cuauhtlitzin, se ha perdido si atendemos a los relatos llenos de indignación narrados por las Callejeras. No obstante, el contenido espiritual primigenio puede ser nuevamente reconstituido. Mamá Teo, quien se ha caracterizado por ser siempre sensible ante la vida, al dolor y necesidades de su gente, con un amoroso y sabio compromiso por la obtención de justicia, también ha mirado las maneras de restablecer el ritual originario realizado por los pescadores, según lo expresa Maribel:

la organización que plasmó y que [...] dejó la maestra Teódula, que es el centro cultural, ha tratado de preservar. Y hace rato comentaban, los rituales, se hacía aquí un ritual sobre, en la laguna, para agradecer y todo. Cuando la maestra lo [re]inicia [...] fue como una manera de representar lo que se hacía en los parajes y que ahora año con año se hace [en la laguna].

No obstante, la percepción de Maribel Epitacio apunta a que este acontecimiento ha devenido en una exhibición (*cuasi* mercantilista al estar dirigida a los turistas) y no aporta la profundidad de la celebración sagrada originaria. De ese modo, los esfuerzos de Teódula habrán de ser acompañados por una fuerte reflexión de la colectividad. Toñita –como llamamos las Callejeras a Antonia Onofre– vislumbra el inicio del

camino, cuyo propósito es la restitución de la conciencia comunitaria basada en la valoración del entorno naturaleza y de la laguna, así como en reconocer en ellos a los entes sagrados que son: “yo creo que si nosotros empezamos a... como *a hacernos esas preguntas de porque*, tal vez no lo entendamos, pero sí podemos ir como que cambiando” (el resaltado es mío). Asimismo, a través de dicha interpelación, se habrá de recrear la ya de por sí existente,⁶⁶ empero maltrecha, espiritualidad vinculada a la tierra y al agua como ámbitos de comunidad. Esta espiritualidad, además, como apuntó Antonia, debe ser traducida en el compromiso –antño existente– por el “bien común” –de todas y todos incluyendo a la naturaleza– contenido en el relato fundacional protagonizado por Cuauhtlitzin. Porque ella, la Diosa de Coatetelco, lo que “representa es una comunidad”, enfatiza Maribel Epitacio.

Cuerpos femeninos versus cuerpos masculinos: Formas diferenciadas de habitar

El habitar masculinizado de la laguna

Las Callejeras identifican el lugar siendo más apropiado para –y por– los hombres pues son ellos quienes van a realizar más actividades y ocupan mayor cantidad de tiempo en sus estadías en la laguna, así como en los campos alrededor de ella. De ahí que, Leonor y Leticia consideran a pescadores, lancheros y campesinos, quienes van a sembrar o a llevar a pastar a sus animales en las inmediaciones, como los habitantes-usuarios más adecuados del entorno lagunar. Edith Alemán comparte esa opinión. De esta manera, ella rememora el enorme agrado vivido cuando iba con su padre o con su marido –ambos ya fallecidos– a pescar. También, recuerda estar entre los campos cultivados y participar en la cosecha, luego del asado y, finalmente, la degustación de los elotes. Asimismo, Edith, quien otrora solía montar a caballo, aún se saborea

⁶⁶ Una de las expresiones más vivas de la espiritualidad de la tierra y el agua en Coatetelco es la ritualidad del “*huentle* a los airecitos” realizada en la circunvalación de parajes del contexto-naturaleza que rodean al pueblo con motivo de pedir agua de lluvias. Otras son el culto a los muertos, así como el ritual llamado “El Santo” (ver capítulo I).

los tacos que las mujeres solían preparar para los hombres, a efecto de que éstos se alimentaran durante la jornada campesina. Debido a estas aficiones, Edith asevera: “yo creo que en el camino me desvié, porque sí me gustan más las actividades de hombre”. Tal expresión conlleva la convicción de que las tareas y lugares mencionados son propios de los varones. Por otra parte, Antonia observa esa mayor presencia masculina en el sitio, mientras Leonor señala las razones:

La laguna es más de un hombre porque ellos son más fuertes, son los que pescan. En las orillas hay terrenos de siembra, [ellos] son los que siembran, son los que trabajan la tierra. Para cualquier trabajo [...] es la fuerza del hombre [la que se necesita].

Además, grupos de hombres acuden a la laguna con motivos recreativos, principalmente ellos concurren a fin de beber cerveza en exceso y por lo tanto, a alcoholizarse, a perder la conciencia. Esta condición coloca a los varones como potenciales agresores de las mujeres y, además, los pone en riesgo a ellos mismos, ya que, como relata Maribel, ha habido casos de ahogamiento (no debido a la ingesta de alcohol en sí misma, sino por haber caído a la laguna en estado de ebriedad) de algunos.

Así, puede observarse la existencia de una masculinización experiencial del espacio, la cual corresponde a los imaginarios que naturalizan el sitio y las labores realizadas en el contexto como propios de los varones. De tal modo, persisten muchos prejuicios sobre la ocupación de los contornos de la laguna por mujeres: “el qué dirán: ¿Qué está haciendo esa mujer allí? ¿Por qué va para allá muy seguido? [...] ¿Por qué? Si no hay mujeres”, explica Leonor. Por ello, la presencia de las mujeres en el entorno se debe únicamente al trabajo por ellas realizado como cocineras y meseras en las palapas: “La mujer es la que viene a hacer la comida, es la que viene a guisar, la que viene a hacer las tortillas, los tamales de mojarra”, comenta Leonor. Estas labores se vinculan al servicio y las tareas de cuidado, eso sí, remuneradas,

que corresponden con la asignación normalizada de los roles según el sexo-género de las personas. Por otro lado, en demerito del habitar de las mujeres en la laguna, las otrora idas femeninas a lavar a la laguna acompañadas por la niñez, que a su vez se constituían en el espacio-tiempo del solaz, el cuidado colectivo entre mujeres, de las múltiples pedagogías, del gozo de los cuerpos, se acabaron como ya se mencionó anteriormente.

Encarnar el miedo en el habitar lacustre

Además de la marcada asignación de roles que se traduce en la imposibilidad de habitar el contexto desde la diversidad de opciones y la libertad corporal, las mujeres tienen mayores dificultades debido al miedo y las percepciones de inseguridad encarnadas por ellas cuando se proponen o piensan encontrarse en el sitio. Por ejemplo, previo a su arribo a nuestra reunión, Antonia se planteó arribar caminando pues deseaba disfrutar del paseo a pie: “desde ayer [estuve] pensando [...] y] yo dije, voy caminando porque quiero disfrutar mi trayecto al llegar a la laguna. Hoy amanecí con esa mentalidad de ‘me voy caminando’”. No obstante, apenas había salido de su casa y caminado unos pasos, la compañera sopesó los riesgos a los que se enfrentaría: faltas de respeto, vialidades sin banquetas y no aptas a propósito del tránsito peatonal, personas alcoholizadas conduciendo de manera irresponsable vehículos automotores. Por lo cual, ya puesta en movimiento, Toñita reconsideró su decisión y mejor tomó una “moto-taxi”, el tipo de transporte colectivo usado en el pueblo.

Maribel Epitacio concuerda con Antonia por lo cual afirma que ella no se siente a salvo en ningún sitio ubicado en las inmediaciones de la laguna. Más aún, hablar de seguridad motiva a Maribel a pensar en su hija de 23 años de edad –quien nos acompañó durante los recorridos callejeros, empero en esta ocasión no emanó en ella el *deseo* de opinar sobre ningún tema– a quien nunca se le ocurriría enviar a hacer

algún mandado por la zona, sola. Asimismo, esta mujer apunta que la desconfianza no se dirige hacia las personas oriundas de Coatetelco, sino es debida a la gran cantidad de gente –turistas– llegada de fuera.

En cambio, Lety, Leonor y Edith dijeron sentirse seguras en el área del llamado muelle, donde se ubican las palapas, dado que existe más presencia de personas. Otro factor afirmativo de la confianza de Leticia es que habita los lugares de manera frecuente, pues sus padres poseen su vivienda en el área y ella ha trabajado como cocinera en uno de los restaurantes, de ahí su sentimiento de familiaridad con la zona. Edith, por su parte es una entusiasta caminadora y conocedora de la geografía coatetelquense: “el caminar ha sido mi pasión”, dice. Justamente, el conocimiento del territorio y la familiarización establecida con él, afianzan el sentido de protección en esta mujer. No obstante, lo único que la alerta es la presencia de grupos de hombres bebiendo alcohol en la calle: “cuando hay borrachos, si veo un montonal, ahí sí me pongo de nervios”. En estos casos, es decir, cuando Edith observa dichas concurrencias masculinas y así como lo hizo Antonia la mañana de nuestro encuentro, la apasionada paseante improvisa y realiza cambios a sus propósitos originales a efecto de sentirse a salvo, por ejemplo, modifica sus itinerarios e incluso, decide definitivamente no salir a realizar sus acostumbradas caminatas. Esta compañera también se ha percatado que la forma como va vestida afecta la interacción callejera con otras personas, dado que, dependiendo de su vestimenta, los hombres se sienten con el derecho de interactuar con ella de manera no apropiada (le dicen piropos que la incomodan). Por lo demás, su afición por la calle ha hecho que Edith sea muy conocida en todo Coatetelco: “Y en una ocasión me acompañó mi hijo y me dice ‘Ay amá, la conoce mucha gente’”.

Por otro lado, el habitar libre de las mujeres se coarta en definitiva en áreas distintas al muelle, es decir, las zonas de los sembradíos y la calle “De los lavaderos,”

a través de la cual antiguamente transitaban las mujeres cuando acudían a lavar la ropa a la laguna. Es en esos lugares donde las Callejeras que se sienten confiadas en el área del muelle (Leonor, Lety y Edith), pierden toda su seguridad debido, en parte, a que los sitios están más solitarios y porque, además, han ocurrido agresiones contra mujeres, según el testimonio de Leonor:

[...] hay mucha inseguridad, sí yo bajo, aunque baje con alguien de mis hijos, a mí me da miedo. Me da miedo porque, [...] han sucedido cosas muy feas de aquel lado, se han violado a las mujeres de por allá, se las llevan...

Además, la suspicacia social respecto a la presencia de ellas en los entornos lacustres incrementa. Y sobre todo, la osadía masculina: “imagínese que yo voy caminando hacia allá, van a decir, ‘ya viene ésta, caminando, para que yo le haga...’”, confirma Leonor. Por todo ello Leticia consideraría ir a estas zonas, sólo si va acompañada por su esposo o por gente mayor que provoque el respeto de otros.

El reclamo de un habitar de mujeres autogestivo y placentero

Rebelarse ante las imposiciones, sobreponerse a los miedos, habitar el gozo de los cuerpos

A través de las líneas antecedentes quedan expuestas varias pérdidas en el habitar de la laguna por las mujeres. Así, vivencias antes experimentadas se van desvaneciendo, sea por la adquirida connotación como sitio del privilegio, la fragmentación comunitaria, la influencia del pensamiento individualista ciudadano, la marcada masculinización del entorno y el consecuente riesgo que existe para los cuerpos femeninos. Aún con los obstáculos, Edith, todavía ejerce su derecho a habitar: “Mira, a mí me vale gorro, yo vengo y me meto y hasta ahorita nadie me ha impedido el espacio”, y, como la buena caminadora que es, realiza incursiones en las inmediaciones de la laguna. Algunas veces trata de hacerlo acompañada por sus hijos y uno de sus propósitos, además de vivir momentos placenteros, es evocar y por tanto, volver a experimentar anteriores

vivencias.

Y hemos ido a lugares [...] de aquel lado no hay palapas, entonces ahí es libre. Llegamos a la hora que sea y estamos desde las ocho y al anochecer, y a veces nada más vamos un ratito, donde está la biblioteca y nos vamos y ahí estamos nada más contemplando el atardecer [...] antes estaba planito, como acá, bien bonito y nos metíamos al agua.

No obstante, como ya se mencionó, el habitar de las mujeres en la laguna está restringido, es mal visto y el hacerlo conlleva riesgos para la integridad física, emocional y espiritual de ellas. De ahí que, durante nuestra reunión, afloró el reclamo legítimo sobre recuperar el derecho a ocupar el espacio. El actual uso de las mujeres como trabajadoras en las palapas es aprobado por Leticia, quien lo considera un beneficio para aquéllas quienes requieren contar con un empleo remunerado. Sin embargo, las otras Callejeras demandan la apropiación femenina de los sitios a fin de hallar solaz, calma, placer, y en definitiva, no desde el trabajo. Así lo expresa Maribel: “Disfrutar, yo la verdad no veo cocina, guisado, no. Aquí no. Sí, que bueno que las mujeres lo hagan, pero no necesariamente, sino disfrutar la belleza y [...] que sea un disfrute, no trabajo.”

Antonia, en acuerdo con Maribel, mira el lugar muy propicio a fin de crear espacios de convivencia femenina en los cuales las mujeres se desentiendan por completo de las extenuantes labores domésticas. De modo tal que ellas puedan tener la oportunidad de ocuparse del cuidado de sí mismas y no de los otros, como siempre lo hacen:

Distraernos de tanto quehacer en la casa, que nunca se termina, nunca, yo veo que nunca se termina el quehacer [...]. Y un tiempo para nosotras porque eso es lo que nos hace falta, nosotras como mujeres, porque le vuelvo a repetir, tenemos varias habilidades afortunadamente, pero también ocupaciones: qué sí no son los hijos, que las tareas, que la cocina, que el esposo, que lavar, que hay que comprar, que hay que guardar. Entonces no tenemos un tiempo libre.

El cuidado entre mujeres es central en la propuesta de Antonia, pues, dice la compañera, una de las actividades que se podrían realizar es, simplemente, platicar. Conversar, como una forma de estar atentas las unas de las otras, de establecer relaciones de confianza, de complicidad y apoyo emocional: “Lo que estamos haciendo ahorita, platicar, ¿cómo estás?, ¿qué tienes?, ¿qué te pasó hoy? Puedes confiar en mí, si en algo te puedo ayudar, lo hago.” Esta propuesta se dibuja muy contestataria al sistema de opresión femenina, el cual cancela en su favor, el establecimiento de relaciones estrechas entre mujeres, más aún, el cuidado entre ellas. Por lo demás, otras muchas prácticas a ser realizadas por mujeres en la laguna se les ocurre a las compañeras: pasear en lancha, contemplar la naturaleza, sentarse a la orilla de la laguna, meterse dentro de sus aguas, relajarse, pescar. De ahí que Maribel traiga a la memoria un antiguo proyecto surgido de la sensibilidad y la mente siempre inquieta de Mamá Teo: “un corredor en la orilla de la laguna en el que la gente de Coatetelco pudiera ir a disfrutar del paisaje, de un paseo sin la necesidad de decir ‘tengo que pagar una entrada’, ‘tengo que consumir’”. Este pasaje, acorde a Maribel, debería ser conformado con respeto a la naturaleza, sin agresiones hacia la laguna, además de pensado y creado en comunidad.

Por su parte, Antonia considera que todas las personas oriundas de Coatetelco habrían de poseer el derecho a pescar en la laguna, por lo menos una vez a la semana, y extender así la abundancia de las aguas a las mesas y estómagos de más familias. Un pensamiento similar aflora en Leticia quien cavila la idea de establecer un sistema de usufructo rotativo de las palapas cuya finalidad sea ampliar el beneficio a toda la comunidad: “mira, le voy a dar cinco años a una persona que, que agarre este lugarcito para que se ayude, en otros cinco años le voy a dar a otra persona, y así sucesivamente”. De este modo se restablecería el originario ámbito de comunidad de por sí inmanente al recinto –y simbolizado por Cuauhtlitzin–, ya que quienes ilegítimamente se han apropiado de los terrenos aledaños a la laguna: “no son dueños,

nadie, nadie”, reitera Leticia.

3. Habitar el *deseo*: Estar en el Centro Ceremonial Prehispánico

No sé qué será, la verdad, me da curiosidad: la emocionalidad del ser-estar en el lugar

Subir y bajar pirámides, hurgar recovecos, estimular la imaginación: *el deseo por saber*

Las an-danzas por el sitio se efectuaron según la “Descripción operativa de la metodología en el campo” (ver capítulo IV). Es decir, nuestros cuerpos conformaron el ya acostumbrado *círculo de mujeres*. Acto seguido, permitimos aflorar en ellos su condición vibrátil (abierta a la otredad y al mundo) a través de un ejercicio respiratorio meditativo. Después de lo cual, cada una de las mujeres realizó una caminata (danza) por el amplio espacio. Ella incluyó subir y bajar las estructuras piramidales, atravesar las amplias explanadas, incluso, escudriñar recovecos: “Encontré un hueco hasta el fondo, no sé qué será, la verdad, se ve como un pozo que también ya está desgastado”, compartió Antonia. Además, la espontaneidad del recorrido provocó el detenerse a contemplar detalles de los templos e interrogarse respecto a los significados de las inscripciones colocadas por los arqueólogos: “me da curiosidad donde veo estos letreros”, aseguró Leticia. Tal era la sensibilidad vibrátil de los cuerpos, que las Callejeras dieron rienda suelta a su imaginación histórica e, inclusive, experimentaron ensoñaciones cuyos protagonistas eran la Diosa Cuauhtlitzin y los antepasados prehispánicos.

Todas estas formas de aproximación traducidas a verbos: curiosear, encontrar, imaginar, explorar, conocer, admirar, preguntar(se), reflejan el ánimo despertado en de las Callejeras al hallarse en el sitio y caminarlo. Y es que, estas cuatro mujeres, por momentos parecían *desear* hacer hablar a las piedras conformadoras de los edificios a fin de que les contasen la historia de sus antepasados y sus formas de vida o les

compartiesen los saberes que hicieron posibles dichas configuraciones:

Y la gente de antes, no sé si nacían así, inteligentes, porque miren nada más, cada cuadro, cada cosa que hacían. ¿Cómo lo hacían? Yo me pregunto, ¿cómo?, ¿quién los instruían a hacer esto?, ¿o nada más entre ellos?, o no sé. (Leonor)

En este mismo sentido, Edith aseguró: “quienes las hayan trabajado tuvieron una mano y una fuerza increíble, sobre todo, inteligencia”. Mientras tanto emergieron otras expresiones, tales como la manifestada por Leonor: “Me *gusta*, me *gusta*, me *gusta* mucho, no sé, *explorar* y *saber* un poquito más, que no sé nada; pero, me *imagino* algo, algo, algo bonito”; o aquélla, en voz de Antonia: “es muy *emocionante* pues, *conocer*”; o bien esta otra dicha por Edith: “siempre *admiré* cuando se terminó de descubrir, el como hicieron bien las líneas...”. También está la manifestada por Leticia quien evocó su experiencia durante una temporada laboral convocada en el sitio por el INAH: “Y *conocimos* o tuvimos el, hora sí que, el *agrado de conocer* muchas cosas que el arqueólogo nos, nos comentaba”.

Este *gusto* o *deseo* por el saber, la curiosidad y la constante actitud interrogadora, fue complementada, incluso, por ejercicios de imaginación en los cuales se visualizaba el sitio siendo ocupado por sus habitantes originarios. Esta forma de interactuar fue especialmente – aunque no sólo– vivida por Leticia al encontrarse parada sobre la pirámide más alta y mirar desde ahí la laguna: “¿Ya vio que se ve toda muy bonita de allá arriba?”. Así, la suerte de introspección en la que esta mujer se sumergió la llevó a recrear en su mente varias imágenes, como aquéllas en las cuales reconstruía el sitio siendo habitado por los antiguos pobladores: “los *tlahuicas*, o nosotros, [porque] somos [descendientes de los] *tlahuicas* pues; pero ellos, cómo vivían”. La visualización incluía el reconocimiento de la íntima conexión establecida entre este lugar ceremonial y la laguna como fuente de vida:

Ahorita me subí allá arriba [a la pirámide-templo más alta, la de Cuauhtlitzin] y divisé todo como se veía y *me imaginé*, como que *me transporté*. Dije: “¡Ah, qué

bonito, cómo andaban pescando!” Porque su trabajo, yo creo era la pesca, y de ahí comían, y todo. Y digo, que bonito sería eso...

También, la estancia en el sitio estimuló en Leticia la imaginación del vínculo existente entre éste y otros lugares: los cerros circundantes, las comunidades vecinas, el paisaje en su conjunto los cuales son, además, visibles desde el recinto ceremonial:

[Y me pregunté:] ¿Cómo se comunicaban con los de allá, con los del Rodeo? Y supuestamente que hay un túnel que va de aquí que llega hasta El Rodeo [una comunidad donde también existe otra laguna, más pequeña que la de Coatetelco], a Xochicalco, a las ruinas [sic: al Centro Ceremonial Prehispánico] de Xochicalco y este, pero pues no, no se ha descubierto [el pasaje, a través de excavaciones arqueológicas]. Eso nos lo nombró el arqueólogo [durante una campaña exploratoria en la zona de Coatetelco], que sí hay una, una conexión, un túnel que llega hasta allá.

Esta emocionalidad despertó el *deseo* por el saber y a un tiempo, el querer dar respuestas a las emergentes inquietudes a través de la imaginación manifestando, además, el vínculo estrecho con los ancestros “*sí me... me transporté en esa época*”. El tema de la relacionalidad con las-los abuelas-abuelos, lo dejó aquí apenas esbozado a fin de retomarlo, una y otra vez a lo largo del texto, pues éste resulta ser una cuestión atravesadora de toda la experiencia del ser-estar de las Callejeras en el sitio. Continúo, entonces, con las descripciones de la sentida emotividad que alentó el *deseo por saber* en vínculo con la imaginación en las compañeras durante nuestra caminata. La experiencia estimuló a las mujeres a elaborar un proceso creativo y reflexivo a través del cual construyeron conocimiento, e incluso, se posicionaron de forma crítica y contestataria ante la vida. Leticia, al ver los árboles de cacahuete floreciendo esparcidos en el sitio imaginó a la Diosa Cuauhtlitzin: “yo cuando veo las flores, siempre me recuerda la diadema de, a la diadema de la muchacha Cuauhtlitzin y empiezo a pensar, pues digo, que bonita sería su época en la que vivió ella”; en tanto Antonia rememoró la ocasión cuando, siendo adolescente, participó en una obra de teatro en la que se representó la leyenda fundante:

[...] es muy *emocionante* pues *conocer*, porque, ahí, cuando estábamos actuando era como si fuera real, entonces yo *imaginaba* las pirámides, *imaginaba* que me trasladaba hasta el [cerro del] Teponasillo por el túnel y sí, era muy emocionante [...]. Y [fue así como] conocí la historia de Cuauhtlitzin.

Figura 29

An-danzar, descubrir, imaginar y llenarse de curiosidad.



Nota. Una Callejera camina sobre la pirámide de Cuauhtlitzin en el Centro Ceremonial Prehispánico, cuyo estado de consolidación, como se ve, no es precisamente el mejor. Fotografía de autoría (2020, 21 de noviembre)

No obstante, la imagen de Cuauhtlitzin colocada en el imaginario de estas mujeres, no sólo motivó la emoción de sentirse entrelazadas con ella como mujeres coatetelquenses. Tampoco se limitó a estimular el *deseo por el saber*. La efigie de la Diosa –la leyenda de esta mujer libertaria– situada en su imaginación provocó en Antonia el *deseo y compromiso de la lucha por la vida de la comunidad*: “ella luchó por su pueblo, y pues creo que también nos toca esa parte de lucha”. Mientras Leticia

admiró la belleza y, sobre todo, la inteligencia de la joven, su capacidad de decisión, su poder de organizar a un pueblo que se encontraba en la búsqueda de su autonomía y del bien-común: “me la imagino a la muchacha más bonita [...] que habitaba en estos lugares [...] pero yo creo, [principalmente, era] muy inteligente [...] y por eso *tomaba decisiones*”.

En tanto, la lucha por la vida emprendida por Cuauhtlitzin y prolongada hoy como un compromiso, claramente se revela ante Antonia y consiste en “seguir rescatando toda, toda nuestra historia y que los jóvenes [...] la *re-conozcan* y que la valoren [...] que los niños continuaran con la historia porque de esa manera seguiríamos vivos y seguirían vivos nuestros ancestros”. Así, el conocimiento –de la historia, los saberes comunitarios, las filosofías ancestrales expresadas a través del mito– también es una forma de preservar la vida de las-los otras-otros, los antepasados, de la comunidad y de una misma. La preocupación y la emoción por la preservación de la historia no sólo afloraron en Antonia, sino que son compartidas por las otras Callejeras, así la expresa Leonor:

[...] la gente tiene que *conocer*, tiene que *saber*, se tiene que *adentrar* más a esto, [...] porque yo me siento emocionada, me gusta, no sé, me siento libre, me siento, no sé, no sé qué sensación tengo, algo agradable y quiero que toda la gente sienta lo mismo, pero, yo creo que necesitamos más de difusión, más de cultura, no sé, *conocer* más.

A Leonor le faltan las palabras a propósito de explicar la emoción, la excitación, *el deseo por saber* hondamente estimulado en su ser al encontrarse en el lugar, un *sentir deseante* que además la motiva a *compartir* con la comunidad. Porque, asimismo, Leonor identifica el conocimiento en vínculo con la espacialidad como una forma de libertad, quizás, la misma que el pueblo de Coatetelco halló en un tiempo inmemorial, cósmico, cuando decidió –a través de un acto reflexivo, autónomo, insumiso–, seguir a Cuauhtlitzin, quien recreó –parió míticamente– el sitio.

Figura 30

Primero an-danzar, luego, juntas, reflexionar y compartir.



Nota. Fotografía de autoría (2020, 21 de noviembre)

Fue algo bonito y a la vez triste: El amoroso deseo por el ayer

Evocar con cariño aquello que se ha ido, fue de igual modo, una de las vivencias que atravesó los cuerpos a efecto de trastocar el ánimo –esa energía proveniente de lo profundo del alma⁶⁷ de las Callejeras. Un dulce y placentero recuerdo que a su vez provocaba dolor, porque el ser-estar en el sitio el día de nuestra visita y durante las campañas de trabajo, para Edith: “fue algo, pues bonito y a la vez triste”. Este sentimiento descrito así por esta compañera fue identificado con claridad por ellas mismas a través de una palabra: nostalgia. Así relató Leonor su sentir: “me viene una nostalgia, de cómo esta gente se acabó, se fue, ¿qué pasó con ellos?, ¿por qué vinieron a hacer esto aquí?”.

⁶⁷ etimologias.dechile.net

Nostalgia, de acuerdo con etimologias.dechile.net es una palabra creada en el siglo XVII a fin de nombrar la enfermedad identificada en dos personas quienes se encontraban al borde de la muerte, la cual tenía como origen “la pena de verse ausente de la patria o de los amigos” (definición también incluida en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española RAE). La voz, según ambas fuentes se compone de los términos griegos *nóstrros* que significa regreso. Esta primera raíz también se vincula con el vocablo indoeuropeo *nes*, que alude a “regresar sano y salvo”, o se refiere al “regreso seguro a la casa o a la patria”. De ahí que en “nostalgia” existe una experiencia gozosa que remite a encontrarse de vuelta en el lugar añorado (o amado, según Edith); es por ello que, asimismo, en este retorno a la casa de una, se vivencie un bienestar, el cual en las Callejeras se manifestó –como se verá adelante– en la calma hallada en el lugar. O bien, el estado de *quietud segura* que a Edith le aporta el estar en el lugar y el cual concuerda con el significado de la raíz inicial del término: el regreso seguro a casa, retornar sano y salvo a ella: “para mí [...] llegar aquí, [...] pues es un lugar seguro, con ganas de acostarse y estar... y se olvida uno de todo, como para quedarse relajada”.

Por otro lado, la palabra a su vez anuncia el sufrimiento por la pérdida de aquello que una vez nos integró. Tal sentimiento se encuentra expresado en la segunda parte del término lingüístico: *algos*, dolor. Así, la virtud oximorónica de la voz “nostalgia” que a un tiempo expresa aflicción y encanto, tristeza y placer, anhelo por una época que se ha ido, *el deseo por el ayer*, contiene la mezcla de los sentires experimentados: “es una tranquilidad, pero a la vez una nostalgia porque es el inicio de nuestra población [...] y pues qué lástima ¿no?, que este tiempo pues, pasó, la gente fue cambiando, el territorio igual” (dijo otra vez Edith).

En cuanto a mí respecta, llama mucho mi atención que la palabra nostalgia, específicamente el término *nóstrros*, además, esté vinculada con la poesía épica

de Homero y Hesíodo en lo relativo, principalmente, al *retorno*, al regreso épico, considerado también como travesía o trayecto glorioso (etimologías.dechile.net). Digo, atrae mi interés pues la experiencia con las Callejeras me ha resultado siempre poética en el sentido de que encuentro en las compañeras una particular sensibilidad ante la vida, rasgo eminentemente poético y particularidad de lo espiritual (Cruzalta Aguirre, 2020).

Mapa 6. La abarcadora presencia de la Diosa Creadora

Otra circunstancia a resaltar es el hecho sorprendente, de que la raíz griega *nóstros* del término nostalgia, se encuentra relacionada con “la diosa de las buenas cosechas”, *Eunostros* (etimologías.dechile.net), como si de continuo, la presencia de la divinidad femenina se manifestara y encarnara como experiencia inmanente a Coatetelco, a las Callejeras (¿y a mí?).



El triángulo púbico, útero sagrado del que emerge la laguna origen de la vida y fuente nutricia de la comunidad, siempre inmanente a cada an-danza de mi investigación.

Experimentar una gran tranquilidad, ¿una experiencia transgresora?, ¿o mística?, ¿o ambas?

Otra sensación reiterada, espontánea y primeramente manifestada del hallarse en el sitio fue la tranquilidad: un sentimiento de relajación profunda y de encontrarse en paz. Antonia lo expresó así: “a mí me gusto el paseo, sobre todo porque se siente una tranquilidad y pues, paz. [...] A mí me da mucha paz y tranquilidad este espacio”. En tanto Leonor dijo: “sentí una tranquilidad enorme”; Edith expresó haber vivenciado su estar en el espacio aportándole “paz, tranquilidad”. Además, la compañera enfatizó: “sí, es un lugar de tranquilidad”. Finalmente, coloco el apunte de Leticia: “yo creo que todas sentimos la tranquilidad...”. De igual manera, Edith, quien ha sido una habitante más frecuente del sitio, asegura haber experimentado en otras ocasiones sensaciones similares. Es más, a tal grado llega a vivenciar una profunda quietud interna, que durante las jornadas laborales (la compañera trabajó durante dos campañas arqueológicas limpiando osamentas humanas), en el tiempo de descanso: “me tendía mi costalito y a descansar un ratito. Y cerraba los ojos, y mira, me olvidaba, no escuchaba a los demás, nada más les decía: hay me hablan cuando ya vayamos a empezar.”

La vivencia de bienestar, incluso, llevó a estas mujeres a dejar de lado las dificultades que se presentan en el diario vivir: “te olvidas de muchas cosas, de problemas, cosas que traes en la cabeza, y pues, disfrutas el paseo”, dijo Antonia. Las descripciones de las sensaciones me remiten a las raíces etimológicas de la palabra “tranquilidad” y encuentro, en ellas, un esclarecimiento de la vivencia y sus significados. Por un lado, tranquilidad proviene de la raíz *trans*, la cual puede ser traducida como “más allá”. Este origen es, asimismo, compartido con las palabras “trayecto”, “transgredir”, “trance” y “tatarabuelo” (etimologias.dechile.net). Así, a partir de estas connotaciones y de la experiencia vivida –expresada por las mujeres–, puedo

asegurar que las cuatro Callejeras se encontraron “más allá”, es decir, “transgredieron” el orden patriarcal que las coloca estando siempre ocupadas al servicio de los demás y enclaustradas dentro de un espacio, el doméstico –aun cuando deban salir de él, el sitio ocupado es siempre éste, ya que las salidas a la calle, se deben generalmente al cumplimiento de un requerimiento vinculado a las tareas impuestas por dicho ámbito–. Curioso es además, la compartición de origen de la voz “tranquilidad” con “tatarabuelo-a”, siendo que el vínculo con los antepasados siempre estuvo presente en la subjetividad de las mujeres mientras estuvimos en el sitio, pues, en efecto, el sentirse en contacto estrecho con los ancestros en relación con la espacialidad, fue uno de los detonadores de esa sensación de profunda paz: de un alegre, o placentero, *erótico*, equilibrio “interior” vinculado al espacio “exterior” que las rodeaba (concepto de definición). En tanto que, tranquilidad también se compone de la raíz *quiesere* cuyo significado es calma, estas mujeres hallaron el reposo en la ancestralidad del sitio no encontrada en el espacio de la domesticidad. Así, la primera pregunta articulada como parte del título de la presente sección queda contestada: Sí, la experiencia vivida en tanto provocadora de tranquilidad constituyó una experiencia “transgresora anclada en lo arcaico de la espacialidad”.

Vayamos ahora a reflexionar sobre la segunda pregunta. Esta interpretación se encuentra, asimismo, sustentada –aun cuando no sólo– en la etimología del término “tranquilidad” y el significado “más allá” de la primera voz que la compone, así como de su parentesco con la palabra “trance”. Esta última, frecuentemente, está vinculada a un proceso, a un paso de un estado de sobriedad a uno de experiencia mística. Este tipo de vivencia fue encontrada por las Callejeras en tanto que, asimismo, en el ambiente flotaba un *aire* el cual, siendo acariciador y refrescante, también provocó la sensación de calma, paz, tranquilidad, porque: “yo creo que todas sentimos la tranquilidad y el *airecito* que nos acariciaba sobre todo fresco”, dijo Leticia. He aquí, el indicio de otra más de las profundas experiencias vivenciadas durante nuestro estar aquel día en el

recinto ceremonial prehispánico, la inmanencia de lo sagrado en el sitio. O la mística, la cual atravesó la corporalidad de las mujeres a través de una sensación de gozosa tranquilidad, en la cual el *aire* fue el medio propicio a efecto de encontrarse imbuidas en ella. Enseguida entro a profundizar la experimentación de lo divino en interacción con el lugar vivida por las Callejeras aquella jornada.

El amor al espacio, lo sagrado del lugar

Un *airecito* acariciador: Vivenciar lo divino-femenino-ancestral

Una de las primeras sensaciones recogidas durante el compartir en el *círculo de mujeres* tras andar-danzar por el espacio, fue el placer asociado al sentimiento de paz, de tranquilidad (ya anotado en la sección antecedente). Esta quietud gozosa que las Callejeras experimentaron durante la caminata fue, en primera instancia, provocado por la percepción del “aire” refrescante haciendo contacto con sus rostros y sus cuerpos: “Pues ahorita que hicimos el ejercicio sentimos, yo creo que todas sentimos la tranquilidad y el *airecito que nos acariciaba*, sobre todo fresco”, comentó Leticia. Esta cita deja ver como el “aire” se constituyó en el medio que brindó confortabilidad a las paseantes y las inundó de tranquilidad. Inicialmente, en mi entendimiento occidentalizado, interpreté de manera literal que estas mujeres se referían al viento trastocando placenteramente a sus cuerpos –el cual hubo de ser ligero porque, a decir verdad, yo no experimenté conscientemente esa sensación– pues el hecho, en un ambiente cálido como es el de Coatepec, explicaba los gratos sentires generados en las corporalidades femeninas.

A tal punto llegamos en la conversación que, aun cuando evidentemente sí había una referencia a esta experiencia física-corpórea, más tarde se me develó el fondo de la experiencia. Caí en cuenta que ellas, además, principalmente, se referían a los seres espirituales a quienes en el pueblo se les rinde culto a través de rituales de petición del

agua de lluvias: “[...] al momento de sentir el aire que pasa en la montaña, hasta arriba, que dicen ‘el airecito’, yo creo que es parte también de eso [de lo sagrado, de presencia de los ancestros].” Fue lo dicho por Antonia Onofre y al escucharla, le pregunté: ¿Tú crees que “el airecito” es un espíritu? Entonces ella respondió: “¡Exactamente! El airecito, yo siento que es como un espíritu que está presente”. Al respecto, Edith señaló que para ella: “los airecitos yo lo, lo tomo, me llega así, [son] el espíritu de los guardianes”. Asimismo, según Antonia, “los airecitos” contienen el aliento vivo de los ancestros: “Porque ellos aún no han muerto, porque los recordamos, los vivimos y los sentimos también al momento de sentir el aire”. En consecuencia, el aire, no sólo se manifiesta en las sensaciones corporales confortadoras, tranquilizadoras, sino en la vida en comunión con quienes han partido, porque “los vivimos [a ellas-ellos] al momento de sentir el aire”, dice Antonia. Más aún, según la compañera, los ancestros se comunican a través de ese, el aire, y lo que “están diciendo [es]: ‘Aquí estoy, y estuve aquí, vivo. Y sigo vivo y ustedes lo pueden hacer también’”. De tal suerte el aire es la manifestación de la vida de quienes nos han precedido enlazada con la propia, por eso: “Debemos de conservarlo y pues, ahora sí que, mantener ese aire que está ahí, porque de él vivimos también, nosotros somos parte de eso,” continuó Antonia.

La profundidad de la experiencia vivida por las Callejeras en el sitio provocó que la misma Antonia expresara sentirse en un estado de *inspiración*. La palabra es contentiva en sí misma de la imagen del “aire” que entra al cuerpo a fin de posibilitar la vida, contenido expresado por la compañera cuando afirmó: “de él [del aire] vivimos también nosotros”. En tanto, la frase “somos parte de eso”, del “airecito” que se encuentra en los antepasados, en el ambiente, en el adentro y el afuera de los cuerpos a quienes acariciaba, alude a la concepción mesoamericana del cuerpo que “es poroso, permeable y abierto a las grandes corrientes cósmicas” (Marcos, 2011, pp.32-33). Y por tanto: “Lo que se lee en el cuerpo mesoamericano son signos de relaciones con el universo. Inversamente, el mundo exterior es rico en signos que hablan del pequeño

universo que es el cuerpo” (p.33). Así, la experiencia vivida por las mujeres durante nuestra visita al sitio fue una vivencia cósmica, es decir, sagrada, atada a lo ancestral.

Además, en tanto que el lugar es parte de una misma y una es parte de él, a través del aire y “las corrientes cósmicas” (*ibid*) mutuamente compartidas, el sitio es considerado como un *ente* viviente y sintiente, porque “*él* [el recinto donde nos hallábamos, en tanto ser vivo] también sentirá”. Es así como lo considera Antonia, mientras que Edith reconoce al rito arcaico del “*Atlakahualo*,” hasta hoy en día ofrecido en honor a estas entidades sutiles en el lugar, como una expresión del amor de la comunidad hacia la espacialidad: “Ese ritual, pues es el amor al espacio”. Acorde a esta compañera, presenciar la ceremonia y una vez que los “aires” han acudido al llamado a través de ella realizado:

Se siente ese airecito [...] cuando se va moviendo la flama [de la vela], van llegando. Cuando llegan es cuando se remolinea [la llama], se juntan los airecitos y le digo, eso sí me tocó mirarlo y fue algo sorprendente. Este... y por eso tiene que ser tan serio y tan, con tanta devoción, porque, es algo que este, pues es increíble, la verdad, es increíble verlo.

Asimismo, conforme a la experiencia de presenciar el ritual, Edith afirma que la interacción con los airecitos es el medio a través del cual se logra un estado de equilibrio en el ser, por ello luego deviene la sensación de paz:

[...] me olvidé de todo y estaba yo enfocada. Y esa experiencia, la verdad, fue muy agradable, [...] [sentí] un relajamiento, porque después, bueno, del ritual, pues se toma la energía que se hace, y sí es un cambio porque, a pesar de estar en el sol, uno no se cansa, sí, tiene la fuerza.

Una forma de vivencia similar a la descrita por Edith cuando presenció el “*Atlakahualo*” fue vivida por las paseantes durante nuestra visita, cuya interacción con los airecitos las llevó a vivenciar esas mismas sensaciones de agrado, calma, paz y tranquilidad. No obstante, nuestra estancia no contempló la realización de ritual alguno, no se colocó el *huentle* (ofrenda), ni se encendieron veladoras, no se

invocó la manifestación benefactora de los entes sagrados. Tampoco hubo asistencia masculina, la habitual y deseada en el ritual, puesto que son sólo algunos varones de la comunidad quienes protagonizan y dirigen el culto y están facultados para hacer los llamamientos. Únicamente, estuvimos presente mujeres a propósito de andar en el espacio, acto que resultó idóneo como práctica mediadora, propiciadora del encuentro, el entrelazamiento entre espacio, mujeres y los seres espirituales llamados “airecitos”. De ahí que la vivida fue, asimismo, una experiencia mística.

¡Es un honor haber nacido aquí!

Es una riqueza tan grande: El entrelazamiento cuerpos-espacios y el sentido de pertenencia

Nacer en Coatetelco es un honor y un orgullo para Antonia quien se siente parte de la espacialidad y de la historia de la comunidad. Asimismo, esta compañera, más allá de la materialidad del sitio, coloca el valor de éste siendo inmanente a la lucha por la vida emprendida por los originarios habitantes, la cual trasciende hasta quienes conforman la comunidad actual, porque sin esa combatividad de los ancestros, las vidas de hoy no hubiesen sido posibles. Todas estas sensaciones y reflexiones emergen, dice Antonia, con tan sólo introducirse en el lugar:

[...] sí es un gran honor haber nacido aquí, porque formamos parte de esta historia y pues sí, la conexión [entre ella y el lugar] está. Siempre [...], [desde que] pisamos este lugar al momento de entrar, pues sí te viene eso a la mente, de que aquí están [representadas] las personas que, que lucharon también para que nosotros siguiéramos aquí.

Leonor, por su parte, se percibe siendo poseedora de una enorme fortuna, la cual se sustenta en la ancestralidad del sitio pues es de éste, del lugar, de donde a ella le parecen surgir las raíces de la comunidad. Así pues, para esta Callejera, la configuración urbano-arquitectónica representa “una riqueza tan grande que tenemos como pueblo antiguo”, un privilegio que no cualquier comunidad puede ostentar.

Además, el hecho de ser nacida en Coatetelco resulta ser la esencia de la posibilidad de apropiarse de ese, su tanpreciado tesoro:

Yo decir, todo esto es mío ¡O sea mío! ¿Por qué? Porque soy de Coatetelco, estoy en mi pueblo, no tengo que ir hasta las pirámides de Teotihuacan o qué sé yo, aquí los tengo. En pequeño, pero todo está.

Además, Leonor reconoce la condición de pueblo originario de Coatetelco y dado el valor que ello significa para ella, con ansia señala la importancia de conservar las edificaciones prehispánicas configuradoras del lugar, porque: “no se tiene que perder”. Incluso, en el ánimo de la compañera se aprecia una emergencia, un *deseo* urgente por transmitir a las generaciones porvenir la conciencia de la enorme importancia de preservar el sitio, de seguir hurgando la historia, de realizar nuevos descubrimientos que conlleven a conformar nuevos saberes, de continuar la construcción del relato de la historia, nunca acabada y siempre por tejer, de la comunidad, lo cual incluye la recuperación de la lengua náhuatl:

[...] nuestras generaciones que vienen [...], los pequeños que vienen siguieran un poquito más, y que se metieran más adentro de esto para que investigaran, de dónde venimos, por qué vinieron a estar aquí nuestros antepasados, quiénes fueron los *tlahuicas*, ¿fueron los primeros? Entonces ya, de ahí, [recuperar] nuestra lengua, nuestra lengua que se perdió, que se ha perdido. O sea, todo eso me gustaría que se rescatara todo, todo esto.

Por su parte, Leticia coincide con Leonor en considerar la conformación arqueológica como algo muypreciado, al grado que ella la llama “una joya que tenemos aquí en nuestro pueblo”. De ahí que, es preciso hacer todo cuanto sea necesario a fin de mantener el sitio en buenas condiciones. La conservación del complejo urbano-arquitectónico es un asunto crucial para todas las Callejeras y tema inquietante para Edith, pues, según su punto de vista el recinto y los edificios están descuidados, pese a que el resguardo y salvaguarda del lugar es responsabilidad de la institución gubernamental que la atrajo para sí, y con ello deslindó a la comunidad. No obstante, la preocupación de las-los abuelas-abuelos introyectada en las mujeres es que “se cuide,

porque este es nuestro lugar de origen, es la gente que vivió y nos dio vida”, recuerda Edith decir a su padre. Leticia expresa el mismo sentir de la siguiente forma: “la laguna y lo que es nuestras pirámides son este, bases fundamentales del pueblo”.

De ese modo, las dos espacialidades mencionadas, la laguna y el Centro Ceremonial Prehispánico junto con la iglesia católica son símbolos de lo que significa ser coatetelquense y por eso, en tanto “joyas” de la comunidad provocan que: “Coatetelco [sea] uno de los pueblos, pues hora sí que, visitados y [que] tiene historia”, apunta Leticia. Lo cual indica, además, que la memoria resguarda en el sitio no es una responsabilidad y asunto de interés concerniente sólo a las personas oriundas del territorio. Más aún, es un acervo de la humanidad a ser preservado, porque, además, el recinto sagrado ancestral, su historia, al igual que las creencias atadas al mito y prácticas espirituales actuales de ellos emanadas denotan una forma *viva* de ser muy peculiar. Todo lo cual la forja siendo una concepción de ser-estar en el mundo verdaderamente diferente de otras, dibujándose *cuasi* única (aun cuando comparta rasgos con otros pueblos mesoamericanos). De tal modo el conjunto de producciones semióticas coatetelquenses resulta ser constitutivo de una subjetividad comunitaria tan singular que Guattari (Guattari & Rolnik, 2005/2006) la insertaría dentro de un proceso de subjetivación basado en la singularización y la colectividad, la única forma de constitución subjetiva capaz, según el autor, de subvertir la manera colonial/capitalística (*ibid*). De ahí la relevancia de que sea conocida y apreciada por las-los otras-otros, como lo visibilizó sabiamente Antonia:

Sí, es importante que sigamos conservando esta historia porque es parte nuestra y... y para que los demás conozcan también nuestra, eh, nuestra forma de vida. Porque también aquí nos habla de una forma de vida diferente a otros lugares.

Estos rasgos diferenciadores se sustentan, como se ha mencionado ya, en la preservación de una mitología ancestral-divino-femenina y en el arraigo de ciertos lugares como sitios sagrados que juntos constituyen una circunvalación de 31 parajes.

Varios de éstos se ubican en el contexto de la laguna entre los cuales, un par se localizan en la otrora femenina zona de los lavaderos y por otra parte, uno más se encuentra en la pirámide principal, la de Cuauhtlitzin, del Centro Ceremonial Prehispánico (ver figura 5). Como ya se ha mencionado, la configuración de la poligonal conformada por estos lugares tiene como matriz de origen al pueblo de Coatetelco, desde el cual se irradia un complejo sistema ritual de cuño campesino. Además de la existencia de esta circunvalación exterior está el circuito de pozos de agua insertos en la traza urbana coatetelquense, cuyos signos en bajo relieves resultan ser representativos de la Diosa-Serpiente. De ahí que el paisaje urbano contiene una poderosa carga divino-femenina.

Edith, justamente, apunta a la cualidad del sitio de constituirse como uno de los centros energéticos –cósmicos, sagrados– que poseen los territorios, de los cuales, se desprende la episteme de los ciclos agrícolas, la cual es contentiva de los saberes indicativos de los momentos idóneos para la preparación de la tierra, la siembra, la cosecha:

los campesinos, [...], todos los que le digo que sí tienen esa creencia, [reconocen que] hay ese vínculo de, este, como le dijera, como que son lazos y llegan a un centro de cada uno de estos territorios o, o energías, yo le llamo así, porque este, la gente más grande que he escuchado, eso dicen. Y yo creo que lo dicen porque lo sienten.

Así pues, la fuerza energética, cósmica, desprendida del antiguo recinto ceremonial es un rasgo más de singularidad que vincula a la comunidad con su procedencia campesina, con los ciclos agrícolas, con un tiempo mítico que retorna una y otra vez, trazando una espiral. Siempre en vínculo con una espiritualidad de la tierra y del agua.

Seguridad versus inseguridad, la trampa en el habitar femenino

Ser una pata de perro y desobedecer: habitar desde la libertad

Las vivencias de aquel día fueron, sin lugar a duda, ricas en acontecimientos: las sensaciones de plenitud, relajación, paz; la sensibilidad espiritual –mística– emanada por la interacción con los “airecitos”; la elaboración de ejercicios de imaginación creativa, la afluencia de saberes, el vínculo ancestral con el lugar, así como el de éste con el paisaje naturaleza y el cosmos. No obstante, encadenados unos momentos con los otros, se dejó venir, también, lo inevitable: preguntar sobre la percepción de seguridad que las Callejeras tienen del lugar y del camino por ellas recorrido desde sus respectivas viviendas hasta su arribo al sitio. Ineludible es el tema en todo estudio feminista como es este, acerca mujeres y espacialidades debido a la alta percepción de miedo e inseguridad experimentada por las personas con cuerpos femeninos cuando habitamos o transitamos los espacios públicos. Estos sentires evidentemente no son infundados. Por ello, es importante conocer su proveniencia con la finalidad de subvertir las condiciones subyacentes a propósito de lograr el habitar seguro y en paz de las mujeres.

Respecto al asunto, hubo división de opiniones y percepciones. Mientras Edith y Leonor manifestaron no sentir miedo, Leticia y Antonia expresaron un añejo temor. De acuerdo a los testimonios, percibir o no el miedo está aparejado con apreciar como familiar o no el entorno. Además, la afloración de sentimientos de seguridad o inseguridad están relacionados con las formas de afrontar, retar y desobedecer –o no– los discursos y prohibiciones escuchados por boca de los padres durante la infancia y la juventud.

Edith afirma que, desde pequeña, ha sido “una pata de perro” –ya entonces se hacía evidente una precoz vocación callejera–, por eso, aun siendo niña y hasta la fecha ha sido una asidua visitante del espacio y de otros lugares cercanos a éste. De

ahí que también, ella ha transitado las vialidades aledañas de manera frecuente. Edith, además, siente un gran amor por el espacio, por lo cual, para ella, habitar el lugar es como “estar en la casa de uno”. Por estos motivos, esta Callejera se siente segura en todo momento y ocasión.

Asimismo, Edith relata que, previo al descubrimiento y exploraciones arqueológicas, su padre poseía unos terrenos de sembradío muy cercanos a la zona. Por otro lado, durante las obras de recuperación de los vestigios arquitectónicos realizados entre 1975 y 1977 (Angulo Villaseñor, 1981a), su papá laboró en el sitio. Así, sea por las labores campesinas o por las arqueológicas, la entonces pequeña solía acompañar a su progenitor. Muchas veces, la causa de la visita era llevarle al trabajador la comida diaria: “veníamos porque [a] nuestros papás les veníamos a dejar tacos [porque] estaban trabajando”. Fue así como Edith tejió su sentido de familiaridad con el sitio, en tanto un amor profundo, “el amor al espacio”, se fue gestando en su corazón. Este sentimiento se forjó, también, debido a lo significativo que resulta para esta mujer el hecho de que sus antepasados hayan habitado las espacialidades e incluso, muchos de ellos, según ella, se encuentren sepultados justamente ahí. Y es que, ella misma, durante otras tres campañas de rescate y conservación arqueológica, la última de ellas emprendida hace aproximadamente un lustro atrás, trabajó exhumando y limpiando osamentas humanas, labor que ejercía con sumo cuidado y veneración porque: “sí, debemos tener respeto a los seres que están ahí [...] pues son nuestros ancestros.”

Por su parte, Leonor se encontró en una primigenia ocasión en el lugar durante una de las visitas escolares organizadas en la escuela primaria a la, en ese entonces, recién descubierta zona arqueológica. Ese fue el inicio de la estrecha relación establecida por esta mujer con el sitio, la cual fue tejida desde la rebeldía y la desobediencia y cuyo resultado fue aprender a familiarizarse con el espacio pues

ella, como Edith, también expresó que estar ahí: “es como estar en mi casa”. La madre de Leonor le tenía prohibido acudir porque, según sus convicciones, ese era un lugar propio de los hombres y al cual las mujeres no debían ni acercarse: “ella tenía la creencia de que aquí venían puros hombres, aquí no tenían que estar las mujeres”. Además, la mamá aseguraba a su hija que ahí existían “aires malos”, portadores de algún tipo de daño, tanto corporal, como espiritual. Sin embargo, tales argumentos, para la ya entonces estudiante de secundaria, no resultaban convincentes. De ahí su actitud desobediente: “Pero aun así yo nunca entendía, yo me fui y sí, sí me gustó todo lo que estaban descubriendo allá y este, y me encanta cuando se descubre algo.” De tal modo que, escaparse sin permiso al Centro Ceremonial Prehispánico fue para ella algo habitual, pues: “decía que iba a hacer tareas [pero] yo me venía para acá con los amigos porque me gustaba, me gustaba estar aquí.” En consecuencia, infringir el mandato materno y agarrar camino rumbo al también llamado “museo” por las personas oriundas de Coatetelco, fue una de las actividades más lúdicas realizadas en aquellos tiempos:

Yo me venía, me trepaba en aquella parte donde es un área donde hay un círculo donde dicen que era el juego de pelota. En eso caminábamos y yo, me sentía que yo estaba jugando esa pelota de piedra [sic].

Consecuentemente para Leonor el miedo a estar en un lugar, a caminar por la calle, a aventurarse fuera de la vivienda, es un sentimiento inculcado por las sentencias de los padres cuyo fin es mantener a las hijas bajo control: “yo creo que el temor viene desde que nos dicen nuestros padres, ‘no vayas hacia allá porque corres peligro, no vayas, no camines por acá’”.

El oscuro miedo a los hombres: habitar la inseguridad

La experiencia respecto a las sensaciones de seguridad o inseguridad en el área es distinta para Antonia, quien rememora el entorno desde un sentimiento de temor. En este caso, el miedo a estar en el sitio se instrumenta a partir de la puesta en marcha de

varios mecanismos. Uno de ellos es aquél antes mencionado por Leonor: el discurso dicho por los padres, la sociedad en su conjunto, con el fin de formar cuerpos dóciles y obedientes. Antonia recuerda:

Entonces me tocaba que escuchábamos decir que el señor agarraba a las muchachas y que las violaba o se las llevaba. Yo eso no sé ¿eh? Eso recuerdo en mi época, que era muy sonado de que el señor vivía aquí, mero en la entrada del museo.

Esta sonoridad de los dichos está por supuesto vinculada a la realidad de violencia que en todos los tiempos y espacios se cierne sobre los cuerpos femeninos. Así, el discurso entretelado con un contexto agreste hacia las mujeres ocasiona el sentimiento de miedo y, por lo tanto, la falta de familiarización con los lugares. Establecer una relación de familiaridad con el sitio, según han mostrado los relatos de Edith y Leonor, es indispensable a efecto de forjar sentires de seguridad y confianza en las mujeres durante su habitar. Sin embargo, cual círculo vicioso, el miedo las aleja e impide establecer una relacionalidad de cercanía con el espacio:

[...] por ese motivo casi no acudía yo, sinceramente, porque me daba miedo a mí, me daba miedo hasta ver al señor que, siempre se ponía en la calle. Entonces sí era como que ese temor que me fuera a pasar algo, yo creo. Pero ahora ya, pues, como el señor ya no está, ya no vive, más bien, este sí, de repente vengo a darme la vuelta y como dicen, sobre todo cuando es [el ritual] de los “airecitos”. (Antonia)

Por otro lado, en las narraciones de Antonia y Leticia, resalta un hecho incontrovertido y diría yo, dramático: a lo que las mujeres le temen es a los hombres. A ellos, los varones, en vínculo –como si de un cómplice se tratara– con la oscuridad: “si estuviéramos ahí en la noche, pues a lo mejor bajarán hombres malos o groseros”, dice Lety. Mientras tanto Antonia, con el paso de los años y la muerte del hombre – quizás uno de varios– que llenó de miedo su imaginario infantil y juvenil, ha superado parcialmente su aprensión a estar en el sitio y durante el recorrido hacia él. Ello, siempre y cuando se encuentre iluminado y sea preferentemente, de día:

[...] anteriormente no me sentía segura, pero ahorita me siento más segura (risas). En el trayecto igual, el camino pues sí. Siempre y cuando sea de día porque de noche me da miedo, la verdad (risas). La verdad me da miedo. Luego, todo esto creo que no está iluminado, está todo oscuro. Entonces sí, por esa parte pues sí, en el día sí.

Leticia, por su parte, apunta que: “la inseguridad antes era pues por, yo creo depende de la edad que teníamos, porque pues chiquitas, pues no, no veníamos, no nos arriesgábamos a venirnos solas. Ya cuando 14, 15 años pues, como dicen, nos damos una escapadita.” Consecuentemente, dejar atrás el miedo tiene que ver con que los años pasen, con hacerse más mujeres, porque: “Ya ahorita, mayores de edad, pues nos venimos y seguras de nosotras mismas.” De tal modo, además de los entornos oscuros, alejados, solitarios conjuntamente visibilizados por Antonia y Leticia, la edad de las mujeres es un factor potencial o mitigante del riesgo de violencia, siendo las niñas y las más jóvenes las mayormente expuestas.

El deseo de los cuerpos-de-mujeres: un habitar transgresor

La masculinización del lugar

Si bien Antonia tiene la percepción de que los varones no acuden al lugar por una suerte de cierta indiferencia: “creo que en realidad los hombres no vienen, bueno yo casi no veo que se interesen tanto en que vengan, no sé si antes se jugaba fútbol por acá o aquí”; en general, el sitio se descubre siendo más frecuentemente habitado por ellos. En primera instancia, el *huentle* o ritual a los “airecitos” es una ceremonia en la cual la participación ha sido por mucho tiempo exclusivamente masculina, aun cuando recientemente ya se permite la presencia, solamente como asistentes, de las mujeres. La ceremonia en sí misma es realizada y protagonizada por ellos, como celebrantes; si bien es cierto, la danza cósmica es ejecutada por los cuerpos femeninos.

Además, quienes laboran cotidianamente como guardianes del centro son varones. Al respecto, la primera reacción de Leonor fue señalar que esto es lo correcto,

más todavía, si el trabajo requiere cubrir un horario nocturno: “creo yo que han sido puros hombres y creo que sí debe ser así. ¿Por qué? Porque creo que están día y noche.” El comentario devela la idea de por sí latente, respecto a la inconveniencia del entretreído del espacio con las mujeres en momentos de oscuridad. Sin embargo, todas estuvieron de acuerdo con la propuesta de Lety respecto a la pertinencia de posibilitar la incursión de mujeres a dichas labores remuneradas: “Se tiene que dar oportunidad también a las mujeres, pero creo que desde que yo tengo uso, que conozco, puros hombres han cuidado aquí.” Por lo demás, durante las campañas temporales de trabajo emprendidas por el INAH a efectos de realizar obras de conservación de los vestigios arqueológicos o llevar a cabo nuevas exploraciones, las mujeres también han sido convocadas. Como se ha mencionado antes, Edith ha sido una de las Callejeras que ha incursionado en dichas tareas en más de una ocasión; así también lo hizo Leticia en el último de los periodos.

Reapropiarse y resignificar el sitio: el habitar de los cuerpos-de-las-mujeres

Pese a la preponderante masculinización del espacio, las Callejeras concuerdan que el lugar es propicio para ser habitado por las mujeres y expandirse a través de él. Nuestra presencia en el sitio y la interacción de los cuerpos de las Callejeras en el espacio así lo prueban pues confirman la riqueza de experiencias, emociones y reflexiones posibilitadas para ser vividas por ellas. Además, nuestra forma de habitar el sitio devela el potencial del espacio a efecto de ser rehabilitado por mujeres de formas contestatarias a la estructura patriarcal “colonial/moderna de género” (Lugones, 2014), en la cual se incluye, también, lo religioso.

Figura 31

Ser mujer y habitar la desobediencia en el recinto sagrado ancestral.



Nota. Fotografía de autoría (2020, 21 de noviembre)

Las imposiciones patriarcales exigen a las mujeres posiciones, comportamientos, roles, quehaceres dentro de un esquema binario riguroso. Durante el habitar el recinto ceremonial, las mujeres “abandonaron” todas esas obligaciones, tareas, así como el espacio cotidiano de la domesticidad. Todo lo cual ya es un hecho retador del orden patriarcal. Que lo habitaran desde el olvido de las “prisas”, la despreocupación y, especialmente, lo hicieran a partir de vivenciar una forma de espiritualidad que las colocó en un estado de gozo erótico-místico, de un estar tranquilas, relajadas y en paz, lo es aún más. De esta manera las mujeres se encontraron en posición de reclamar su derecho a habitar, a apropiarse del sitio, en concordancia con su ser de mujeres, según lo expresó Leonor:

yo me siento propia de este lugar, me siento yo, me quiero sentir de que *sí* es un lugar para mí, como mujer, no nada más para los hombres, como me decía mi madre: “¡No, allá no, no vayas porque son para hombres!”

En consecuencia, la experiencia recién vivida: encontrarse, caminar (an-danzar), relajarse, sentirse en paz, imaginar, reflexionar, evocar, entre otras vivencias; coloca a las Callejeras en el ánimo de visualizar el gran potencial acogedor de los cuerpos femeninos del sitio, porque, menciona Antonia: “yo creo que el espacio pudiera ser más útil.” Expandir la utilidad de la espacialidad, según dicha Callejera, tendría el propósito de que las mujeres lo tomen, se apropien, lo habiten de muchas maneras creativas, porque las mujeres:

[...] podemos venir a, a respirar el aire, a ver el panorama, que se ve la laguna, a sentirnos con [...] tranquilidad y paz, incluso caminar. Caminar aquí, el espacio, siento que eso podríamos venir a hacer, no sé, a platicar como lo hacemos ahorita. A darnos un tiempo para nosotras...

Habitar el espacio de formas diversas y creativas, hacerse parte de él desde sus identidades como mujeres, significa además, ejercer la autonomía corporal e imaginativa: sentirse como un “ave, abrir las alas”, es decir, experimentar la libertad corporal, tal cual fue la vivencia de Leonor. O también, acostarse sobre el pasto, quedarse ahí, tan solo tumbada, relajada y olvidarse de todo, como fue la provocación que al encontrarse en el espacio halló Edith: “Con ganas de acostarse y estar y se olvida uno de todo, como para quedarse relajada”. Asimismo, morar el sitio conlleva la responsabilidad consciente y festiva de asimilar una misma el conocimiento emanado de las piedras constitutivas de los arcaicos edificios y, a un tiempo, hacerlo extensivo a los hijos, porque el lugar convoca, acorde al sentir de Leticia:

... a traer a nuestros hijos a que conozcan, a contarles la historia y más que nada, primero a informarnos como estuvo todo esto para que nuestros hijos no pierdan eso de la historia y estén, pues hora sí que, más informados que nosotros. Y que nunca se pierda eso porque pues, es la historia de nuestro pueblo, de las pirámides y como se formó la laguna y la historia de Cuauhtlitzin.

Así también, habitar de esas maneras diversas, creativas, incluso emancipadoras y gozosas –eróticas–, el espacio significa extender la invitación a arribar y apropiarse del lugar a otras mujeres de Coatetelco. Es decir, la convocatoria

ha de tener el signo de la inclusión de aquellas otras, quienes al igual que las Callejeras están absorbidas, atareadas, cansadas, por la mucha actividad de sus cuerpos, siempre apresurados:

[...] invitar a los demás a que se sientan también parte de este espacio. **Y a las demás mujeres, sobre todo.** Que casi todo el tiempo andamos con prisas, como ahora yo, que tengo miles de actividades. Pero sin embrago, el espacio que me doy [a fin de participar en las prácticas callejeras], pues a mí me favorece, incluso hasta me hace sentir mejor y, a la siguiente actividad que vaya yo a hacer, ya voy como que más relajada, más tranquila y con, con esa energía y emoción de haber estado aquí un momento.

Conclusiones al capítulo V⁶⁸

Y lo importante es caminar; ya estando aquí, es como magia

Las experiencias habitadas por las Callejeras en las tres espacialidades exploradas en el presente capitular, develan la importancia para ellas contenida en esta triada de sitios como conformadores y garantes de una forma de habitar muy singular, la cual deviene de la vívida ancestralidad inmersa en las subjetividades de estas mujeres y en los lugares mismos. Esta manera *sui generis* de habitabilidad de los cuerpos apoya la cohesión comunitaria; el sentido de pertenencia; el vínculo con los ancestros; la trascendencia de ellos a través de la vida de cada ser individual, de la comunidad y de las nuevas generaciones; la espiritualidad ligada a la tierra y al agua, la creencia de la inmanencia de una sacralidad arcaica en los lugares. Una forma de habitar develadora de la vigencia del *altepetl* como noción de mundo, así como de la concepción particular del cuerpo de las culturas mesoamericanas –como la de Coatetelco– estudiada por Sylvia Marcos. En ella, la “corporalidad está abierta a los grandes rumbos del cosmos”

⁶⁸ Esta investigación tiene propósitos de mirar las múltiples subordinaciones y las formas emancipadoras que mujeres de Coatetelco encuentran en su habitar a efecto de develar maneras de trascender las opresiones y encontrar posibilidades de transformación. Así, la recolección y análisis de datos tiene un alcance interseccional y la redacción de estas conclusiones retoman las seis dimensiones de análisis metodológico propuestas por Mirsa, Vauhgon y Green (2020): opresión, relacionalidad, complejidad, contexto, comparación y deconstrucción (ver capítulo metodológico).

(Marcos, 2017, p.30), de ahí su capacidad de fluidez que de continuo incorpora-expulsa elementos del afuera y del adentro, como son los “airecitos”, los entes espirituales con quienes las Callejeras interactuaron durante el an-danzar transcurrido en el antiguo recinto ceremonial y donde fueron patentes las “inclusiones [...] [de esas] entidades externas [...] que se introducían en el cuerpo y provenían de otros dominios de la naturaleza, del mundo de los espíritus y, [...] del ámbito de lo sagrado (p.30).

Notable es, asimismo, el entrelazamiento establecido por las mujeres desde sus subjetividades femeninas en torno a la *Tlanchana*-Cuauhtlitzin. Dicho tejido fue vívidamente sentido en profunda relación en el habitar lagunero y en el acontecido en el Centro Ceremonial Prehispánico. En este entramado establecido entre feminidades resalta la relevancia que las mujeres reconocen en sí mismas como potenciales dadoras-sostenedoras de la vida, los pilares fuertes de las familias, las forjadoras de la existencia comunitaria, las luchadoras combativas por un común-bienestar. Mientras tanto, en el habitar de la iglesia es inherente una rica fuente de emocionalidad estimuladora de la reflexión filosófica y el posicionamiento rebelde ante la vida y los acontecimientos opresores. Sobresale, asimismo, la facilitación que este lugar provee a efecto de la construcción de una comunidad de mujeres, aquellas quienes escapan de la frustración y de la inacababilidad de las tareas impuestas en el habitar del espacio doméstico, a efecto de encontrar apaciguamiento en sus espíritus y *sentido* de propósito a sus vidas. Sitio donde, además, *juntas* se enriquecen-las-unas-a-las-otras mediante la compartición generosa de sus sabidurías.

No obstante, el habitar de las mujeres denota una simultaneidad de opresiones. Muchas de ellas son ocurridas dada su *condición de género*, tales como las restricciones totales en el acceso-estar a ciertos espacios; o parciales, cuando pueden hacerlo sólo en determinadas horas del día –nunca en la oscuridad–, o únicamente si no existen grupos de hombres bebiendo licor en las calles, o si no es fin de semana,

justamente cuando más varones –locales y foráneos, pues recordemos las cualidades turísticas de los lugares– se alcoholizan y deambulan en estado de embriaguez. También, están las situaciones restrictivas de la participación femenina comunitaria, especialmente la relativa a los rituales de cuño ancestral donde se privilegia la intervención protagónica de los varones mientras la inclusión de las mujeres queda reducida a la elaboración de la comida ritual ofrendada a los entes sagrados. Empero, la actuación de ellas no aparece en el ritual en sí mismo y por supuesto queda excluida del espacio sacralizado, el Centro Ceremonial Prehispánico (y los otros 30 parajes cúlticos que rodean a la comunidad). Otras formas desventajosas del habitar femenino se manifiestan en el control ejercido sobre los cuerpos cuando se implantan en los imaginarios de la niñez discursos de miedo y prohibiciones. Todo ello se traduce en obstáculos para que niñas y mujeres vayan estableciendo relaciones de familiaridad con los lugares. Además, está la normalización establecida por la sociedad, manifiesta en la impronta de algunos sitios como no apropiados para las corporalidades femeninas (especialmente ello se evidenció en los entornos de la laguna y la zona arqueológica). Con ello se crea y potencia la exposición de ellas a ser violentadas –incluso violadas sexualmente– durante sus tránsitos y estancias; y según las percepciones de las Callejeras, las niñas y mujeres más jóvenes son quienes corren mayores riesgos. Asimismo, aun cuando menos visibilizadas como formas de dominación recaídas sobre ellas, y no por ello menos importantes, se encuentra la falta de lugares de recreo, especialmente aquéllos propiciadores de encuentros entre mujeres donde ellas puedan olvidarse de las muchas responsabilidades y tareas impuestas a través del espacio doméstico. El propósito de estas nuevas configuraciones habría de ser la gestación de un habitar indómito de mujeres caracterizado por la tranquilidad, la relajación, el compartir “cuidadoso” entre unas y otras; lugares de la creación de relaciones de complicidad, de la elaboración de alianzas y apoyo emocional.

La injusticia en el habitar de las mujeres en tanto en-generizadas se complejiza

pues las desigualdades van más allá de la dicotomía mujeres-hombres y de las subordinaciones de género de por sí existentes, al extenderse y cruzarse con otros ámbitos, como el inherente a la comunidad. Aquí deseo precisar lo relevante que es dicha esfera para estas mujeres, quienes vivencian su ascendencia ancestral y por ello sus subjetividades individuales no se encuentran desligadas de la pertenencia comunitaria, sino al contrario, están completamente imbricadas a ella. Sylvia Marcos (en comunicación electrónica, 04 de octubre de 2021) se refiere al tema de este modo:

Para los indígenas mesoamericanos, las personas completas siempre tienen en sí, “contienen”, parte del colectivo: el *calpulli*, el *altepetl*, el *pueblo*, u hoy, la *Junta de Buen Gobierno*. Significa que esa “parte de sí” pertenece también a la colectividad de la cual la persona es parte. Simplemente, la persona no es completa sin esta parte. Si llegase a falta, esta pérdida se sentiría como la pérdida de un miembro o un órgano: la persona adolecería de completud. La incrustación de la persona en el colectivo es incompatible con la concepción del *ego* como ser individual; un cuerpo y un alma.

Dada la pertenencia a este ámbito de comunidad, siempre patentes en las preocupaciones de las Callejeras durante nuestras andanzas, por cuanto fueron expresadas en un continuo deseo de comunidad, se presentan diversos marcadores de diferencia y desventajas en relacionalidad⁶⁹ con el mundo occidentalizado. Por lo tanto, se hacen evidentes una serie de vulnerabilidades a nivel regional destacando el señalamiento de lo indígena como una condición despreciable, la consecuente pobreza y falta de oportunidades tanto para mujeres como para hombres. Desde esta relación desventajosa, otros factores de injusticia en el habitar se desprenden, incluida la posesión en colectividad de un territorio ambicionado y tomado, sea simbólica o realmente por los otros privilegiados. Respecto a la dimensión simbólica, los turistas son atraídos por la belleza natural y la riqueza de las producciones semióticas vinculadas a las nociones de mundo (siempre sorprendentes y admirables, empero consideradas extrañas, supersticiosas, atrasadas). De ahí que se produce

⁶⁹ Al introducir la dimensión de relacionalidad, establezco, asimismo, la de comparación.

una reificación capitalística (una mercantilización en donde la ganancia económica es el fin) del territorio, el cual es tomado para sí por los otros ajenos; y con éste, la relajación, la tranquilidad y el recreo que parecen ser inmanentes a él. Incluso, del aprender lúdico que significa visitar el Centro Ceremonial Prehispánico. De este modo, quedan anuladas este tipo de vivencias para las personas locales, especialmente, remarcadamente, para las mujeres; puesto que los varones tienen sus propios espacios de encuentro entre ellos, siendo las calles y el contexto lagunar donde se reúnen especial y desafortunadamente para embriagarse.⁷⁰ En cuanto a la dimensión física o material, el posicionamiento ilegítimo se realiza a través de la implantación de proyectos extractivos que generan deterioro, contaminación ambiental, destrucción de la espiritualidad ancestral y del ámbito comunitario. Dadas estas intervenciones, las subjetividades de algunas personas oriundas de Coatetelco son afectadas por un proceso de desvinculación comunitaria (occidentalización, “urbanización” como señala Maribel o subjetivación colonial/capitalística acorde a Guattari, 2005/2006), por ejemplo, aquellos quienes se han apropiado de terrenos en torno a la laguna a efecto de establecer “negocios”.⁷¹ El contexto descrito y las circunstancias de él desprendidas, acarrearán a las mujeres y a su “parte-de-sí” comunitaria –en la cual el territorio está incluido en una especie de entrelazamiento de existencias– discriminación, racismo, devastación y exclusión de los antiguos espacios comunitarios sagrados: la iglesia, la laguna y el Centro Ceremonial Prehispánico.

Es así como las mujeres, en tanto tales y su parte-de-sí-comunitaria, han sufrido varias pérdidas en el habitar los tres lugares. Los detrimentos del ser-estar femenino-comunitario de los espacios están vinculadas a coyunturas (contextos) temporales,

⁷⁰ En mi opinión, el alcoholismo existente en los varones de Coatetelco ha sido un escape de ellos ante la minusvaloración de su condición indígena y su consecuente feminización. No obstante, analizar este fenómeno no es competencia de esta indagación, aunque se delinea como un prospecto de investigación sustentado por una epistemología posestructuralista en la que se tenga por objetivo la transformación de este mal que coloca a los hombres en potenciales agresores de mujeres.

⁷¹ Las llamadas palapas establecidas al margen de la laguna.

como son la pandemia y el terremoto de 2017, las cuales son atravesadas por la colonialidad percibida por las Callejeras (especialmente Edith y Maribel) siendo un *continuum* iniciado durante la irrupción española en el siglo XVI y persiste en el hoy. Así, el habitar la iglesia⁷² se anuló por el evento sísmico, empero su resolución en favor de la habitabilidad comunitaria se encuentra atascada dada la intromisión y el *ninguneo institucional*. En tanto, la misma ocupación de la iglesia y los otros dos lugares sagrados se ha entorpecido desde siempre (desde la evangelización) con la anatemización y el *hostigamiento eclesial*. De ahí que, el otrora sitio del gozo de los cuerpos de mujeres, de la desnudez corporal femenina, de su cotidianeidad erótica y del crecer lúdico de la niñez tejido con la responsabilización pausada de tareas, la laguna, el también lugar de las múltiples pedagogías femeninas, quedó nulificado como tal sin que se haya restablecido algún otro sitio con tales características. Mientras tanto, la cualidad divino-femenina de la laguna también quedó trastocada con el establecimiento de espacios para el negocio y la intrusión de religiosidades aún más tajantes que la católica, las cuales con mayor fuerza –o mayor convicción– colocaron la espiritualidad ancestral como cosa del mal.

Ante tal panorama, sin embargo, las Callejeras visualizaron –de hecho, vivenciaron de manera encarnada, especialmente en el recinto ceremonial ancestral–, múltiples formas creativas e indómitas de reapropiarse y resignificar los lugares. Es aquí donde radican las amplias posibilidades de transformación⁷³ de éstos y del habitar carente de las prohibiciones, de la coartación del derecho a habitar de las mujeres y la parte-de-sí-comunitaria a ellas inherente, a propósito de rehabilitar y reencarnar nuevamente los sitios desde el gozo –la erótica–, la plenitud, la mística e incluso la

transgresión. Por ende, se demanda la reapertura (o reconstrucción) de la iglesia, así como la realización de intervenciones a la materialidad del espacio a fin de proveer condiciones de confortabilidad que inviten a la apropiación, siempre con la visión del bien-común. Además, contemplando se provea una respuesta unificadora de las necesidades de uso junto con los aspectos formales, estéticos y simbólicos, los cuales habrán de expresar de un modo especial “la mezcolanza que somos” (según lo expresado por las Callejeras): el sentir y el vivir una espiritualidad con arraigo y prácticas sagradas provenientes de la antigüedad, es decir, cósmicas vinculadas al todo, sin que sean calificadas como demoniacas ni perseguidas.

Bajo la perspectiva liberadora de las Callejeras, la laguna se presenta como el espacio propio del solaz, la recreación, el juego, el encuentro, la complicidad y la hermandad entre mujeres, del olvido de los quehaceres domésticos, del apoyo solidario y emocional. Es decir, dichas compañeras demandan la restitución del lugar a su antigua capacidad como *sitio de la erótica de los cuerpos de la comunidad-de-mujeres*. Evidentemente ya no se recuperará su cualidad acogedora de la desnudez de los cuerpos-femeninos, dado el cambio de la moral, pues ello expondría a las mujeres a nuevas agresiones. Tampoco habrá de recuperarlo como el lugar de los lavaderos, puesto que la mayoría de las Callejeras dicen ¡no! a mirarlo como un espacio donde ellas acudan a trabajar. Esta demanda va vinculada a la introducción de una red de agua potable en el poblado dotadora a las propias viviendas y con ello, a la aparente contribución en la reducción de las fatigas de las mujeres. Eso sí, sin que ello signifique una compartición de responsabilidades entre los géneros, por lo cual la carga de trabajo sigue pesando sobre los hombros de ellas.

El Centro Ceremonial Prehispánico se descubrió como el potencial sitio de acogida de los cuerpos-de-las-mujeres, siempre de una manera transgresora, indómita, a las variadas formas de dominación: la estructura patriarcal colonial/moderna de

⁷² Aquí se devela una relacionalidad de opresión-privilegio entre la comunidad y el ámbito de la institucionalidad, sea del Estado o de la jerarquía religiosa.

⁷³ La transformación no es una de las dimensiones de análisis y comunicación de la investigación interseccional propuestas por Mirsa, Vauhgon y Green (2020). No obstante, es uno de los propósitos de dicha metodología y proposición de estas indagaciones, dada mi asunción epistemológica (ver el capítulo correspondiente al marco teórico).

género (Lugones, 2014) la cual abarca la institucionalidad religiosa-ecclesial e incluso, la práctica espiritual arcaica masculina. Y es que, durante el habitar el sitio, las mujeres “abandonaron” todas las obligaciones, las tareas, así como sus vínculos con el espacio cotidiano de la domesticidad impuesto sobre sus cuerpos. Hecho éste en sí mismo retador del orden patriarcal. Que lo habitaran desde el olvido de las “prisas”, la despreocupación, evocando la desobediencia juvenil y con ella las escapadas al lugar y, especialmente, lo hicieran a partir del gozo de un estar tranquilas, relajadas y en paz, lo es aún más.

Asimismo, la vivencia en el espacio provocó la estimulación de su imaginación histórica, de un *deseo* por el ayer que juntos devinieron en el *deseo* por saber. Además, las Callejeras desde su raigambre como mujeres oriundas de Coatetelco, lograron establecer una interrelación con “los airecitos” de una manera contestataria, contraviniendo las formas rituales de los hombres. Esta vivencia llevó a Antonia a sentir lo que ella definió como *inspiración*, palabra en sí misma representativa de una realidad constituyente de nuestro ser: el aire, “los airecitos”, entrando y saliendo rítmicamente del cuerpo (poroso, permeable y abierto al flujo de entidades cósmicas) posibilitando la vida. Por lo demás, siempre estando asida la creencia en los airecitos, en tanto concepto teológico contentivo de la certeza de que palabras, experiencias, obras y hechos surgen debido a la interacción del ser humano con lo divino, la categoría *inspiración* define justamente la profundidad de la experiencia de las Callejeras entretejida en todo momento con sus espacios-cuerpos-territorios: la vivencia de lo sagrado y la mística.

Llegada a este punto observo que, acorde al manifestado *deseo de comunidad*, las nociones dicotómicas y mutuamente excluyentes de espacios públicos *versus* espacios privados articuladas desde una perspectiva urbana-occidental en los estudios feministas, no parecerían tener cabida en los *deseos* de reapropiación del habitar de

las Callejeras en estos tres lugares. Bajo la mirada del feminismo ciudadano, los sitios visitados podrían clasificarse dentro de la primera de las categorías.⁷⁴ Sin embargo, la idea de ellos –según los testimonios de las Callejeras– es la de “la casa” de una, considerando ésta no como el lugar de la opresión y las violencias, sino como el sitio de la acogida, la seguridad, la protección y del establecimiento de relaciones afectivas con las personas a quienes se ama. Ello es así, dado que las espacialidades están relacionadas con la parte-de-sí-comunitaria-de-las-mujeres. Entonces, cada una de ellas podrían ser asumidas como la casa-común o la casa-de-la-comunidad. No obstante, la, por Maribel llamada, “urbanización” o “civilización”, es decir el colonialismo y la imposición de una individualidad capitalística (siguiendo a Guattari & Rolnik, 2005/2006), ha traído consigo la desestabilización comunitaria y la alteración de las relaciones de género ancestralmente fluidas, equilibradas y complementarias (Marcos, 2011). Es así como se explican las exclusiones y violencias que padecen las mujeres en los espacios visitados o camino a ellos –especialmente en los entornos lagunares y del Centro Ceremonial Prehispánico–. De ahí, la radical importancia de rehabilitar la habitabilidad de los sitios en articulación con su aspecto ancestral-sagrado-femenino a ellos inmanente, pues hacerlo implica hilvanar el tejido roto de la comunidad y recuperar la autodeterminación corporal femenina.

Finalmente, resalto que la abundante experiencia aquí relatada a manera de conclusiones, la riqueza en la develación de conocimiento de las formas de habitar sean algunas emancipadoras, autónomas y autogestivas; sean otras opresoras; así como el descorrimiento de los horizontes de un habitar autónomo, indómito, erotizante y místico en relación con *la develación del propio propósito de vida* fueron vivenciadas haciendo acto de presencia en los sitios a propósito de realizar una simple acción corporal. Aquélla consistente en “colocar una y otra vez un pie delante del otro, es

⁷⁴ Introdúzco ahora, la deconstrucción de categorías como una de las dimensiones del análisis interseccional

decir, caminar” (Bustos Garduño, 2022, p.257). En la conciencia de las Callejeras, de Antonia específicamente durante el an-danzar el recinto ceremonial prehispánico así se descubrió:

Y lo importante es **caminar**, recorrer estos espacios como lo estamos haciendo ahorita, para poder sentirnos parte de [lugar, de los ancestros, de los “airecitos”] **y conocer bien el motivo por el cual estamos aquí** también [...]. **Y ya estando aquí, es como magia, la verdad, entrando desde ahí, a la puerta, es como magia** [los resaltados son míos]

CAPÍTULO VI.

La cocina comunitaria: Abundancia de pedagogías, deseo, poder, ancestralidad y erótica

VI. La cocina comunitaria:

Abundancia de pedagogías, *deseo*, poder, ancestralidad y erótica

Introducción

Un pueblo siempre dispuesto para la fiesta

La de Coatetelco es una sociedad en la cual subsiste un sistema ritual que emerge de una espiritualidad ancestral anclada a la concepción sacra de la tierra y del agua. De ahí la existencia de 31 parajes consagrados envolventes de la traza urbana (figura 5),⁷⁵ así como el circuito ritual inmerso dentro de ella originalmente establecido en torno a la adoración de la Diosa, cuya materialidad se expresa en la serie de pozos de agua vinculados a la deidad femenina (Bustos Garduño, en prensa). Todos estos sitios imprimen de divinidad a todo el territorio pues éste es contentivo de una intensa actividad cültica a la que se adhieren, entre otros, los rituales de sanación corpóreo-espiritual, el llamado Santo o Escapulario. Así también, se encuentra el conjunto de prácticas articuladas a lo religioso brindadas en honor de quienes mueren: el acompañamiento en la casa del difunto, la presentación del cuerpo en el templo católico, el acto de enterramiento, el novenario, la presencia en el panteón el 28 de

⁷⁵ Entre ellos se hallan el Centro Ceremonial Prehispánico, la laguna, la iglesia católica, además de ciertos árboles, cuevas, peñascos y ojos de agua (Maldonado Jiménez, 2001, 2011). De acuerdo con Edith Alemán de los Santos (en comunicación personal, 21 de noviembre de 2020) y Maribel Epitacio Moreno (en comunicación personal, 20 de julio de 2021), estos parajes son los guardianes protectores de la comunidad. Asimismo, todos ellos configuran el paisaje sagrado coatetelquense denominado el Paraje-*Ehecaican*, “el lugar consagrado a los aires” (Maldonado, 2001 y 2011). Respecto a la noción de paisaje sagrado también ver Fernández Christlieb & García Zambrano (2006) y Bernal García (1993).

septiembre,⁷⁶ las ofrendas del Día de Muertos⁷⁷, el cabo de año. Estas expresiones simbólicas de corte ancestral perviven pese a la evangelización colonial y los siglos transcurridos inmersos en el catolicismo (y la influencia contemporánea de otras confesiones). Así, en vez de que hubiera acontecido su aniquilación, las actividades espirituales-corporales⁷⁸ se abrieron a la religiosidad cristiana e incorporaron las festividades de santos y vírgenes católicos, siempre dentro del calendario cíclico ritual asociado a la condición agraria-campesina característica del lugar (Maldonado Jiménez, 2005). Fany, la más joven de las Callejeras expresa esta integración de la siguiente manera: “no es de la Iglesia, es del pueblo, son costumbres del pueblo, que lo adaptamos a la Iglesia es diferente”. Por ende, la espiritualidad originaria es incluyente de la liturgia cristiana y los actos sacramentales a ella relacionados tales como bautizos, confirmaciones, primeras comuniones y bodas. Además, dentro del contexto de comunidad ritualista, la gente de Coatetelco siempre está dispuesta a la fiesta, por lo cual, las motivaciones laicas como cumpleaños y graduaciones escolares se incorporaron a la ya de por sí, rica gama de festejos. La compartición de la comida, por supuesto, es un componente esencial de la fiesta y la celebración. Los lugares donde

⁷⁶ A diferencia de otras poblaciones ubicadas en el estado de Morelos y el altiplano mexicano mismo, la visita al panteón no se realiza el 2 de noviembre, sino el 28 de septiembre. Dado que en Coatetelco la ritualidad emerge acompañada del ciclo agrícola, especialmente el relativo al cultivo del maíz, la celebración corresponde con la cosecha de los elotes, así pues, se acude al cementerio con ofrendas de elote tierno cocido y tamales del mismo producto. Estos alimentos, durante la estancia –la cual dura toda la jornada–, se comparten con la comunidad. A partir de ese día se inician los preparativos del festejo del 1 y 2 de noviembre, por ello, desde el 29 de septiembre todas las tardes, a las 6:00, se coloca un vaso con agua y una veladora en el altar familiar cuya finalidad es guiar el camino que habrán de recorrer los muertos hasta el día culmen de la celebración. Esta información fue proporcionada por Maribel Epitacio en comunicación personal el 2 de diciembre de 2021.

⁷⁷ Las ofrendas del Día de Muertos sí corresponden con las festividades del Día de Muertos del resto de las comunidades de la región mesoamericana, así, éstas inician el 28 de octubre con el ofrecimiento a los fallecidos de manera accidental o trágica, el 29 la ofrenda es para las personas cuyo fallecimiento fue por ahogamiento, el 31 se honra a los muertos chiquitos (los niños) y el 1 de noviembre se realiza la ofrenda mayor dedicada a las personas adultas. En Coatetelco, además, existe un ritual de preparación consistente en limpiar y barrer la casa con la finalidad de ahuyentar los bichos y las malas energías. Éste se realiza el 26 de octubre. Así también, se instala una ofrenda el 27 de dicho mes brindada a los animalitos (principalmente a los perros quienes, según la tradición, ayudan a las almas de los seres humanos muertos a cruzar un río), cosa que no he sabido se efectúe en otros pueblos del área de Mesoamérica. Información proporcionada por Maribel Epitacio el 2 de diciembre de 2021.

⁷⁸ En el conjunto de ritos constitutivos del sistema ritual de Coatetelco el cuerpo que camina en colectividad a través del contexto naturaleza-campesino, la geografía sagrada, cobra centralidad. Así, este caminar ritual colectivo se torna en la manifestación de una “espiritualidad de la encarnación comunitaria”.

se llevan a cabo las preparaciones comunitarias de este elemento ritual de participación femenina, se configuran siendo los sitios idóneos para la construcción del tejido del habitar de la complicidad, la construcción de relaciones de cuidado y la transgresión, entre otras manifestaciones de este entrelazamiento colectivo de mujeres. Dada toda esta riqueza, comprendida en la cocina comunitaria en tanto espacio de convivencia de mujeres coatetelquenses, he decidido incluir este capitular adicional. Sitio donde, además, se dibuja una valiosa colección de *cartografías del deseo y de la erótica*, las cuales están hondamente inscritas en los cuerpos de las mujeres y en su territorio.

De ahí el método utilizado a efectos de recolectar los datos: el dibujo de mapas, a través de los cuales cada una de las mujeres participantes representó sus propias geografías en torno al cocinar comunitario. Previo a la realización de los pictogramas, cuatro Callejeras (Fany, Edith, Leticia, y Maribel) y yo nos reunimos en nuestro *círculo de mujeres*. Esta vez, el encuentro ocurrió en el Centro Cultural Teódula Alemán Cleto “Mamá Teo”.⁷⁹ El detalle del proceso se encuentra inscrito en la subsección “Trazar las líneas del *deseo*: dibujar los mapas” de la “Descripción operativa de la metodología” contenidas en el capítulo IV (también ver anexo B, componente 6).

La abundancia de vivencias compartidas por las mujeres se expresa en las líneas siguientes a manera de micro narrativas, las cuales están organizadas por apartados temáticos. “El aspecto espiritual y simbólico del cocinar-femenino-comunitario” es el primero de los temas relatados. De tal modo en éste, se exponen las significaciones halladas por las mujeres en la actividad del cocinar colectivo. Entre las cuales está la consideración de ésta como un aporte de ellas en la participación ritual, es decir, su colaboración en el ámbito de lo sagrado-ancestral. Asimismo, en esta sección se abordan los aspectos simbólicos de la figura de las mujeres en vínculo con

⁷⁹ Las tres primeras el 5 de diciembre de 2020 y la última el 12 del mismo mes. En esta segunda fecha también se encontró presente Leonor. No obstante, ésta realizó otra cartografía, la de “El lugar en el que más me gusta estar” y sólo ocasionalmente comentaba sobre la cocina comunitaria.

la cocina y el fogón. Así, la triada se convierte en la representación misma de quienes tienen el poder y la atribución de donar la vida a los otros (los miembros de la familia y la comunidad) a través de la proveeduría alimentaria y del calor del hogar. Empero, el poder unificado mujeres-cocina-fuego, también se manifiesta en otras diversas formas, entre ellas el control y el castigo. Incluso, las mujeres en articulación con la cocina representan *el poder de transformación* de conductas patriarcales que afectan el bienestar familiar, como lo es la evasión de la aportación masculina a la economía familiar. En tanto, el poder del cocinar en colectivo, algunas veces, contiene tintes de discriminación hacia otras mujeres.

En un segundo apartado coloco la vida de las mujeres como un lienzo entretelado con el recuerdo, las experiencias y las sabidurías de las abuelas, de ahí que lo he intitulado “El tejido intergeneracional de la vida de las mujeres.” Ello es así debido a la constante e incansable referencia a las abuelas –en general, a los ancestros, aun cuando destaco especialmente a las figuras femeninas–. Así también, a la idea de un *continuum* de esas presencias que se transforman en las mujeres del hoy, empero también, en las vidas del mañana. De ahí que el cocinar comunitario sea indispensable en esta recreación, porque es allí –en el olor a leña y humo– donde las abuelas permanecen, aun cuando hubieran ya partido. Mientras tanto, en este eterno vínculo con lo ancestral, también se forja la comunidad.

A través de esta sempiterna idea de las abuelas, la cocina comunitaria se configura en una *pedagogía de las tradiciones* y en el sitio donde las mujeres mayores donan a las otras una diversidad de enseñanzas. Las cuales van desde el aprendizaje práctico que significa el saber cocinar, hasta aquellos otros que posibilitan contar con herramientas –las aportadas por la escucha de las sabias ancianas– a fin de afrontar los problemas relativos a las relaciones familiares y comunitarias establecidas en la cotidianeidad. Además, se encuentra el aprendizaje anti-patriarcal y anti-sistémico

ocupado en el cuidado –siempre entre mujeres– de los cuerpos femeninos, así como la consideración de ellos como sagrados. A través de dichas temáticas se construye la tercera sección del capitular nombrada “La cocina comunitaria, el lugar de las múltiples pedagogías”.

Los trajines de la cocina se encuentran dentro de las tareas de cuidado, crianza y reproducción de la vida que de manera acertada las teorías críticas de género han colocado como imposiciones del patriarcado a través de las cuales se subordina, minusvalora y obstaculiza la realización plena de las mujeres como seres humanos (Amorós Puente, 1987, 1994/2001; Caballero Galván, 2017; Cevedio, 2003/2010; Mc Dowell, 1999/2000). No obstante, la tarea realizada en colectividad, en Coatetelco, adquiere sentidos transgresores a las experiencias mostradas por la academia feminista en ámbitos urbanos. La cocina comunitaria, entre otros aspectos emancipadores, se convierte en el lugar donde las mujeres encuentran la oportunidad de la convivencia, la plática, la escucha y transmisión de los acontecimientos del pueblo; es decir, la socialización, de ahí el título del cuarto apartado “La cocina comunitaria como el lugar del recreo y la diversión”. No obstante, puesto que el juego en torno a una picaresca vinculada a la sexualidad es relevante durante las estancias culinarias, la sección se ocupa de una manera central en los significados eróticos (la erótica callejera, la vivencia indómita del cuerpo al habitar, llevada a la cocina) que conllevan los cotilleos, los chascarrillos y las risas, de ahí el subtítulo “Las mujeres, ya entre mujeres, son bien llevadas: la vivencia de la picaresca y el erotismo”.

Finalmente, y dado que resulta sustancial para este estudio mirar la articulación de la experiencia de las mujeres con los sitios, en un quinto apartado queda expuesto el tema bajo el nombre: “Espacios, actividades y separaciones según el género” además de los subapartados: “Ocupar lugares y realizar tareas de manera diferenciada”

y, “¡Qué nos pongan sombra por favor! Los lugares y sus características”.⁸⁰

1. El aspecto espiritual y simbólico del cocinar-femenino-comunitario

Cocinar colectivamente como una expresión de la participación femenina en el ámbito de lo sagrado

En el capítulo anterior se develó el carácter excluyente de la participación de mujeres inmanente a los lugares donde se practica la ritualidad arcaica, celebrada con motivo del pedimento del agua de lluvias a los airecitos. El rito implica la presencia de los varones en los diversos parajes constituyentes del paisaje sagrado y son ellos quienes colocan el *huentle*. Es decir, el conjunto de elementos que constituyen la ofrenda: el mole verde de semilla de pipián con carne de pollos tiernos servido en pequeñas cazuelas de barro, los diminutos tamales nejos entreverados con hojas de carrizo, el tepache, el alumbramiento con dos velas de cebo y un par de banderillas adornadas con estambres de colores que representan a una mujer y a un varón (exposición de la Feria del Pescado, Coatetelco, 2021). De ahí que, también son ellos, los hombres, quienes sahumán el sitio, encienden un par de cohetes –a través de cuya sonoridad se anuncia a los aires la llegada de la cuadrilla– y establecen una comunicación personal, íntima, con los airecitos a quienes a través de dulces palabras se les ofrece la comida e invoca por la abundancia del agua durante el ciclo, además de solicitarles información sobre la calidad que ella habrá de contener.⁸¹

⁸⁰ Cabe destacar que los títulos de los temas abordados en los dos capítulos de interpretación y análisis (V y VI) los recreo a partir de las frases expresadas por las Callejeras durante los momentos de compartición en nuestro *Círculo de mujeres*.

⁸¹ Dada la reciente apertura a la presencia femenina en los rituales por parte de una de las cuadrillas encargadas de realizarlos, el 23 de junio de 2021 tuve la oportunidad de asistir en compañía de Maribel Epitacio Moreno y Edith Alemán de los Santos a uno de los recorridos que comprendió la visita a 9 de los parajes sagrados. De este modo se me incluyó en el privilegio de contemplar el rito, así como la amorosa y tierna forma a través de la cual los hombres se comunican con los entes divinizados. Anoto, asimismo, durante la jornada, las mujeres asistentes también pudimos sahumar los lugares y realizar peticiones.

No obstante, Maribel Epitacio Moreno no mira en esta práctica espiritual una discriminación de la participación femenina o una subordinación excluyente de las mujeres en la aportación de lo sagrado. Más bien, la compañera considera la ida masculina al campo siendo el rol apropiado para ser desempeñado por los hombres debido a su condición de género, pues son los cuerpos de ellos los que están preparados a propósito de resistir la ardua jornada. Ésta incluye el internamiento en el contexto campestre donde es menester caminar durante horas en condiciones agrestes, como lo es encontrarse bajo el ardiente sol, además de atravesar arroyos, introducirse en las cañadas, subir por los montes, saltar alambradas y trepar tecorrales. De tal manera, acorde con Maribel, tanto el ambiente en donde se da, así como la rudeza de la actividad, no son adecuados para los cuerpos de las mujeres. Así pues, el aporte de ellas como práctica espiritual es el trabajo de preparación de la comida ofrendada, el mole verde con pollo y los tamales cuyo diminuto tamaño requiere de la delicadeza de las manos, los cuerpos, así como del sentir afectuoso y considerado de las mujeres. De ese modo, durante “la jornada de dar de comer a los airecitos” (Leova Villamar Camaños en la Exposición de la Feria del Pescado, Coatetelco, 2021) el cocinar comunitario en Coatetelco es una participación femenina contentiva de una profunda manifestación espiritual. Aquí el testimonio de Maribel:

para el *huentle* se tiene que hacer toda una labor en la cocina, y todo eso les toca a las mujeres. [...] Están haciendo algo que es muy importante que es preparar, porque si nadie prepara, ¿con qué se van a ir [al campo]? [...] las mujeres cuando están haciendo el *huentle* [...], [por ejemplo], tienen que hacer los tamales pequeñitos, bonitos, porque se les da más. El hombre a lo mejor no los va a hacer tan bonitos, lo va a hacer rápido, ¡ya llévatelos! Entonces ya saben las mujeres [se dicen entre ellas]: “Bonitos ¿eh? Porque ya sabes para quienes son, son para los airecitos, esmérate lo mejor que puedas.”

Figura 32

Haciendo los tamales para los “airecitos”



Nota. Las fotografías ilustrativas del presente capitular, salvo que se otorguen los créditos correspondientes, fueron proporcionadas por Maribel Epitacio Moreno y corresponden a diferentes momentos y lugares en los cuales la compañera fue partícipe de la actividad colectiva.

Mujeres y *tlecuil*, las fuentes donadoras de la vida y del calor del hogar

Cocinar, de por sí, contiene la potencia de significar la relación con lo sagrado, lo trascendental, debido a la substancia misma de lo preparado: los alimentos. Éstos, simbólica y realmente contienen las esencias nutricias generatrices de la vida de quienes los ingieren. De ese modo, son las mujeres quienes a través de sus manos –su cuerpo– y con ellas, su ser todo en donde, además, van implícitos su creatividad, pensamiento y afectos (pues cocinan para quienes aman, asegura Maribel), y por lo tanto su erótica (la cual ha de ser callejera, esto es, vinculada a los lugares), es decir, la explosión de energía desatada por el gozo corporal que las conduce hacia la vida,

otorgan una vez más, la subsistencia a la comunidad. Las Callejeras, igualmente, se vinculan a sí mismas con el *tlecuil*, el fogón, el mobiliario imprescindible en toda cocina coatetelquense sobre el cual se preparan y cuecen los alimentos, donde se muele el chile para preparar el mole y se hacen las tortillas. Al punto que, *tlecuil* y mujeres vuelven a ser, juntos, el símbolo de la proveeduría alimentaria, porque el fogón: “es el proveedor en el hogar, de ahí proviene el alimento” dice Maribel. Y, por lo tanto, de la donación de la vida. Empero aún más. “El fogón, pues es fuente de calor” asegura otra vez Maribel; mientras Edith rememora la forma en como a través de él su madre procuraba un ambiente acogedor –vivable– al interior de la vivienda: “en ese tiempo de frío así mantenía el calorcito [...] porque teníamos mucho frío y entonces ella decía: “ya vi que cuando dejo el carbón y el comal caliente pues está más calentito”. Además, las mujeres al lado del *tlecuil*, del calor del hogar, también son símbolo de la unidad familiar:

[...] nos reuníamos ahí mi mamá [comparte Fany] , mi abuelita, quien llegó a ayudarnos, [...]. El *tlecuil* es la... el punto de reunión, porque ahí siempre está la familia, aunque tengamos ese enorme comedor que ahora le dicen o la enorme mesa. [...]. Aunque sentados en el suelo: ¡Traite un bote, traite una piedra, traite algo, pero aquí [...]!

La cocina y el fogón: Es aquí donde se encuentra el poder de las mujeres

Asimismo, es en el fogón, en la cocina, en la preparación de los alimentos donde según Maribel las mujeres ejercen el poder: “Siempre recalco mucho, creo que es una forma de poder de la mujer.” Sin embargo, el rasgo principal de esta forma de poder se encuentra, no en el dominio sobre los otros, sino en el señalamiento ya realizado por Susanne Schaup (1999): el de “dar vida y mantenerla” (p.21) al otorgar el sustento a cada integrante de la familia reunida a propósito de comer en torno al fuego. Aun cuando también, la misma compañera aprecia este poder como una forma de control o de castigo en virtud de que las mujeres, las abuelas, deciden el momento, la cantidad y qué comida servir a cada persona:

El lugar principal [lo ocupaba] mi abuela [quien] nunca se quitaba del fogón y yo digo que por eso para mí [el *tlecuil*, la cocina] representa ese poderío de que ella decidía que era lo que le servía a cada quien, ella.

En tanto, una compañera quien prefiere que este testimonio permanezca en el anonimato ha ejercido un poder transformador a través de la cocina, cuya finalidad ha sido la obtención de justicia. Esto ha ocurrido así cuando la portadora de esta experiencia ha limitado la calidad de la comida según lo ha sentido necesario. Especialmente, en las ocasiones en que su esposo ha dejado de aportar el “gasto” semanal y ha derrochado el recurso económico alcoholizándose con los amigos. Así, por ejemplo, en vez de un guisado con carne, la mujer sirve sólo frijoles o huevo, si bien, en la carencia del dinero ella podría ver las maneras de allegarse de otro tipo de alimentos. La cocina, se torna entonces, en uno de los sitios estratégicos para esta mujer, quien logra responsabilizar a su compañero a través de una acción encarnada y obligada respecto a la entrega puntual del dinero necesario para la manutención familiar. Así, contrario al dicho patriarcal referente a que al hombre se le conquista por el estómago, más bien por medio de éste se logra un cambio en favor del bienestar de toda la familia, pues el marido ahora tiene mucho cuidado de no llegar los sábados sin el aporte a él correspondiente.

Además, en la colectividad del cocinar existe una prevalencia del poder femenino. Esta vez, a manos de las mujeres más experimentadas, las dominadoras del arte de la cocina. Es decir, la “comidera”⁸² y el grupo reducido de aquéllas quienes se encargan de que la comida llegue a buen término a fin de ser degustada en la

⁸² “La comidera”, en Coatetelco, es una mujer muy experimentada en la preparación de grandes cantidades (las requeridas para la fiesta) de la comida tradicional, quien dirige a otras mujeres durante la cocina comunitaria. Según los testimonios de las Callejeras, actualmente en el pueblo habrá unas 5 comideras entre las cuales se elige a la preferida de quien organiza el convite. Asimismo, cada comidera selecciona un equipo de mujeres con quienes trabajará directamente en la preparación de la comida. Mientras que otras invitadas a la fiesta colaboran con tareas como lavar la carne, limpiar frijol o arroz y hacer las tortillas, entre otras actividades.

celebración:

yo siempre he dicho que la cocina también es como un, un este, un espacio de poder, porque, dicen [las cocineras]: “No, no les vamos a dar de comer, ahora que se esperen.” El [sic: La] que tiene aquí, el [sic: la] que dirige o el [sic: la] que mueve la cocina, es el [sic: la] que tiene el mando. Porque a veces, aunque el casero⁸³ este diciendo: “ya es hora”, mientras la comidera diga que no, es no, o sea, [se sirve] hasta que ella [quiera].

Figura 33

El poder de la triada cocina-mujeres-fogón.



Nota: Fotografía de Arantza Bustos Martínez (2021, 20 de julio).

⁸³ El casero o casera son los anfitriones de la fiesta, ya sea el padre o la madre del novio, del bautizado, de quien hace la primera comunión, de la persona a quien se le realiza un ritual de sanación o, también, el encargado de la cuadrilla que lleva el *huentle* a los “aires”.

Sin embargo, el poder ejercido por estas mujeres opera también sobre las otras, las menos diestras o consideradas no aptas a propósito de ser integradas al minúsculo ambiente del poderío femenino desplegado en la cocina colectiva: “es un lugar de poder, también, para la mujer, ante las otras mujeres”, afirma Maribel. Pese a la coerción recaída sobre las otras detectada por la compañera, ésta ha logrado ser considerada como una colaboradora de la comidera. Por lo cual se siente privilegiada,⁸⁴ puesto que no cualquiera es llamada: “fue un gran logro que me aceptaran las mujeres, porque no fácilmente te dejan entrar al círculo”. La estrategia utilizada por esta Callejera a fin de acceder al grupo fue, simplemente, dejarse enseñar, pues la cocina comunitaria, entre la diversidad de experiencias que posibilita, ofrece variados caminos a propósito de que una mujer se allegue de conocimientos y sabidurías.

⁸⁴ El privilegio radica, como se verá más adelante, en tener acceso a una rica fuente de sabiduría que se comparte entre el grupo.

Mapa 7. El olor de las abuelas

La sensualidad –la erótica– de la cocina comunitaria también está en los aromas a madera de la leña, al humo desprendido de ésta al arder, a las fragancias mismas de los alimentos y las cocciones, todos ellos asidos a los cuerpos de mujeres. Los olores a mole rojo o verde de pipián, a los tamales de dulce, tamarindo, chile verde con pollo o de manteca, al clemole de res, a la variedad de salsas. Todos éstos, diversos y mezclados se hacen uno sólo: el olor corporal de las abuelas.



Olores impregnados en los cuerpos y en el alma evocadores no sólo de aquéllas quienes ya partieron. Sino que, estando inmersos en las mujeres del ayer, éstas vuelven a la vida en los mismos aromas y en las mujeres del hoy.

2. El tejido intergeneracional de la vida de las mujeres

La perpetua idea de las abuelas

El fogón y la cocina comunitaria representan para las mujeres el vínculo con las abuelas –como ya se ha dejado sentir en algunas citas anteriores–, y su presencia acarrea siempre evocaciones de ellas: “para mi pues puros recuerdos de mis abuelas”, expresó Leticia. Por ello, participar en la cocina comunitaria representa la recreación del tejido unificador de las Callejeras con esas, sus abuelas: “es como si estuviéramos obedeciendo a nuestros antepasados, que así se acostumbraban a hacer las cosas”, afirmó la misma Leticia. Dado el cariño con el cual la compañera evocó a sus predecesoras, se puede percibir que esa obediencia, lejos de significar sometimiento representa la dirección trazada por la escucha respetuosa y reflexiva de la voz de las sabias ancianas quienes las apoyan en la decisión y el proceder.

Las abuelas, además, se reconocen en el aroma a humo y leña que se impregna en las ropas, en los cabellos, en los cuerpos de mujeres. Así lo expreso el hijo de una de las Callejeras, Maribel, cuando ésta regresó de una preparación comunitaria: “Ay, mamá, hueles a mamá chica y hueles a mamá grande [...] hueles a las nanas grandes”. De esa manera el olor a leña y humo asimilado en los cuerpos se torna en la metáfora de una vida de mujer transformada en aquéllas quienes la antecedieron. Y es que, acorde al sentir de Maribel, con el recorrer de la vida, cada mujer –sus cuerpos y rostros, sentires y pensamientos– se va convirtiendo en aquéllas, sus abuelas. De tal suerte que, en esta noción mesoamericana cíclica del tiempo propiciatoria del “reciclaje perpetuo donde todo recomienza” (Villoro Ruíz, 2017, 48:45) ellas, las abuelas, no sólo no mueren al quedarse tatuadas en el recuerdo, el corazón, la piel y sus aromas; sino que su vida misma trasciende a través de las otras, las que permanecen en este plano de la existencia.

Participar de manera comunitaria en la cocina significa, asimismo, *aprender*

las tradiciones a través de la práctica, es decir, constituye una forma de transmitir conocimientos. Y al hacerlo, se evoca, otra vez, a los ancestros y las formas que ellos tenían de elaborar el ritual, así lo manifiesta Edith:

“las tradiciones o como se lleva[n], pues lo [sic: las] vamos aprendiendo con las vivencias de cada una. Sí, porque no en todas las casas [se] hacen tal cual. Entonces algunas [dicen:] ¡No pues es que antes mis abuelitas lo hacían así! [...] y pues uno va aprendiendo también”.

Mientras que Fany al dibujar su mapa de la cocina comunitaria evocó a su abuela fallecida: “me da el sentimiento porque antes llegaba y le contaba a mi abuelita materna. Y es que siempre llegaba y le contaba a ella todo lo que pasaba”.

Son costumbres del pueblo: otra vez el *deseo de comunidad*

Preciso resulta subrayar que todo el tejido de vivencias posibilitadas a través de la cocina comunitaria anuncia la pervivencia coatetelquense del ámbito de comunidad con arraigo ancestral, más allá de su vínculo al catolicismo. Esta ascendencia, recuerdo aquí, lo hizo notar la joven Fany: “no es de la iglesia [...] son costumbres del pueblo”. Por eso, esta joven expresa su *deseo* por participar sólo debido a que esa colaboración contribuye a fortalecer la comunidad: “yo participaría por la comunidad, para hacer comunidad, como te digo, hacemos siempre comunidad”. Maribel, la madre de Fany, expresa el mismo sentir de esta forma: “ahí sí [en la cocina comunitaria] hay comunidad, sí se hace comunidad”. Las formas en las cuales se expresa esa cuidadosa conformación del tejido comunitario van más allá del hecho de estar presentes, de efectuar una o varias tareas y de convivir durante el tiempo del acontecer de la cocina (y por supuesto, de la fiesta). Sino, asimismo, en los preparativos y en la colaboración brindada a efecto de que el festejo sea posible, según lo confirma Edith:

Es la comunidad [la que colabora], en una boda o quince años, cualquier fiesta que hagamos, nuestros invitados nos llevaron maíz, o nos dan dinero, o te llevo un chile, de a poquito nos ayudan, o dinero. Eso, eso ayuda mucho. [También está] la gente que ayuda a hacer la comida.

Tal colaboración aparece hasta en los pequeños e inesperados detalles. Maribel aporta un ejemplo, cuando una de las mujeres se percata del insuficiente tamaño de uno de los utensilios: “¡Ay no! En esa cazuela no va a caber, no, no, no, no, ¿nadie tiene [una más grande]?” Y por ahí se escucha la voz diligente: “¡Yo tengo una, ahorita voy corriendo por mi cazuela!” En tanto, Leonor invoca el supuesto de que no se hubiera suministrado la leña utilizada como combustible: “Si no hay leña, ‘¡yo tengo olotes!’ Los olotes son lo... [la parte central] de la mazorca; o ya lleva uno cinco palitos o leños.” Estas colaboraciones desinteresadas se dan, especialmente, cuando la preparación de la comida corresponde a un velorio. Aun cuando, realmente, se expresan en todo momento de celebración “ya sea alegría o tristeza,” afirma una de las Callejeras.

Acorde con Maribel, lo que la comunidad manifiesta, pese a las diferencias que pudieran existir entre los seres humanos pertenecientes a una colectividad, es que hay algo común entre ellos que se comparte y los entrelaza “y nos forma unidad [...] por eso somos comunidad”. Este enlace y compartición comunitaria siempre está en vínculo con los ancestros y se vislumbra como un *deseo de continuidad*, el cual gira junto con la espiral descrita por la noción de tiempo originaria donde el pasado siempre está por llegar, porque ser parte de la comunidad (dice Maribel): “me identifica y me recuerda a mis abuelos, a mi mamá, a los que ya no están aquí, y quiero, y quisiera que mis hijos continuarán [con las tradiciones] porque es lo que nos identifica como Coatetelco.”

Por ello mismo, niñas y niños son partícipes del encuentro comunitario en torno al cocinar colectivo. Así, para los más pequeños, la reunión se cristianiza en una *pedagogía de las tradiciones* que un día ellos habrán de llevar a la práctica y resguardar. Mientras tanto, unas y otros colaboran con su presencia juguetona, cuales infantes que son, y no con responsabilidades propias de la adultez: “yo aquí puse unos

niños jugando según, porque aparte de todo esto también hay niños [quienes] juegan, suben, bajan”; nos muestra Fany el dibujo del retozar infantil representado en su mapa.

3. La cocina comunitaria, el lugar de las múltiples pedagogías

Que la cazuela no se aloque: aprender los secretos de la cocina

Además de *aprender las tradiciones*, el “cómo antes se hacían”, la convivencia en el cocinar comunitario trae diversos aprendizajes, todos de gran utilidad a fin de resolver la vida cotidiana. Muchos de los cuales tienen que ver con adquirir los conocimientos requeridos a propósito de cocinar: “Y sí me gustaría aprender para saber cómo se hace el... chingado buen de comida,” dijo la joven Fany. Ella, junto con las otras Callejeras, reconoce que elaborar las grandes cantidades destinadas a satisfacer los paladares de doscientas o más personas, demandan artificio y mucha experiencia de las mujeres. Y es que, de no tener la suficiente habilidad, la comida puede quedar mal hecha. Es entonces, tal y como señalan las compañeras, cuando sobrevienen las críticas. Aquí el testimonio de Leticia:

[...] que salió salada o que salió bien picosa, que no se puede comer o que no tiene sabor; o la carne esta dura. Y otra [murmuración es]: “la carne se deshizo.” O sea, siempre hay comentarios y luego, luego [la gente empieza a preguntar]: “¿Quién hizo la comida eh?” Y a veces: “¿Quién lo hizo? [...] ¡Ay, con razón [está] bien picosa!” O sea, de todo sale en las conversaciones.

Así pues, se requiere la intervención de una experta a quien en Coatepec la llaman “la comidera”. Esta es la mujer encargada de dirigir a otras más, a fin de llevar a buen término cada uno de los guisos. En ese caso los comentarios se tornan satisfactorios: “Porque a veces, está rica, bien rica, eh, bien rica”, afirma nuevamente, Leticia. Dentro de la diversidad de platillos a preparar se encuentran el mole verde o rojo, con carne de pollo o de puerco, clemole de res, arroz, frijoles, tamales. Por supuesto las tortillas de maíz recién hechas no pueden faltar y, acorde al tipo de celebración, se pueden integrar a la variedad de sabores tablillas de chocolate

previamente realizadas y pan de dulce.⁸⁵

Otros aprendizajes que conlleva el cocinar comunitariamente son atizar el *tlecuil* y realizar la mezcla de ingredientes dentro de la cazuela: “me decía mi mamá, ¡jes que se mueve así!”, apuntó Lety. Este saber es esencial pues de no realizar el movimiento de la manera y en los tiempos precisos, la cazuela se “aloca”. Si ello ocurre la cocción de los alimentos no es uniforme y por su puesto el sabor de la comida queda trastocado. Dentro de los varios conocimientos valorados por Maribel se encuentra el aprender a cortar la hierbabuena, “detalles que a lo mejor los vemos tan insignificantes”, empero para ellas son importantes.

A mí me enamora escuchar a las mujeres mayores: las enseñanzas de las ancianas sabias

Más allá de los saberes culinarios tan apreciados por las Callejeras, una gama de enseñanzas fuera de este ámbito se adquiere de tan sólo escuchar a las mujeres de mayor edad, las de más experiencia y por lo tanto las más sabias. Es ahí donde radica la pasión que Maribel experimenta en la convivencia dada en torno a la cocina comunitaria: “a mí me apasiona escuchar a las señoras mayores [...], me apasiona demasiado, a mí me enamora”. Durante el continuo hacer que significa la jornada, ellas narran sus vivencias cotidianas, las dificultades enfrentadas en sus relaciones interpersonales, los problemas del día a día o los conflictos con los hijos y el marido. También, las cocineras comparten las estrategias halladas a fin de escapar de las violencias que padecen en el contexto patriarcal y el alcoholismo masculino porque “siempre ahí está una mujer que fue engañada, una mujer maltratada, una mujer que se empoderó de la situación”, compartió Maribel. La escucha de las vivencias de las

⁸⁵ En Coatepec se acostumbra a preparar una comida una semana antes del día del festejo, ya sea bautizo, primera comunión, confirmación o boda. En estos casos se preparan los alimentos de forma comunitaria y luego se envían a casa de los padrinos y madrinas junto con canastos de pan y tablillas de chocolate. Una parte de los preparados se comparte con las mujeres que ayudaron, quienes comen juntas en colectividad y también, llevan guisados a sus respectivas familias.

unas permite a las otras contar con una guía a través de la cual se abren nuevos horizontes a propósito de enfrentar las propias situaciones. De ese modo, la resolución de una se convierte en la inspiración y pauta de las otras, aquéllas quienes escuchan. Sin embargo, Maribel considera no todo lo escuchado en la colectividad de mujeres siendo apropiado para todas. De ahí que resulta necesario realizar un discernimiento a propósito de descubrir qué sí es oportuno y útil integrar a la propia vida y qué de lo ahí dicho debe dejarse de lado: “se aprenden muchísimas cosas, tanto bueno y malo, y tú decides que tomas, que te sirve y que no te sirve”.

Cuidar las unas de las otras: la pedagogía de los cuidados entre mujeres y el reconocimiento de la sacralidad del cuerpo

La cocina comunitaria ofrece, otra vez, la ocasión de aprender de las mujeres más grandes. Ellas, las mayores, reconocen la valía del cuerpo y por ello, uno de los saberes construidos durante el estar femenino-comunitario de la cocina es en torno a su cuidado: “Y sí, los cuidados, que ahora a algunas se nos olvidan [sobre todo] a las mujeres jóvenes; pero a las más grandes no, siempre han respetado su cuerpo y lo han cuidado tanto”. Así, ante un sistema patriarcal capitalista que desprecia al cuerpo, especialmente a los cuerpos femeninos a los cuales violenta, desecha y asesina, en Coatetelco las mujeres aprenden a cuidarse unas a otras durante el cocinar colectivo. También, de cara a la misma estructura desde la cual se alienta a establecer la rivalidad entre mujeres al colocar en el imaginario social la idea de que no podemos, ya no cuidarnos entre nosotras, sino convivir en coalición y hermandad –recuerdo aquí el dicho patriarcal: “mujeres juntas ni difuntas”–. De esta manera Maribel, con reconocimiento a cada una de las mujeres con quienes participa y a ella misma, expresa: “¡Cómo nos cuidamos entre todas!”

De tal modo, a través de una pedagogía de la práctica en la cocina comunitaria, las mujeres transmiten el conocimiento sobre la vulnerabilidad de los cuerpos, así como

las formas de afrontar tal exposición a efecto de protegerlos, de cuidarlos. Como es de suponerse, los trajines de la jornada comienzan muy de madrugada –al igual que las labores femeninas durante la cotidianeidad– y concluyen bastantes horas más tarde. De manera que el cansancio sobreviene y los cuerpos lo resienten. Así, lo aconsejado por las sabias es ingerir una bebida alcohólica de manera continuada durante el día, empero bastante dosificada, siempre en pequeñas cantidades: “mejor a nosotros tráiganos un pegue [sic: bebida]. Y uno, poquito, tres en todo el día de estar haciendo [la comida]. [...] y no puedes tomar más de dos o tres copitas, nada más porque ya más es borrachera”, recuerda Maribel ser aconsejada por su abuela quien fue comidera.

Además, gran parte de los trabajos –hacer las tortillas, cocinar los guisados, mover la cazuela, vigilar la cocción de los tamales– requieren la cercanía constante con el fuego, *lo caliente*. Por lo tanto, se exhorta a evitar el contacto y la ingesta de *lo frío*. Entonces, si durante las labores “pasan, ya ves, que a dar refrescos”; la recomendación es: “No, ahorita no te lo tomes. Guárdalo, a lo mejor, pero no lo tomes porque estás aquí moviendo [la comida junto al fogón].” O en caso de terminada la preparación y una se apreste a arreglarse a efecto de participar, ahora, del convite:

si ya pasaron todo el día cocinando pues no se van a ir a bañar para la fiesta, se van a ir a cambiar, y tal vez como decía mi tía por ahí, darte una “lamidita” [sic], medio límpiate, pero no te bañes porque te vas a maltratar tu cuerpo.

A efectos de la limpieza y el cuidado corporal, es también recomendable utilizar la bebida antes ofrecida a fin de frotarse, reanimarse y limpiarse el cuerpo:

mi abuelita eso, y le daban alcohol también, pero ella luego se echaba acá en sus codos y en sus pies y se tomaba una y ya, iba se cambiaba de mandil o ni se cambiaba, nada más el mandil. Llevan dos mandiles uno para estar guisando y cuando ya empezó la fiesta se cambiaba el mandil mi abuelita y ya, era todo.

Asimismo, *la pedagogía del cuidado entre mujeres* elaborada durante el transcurso del cocinar colectivo, contiene inmerso el reconocimiento del cuerpo como

sagrado. De tal concepción de los cuerpos surge el respeto, así como la actitud cuidadora hacia ellos. Por lo demás, la conceptualización del cuerpo siendo sagrado proviene del pensamiento ancestral y es transmitida como una sabiduría portada por las mujeres más grandes, así:

si ya pasaron todo el día cocinando pues no se van a ir a bañar: ¡Límpiate, pero no te bañes porque te vas a maltratar tu cuerpo! ¡Cuídalo porque nada más Dios nos dio un cuerpo, no nos dio tantos! Y eso, eso decía mi abuelita: ¡Cuídate!
(Maribel)

Esta concepción sagrada de los cuerpos, aun cuando se encuentre tamizada del fervor cristiano, proviene de la filosofía náhuatl de la que es heredera la gente de Coatetelco en la cual:

El dominio de lo sagrado nunca se experimentaba de forma distante. Era una presencia cercana que imbuía, cada actividad diaria, cada acción ceremonial, y a todos los elementos de la naturaleza como la flora y la fauna, el sol y la luna y las estrellas, las montañas, el suelo, el agua, el fuego, concebidos todos como presencias divinas. (Marcos, 2011, p.67)

Figura 34

Escuchar a las ancianas sabias



Por eso, al ser comprendidos como sagrados, los cuerpos –y todas las presencias relacionadas por Sylvia Marcos en la cita anterior– son valorados, amados y cuidados.

4. La cocina comunitaria como lugar de recreo y diversión

Las mujeres, ya entre mujeres, son bien llevadas: la vivencia de la picaresca y el erotismo

Bailar –como cocinar comunitariamente– es otra de las pasiones de Maribel Epitacio Moreno. Una más que la compañera, inmersa en una cultura donde el “dominio de lo sagrado [...] imbuía [imbuye], cada actividad diaria, cada acción ceremonial” (p. 67), considera como una manifestación espiritual: “Yo soy danzante, tengo algunos añitos y siempre hemos dicho en la danza que es un rezo en movimiento, una oración en movimiento, es una conectividad con lo divino y lo humano en movimiento, siempre.” En consecuencia, asistir a la fiesta a propósito de desplegar esta otra pasión –en esta ocasión más que vinculada a un aspecto místico-espiritual, lo está a la erótica– resulta para ella excitante. Sin embargo, si Maribel no participó antes en el cocinar colectivo no encuentra sentido acudir al baile: “si no llego a esta parte de la cocina, no puedo estar en esa fiesta y mejor me voy, me retiro”.

Las demás Callejeras también consideran al cocinar entre mujeres como un lugar que les brinda la oportunidad de participar en un sinnúmero de enriquecedoras experiencias. Entre ellas, el reencuentro con aquellas otras: “es agradable estar a veces platicando con alguien que no tienes el tiempo de visitarla ni convivir con ella”, señala Leticia. También, del diálogo y la recreación: “las señoras están plática y plática y plática, igual[mente], están tomando”, recuerda Fany. Además de socializar, las mujeres encuentran la ocasión de enterarse de los acontecimientos ocurridos en el pueblo y que de no hallarse ahí, esos mensajes no llegarían hasta sus oídos: “aparte, este, como dicen nos enteramos de muchas cosas” anota Leticia. Aunque a veces

ese enterarse de “cosas” no es tan apropiado, como lo indica Fany: “sí, se entera uno de cosas que uno no debería”. Pese a lo cual, para la joven, el cúmulo de noticias reunidas resultaba un buen pretexto a propósito de regresar a casa y compartir con su abuela ahora ya fallecida: “me da el sentimiento porque antes llegaba y le contaba a mi abuelita materna. Y es que siempre llegaba y le contaba a ella todo lo que pasaba y [los] sucesos”. O de disfrutar de un momento de expansión libertaria: “platicamos y [contamos] chistes, y así, nos estamos riendo”, aporta una vez más, Leticia.

Figura 35

Introducir el leño y avivar el fuego: la erótica en el cocinar femenino-comunitario.



Nota: Fotografía proporcionada por Maribel Epitacio Moreno

Así pues las compañeras, pese al cansancio que también significa colaborar en la actividad, expresen alegría y satisfacción en la evocación de la cocina colectiva: “sí es divertido, sí a mí sí me divierte mucho”, indica Maribel. Entre la diversidad y el variado colorido de manifestaciones se encuentra la narración de chistes de intensas tonalidades, repletos de doble sentido y albur. Ello, acorde a Maribel, se debe a que “las mujeres, ya entre puras mujeres, sobre todo cuando ya hay mucho [sic: muchas] adultas, estoy hablando ya a partir de los cuarenta años, ya, ya más, más grandes, ya son más llevadas”. Entre las frases desinhibidas que resuenan, seguidas de alegres carcajadas están “atízale a la leña”, “métele bien” o “muévele bien a la cazuela” (figura 35).

Estas expresiones ponen en evidencia el ambiente festivo recreado en torno a la actividad, así como la confianza establecida entre las mujeres. Especialmente, estas manifestaciones muestran la soltura y la disposición de los cuerpos a dejarse envolver por la experiencia erótica que al mismo cuerpo (y al alma) le resulta vivificante. Esta actitud presta hacia el gozo corporal –así como su conceptualización como sagrado, revisada en el apartado anterior– se sustenta en las concepciones culturales nahuas sobre el cuerpo, y que según todo indica, dadas las experiencias relatadas en el quehacer comunitario de la comida, las mujeres coatetelquenses preservan frente a la anatemización del cuerpo como *lugar de placer* efectuada por la cristiandad. Coloco estas afirmaciones en base a los estudios realizados por Sylvia Marcos (1992, 2011), quien evidencia la persecución dirigida hacia la sexualidad de las mujeres realizada por los frailes evangelizadores, cuando éstos se percataron de la libertad de ejercicio existente en Mesoamérica. Tan es así que incluso, existían divinidades femeninas patronas de este ámbito tan importante de la vida humana como Xochiquétzal, “la diosa de los amantes [...] patrona de las relaciones sexuales rituales” (Marcos 2011, p.131; también ver Quezada Ramírez, 1975, pp.21-22). La deidad femenina, además “protegía las relaciones sexuales ilícitas y era la patrona de las sacerdotisas elegidas para las

relaciones sexuales rituales” (Marcos, 2011, p.131). Asimismo, estaba Tlazolteotl, “la diosa de la carnalidad [...] [La cual] tenía poder para provocar lujuria, y para inspirar cosas carnales” (Sahagún, 1999/1956, lib.I, cap.XII, p.36). Una reverberación de esta concepción abierta, integradora, gratificante del erotismo femenino que, asimismo, se tejía como una forma de “espiritualidad sexual” (Marcos, 1992, p.165) en Coatetelco, es la creencia de la existencia de la Mujer-del-Agua, la *Tlanchana*. Este extraño ser mitad pez, mitad mujer quien en la laguna tiene su morada, se complace en realizar caminatas en el territorio ritual a efecto de establecer encuentros con los hombres y seducirlos (Alemán Cleto, 2015; Bustos Garduño, 2020; Maldonado Jiménez, 2005). De tal manera, fulgores del regocijo corporal de la *Tlanchana* parecen instalarse en los cuerpos de las mujeres coatetelquenses durante la cocina comunitaria a propósito de expandirse a lugares otros, aquellos donde transcurre su habitar en la vida cotidiana.

5. Espacios, actividades y separación según el género

Ocupar lugares y realizar tareas de manera diferenciada

Fany, de 23 años de edad y dedicada a sus estudios de psicología, aún no se ha integrado al reducido grupo de mujeres experimentadas que elaboran la comida. Según su mamá, Maribel, no es fácil entrar a él pues antes es menester probar si realmente existe el interés, además de la habilidad y la entrega necesarias: “fue un gran logro que me aceptaran las mujeres, porque no fácilmente te dejan entrar al círculo”. Así, las excluidas del minúsculo grupo de unas 5 mujeres (las encargadas de la cocina y en quienes radica la más honda sabiduría) se dedican a otras actividades también necesarias empero no especializadas. Entre estas labores se encuentra limpiar el frijol, lavar el pollo o la carne y hacer las tortillas. En tanto Fany, dada su edad e inexperiencia ha contribuido, por ejemplo, haciendo mandados. Empero, además, la joven durante el cocinar comunitario realiza una de sus grandes aficiones: observar. Fany mira y oye con curiosidad todo lo que ocurre en su entorno: “Ando viendo, ando

viendo, ando escuchando”. Y aun cuando muchas veces su curiosidad se focaliza en las comidillas del momento: “ando escuchando quien se fue con el novio”, a efecto de luego compartir con su abuelita –como ya se ha señalado–, la muchacha realiza introspecciones, cuestiona la sociedad y elabora ideas sobre ello.

De tal modo, durante el cocinar comunitario, la joven observa a mujeres y hombres separados según su género: “sí, siempre esos grupitos, siempre están aparte”. El motivo de la segregación reside en que cada colectivo asuma la responsabilidad de actividades y roles muy bien definidos. Así, mientras a las mujeres les fue asignada la preparación de los guisados: el arroz, el mole, los frijoles, los tamales, las tortillas; los varones se ocupan de otras tareas: “ellos matan el marrano, [...] su trabajo [...] [es] matar el marrano, matar lo que sea, el borrego”, afirma Fany. Así también, a “los señores les toca, por ejemplo, [preparar] el chicharrón, eso es de ley, los tacos dorados, los chales”, complementa Maribel. Además, la joven Callejera observa el tipo de socialización establecida por los varones, una vez que ellos han concluido sus tareas, donde el consumo de alcohol es notable:

Si ya acabaron su trabajo de matar el marrano, matar lo que sea [...], se sientan y [...] empiezan a tomar. [...] yo los veo y, y veo que están ahí tomando y están plática y plática y plática, pero están tomando”.

En la declaración de la joven queda expuesto el generalizado ambiente de alcoholismo, siendo éste, uno de los serios problemas enfrentados por la sociedad de Coatetelco, el cual daña a varones y a mujeres pues éstas últimas quedan mayormente expuestas a la violencia. No obstante, la división de las labores y de espacios señalada llama la atención de la muchacha, quien se interroga a sí misma: “y yo siempre me he preguntado, ¿pero por qué siempre están aparte?” Ante las inquietudes de Fany, Edith y Leticia evocaron a una mujer coatetelquense ya difunta, Goya, quien hacía labores marcadas como masculinas del mismo modo que las signadas como femeninas. “Ella echaba cohetes, ella hacía muchas cosas de hombre” afirma Edith mientras Lety

complementa: “También mataba, creo, marrano”. Al tiempo, las mujeres recordaron la calidad humana de la aludida: “te ayudaba como vecina”.

Mientras tanto, la joven Fany insistía en cuestionar la disgregación según los géneros de las personas practicada durante diversas actividades comunitarias: “¿Por qué separados hombres? ¿Por qué separadas mujeres?” Entre ellas menciona la asistencia a misa en la iglesia, adonde los varones se quedan afuera del templo; los tránsitos por las calles durante los cuales ellos caminan por delante y las mujeres atrás; en el camino al cementerio cuando llevan a sepultar un cuerpo, en donde las mujeres realizan una guardia al frente del cortejo, mientras los hombres marchan en el extremo opuesto al final del séquito, encienden los cohetes y portan las bebidas alcohólicas así como los enseres que ocuparán a fin de dar la sepultura a la persona fallecida. Ante la insistencia de Fany, Edith realizaba intentos por satisfacer los pertinaces cuestionamientos. Entre los razonamientos de esta última se encuentra la mayor valoración otorgada al trabajo de los hombres a quienes incluso hasta hace poco, aún ahora en muchas familias, se les sirve antes y la mejor calidad de comida:

[...] yo veía que [...] mis tías les daban preferencia a los hombres, un pedazo de carne y [a] las mujeres un chilito o frijolitos, pero primero se les da de comer a los hombres por qué [mi abuelita decía] “ellos van a trabajar y uno se queda en la casa, uno no trabaja.” De ahí [que] se valoraba o se valora más el trabajo del hombre por qué dicen: “ellos se van al campo desde temprano, de sol a sol y llegan con hambre”.

¡Qué nos pongan sombra por favor! Los lugares y sus características

Durante el cocinar comunitario, el espacio contenedor de las actividades es muy importante. Éste debe estar bien organizado a fin de que cada actividad tenga lugar sin interferencias. De ese modo, habrá de contemplarse el sitio adonde ubicar a los grupos de hombres y mujeres, siempre por separado, como ya se apuntaba. También, están los lugares donde corretean y juegan niñas y niños. Además, habrá de existir un sitio cuyo propósito sea el de colocar los implementos, los ingredientes, las bebidas:

“la cabeza del marrano, del toro [...], la caja de refrescos o de cerveza, porque siempre tiene que haber refresco, cerveza [...], [y] la cazuela, la enorme... la cazuelota con [el] fuego.” Así también, de preferencia el ambiente habrá de contener un *tlecuil* y a falta de éste, un *tenamastle* o conjunto de tres piedras donde, improvisadamente, se enciende la lumbre y sobre el cual pueden colocarse las cocciones o el comal en el que se cuecen las tortillas. Por supuesto, resulta necesario tener un espacio para almacenar la leña.

Además, el sitio debe contar con ciertas características que brinden comodidad y un estar agradable a las cocineras. Generalmente, el lugar utilizado es el patio de la vivienda donde se realiza la fiesta, sea una boda, unos quince años, un bautizo o una confirmación. La preparación de la comida destinada a los parajes de los “airecitos” es cocinada en la casa del encargado de la cuadrilla; en tanto, a propósito de elaborar aquella con motivo de un ritual de sanación se acude a la casa de la persona a ser sanada. Mientras la elaboración de los alimentos ofrecidos a los acompañantes de un velorio sucede en la propiedad de quien ha fallecido.

Las Callejeras, ahora transformadas en cocineras, a propósito de realizar la actividad prefieren un lugar exterior arbolado a fin de disponer de sombras refrescantes del ambiente o por lo menos aminoren el calor: “que siempre nos pongan sombra por favor y me encanta cuando hay un árbol”, expresa Maribel, mientras Edith se lamenta: “¡Ay, pero cuando no hay árboles, por Dios santo!” Además, si existiere este tipo de vegetación, podrían colgarse los manteados o las lonas de sus ramas para así contar con mayor superficie de espacio guarnecido contra los rayos del sol.

Sin embargo, aun cuando en algunas casas cuentan con cubiertas fijas colocadas en los patios *ex profeso* y dotados de *tlecuil*, la mayoría de los sitios se encuentran en condiciones inadecuadas, máxime en las ocasiones relativas a un funeral. Así, las mujeres, algunas veces, se han visto en la necesidad de acondicionar

el espacio porque “algunos lugares esta[n] feo[s]”. No obstante, “los [sic: las] que estamos en la cocina nos tenemos que adaptar al lugar”. Estas adecuaciones incluyen desde la limpieza del sitio y la procuración de la anhelada sombra: “tenemos que andar limpiando primero, y [...] entonces a la mera hora están poniendo un manteadito, o en fin, pero acondicionamos el lugar”. E incluso, ellas mismas han debido conseguir las piedras del *tenamastle*, sitio improvisado adonde se enciende el fuego, porque a veces llegan las mujeres muy dispuestas a comenzar a cocinar y resulta que: “no hay piedras [...], entonces hay que andar buscando las piedras”, asegura Edith.

Figura 36

Afrontarse a las incomodidades, a las carencias y aun así... “¡De que la comida salió, salió!”.



Entre otros inconvenientes afrontados por las cocineras colectivas está la dotación de leña, bien porque la aprovisionada por la casera o casero simplemente “no prende” o, de plano, no se dispone de este recurso indispensable: “en una ocasión me tocó ir a un lugar donde no había ni leña, andábamos pues leñando y arañando en el campo”, compartió Maribel. No obstante, la responsabilidad y el compromiso de las cocineras siempre se anteponen ante cualquier carencia o dificultad. Así, tocante al evento relatado por la compañera, que por cierto se trataba de un velorio, sentenció lo siguiente: “de que la comida salió, salió”.

Conclusiones al capítulo VI⁸⁶

No me gusta cocinar, pero... ¡La cocina comunitaria me apasiona!

La cocina y por ende, todas las arduas labores ahí realizadas, las cuales recaen en las mujeres como responsables únicas de ellas, constituyen un sinónimo de opresión, obligatoriedad y falta de libertad de los cuerpos femeninos. Dichas aseveraciones las coloco en tanto hechos develados por los estudios feministas, puesto que el cocinar y sus trajines son constitutivos de las tareas de cuidado, crianza y reproducción de la vida impuestas de forma naturalizada a los cuerpos femeninos (Amorós Puente, 1987, 1994/2001; Caballero Galván, 2017; Cavedio, 2003/2010; Comas d’Argemir i Cendra, 2021; McDowell 1999/2000, Herrero, 2016; Muxí Martínez, 2018; Segovia Marín, 2021). De tal modo concuerdo con los análisis señalados, que me sumo políticamente a las denuncias y reclamos de justicia feministas, pues tales condiciones inciden en los procesos de subjetivación femenina, los cuales implican una identidad femenina vinculada al eterno y gratuito servicio a los otros, justificado en el amor (Cavedio,

⁸⁶ Al igual que la redacción de las conclusiones del capítular anterior, en esta síntesis retomo las seis dimensiones de análisis metodológico propuestas por Mirsa, Vauhgon y Green (2021): opresión, relacionalidad, complejidad, contexto, comparación y deconstrucción (ver capítulo metodológico).

200372010); a la maternidad como condición única, necesaria, sin alternativa (García Canal, 1998); así como sumisión y la consecuente negación de la realización personal-humana de ellas (Amorós Puente, 1987, 1994/2001); entre muchas otras ya expuestas a lo largo de este ensayo. En dichas circunstancias podría descubrirse el origen del desagrado encontrado por la inquieta Maribel Epitacio Moreno en la actividad: “a mí no me gusta mucho cocinar, eh, a mí no me gusta mucho la cocina.” Empero, si de la cocina comunitaria se trata, la cual se establece en un contexto ritual y festivo, todo cambia. Incluso para la de por sí, rebelde Maribel, a quien le “apasiona demasiado” colaborar en una preparación colectiva. De ahí que, a través de la expresión de la compañera queda dibujado el sentimiento colectivo de las mujeres reunidas en comunidad, siendo justamente ésta, la reunión comunal-femenina, la circunstancia no sólo descolocadora de la carga opresiva del cocinar. Sino, además, contentiva de una multiplicidad de potenciales: el erótico-callejero (las mujeres salen del encierro que significa el espacio doméstico a fin de incursionar en la liberación del afuera, del callejeo-comunitario), la construcción de alianzas, los aprendizajes diversos, el cuidado entre mujeres. En tanto los varones, aun cuando por separado, también toman sus propias responsabilidades en el quehacer culinario.

Así, el deleite encontrado por Maribel se debe a que el cocinar en comunidad, lejos está de la sumisión y la subordinación. Más bien, la reunión de mujeres en torno a la elaboración de la comida celebrativa se articula como el lugar de la recreación liberadora de las vidas de las mujeres, en la configuración de *las cartografías del deseo y la erótica de los cuerpos de las mujeres y del territorio*. El mito coatetelquense basado en las figuras de la Diosa Cuauhtlitzin y de la Mujer-Pez, constituye la alegoría de la riqueza de vivencias experimentadas incluidos los significados y sentidos hallados por las mujeres en la actividad.

La primera efigie, la de la Diosa, coloca a las mujeres en unidad con el *tlecuil* –y

el fuego–, siendo el símbolo del poder de la proveeduría alimentaria, fuentes nutricias y donadoras del calor, elementos generatrices de la vida. Así, Cuauhtlitzin y mujeres tornan a manifestarse en las dadoras de vida de cada miembro de la comunidad y por ende, de la misma colectividad. En tanto manifestación de lo más sagrado que se posee, la vida, cocinar se transforma así en una expresión de lo divino cuyas oficiantes son las mujeres. Asimismo, preparar la comida por la comunidad-de-mujeres resulta ser una práctica espiritual cuando ésta tiene el propósito de alimentar a los “airecitos”, quienes en retribución devuelven vida al territorio a través del don de la lluvia que riega y hace crecer los cultivos, cuyos nutrientes aportan, de regreso, vida a la comunidad.

La manifestación de la seductora Mujer-Pez quien habita en las profundidades de las aguas, la hermosa *Tlanchana*, se presenta a través del gozo erótico de los cuerpos de las mujeres durante el hacer culinario. Tal complacencia se forja desde la oportunidad de olvidarse de las tareas de la domesticidad, de la reclusión que ésta significa, a efecto de conversar, de interactuar entre ellas, de convivir y de reír. Empero, sobre todo, la cocina comunitaria es propicia a efectos de manifestar la franca y sin tapujos disposición al placer corporal sexual, a la erótica callejera, la cual tiene su expresión en los juegos de palabras articulados a través de frases propias de la actividad, empero que llevan implícitos dobles mensajes y una picardía voluptuosa.

Las compañeras Callejeras colocan a la cocina, al *tlecuil*, como símbolo del poder de las mujeres por diversas razones. Entre ellas se encuentra el hecho de significar el don de la vida al encontrarse en ella la proveeduría alimentaria. Incluso, las compañeras refieren una forma de poder que es transformador, a través del cual se obtiene justicia pues erradica prácticas machistas y actos de violencia. Yo, por mi parte, miro el surgimiento de otra forma de poder de ellas en la cocina comunitaria: la posesión de una diversidad de sabidurías. Es decir, la potestad, emanada asimismo de Cuauhtlitzin-*Tlanchana*, de contener y al mismo tiempo donar generosamente

una multiplicidad de saberes femeninos: los culinarios (que aun cuando a ojos de una subjetividad feminista occidentalizada pueden significar opresión, las Callejeras aprecian y desean allegarse de ellos); o aquellos otros, los cuales, a través de la compartición, la escucha, el consejo, permiten el manejo y resolución de los problemas cotidianos surgidos en la complejidad de la relacionalidad establecida en el día a día con los hijos o el marido (en el contexto patriarcal, machista y de alcoholismo anteriormente descrito); y otros más, los relativos al resguardo de las tradiciones ancestrales. Así también, la sabiduría del cuidado de los cuerpos –el propio y los de las demás– y la asimilación de ellos como sagrados. No obstante, es preciso anotar, en el transcurrir del hacer comunitario pueden presentarse manifestaciones de relaciones de opresión-privilegio, de una forma de poder ejercido entre mujeres, ya que, las más expertas, poseedoras de la sabiduría, han llegado a discriminar o considerar no aptas a otras, posibilitándose actos de violencia entre ellas mismas.

Por otra parte, en la cocina comunitaria, ya sea la que reúne a las mujeres a propósito de preparar el *huentle* o la relativa a algún festejo, e incluso, en otras actividades rituales colectivas (la asistencia a la misa, el acompañamiento y ritualidad en torno a la muerte y hasta caminar por las calles) se advierte la división de tareas y espacios según el género. Ambas situaciones, podrían convertirse en fuente de crítica de la academia feminista. Inclusive, bajo la consideración de feministas urbanas, la actividad sería muestra de la esencialización de las mujeres como las encargadas de la cocina.

No obstante, la explicación de dichas divisiones en una comunidad cuya ascendencia ancestral se vivencia en la cotidianeidad, adquiere una dimensión de complejidad. Por un lado, es verdad que existe una falta de valoración del trabajo doméstico realizado por las mujeres, Edith Alemán de los Santos así lo advierte. Por ende, prevalece la sobre estimación de las labores agrícolas (y otras relativas

a la proveeduría económica) realizada por los hombres. Esta puesta en valor de manera diferenciada de los quehaceres de unas y otros, adquiere claros tintes de subordinación. Incluso, el desbalance de apreciaciones incide en la administración desventajosa de los alimentos en donde la peor de las partes corresponde a las mujeres. En cambio, en los testimonios aportados por Maribel, quien vislumbra la ida ritual al campo como propia del género masculino y la preparación del *huentle* para los “airecitos” en la cocina como femenina, se encuentra la noción de “complementariedad” de los sexos que abrega de la fuente mesoamericana:

El sol y la luna representan una dualidad cósmica que es a su vez una **complementariedad** [el resaltado es mío] dinámica entre lo masculino y lo femenino. Las dualidades cósmicas se reflejan en la vida cotidiana: el maíz, por ejemplo, era alternativamente femenino (*Xilonen-Chicomcoatl*) y masculino (*Cinteotl-Iztlacoliuhqui*). (Marcos, 2011, p.47)

De ahí que esta “complementariedad”, acorde a Maribel no implica subordinación u opresión para ninguno de los géneros: “nosotros, hombres y mujeres no somos competencia, somos complemento”, apunta la compañera. Quien sustenta sus afirmaciones en las observaciones y explicaciones que ella se daba así misma sobre el trato mutuamente obsequiado entre su abuela y su abuelo:

[...] yo así lo digo, es que era [su abuela para su abuelo y viceversa] su otra mitad, su otro yo, era su complemento. [...] Entonces, [la relación entre hombres y mujeres] debe ser **un complemento, no es una competencia**, [el resaltado es mío] ni uno más, ni uno menos.

Las reflexiones realizadas por Maribel coinciden con los argumentos y conceptualizaciones elaborados por Sylvia Marcos respecto a las formas de relación entre los géneros en las culturas mesoamericanas del ayer y del hoy: “estas sociedades no favorecían la **competitividad inter genérica** [el resaltado es mío] por el poder en las mismas áreas, como sería por ejemplo la rivalidad de hombres y mujeres en las mismas esferas de actividad” (p.129). Así, esta “**complementariedad** de los opuestos” (Marcos, 2011) o “dualidad **complementaria**” ha de forjarse en un

“equilibrio” vigilante cuyo propósito es impedir la construcción de relaciones jerárquicas entre mujeres y hombres (Cumes Simón en A. Gil, 2021). Una forma de garantizar dicho equilibrio es la constante evocación de las abuelas, quienes aleccionan a las nietas sobre la existencia, el trato intergénero, el cuidado del cuerpo, las concepciones de mundo, las tradiciones y cuya presencia se encuentra viva en la propia existencia de las mujeres. De ese modo, la metáfora de esta continuidad generacional femenina siempre cíclica es el aroma, el conjunto de olores que se cuecen en la cocina –los de la leña, del humo, de los vapores de las variadas sustancias, todos mezclados–, los que, a su vez, están impregnados en los cuerpos de las mujeres y son por ellos emanados. Son además ellas, quienes, al hallarse insertas en una noción del tiempo espiral-mítico, esperan –*desean*– mirar vivas a las abuelas en ellas mismas y en las mujeres del mañana.

En cuanto a los espacios, la cocina comunitaria derriba (deconstruye) las nociones separatistas público-privadas, en tanto el lugar que ésta ocupa no es ni el uno ni el otro. Ello aun cuando la actividad se realiza dentro del ámbito “privado,”⁸⁷ en zonas correspondientes a las viviendas, generalmente los patios, a efecto de convertirse en el lugar común a todas y todos. Así, surge una nueva categoría espacial, la del “lugar de la comunalidad”, el cual posibilita el encuentro liberador entre mujeres, empero también, pese a la separación de actividades mencionada en el capitular, entre hombres; además, es el sitio inclusivo de la niñez que juega. Lo cual no obsta que los lugares pueden ser intervenidos a fin de que las mujeres estén protegidas contra la intemperie, así como a través de la implementación de elementos arquitectónicos, sean fijos o provisionales reutilizables, siempre en armonía con el entorno naturaleza y generadores de microclimas benéficos a las corporalidades (como lo han sido las

⁸⁷ El cual, también, muchas veces es compartido, pues como se argumentó en el capítulo contextual, en Coatepec la vivienda aún se organiza incorporando diversos lugares de habitación que alojan a la familia extensa.

arquitecturas vernáculas) que además, agreguen facilitación a las tareas.

De tal modo, la cocina comunitaria devela al territorio y a los cuerpos-de-las-mujeres siendo atravesados por lo ancestral (la inmanencia de la *Tlanchana-Cuauhtlitzin*); además de descubrirlos, a la una (la cocina colectiva femenina) y al otro (el territorio, el espacio sagrado recreado en el altepetl-colonial) estando intrínsecamente unidos por una misma realidad inseparable. Y es en este entrelazamiento de cuerpos-territorios donde las mujeres parecen hallar la fuente de autodeterminación y el gozo corporal (la erótica callejera). Además de una relacionalidad de género en complementariedad sin competitividad, la recreación de una vida comunitaria que las alimenta de sabidurías y las coloca ante la comunidad en un lugar de relevancia y de respeto. No obstante, las producciones semióticas, el paisaje-territorio y los cuerpos de las mujeres se encuentran cercados por el colonialismo (el implantado con la Conquista española y el contemporáneo de corte capitalista neoliberal) y con él, sometidos a unas relaciones entre mujeres y hombres impuestas por el sistema de género colonial/moderno (Lugones, 2014) cuya expresión es un patriarcado voraz y el machismo. De ahí que existen fuertes contradicciones en las relaciones entre varones y mujeres, en las cuales, las posiciones desventajosas e injustas las ocupan ellas (en tanto ellos son alterizados, rebajados, por la estructura hegemónica antes señalada). Es en este asedio, en esta relacionalidad acechante desde el afuera, donde, además, existen graves riesgos de fractura del espacio y con éste, del tejido comunitario.

Mapa 8.

Mi transfiguración acompañada: convertirme en una callejera de Coatetelco

No soy originaria de Coatetelco y mi proceso de subjetivación está claramente basado en la “desindigenización” (Marcos, en comunicación personal, 12 de enero de 2022) o urbanización (*ibid.* Recuerdo, asimismo las reflexiones críticas de Maribel Epitacio) pese a ser oriunda, también, de un contexto rural. Sin embargo, mi relación con las Callejeras me hizo sentir íntimamente integrada –enredada– al tejido espacios-mujeres, como si este entrelazamiento diera sentido a mis búsquedas, no sólo a las planteadas



en una investigación doctoral y por supuesto relativas al hallazgo de conocimientos, sino a las existenciales, pues me condujeron a mi propio reconocimiento.

Es de esta forma como me explico el interés, la curiosidad y hasta un cierto regocijo suscitado en mi subjetividad y re-sentido en mi cuerpo por los espacios cargados de reminiscencias ancestrales, de lo urbano-divino-femenino otorgado por el mito fundacional, la *Tlanchana-Cuauhtlitzin*, el templo y los pozos de agua a ella dedicados, los sitios consagrados a los aires, las formas sobre como las abuelas y sus sabidurías viven y se recrean, se renuevan, a través de estas mujeres.

Todo lo cual me conduce hacia mí misma, a una reflexividad ontológica sobre mis orígenes, realidades y ubicaciones en el mundo. Coatetelco, sus mujeres, las Callejeras, recién me introducen en esta valoración y profundizar en ella es una tarea apenas iniciada. Además, descubro en la hospitalidad, generosidad y apertura a la

diferencia (la mía) brindadas, que a su vez se detiene a mirar lo común, tan singular de los cuerpos-territorios-de-mujeres-coatetelquenses, siendo la fuente de estas vivencias provocadoras del sentimiento de común-uni6n establecido entre ellas y yo.

CAPÍTULO VII. Un re-sentido corolario

VII. Un re-sentido corolario

Introducción

El comienzo del fin

Comienzo a escribir estas líneas con la conciencia de que esto es el inicio del final. Por ello emociones en cascada atraviesan mi corporalidad, desde una anticipada nostalgia pasando por un cierto pesar y mezcla de satisfacción. Con esto culminan cuatro años de inseguridades, miedos, alegrías, esperanzas, gozos, desvelos, atravesados por un decidido ahínco y por supuesto siempre vividos apasionada e intensamente. Concluir con unas reflexiones finales no me ha resultado una tarea sencilla, principalmente porque la experiencia me llena de mil cavilaciones deprendidas de la gran riqueza que ha significado para mí inmiscuirme entre los espacios-cuerpos-territorios-de-mujeres-coatetelquenses y hacerme parte de ellos. No obstante, haciendo un esfuerzo de síntesis y ordenamiento de ideas, entrego las siguientes líneas sin que ellas se encuentren desprendidas del apasionamiento con el cual fue diseñada, construida y vivida cada pieza de mi investigación. Así también, este inicio del fin se encuentra imbuido de nuevos horizontes cuyo punto de partida es la hondura re-sentida en esos cuerpos y territorios en vibración con el mío. He aquí pues el corolario cartográfico de unas “singulares” andanzas realizadas a lo ancho y largo de unas no menos originales, por no decir impresionantes, territorialidades.

1.Re-sentir mi cuerpo en la otredad, el devenir de mi conciencia crítica

(Mi) cuerpo vibrátil en mi devenir-crítico⁸⁸

Hace unos años me encontraba adolorida, aún lo estoy, quizás de otra forma o más bien parada en otro sitio. Vivir en un mundo como lo es éste, o adormece o lacera profundamente. Una guerra perversamente desatada en diciembre de 2006 en la República Mexicana (Solís González, 2013) acarrea muertos, colgados, destazados, desaparecidos. Antes de eso, en la década de los 90 los tentáculos del neoliberalismo económico llegaron al país (*ibid*) y con él, en Ciudad Juárez, los feminicidios (Segato, 2013). Ahora, la modalidad más extrema de violencia en contra de las mujeres se extiende escandalosamente por todo el territorio nacional, junto con la esclavitud y explotación sexual. Todo junto es expresión del mismo fenómeno. Hay quienes aseguran que la beligerancia desatada por el calderonato fue sustentada apócrifamente en el combate contra el narcotráfico siendo, en realidad, una estrategia de terror – dinámica que continúa en movimiento—. Al respecto basta señalar los resultados previos de la investigación realizada por un grupo de académicas del Instituto de Geografía de la UNAM junto con la organización de la sociedad civil CartoCrítica, los cuales muestran la correlación existente entre la violencia desenfrenada que sistemáticamente recae sobre determinadas poblaciones, el consecuente desplazamiento de grupos humanos de sus territorios y el establecimiento de la industria minera trasnacional (Llano & Rojas, 2022). Mientras que los asesinatos recurrentes de mujeres son producto del mismo sistema neoliberal/colonialista en alianza con el patriarcado, dada

⁸⁸ Al utilizar la palabra re-sentir colocando un guion entre el prefijo y la palabra raíz “sentir”, deseo expresar con ello una emoción intensa, vuelta a sentir una y otra vez de manera profunda y atravesadora del cuerpo. Por lo demás, escrita sin el signo adquiere la connotación de pesar, molestia, dolor y reprimación que lejos se encuentran de traslucir mis intenciones. El significado que asumo para re-sentir está en sintonía con los conceptos de “emoción vital” y “afectos” utilizados por Rolkin (2019), quien los designa sinónimos de: “tocar, perturbar, sacudir, alcanzar” (p.47). Asimismo, la categoría “cuerpo vibrátil” la retomo de la autora mencionada, la cual tiene que ver con permitir y desarrollar en una la capacidad de resonancia corporal con el mundo, dejarse afectar por la otredad vulnerable e ir hacia la vida frente a la aparente inexorabilidad de la muerte capitalística (*ibid*, 2006).

la cosificación extrema de los cuerpos femeninos explotados en la maquila, usados sexualmente, mojoneras territoriales pues “esos crímenes [los feminicidios perpetrados en Ciudad Juárez, Chihuahua] nos están dirigidos, lanzados, como enunciados de soberanía totalitaria sobre el territorio regional” (Segato, 2013, p.46), en tanto ello ocurre el poder soberano que los ejecuta nos está diciendo “que se trata de una jurisdicción ajena, ocupada, sobre la que no podemos interferir” (*ibid*, pp.46-47).

Este torbellino de acontecimientos impactaba mi cuerpo de mujer nacida, crecida y radicada en México y se debatía entre una afectación que me provocaba el *deseo* de entrelazarme a esos cuerpos dolientes, vulnerables, víctimas de tal estado de cosas y, a su vez, un profundo sentimiento de vacío me alcanzaba. Ahora sé que esa sensación de vaciamiento no es exclusiva de mi persona, sino más bien, resulta ser compartida con la humanidad pues es condición propia de la modernidad (Fernández Savater, 2015), de la subjetividad producida en el marco de la hegemonía de un sistema económico, el impuesto por el CMI que depreda, abusa y pervierte la vida (Rolnik, 2019). Al tiempo, encontraba un horizonte esperanzador en luchas sociales como el llamado Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad. Empero, sobre todo, me topé con el feminismo al lado de hermanas quienes, como yo, nos encontrábamos en una vorágine emocional similar y ahí, nuestras búsquedas, nuestras vidas, adquirieron sentido.

A partir de este entramado, esbozado también con pinceladas de contradicción, pues asumo mi condición de mujer privilegiada, está dibujado (*Mi*) *Cuerpo vibrátil*, mi primera *cartografía del deseo* resonadora en y con la otredad (Rolnik, 2006, 2019) (mapa 9) inscrita ya en mi corporalidad y, a su vez, convertida en un primer componente de (mi) conciencia crítica, germen de la transformación social. Es decir, coloco el *deseo* de entrelazamiento con la otredad victimizada y vulnerabilizada por las condiciones socioeconómicas, culturales (el patriarcado en primer orden) y

políticas, junto con la afectación re-sentida en el cuerpo, como el primer eslabón para la adquisición de la concienciación crítica. El siguiente es, sin duda, la confrontación con el poder. No obstante, tal oposición habrá de determinarse a través de un análisis informado y cuestionador de los contextos estructurales donde se forjan una multiplicidad e interseccionalidad de subordinaciones a las que las personas humanas y las otras existencias en el mundo somos sujetas, de ahí la importancia de “contempla[r] como transversales de análisis las categorías de clase, raza, género y cambio generacional” (Sánchez Suárez, 2017, p.6). Etapa culmen de la comprensión crítica de la realidad y objetivo de ésta es vislumbrar horizontes de transformación social en los cuales, la obtención de justicia es determinante.



Mapa 9. (Mi) Cuerpo vibrátil

El germen deseante, la génesis de mi investigación

He precisado, pues, mi asunción de la noción de “crítica”, radical en una investigación enmarcada en un programa de estudios doctorales en cuyo nombre se coloca la categoría. Asimismo, he explicado la forma en cómo nace mi devenir-crítico desde las entrañas de mi cuerpo en entrelazamiento con la otredad y el mundo a efecto de trasladarse a mi conciencia. Corresponde ahora ubicar el germen de esta indagación en ese profundo *deseo*, pues “*el deseo es siempre el modo de producción de algo, el deseo es siempre el modo de construcción de algo*” (Guattari & Rolnik, 2005/2006, p.256; el énfasis es de los autores citados) de tejerme en relación con cuerpos-territorios-espacios-de-mujeres colocadas en la periferia humana por el sistema colonial/hegemónico y atravesadas por una simultaneidad de opresiones. Esto es, cuerpos-territorios de mujeres, indígenas, pobres, racializadas, humilladas y despreciadas entrelazadas a un espacio-territorio igualmente signado por dichas características, incluyendo el atributo de feminidad impreso por la Diosa de quien emergió el paisaje a través de su *deseo*-donación de fusión de su cuerpo en y con el territorio: Coatetelco, Morelos, México. La investigación se fijó por objetivo observar los sentidos deseantes originados por las opresiones, empero, especialmente en las formas de relación emancipadoras, gozosas por ellas experimentadas al habitar sus propios espacios imbuidos fuertemente de ancestralidad.

2. El saber-del-cuerpo: una episteme inundada en disidencia y ancestralidad

Cuando reflexiono sobre mi elección del entrelazamiento establecido entre cuerpos-espacios-territorios-de-mujeres-coatetelquenses como el *corpus* de mi investigación, lo hago re-sintiendo en mi corporalidad una emoción. Ella se encuentra plagada de asombro y sí, de un éxtasis gozoso. La decisión —explicada en términos racionales, empero sin estar desprendida de subjetividad— estuvo sustentada conscientemente en el reconocimiento, establecido por la presencia de la laguna, de la *vasija* de la vida, el

paisaje sagrado, el *altepetl* fundamento del paradigma del urbanismo y la arquitectura prehispánicos y, como mencioné en el apartado anterior, por el *deseo* de vincularme con mujeres y territorios marginalizados, estigmatizados como indígenas.

Sin embargo, al irme tejiendo, enredando, con los cuerpos-espacios-territorios, sea por lecturas de investigaciones previas a la mía (Maldonado Jiménez, 2001, 2005, 2011) o a través del contacto directo con ellos, con la sabia Mamá Teo y su libro (Alemán Cleto, 2015), con Zenaida y su hija Lourdes, con las otras Callejeras, mi corporalidad fue invadida por un excitante azoro con dejos de incredulidad. Mi conciencia y compromiso feministas se deben a una búsqueda espiritual que me condujeron hacia la Teología Feminista de la Liberación. Gracias a ella aprendí, entre otras cosas, a cuestionar la imagen masculina y patriarcal de Dios. Una representación de la divinidad que necesariamente coloca en una posición de inferioridad a las mujeres, que nos expone, además, a la opresión y violencia en todas sus manifestaciones (Schaup, 1999). Entendí entonces que cambiar esa imagen y colocar atributos femeninos en la divinidad, favorecía la construcción de un mundo donde las mujeres se ubicaran en igual dignidad y con las mismas oportunidades de vida que los varones. Y resulta que, en Coatetelco me encontré cara a cara con la Diosa, prehispánica, viva y eróticamente seductora en su desdoblamiento de la Mujer-del-Agua. Además, la deidad femenina es constructora de espacialidades pues de *su poder de creación* según el mito ancestral persistente, la creencia y la veneración comunitaria, surge el pequeño asentamiento urbano, el *altepetl*, así como una espacialidad sagrada que proviene de la configuración paisajística.

Así enfrentada a la imagen patriarcal-masculina de Dios y al análisis de la producción de espacios urbanos y arquitectónicos desde una óptica feminista, súbitamente me encontré “entre Diosas y Sirenas” y envuelta en “El paisaje urbano sagrado-femenino de Coatetelco” (Bustos Garduño, en prensa), que, con cierto

temor –radicado en sustentar mi explicación del fenómeno en un aspecto totalmente apartado de la racionalidad académica y pese a mi propósito de ubicarme en oposición a la episteme positivista– apelé a mi intuición. Una forma de aprehensión del mundo que, además, es feminizada y minusvalorada, puesto que no es considerada racional, objetiva ni tampoco siendo producto de la mente, sino del sentir del cuerpo. Mientras que, al comentarlo personalmente con Sylvia Marcos (el 1 de julio de 2021), la investigadora feminista definió mi experiencia como “¡un llamado de la Diosa!” (los signos de admiración son agregados míos). Ambas definiciones están llenas de irracionalidad, y, sin embargo, encuentran entendimiento si recorro a un sistema cognoscitivo claramente alejado del occidental “colonial/capitalístico” (Rolnik, 2019).

Suely Rolnik (*ibid*), como yo misma lo hice, en un primer momento también llamó “intuición” a esta forma de “aprensión del entorno” (p.47), la cual va más allá de la capacidad “personal-sensorial-sentimental-cognoscitiva” que la experta en el análisis de los procesos de subjetivación sitúa como la manera a través de la cual las subjetividades producidas por el colonialismo capitalístico se relacionan con el mundo. No obstante, tal facultad, consistente en trastocar dicho modelo, de trascender la emoción psicológica a fin de vivenciar una “emoción vital” (extra-sensible que yo he llamado re-sentir), de experimentarse afectada, es decir tocada, perturbada, sacudida, alcanzada (*ibid*), provoca un modo “extra-cognoscitivo” de entendimiento y relación con el mundo, que la autora prefiere llamar “saber-del-cuerpo, saber-de-lo-vivo, o también, saber-eco-etológico” (*ibid*), en el cual, el “cuerpo vibrátil” resonador desde el adentro de uno con el afuera (*ibid*, 2006), es primordial. Esta forma de elaborar conocimiento resulta ser disidente a la occidental y la ubico en concordancia con los marcos cognitivos mesoamericanos del ayer y hoy, en los cuales, acorde a Sylvia Marcos (2011), la concepción que se tiene del cuerpo siendo: “poroso, permeable y abierto a las grandes corrientes cósmicas” (p.32) es fundamental. Así, el modo de concebir el ser en relación con la otredad y el mundo de los pueblos establecidos en Mesoamérica, en

el cual, “Las esencias transitan, van de unos seres [no sólo humanos] a otros, influyen, contagian, modifican” (López-Austin, 1994/1999, p.33), es asimismo sintónica con la noción de “cuerpo vibrátil” concebida por Rolnik (2006, 2019).

Si bien, obcecadamente decidí adoptar una epistemología disidente en la cual los cuerpos abyectos, lo subjetivo, las mujeres, las personas marginalizadas, lo intuitivo, la erótica se encontraran en el centro; los marcos epistemológicos referidos por Rolnik (2006, 2019) y Marcos (2011), resultaron ser mayormente explicativos de mi experiencia cognitiva (extra-cognitiva, siguiendo a Rolnik) en relación no sólo con la elección del corpus de investigación, sino a lo largo del proceso, en la proposición de categorías, en el encuadre teórico metodológico, inclusive en mi devenir-crítico antes descrito. Especialmente, lo fueron durante el trabajo de campo pues las Callejeras vivencian espontáneamente la subjetividad mesoamericana en apertura a la otredad y al mundo (de ahí su constante *deseo* de comunidad). Ello, aunado a las técnicas de recolección de datos enfocadas en el cuerpo, en la acción corporal: el andar y dibujar espacios, las cuales resultaron convertirse en verdaderos brotes de conocimiento (más adelante me referiré a este aspecto con mayor detenimiento).

Si algún otro esclarecimiento he de aportar en relación con mi propia vivencia –la muy inicialmente experimentada a la que llamé intuición, y también, a la contentiva en el proceso investigativo descrita sintéticamente en el párrafo anterior–, es la emergencia de mi subjetividad indígena en vínculo con mi sensibilidad femenina, en la cual, en el fondo, persiste el *deseo* de comunidad. Ciertamente ésta ha sido opacada, disminuida, *cuasi* borrada. No obstante, estando ella latente, reverberó en mi corporalidad y resonó junto con los cuerpos-espacios-territorios-de-mujeres-coatetelquenses.

3. Callejera: una categoría útil a los estudios críticos de género y feministas

Tal y como antes lo apuntaba, con mi investigación me tracé el objetivo de visibilizar los sentidos y significaciones que mujeres de Coatetelco encontraban al habitar sus espacios. Dado que, además, busco colaborar con los alcances de transformación social propuestos en toda indagación feminista, el enfoque principal se halló siempre en mirar las formas autónomas, emancipadoras y eróticas de habitar. No obstante, destacar estas maneras implica, asimismo, hacer emerger y denunciar a través de un posicionamiento político, aquellas otras anuladoras de la dignidad humana de las mujeres. El modo sucinto, empero directo y me parece, demoledor –en tanto que llamarnos de esa forma resulta doloroso y denigrante pues la palabra es un eufemismo de “puta”; pero que también, sin ambages y cortapisas muestra la cruda realidad que es menester transformar–, de hacerlo fue a través de la construcción de la categoría “callejera”.

La palabra callejera alude a un cuerpo femenino situado en un espacio público, la calle; a su vez, señala la significación social otorgada a tal acontecimiento. Sobre todo, apunta hacia la condena pública que se inscribe en las corporalidades y, luego, en las subjetividades de las mujeres. Así, la sola pronunciación implica un acto performativo cuyo objetivo es el control disciplinario, junto con la prohibición, restricción, vigilancia y castigo. Sin embargo, el vocablo posee el potencial de inversión significativa (Butler, 1997/2004) y de enunciar dos o más cosas a la vez, incluso si sus sentidos o significaciones son contrapuestos (Beuchot Puente, 1999). Es ahí donde se ubica su riqueza como una categoría de análisis teórico-feminista sobre espacios urbanos y arquitectónicos, pues al tiempo que anuncia y denuncia las imposiciones espaciales a las que las mujeres somos obligadas, proclama la desobediencia a ellas e invita a la apropiación de los espacios negados, desde la autodeterminación corporal,

el placer, la seducción, la erótica.

Articular la categoría resultó un proceso en cierto sentido natural y fluido. Empero, llegar a ella sólo me fue posible gracias a los análisis previos y aportes de mujeres académicas y activistas comprometidas con las causas del feminismo. Ellas antes que yo, ubicadas en sus correspondientes disciplinas, se interrogaron sobre las injusticias en el habitar de las mujeres y respondieron con enorme sabiduría. Aun cuando los estudios señalados corresponden a la producción de espacios occidentales (y occidentalizados), mientras las experiencias y lugares por mi observados contienen un fuerte arraigo en lo ancestral-mesoamericano, el antecedente que ellos representan es fundante en el despliegue de los míos.

Las analistas feministas pioneras y precursoras parten de evidenciar la división de los espacios entre públicos y privados, las designaciones naturalizadas de los habitantes correspondientes a cada uno de estos ámbitos según el género de las personas y los consecuentes beneficios –para los hombres – y desventajas –recaídas en las mujeres– que tales separaciones provocan. Asimismo, los estudios, no se limitan a la producción de espacios a partir del advenimiento capitalista, aun cuando esta temporalidad es coyuntural en la agudización de las desigualdades entre mujeres y hombres, sino que algunos se retrotraen a la antigüedad griega y romana (Cevedio 2003/2010; Picazo Gurina, 2008). Asimismo, las observaciones fueron inclusivas de los aspectos conceptuales, funcionales y estéticos-formales de las arquitecturas y urbanismos, estando esta última categoría afianzada en la imagen del falo, pues el uso del miembro sexual masculino como símbolo es recurrente a través de la historia. Dado que todas estas características provocan un habitar femenino subordinado, peligroso, injusto, muchas veces mortal y siempre anulador de la humanidad de las mujeres; las teóricas feministas no dudan en llamar a la producción de espacios basadas en las ciencias urbana y arquitectónica como androcéntricas y patriarcales.

Y, por cuanto que las mismas Mónica Cevedio (2003/2010), Zaida Muxí (2011, en coautoría con Montaner Martorell) explicitan el protagonismo ególatra de los arquitectos –por supuesto varones–; Dejan Sudjic (2010) anuncia la complicidad de los mismos con el poder político, económico y religioso; y Eric Michaud (2009) apunta hacia el uso de las artes y la arquitectura como máquinas productoras de subjetividades a modo de los intereses hegemónicos en los cuales, no está de más enfatizarlo, incluyo el forjamiento de identidades femeninas ligadas a la maternidad, el servicio permanente y la subordinación; yo los llamo, a la arquitectura y el urbanismo, andro-falo-ego-logocéntricos.⁸⁹

Así pues, todo lo descrito es motivo de denuncia y rebeldía de la insurrecta Callejera. En ese mismo ánimo crítico, las mujeres de Coatetelco colaboradoras con mi investigación, orgullosa, retadora y plazeramente decidieron apropiarse del apelativo. Yo misma lo hago y, desde estas líneas, aun cuando no les sea posible leerlas, invito como una forma de reconocimiento a mis valientes, inteligentes, sabias antecesoras, quienes realizaron toda esta serie de contribuciones analíticas las cuales me han permitido caminar como lo he hecho, a asumirse como tales. Mientras tanto, me dispongo a soltar la categoría y entregarla como aporte teórico-conceptual de esta investigación a los estudios críticos feministas y de género sobre los espacios; la cual emerge espontánea de un cuerpo re-sentido, el mío, en resonancia con los de las mujeres todas: He aquí, por tanto, a la Callejera.

⁸⁹ Lo hago sostenida en la articulación realizada Suely Rolnik (2019) a efecto de definir “la política reactiva de producción del pensamiento, regida por el inconsciente colonial-capitalístico de subjetivación” (p.82): “antropo-falo-ego-logocéntricas”. De tal política de subjetivación, la cual es inclusiva de la construcción de la feminidad en los términos que he mencionado, la arquitectura y el urbanismo son dispositivos. No obstante, a diferencia de Rolnik, inicio con la raíz “andro” en sustitución de antropo, deslindando así cualquier inclusión de las mujeres pues las disciplinas motivo de este análisis crítico, históricamente y sin lugar a duda han sido dominadas por los varones.

4. Rebasar las espacialidades urbano-arquitectónicas occidentales: asentarse en la mitología⁹⁰

Asperidades y esperanzas de lo posible: transitar hacia un habitar femenino liberador

Los espacios que habitan las Callejeras de Coatetelco, lo he anotado ya, no corresponden a aquéllos occidentales/occidentalizados, objeto de los estudios de la academia feminista antes citados. Tampoco las experiencias en ellos vividas por mujeres empatan del todo con los procesos de subjetivación femenina moldeados por dichas espacialidades. La imbricación mujeres-espacios en territorio coatetelquense es mayormente compleja puesto que, las subjetividades femeninas y los lugares se encuentran inmersos en una ancestralidad en la cual el continente comunitario es a unas –las mujeres– y otros –los lugares– consustancial. Sin embargo, a su vez, están impactados –aun cuando en resistencia– por la colonialidad concerniente a la modernidad inaugurada en siglo XVI por la conquista española, y la neoliberal relativa a los tiempos actuales.

No obstante, existen aspectos compartidos con el habitar femenino occidental, dada la influencia colonizadora manifestada a través del establecimiento, en territorios subalterizados como América Latina, de un estado colonial/moderno de género (Lugones, 2014). De modo que, en lo tocante al ámbito de la vida cotidiana, el cual inscribo dentro de la categoría de la micropolítica, se observa en Coatetelco una organización familiar-espacial patrilineal-patrilocal, expresada por un esquema funcional de habitación en el cual, aun cuando tiende a la comunalidad, cada núcleo constitutivo de la familia extensa organiza su lugar de vivienda en la misma propiedad

⁹⁰ El título de este apartado capitular está inspirado en la frase articulada por el escritor mexicano Juan Villoro (2017) durante una conferencia dictada en El Colegio Nacional refiriéndose a México-Tenochtitlan como la “ciudad que rebasó al urbanismo para instalarse en la mitología” (23:48).

y en torno a la principal, aquélla donde se aloja el padre (Maldonado Jiménez, 2005).⁹¹ Tal orden impone la asignación del espacio doméstico, las tareas a éste relativas, el cuidado y reproducción de la vida, a las mujeres en exclusiva y con ello, la carga opresora a sus cuerpos y subjetividades. De ahí que, la violencia en contra de ellas en cualquiera de sus modalidades puede resultar común en algunos contextos y sobre unos cuerpos más que en otros, pues, por ejemplo, la mayoría de las Callejeras han podido establecer estrategias a fin de acabar con el maltrato masculino, no así una de ellas quien sufre de manera constante el hostigamiento del marido. Además, las situaciones de violencia en contra de las mujeres en Coatetelco se agravan dada la prevalencia de un enquistado fenómeno de alcoholismo masculino.

Transitando al ámbito público, el relativo a la macropolítica, las Callejeras se han referido críticamente a la cartografía esbozada durante el colonialismo neoliberal. En ella se asienta un sistema de privilegios cuando la subjetividad indígena propia de personas locales migra a la producida por el sistema colonial/capitalístico.⁹² La sabia callejera Maribel Epitacio Moreno llama a este proceso “urbanización” o “civilización” y una de sus consecuencias es que dichas personalidades ya individualizadas, se apartan de “su parte de sí comunitaria” consustancial a los pueblos mesoamericanos (Marcos, en comunicación personal, 04 de octubre de 2021). Lo cual ha llevado a la apropiación, por parte de esos personajes, de tierras colindantes con la laguna a propósito de establecer negocios, y luego, ofrecer el territorio –su belleza e inherente cualidad creadora de estados de plenitud, deleite y tranquilidad, según los testimonios

⁹¹ Acorde al Censo de Población y Vivienda 2020 existe una tendencia hacia una tipología de habitación unifamiliar, lo cual constituye el desdibujamiento de la comunalidad establecida entre la familia extensa y, por lo tanto, el recrudescimiento de la forma divisionista pública-privada occidental de los espacios. Situación generadora, necesariamente, del reforzamiento del vínculo de las mujeres con el ámbito de la domesticidad.

⁹² Conforme a Suely Rolnik (2006, 2019) el proceso de subjetivación colonial-capitalístico es un modo de producción de la subjetividad propio del capitalismo financierizado, sistema también conocido como globalización neoliberal y que Félix Guattari llama Capitalismo Mundial Integrado (CMI) (Guattari & Rolnik, 1986/2006). Esta producción de subjetividades, afirma Rolnik (Guattari & Rolnik, 2005/2006), es falocrática y tiene la finalidad de construir sujetos individualistas de identidades flexibles que atraídas por un aparato creativo publicitario son proclives a imitar modelos de consumo como una necesidad siempre insatisfecha (Rolnik, 2006, 2019).

aportados por las Callejeras durante nuestras andanzas– a los turistas, dándose así una suerte de “blanqueamiento del lugar” (Ahmed, 2006).

Todo ello conlleva a la desterritorialización de las corporalidades femeninas quedando canceladas para ellas las posibilidades de beneficiarse de dichos estadios, reconfortantes y abrazadores. Consecuentemente se genera –pues en el entramado Cuauhtlitzin-*Tlanchana*-mujeres-paisaje existe una compartición de esencias y relación simbiótica, acorde a las Callejeras– la devastación ecológica de la laguna, cuyo signo mítico es el auto destierro de la *Tlanchana*. Así, de manera conjunta a la desterritorialización de las mujeres, se opera la anulación de los atributos divino-femeninos de los lugares otrora inundados de ellos y por tal motivo, venerados: de la laguna al mercantilizarla; del emplazamiento donde se ubica el templo colonial católico, a partir del momento en cual se cristianiza y la imagen de la Diosa es anatémizada; pero también ahora, cuando los sacerdotes católicos continúan condenando las prácticas rituales de cuño arcaico. Además está el recinto ceremonial náhuatl profanado por el conquistador, por siglos abandonado bajo escombros y, aun cuando hoy emerge como sitio de la ritualidad originaria, la prerrogativa de participación en ella es masculina.

Pese a la simultaneidad de opresiones acaecidas tanto en la cotidianidad como en el ámbito público antes descritas, recaídas sobre los cuerpos-territorios-de-mujeres-de-Coatetelco, muchos son los signos emancipadores cargados de erótica anunciados por tal configuración geográfica. Todos ellos provienen del aspecto ancestral que la población se ha empeñado en mantener en hibridación con la invasiva modernidad, en tanto fórmula hallada a propósito de sobrevivir a ella. En Coatetelco sobresale de manera notoria un pensamiento filosófico enlazado a la episteme mesoamericana expresado en metáforas y pasajes míticos, fascinantemente encarnados en el paisaje urbano, en la concepción nahua de urbanismo y espacialidad, siempre –aspecto aún

más sorprendente para mi subjetividad– en unidad con la divinidad femenina. Los cuales expondré a continuación como una donación de Coatetelco para el mundo, pues el entramado mujeres-espacios-territorio, a partir de su singularidad, es potencialmente capaz de mostrar “lo que es universal” (Hernández Hernández, p.107).

Así, de cara a la concepción de espacialidades occidentales donde habita el colapso ecológico, explotación, violación de los cuerpos-territorios, muerte feminicida (Marchese, 2019), penetración fálica; la narrativa mesoamericana de hacer ciudad-comunidad vigente en Coatetelco, emerge constituyéndose como una de las formas – entre muchas que estoy segura se encuentran en movimiento en todo el orbe–, de tejer la “esperanza de lo posible, con todas las asperidades de lo posible” (Sylvia Marcos cita al recientemente desaparecido Jean Robert, el amor de su vida, en comunicación personal, 20 de abril de 2022). Inicio, entonces, con los aspectos filosóficos encarnados en la territorialidad-mitología a efecto de luego, mostrar, la riqueza experiencial de las mujeres emergida en nuestras an-danzas espacio-corporales.

La concepción divina-femenina-ancestral de una ciudad

Las producciones semióticas coatetelquenses relativas a la configuración del espacio y el habitar, es decir, la conceptualización del paisaje fundacional como el Útero Sagrado, el *altepetl*, su devenir en altepetl-colonial (Bernal García & García Zambrano, 2006), el mito de Cuauhtlitzin, la Serpiente Negra transfigurada en la paseante y seductora Mujer-del-Agua, el tránsito siempre fluido de la femenina Cua-tlit-zin al masculino til-cóatl o Quetzalcóatl, así como la convivencia armónica con los airecitos; aportan un sinnúmero de significados emancipadores y transgresores, inundados del potencial de creación y vida, siempre en articulación con los espacios. Entre ellos están la interconexión sagrada entre todos los seres habitantes del mundo –la vibración con la otredad y el universo– establecida en el altepetl, el *axis mundi* y, derivada de ésta, la relación inter-especies basada en la esencia divina a todas ellas consustancial,

sustentadora de una ecología de respeto por los seres, de ahí que, lejos de un antropo o androcentrismo extractivista, se anuncie una cosmo-integración. Asimismo están, la donación amorosa de vida comunitaria de la Mujer-Serpiente que hizo posible el asentamiento y, una vez transfigurada en Mujer-del-Agua, su capacidad simbólica de renovación-recreación-regeneración de la existencia (Gimbutas, 1996) aún frente a la aparente inexorabilidad de la muerte colonialista; la vindicación del papel de las mujeres en la construcción social y comunitaria; la resonancia con la otredad que al mostrarnos sus rarezas, sino, su monstruosidad, ambas inherentes a la *Tlanchana*, nos refleja las propias permitiéndonos aceptarlas, amarlas e incluso reconocerlas bellas; la multidiversidad de experiencias de vivirse ser humano de modo que no existe una conceptualización rígida de la sexualidad sino que ésta se asume fluida, complementaria, en equilibrio y en fusión con los opuestos masculino-femenino (Marcos, 2011). Respecto a los airecitos, los entes visitantes de los recintos guardianes envolventes de la traza urbana, en tanto seres-niños, pequeñitos sutiles, muestran que en la debilidad también, quizás especialmente, se encuentra viva la divinidad; mientras que la generosa compartición de su esencia con las imágenes cristianas, los santos y las vírgenes, es muestra de su capacidad inclusiva de la diferencia más allá de ideologías y creencias que podría llamarse ecumenismo. A la lista sumo la rebeldía callejera y femenina de la Mujer-Pez quien vivencia su corporalidad llena de erotismo y transgrede imposiciones espaciales, de ahí que, como el aire, ella se aparece en todos los lugares de la geografía sagrada (Maldonado Jiménez, 2005). En tanto, el lenguaje simbólico-formal urbano y arquitectónico ancestral de Coatetelco, la imagen serpiente-divina-femenina-lagunar, fue capaz de ser retomado del paisaje mítico y replicado en la configuración urbana, inundándola a través del circuito de pozos de agua y la pirámide-templo principal del recinto ceremonial, lugares erigidos en honor a la Diosa (Maldonado Jiménez, 2005; Angulo Villaseñor, 1981b). De ahí que, divinizando y replicando la imagen femenina en la

ciudad, arquitectura y urbanismo coatetelquenses atendieron dos de las dimensiones, la materialidad espacial y la simbólica, que junto con la relativa a la gestión política, la arquitecta feminista Ana Falú Baclini (2021) coloca como indispensables a propósito de la creación de la ciudad abierta a los cuerpos relegados. Consecuentemente, en lugar de urbanismos y arquitecturas andro-falo-ego-logocéntricos⁹³, los occidentales; en Coatetelco nos encontramos frente a una conceptualización y vivencia espacio-territorial gino-diverso-ancestral.

El re-sentido entrelazamiento de cuerpos-espacios-de-mujeres

En algún otro momento (Bustos Garduño, en prensa) parafraseando al escritor mexicano Juan Villoro (2017) quien con la poética expresión describía a la ciudad de México-Tenochtitlan, me referí a Coatetelco como “la ciudad de los dos cielos”, pues “las nubes se reflejaban en la laguna” (31:32). Situarme en esa imagen me permiten aprehender a profundidad la cualidad cósmica del sitio, la noción del altepetl en el cual se establece el vínculo entre los astros, el inframundo y todas las existencias mundanas. Pienso con re-sentida emoción, especialmente, que ubicado entre ambas dimensiones celestes, se encuentra el plano terrestre en el cual transcurre la vida cotidiana de las Callejeras, el cual está además signado por el “don” de la Diosa. Así, me ubico hoy en el sitio de la escritura desde la lejanía y evoco re-sintiendo las experiencias por mí vividas al lado de las Callejeras durante nuestras andanzas. De ese modo, “vuelvo a sentir con hondura” y asimilo la emoción vital destellada por la interacción cuerpos de mujeres y lugares, de la cual yo misma fui parte.

Situada así en la singularidad del paisaje rememoro la conmoción de una de las Callejeras estando de pie sobre la pirámide-templo dedicada a Cuauhtlitzin, reconociendo a la Diosa en las flores blancas de los árboles de cazahuate con las

⁹³ Con la raíz “logos” imprimo en el término la intelectualización, la racionalidad, la primacía de la mente que niega al cuerpo y su capacidad de re-sentir las emociones vitales.

cuales la divinidad solía adornar su cabeza y que, durante nuestra visita florecían espléndidos en la amplitud del espacio ritual prehispánico y a la vez, estableciendo contacto visual con la laguna, admirarla por su belleza, y mostrarse agradecida por ser, ayer y hoy, la fuente de los mantenimientos de la comunidad. La imagen de aquella otra Callejera invade ahora mi re-sentido cuerpo, orgullosa, digna, poderosa por reconocerse a ella misma en la laguna y en ésta verse reflejada siendo la Cuauhtlitzin, la *Tlanchana*. O a aquellas más, quienes a través del mismo reflejo lacustre-divino se saben siendo los pilares sostenedores de la comunidad. O las otras, quienes dentro de los muros eclesiales encontraron la acogida anhelada que les permitió apartarse de las cargas impuestas por la cárcel de la domesticidad, hallar sentido de propósito de vida al compartirse, donarse como Cuauhtlitzin, a la otredad y encontrar amorosa cabida en la comunidad de mujeres ahí alojada.

Con estas breves descripciones dejo apenas esbozada la abundancia de donaciones mutuamente entregadas-recibidas por mujeres y lugares. De manera sucinta, anoto ahora las emociones re-sentidas irradiadas en la interacción: alegría en vínculo con el orgullo de sentirse en pertenencia a la comunidad, la cual es representada por los sitios; reconocimiento de la feminidad como un aspecto valioso, pues las mujeres son la base de la cohesión familiar y comunitaria; reflexividad filosófica tendente a asumir la vida con entereza y valentía; tranquilidad, recreación y relajación vividas claramente en transgresión de los roles femeninos socialmente impuestos y desde la rebeldía de encontrarse fuera del espacio de vivienda. Así también, la emanación de anhelos por saber, audacia expresada en la decisión de no dejarse avasallar por los problemas, ánimo decisivo de dar continuidad a su espiritualidad ancestral, el juego de la niñez, festividad, la erótica evocada en la desnudez de las abuelas bañándose en la laguna y vivida en la cocina comunitaria. Al lado de éstas, surgieron, asimismo, la tristeza y la rabia, enmarcadas por la reflexión crítica pues emergieron también las situaciones desventajosas y colonialistas que

golpean a la comunidad. De este modo, las exploraciones callejeras por los sitios hicieron evidente la cualidad entrañal que cada uno posee para las mujeres; es decir, la propiedad de “introducirse en lo más hondo, [...] dentro de sí, estrecharse íntimamente, de todo corazón”,⁹⁴ o de re-sentirse en y con ellos. O, acorde a la conceptualización de Rolnik (2019), de resonar en la otredad provocando los *deseos*, el germen, de construcción de otros mundos. Unos diversos y más justos, donde se vivencien continuamente formas autónomas, placenteras, transgresoras de habitar los sitios por mujeres –las Callejeras– desde la reapropiación, la inventiva, el potencial de creación.

La erótica callejera

Las formas de habitar en Coatetelco entretejidas con la presencia de la Diosa, la *Tlanchana*, los airecitos y las an-danzas de las Callejeras, impactan mi corporalidad grata y emotivamente a través de un sentimiento inicial de perplejidad occidentalizada y luego por la fascinación surgida, estoy segura, por el vibrar de mi cuerpo en el reconocimiento de lo indígena que en él habita. Empero, especialmente porque descubro, también estupefacta, la sintonía establecida por mi cuerpo (por el saber-del-cuerpo, el mío) con la sabiduría ancestral. No es la primera vez que me encuentro de este modo atrapada en la sorpresa, ya lo escribí antes, y ahora me ocurre con la concepción de erótica nahua necesariamente enraizada al espacio, territorializada, es decir, la erótica mesoamericana se manifiesta siendo callejera.⁹⁵

⁹⁴ Definición de “entrañar” contenida en Real Academia Española (1992), p. 851

⁹⁵ La experiencia erótica nahua está asentada en el territorio, pues sin éste sustentándola, no puede consumarse. Sylvia Marcos (2011) así lo explica: “como todo lo que pertenece a la superficie de la tierra el placer erótico tiene una identidad con la tierra” (p.107). Central en la afirmación, resulta ser la palabra que en lengua mexicana se utiliza a propósito de nombrar la “sexualidad o carnalidad”: *tlalticpacayotl*, la cual literalmente se traduce “sobre la tierra, en su superficie” (*ibid*; Simeón, 1988, p.605). De ahí que, la experiencia erótica no es otra cosa sino: “la unión estrecha entre el cuerpo y el suelo [que está] directamente bajo los pies, [...] entre la carne y el pedazo de ‘superficie de la tierra’ que el cuerpo habita” (Marcos, *ibid*; el énfasis es de la autora citada). Es así como la concepción nahua del erotismo adquiere una dimensión cósmica cuyo basamento es la superficie terrestre habitable (*ibid*). Es por eso, también, que la erótica es callejera.

Es desde el placer del cuerpo territorializado, como se pueden explicar los diferentes momentos de dicha vividos por las Callejeras durante nuestras an-danzas en los sitios visitados. Entre tantas ocasiones, anoto el testimonio de Antonia durante nuestra estancia en el recinto ritual ancestral, el llamado por los arqueólogos Centro Ceremonial Prehispánico y la evocación de un momento de su niñez:

para mí era una emoción atravesar, la verdad no sabía ni por qué, pero me sentía **como que libre** [una emoción cercana a la liberación, empero que a la compañera le resulta difícil definir], como dice Leo, libre **aquí** [emoción territorializada], que **nadie me podía ni tocar ni decir nada** [expresión de autonomía]. Y atravesábamos el lugar [lúdica, eróticamente] jugando, brincando en las piedras.

Entretanto, la vivencia experimentada el día en que juntas nos encontramos en los espacios colmados de ancestralidad fue la del gozo corporal vinculado a la espiritualidad, pues los cuerpos en movimiento (an-danzando) interactuaron con los seres sutiles llamados airecitos, de donde brotó el sentir profundo de plenitud y placer. Así pues, si rememoro mis propias conceptualizaciones inspiradas en pensadoras como Audré Lorde (1993), Graciela Pujol (2006) y Ute Seibert (2006), en las cuales a la unión entre espiritualidad y la vivencia erótica corporal la defino como mística (ver la definición de erótica callejera en el capítulo III), puedo asegurar que la experiencia atravesadora de los cuerpos fue la del éxtasis místico.

El placer encarnado fue asimismo reconocido en las subjetividades de las Callejeras, atrayendo a la memoria el erotismo de las abuelas cuando evocaron la desnudez de los cuerpos de sus antepasadas gozosamente acariciados por las aguas de la laguna. El espacio acuático, sin embargo, no es el único sitio donde las abuelas ya fallecidas se hacen sensualmente presentes en las Callejeras, pues en la cocina comunitaria las antepasadas están vívidamente cohabitando dentro de ellas. Lo están en las fragancias emanadas de la leña, en el olor a humo desatado por la combustión, aromas todos que se impregnan voluptuosamente a los cuerpos como si de este

modo la vida de las mujeres del ayer quienes ya han partido, reencarnasen en las del hoy. Y es que, la erótica territorializada es constante y especialmente vivenciada en la cocina comunitaria, donde, además, las mujeres se hacen cómplices de sí mismas para jugar con las palabras llenas de picardía y doble sentido. De tal modo la “riqueza metafórica del habla indígena [expresa con potencia inusitada] una actitud particular hacia el placer carnal” (Marcos, 2011, p.104) que en la cocina comunitaria coatetelquense las “metáforas carnales” (*idid*) se tornan en imágenes culinarias: “atízale a la leña”, “mete bien el leño”, “muévele bien a la cazuela”.

La vivencia erótica femenina, territorializada, callejera, es sin lugar a duda, una pervivencia ancestral nahua vinculada a la mística. Ella es, asimismo, vivamente sentida por las mujeres y está poderosamente representada por la asoladora de hombres, la Mujer-Pez quien, fluida como “el aire” se aparece en “cualquier parte” (Maldonado Jiménez, 2005, p.56) del territorio.⁹⁶ Y lo hace asumiéndose bella, transgresora, seductora.

Las múltiples pedagogías, las otras riquezas del habitar-femenino con arraigo ancestral

Del habitar entrelazado de las Callejeras con su territorio, sea el primigenio en torno al cual se realizó el asentamiento, la laguna; el templo católico o cada uno de los ambientes donde se llevan a cabo las preparaciones colectivas de las comidas festivas, se desprenden una multiplicidad de pedagogías enriquecedoras de sus seres. Entre ellas está la preparación recibida por otras mujeres a fin de convertirse en catequistas y las relativas a su pertenencia a los grupos femeninos organizados en torno al espacio religioso. Durante este interactuar, ellas forjan una peculiar sensibilidad ante la vida derivada de la escucha y asimilación de las enseñanzas de las mujeres mayores, las

⁹⁶ Druzo Maldonado Jiménez (2005) recoge el testimonio de don Mateo, un campesino coatetelquense que a la letra dice: “porque la sirena es aire, por eso puede estar en cualquier parte” (p.56).

Otras-sabias, la cual deviene en una espiritualidad encarnada donante de sí mismas a la comunidad. Esta misma dinámica, la atención, el reconocimiento y el amor que se le brinda a la palabra y el actuar de las ancianas, resulta la base de los muchos aprendizajes, todos ellos útiles herramientas para la resolución de la vida cotidiana. Entre ellos se encuentra el aprender a cocinar como un saber de utilidad práctico y muy relacionado, sí, con la identificación de la feminidad. Sin embargo, la mayoría de ellos, más bien, son contestarios del orden en-generizado colonialista. Por ejemplo, “aprender las tradiciones”, el “cómo se llevan” y así dar continuidad a la singularidad colectiva del pueblo anclada a la ancestralidad. Otras enseñanzas recibidas son las estrategias de escape a las violencias machistas y a solucionar los problemas de la cotidianidad; así como aprender a establecer relaciones femeninas basadas en la complicidad, el juego –la picaresca erótica ya referida–; o bien reconocer a la calle como la vía de escape de la domesticidad, y saber que la llegada a la comunidad de mujeres contenida en los muros eclesiales es acogida con ternura. Además, la adquisición pausada en la infancia de las responsabilidades propias de la adultez, ganarse la vida adquiriendo las habilidades de la venta o de algún oficio. Entre otros más, que, envueltos en lo lúdico, también conllevan practicidad, están aprender a nadar y cantar (el canto es un verdadero deleite, por ejemplo, para la Callejera Edith, a su vez, un servicio por ellas brindado a la comunidad durante las liturgias cristianas). Mientras que, la precoz, intuitiva y espontánea cualidad naciente en la infancia, la concerniente al “cuidado-entre-las-niñas” establecido en el ámbito lagunar, se torna en un verdadero desafío al patriarcado emanado de las sabias ancianas, cuando, ya en la adultez en el ambiente de la cocina comunitaria se aprende a, entre todas, ocuparse del cuidado-de-los-cuerpos-de-mujeres desde la asunción de ellos como sagrados.

En tanto, el espacio relativo al Centro Ceremonial Prehispánico se reveló siendo un agente verdaderamente irradiador de aprendizajes transgresores durante nuestras an-danzas y estancias dentro de él. Éstos tienen que ver con el descubrimiento hecho

por las Callejeras del potencial de habitarlo, re-habitarlo-por-mujeres, es decir, tomarlo, reapropiarse de él desde muchas alternativas para el tejido del deleite de ellas, como lo son el forjamiento de una espiritualidad-ancestral-femenina en vínculo con la erótica, la mística de las mujeres, y del descubrimiento del sentido de la propia vida. No obstante, ahondar en estas formas posibles de habitar es argumento por desarrollar en el siguiente apartado capitular.

Los deseos de las Callejeras, germen de otro habitar

Las an-danzas callejeras, nuestras idas y venidas, la interacción de los cuerpos de mujeres con los edificios y lugares fueron detonantes de una explosión emotiva, una excitación de los cuerpos o emoción vital (acorde a Rolnik, 2019) capaz de trastocar en profundidad los ánimos a tal punto que, las experiencias devinieron en una actitud crítica reflexiva posibilitadora del alumbramiento de muchas otras formas autogestoras e indómitas, no patriarcales ni coloniales y sí divino-femenino-ancestrales, del habitar. Así, emergió la idea de derrumbar el templo católico colonial y reconstruir otro caracterizado por contener la potencia de simbolizar conceptual, estética, funcional y formalmente la religiosidad híbrida re-creada durante siglos por la gente de Coatepec. Una espiritualidad que acepta al cristianismo, sí, empero, a su vez no sólo no olvida, sino venera a una Diosa prehispánica transfigurada en Mujer-del-Agua y da culto a unos entes quienes son como “niños pequeños” acarreadores de la lluvia y con ella, de la vida a la comunidad. Si bien, la demolición del templo resulta más que imposible, una intervención de la espacialidad, sobre todo la aledaña al edificio pues ésta continúa siendo parte del contexto sacramental, bajo las características demandadas resulta ser potencialmente viable. Más todavía, si se piensa en la carencia de confortabilidad de la carpa donde actualmente se ofrecen los servicios religiosos.

El ámbito lagunar, donador en sí mismo de belleza, placer, estadios anímicos llenos de solaz y relajación para sus visitantes, se torna en el lugar óptimo para la

continuidad de las dinámicas establecidas en la cocina comunitaria, tan enriquecedoras de las vidas de mujeres. No obstante, esta vez no cabría la posibilidad de que el vínculo mujeres-espacio lleve consigo la carga del trabajo femenino, pues las Callejeras principalmente vislumbran al sitio siendo el ambiente ideal para el olvido de los problemas y las tareas propias de la domesticidad, así como el alejamiento de los espacios a ella vinculados, es decir, la vivienda. Y, por lo tanto, se transforme en la espacialidad acogedora de sus cuerpos por motivos de diversión, esparcimiento y conversación basada en la compartición y escucha compasiva que proporcione a cada una de las participantes herramientas para la superación de penas o dificultades propias de la vida cotidiana. Es decir, el reclamo de las Callejeras es la restitución de la antigua cualidad abrazadora de la comunidad-de-mujeres inmanente a la laguna y, junto con ella, su rehabilitación como el, otrora, lugar para la erótica femenina, acariciadora de la desnudez de los cuerpos de las abuelas. Por supuesto, realizar estas reconversiones requiere la intervención de las espacialidades a fin de proporcionar la infraestructura propiciadora de la acogida femenina, tales como ambientes para un estar placentero, jardines proveedores de entornos frescos y sombreados, estanques para el juego y el baño de los cuerpos, e incluso zonas para el embarco ya que ellas piensan en la posibilidad de la pesca, entre otras muchas actividades lúdicas a las cuales se suma, la simple contemplación del paisaje.

De manera asombrosa, el recinto ceremonial ancestral se develó siendo potencialmente abrazador de las corporalidades de mujeres, y por ello, contenedor de una amplia gama de actividades femeninas que conlleven a su re-habitación, a su re-apropiación, pues a decir de ellas mismas, el sitio “podría ser más útil”. Dentro de tal diversidad de opciones, las Callejeras propusieron: admirar el paisaje lagunar desde ahí contemplado, sentirse tranquilas, relajadas y en paz. También, se puede acudir a satisfacer los *deseos por saber* enlazados con los *deseos por el ayer* y compartirlos con los hijos-hijas. Es decir, transmitir la historia en las piedras conformadoras de

los edificios contenida, los saberes comunitarios, el pensamiento ancestral, mismo que es inclusivo del espíritu luchador por el bienestar comunitario de Cuauhtlitzin. Sorprendentemente todas estas potencialidades, comprendidas la mística antes mencionada, se derivan de dos simples acciones corporales, las esencialmente constitutivas de nuestro estar en el lugar: caminar (an-danzar) y platicar, exactamente lo mismo que dicen las Callejeras habría que invitar a otras mujeres coatetelquenses a realizar.

A partir de toda esta amplia gama de posibilidades, se dibuja, asimismo, el necesario diseño de políticas públicas tendentes a la recuperación de los espacios desde las necesidades, los *deseos*, de las mujeres. Ellas pueden ser inclusivas de las simples an-danzas en las espacialidades contentivas de momentos de diálogo y escucha –cómo fue nuestra experiencia–; hasta verdaderas intervenciones a la materialidad de los sitios, sean pequeñas o de calado mayor, desde una concepción arquitectónica urbana feminista y con el singular y comunitario **énfasis aportado por la territorialidad**: el aspecto divino-femenino-ancestral.

5. An-danzar y dibujar mapas, la estrategia metodológica

Llego a este punto de la escritura reflexiva y me siento profundamente tocada, embargada por una emoción vital impregnadora de deleite corporal. Mientras escribo, nuevamente se devela ante mi cuerpo re-sentido el calado de sentires, sentidos, significados desbordados durante el trabajo de campo. También, evoco el vibrar de los cuerpos de las Callejeras, el cual surge de las entrañas y emerge transmutado en espiritualidad, en erótica, en mística. Me invade, así, la convicción profunda de que el objetivo académico de la investigación fue cumplido siendo abarcador de mi propósito alterno, semi-velado, empero, siempre implícito: mi entrelazamiento con la comunidad de mujeres. Justo es, entonces, reconocer el papel desempeñado por la metodología en estos descubrimientos, por las an-danzas callejeras –es decir, transgresoras según

lo he definido cuando me referí a la categoría “callejera”– y el dibujo de mapas.

Ambas actividades, las caminatas como danzas y el trazo cartográfico, las enmarco dentro del movimiento/acción corporal. La propuesta inicial así se estableció en tanto que el movimiento fenomenológico ya había probado su pertinencia y eficacia a efecto de develar conocimiento de un modo transgresor, a partir de la corporalidad (Hunter, 2016). Considero que la abundancia experiencial líneas arriba narrada, resultó emerger de las an-danzas y las cartografías a partir de la atadura de los cuerpos en movimiento de las Callejeras a una episteme, una forma de relacionarse y conocer el mundo, anclada al saber-del-cuerpo, al sistema cognitivo mesoamericano. Mientras que, por parte mía, fue mi cuerpo re-sentido (vulnerable, en crisis y abierto a la otredad) el medio de enlazamiento con estas mujeres y la investigación. No obstante, las an-danzas y los mapas resultaron estimuladores de la, de por sí contentiva en nosotras, capacidad vibrátil por nuestros cuerpos vivenciada. El reconocimiento del andar como provocación corporal, enriquecedor de las experiencias, fuente de conocimiento, e incluso, siendo facilitador de la emergencia de sentido de vida, de “conocer bien el motivo por el cual estamos aquí”, fue visualizado por las mismas Callejeras, siendo que Antonia emocionada exclamó: “¡lo importante es caminar, [lo demás, aparece] como magia, la verdad, entrando desde ahí, a la puerta, **es como magia!**” (el resaltado es mío).

Otra vertiente alimentadora proviene del parentesco existente entre las an-danzas –y su matiz performativo– y el dibujo de mapas, con las artes. Las caminatas como danzas realizadas, además, contaron con rasgos artísticos adicionales, pues las mujeres recibieron estímulos que según Fernando Hernández Hernández (2008) se inscriben dentro de las particularidades propias de una Investigación Basada en Artes (IBA). A continuación, me doy a la tarea de exponer una descripción sucinta de ellas. En primera instancia señalo que las mujeres no sólo nos expusimos visualmente a las

imágenes estéticas o artísticas según lo amerita una IBA (*ibid*), sino además, nuestros cuerpos interactuaron y fueron contenidos por las espacialidades. Dos de las cuales se inscriben en el campo de las artes, pues son obras de arquitectura al punto relevantes que, una de ellas, el templo católico, se encuentra catalogada por el INAH como monumento histórico,⁹⁷ exhibiendo en sus formas y ornamentación un exquisito estilo barroco. La otra, el Centro Ceremonial Prehispánico hace ostensible la configuración estética urbana y arquitectural piramidal característica de su época, por lo cual, junto con razones históricas, está clasificada como zona arqueológica protegida por la misma institución (<https://www.inah.gob.mx/zonas-arqueologicas>). Mientras tanto, la laguna, el tercer espacio motivo de nuestras an-danzas, ofrece una estética paisajística de suyo atractiva que resultó ser contentiva del paisaje mítico fundacional anhelado por los pobladores originarios.

Por otra parte, en la laguna y estando reunidas en nuestro acostumbrado *círculo de mujeres*, leí dos textos literarios “evocativos” (*ibid*), las leyendas sobre la Diosa Cuauhtlitzin y la Mujer-Pez escritos por Mamá Teo (Alemán Cleto, 2015). Éstos, junto con la belleza del paisaje lagunar resultaron ser, no sólo el “espejo que [...] interroga” (Hernández Hernández, p.95) a los cuerpos de las mujeres, sino el reflejo acuático, divino-femenino-ancestral de ellas mismas.

De tal modo no resulta extraño que “la pasión, el erotismo y la vitalidad que son características de las artes” (*ibid*, p.14) y la emergencia del saber-del-cuerpo hayan quedado impresos en las experiencias de las mujeres —y en las mías—, de ahí la hondura de los aportes. Tales inscripciones apasionadas, eróticas, vitales, me parece, también han dejado huella en esta escritura, pues a efectos de “dar cuenta” de la investigación me propuse acogerme a formas en las cuales está a flor de piel mi

⁹⁷ El número de registro del edificio en el Catálogo Nacional de Monumentos Históricos Inmuebles es I-17-00065 (<https://catalogonacionalmhi.inah.gob.mx/autenticacion/login>).

erotismo. La escritura es una de ellas, mientras mi erótica quedó inscrita, asimismo, en la serie cartográfica por mi elaborada e inserta a lo largo del texto, además de los mapas propiamente dibujados por las Callejeras.

6. Las nuevas an-danzas, lo que faltó, lo que viene

Soy mujer, me asumo feminista y me configuré arquitecta. Como lo he escrito antes, mi cuerpo de mujer re-sentido me condujo a los feminismos a los que coloco como la alternativa y posibilidad de creación de mundos otros, aquellos en los cuales la muerte feminicida y todas las violencias en contra de las mujeres sean des-territorializadas y des-corporizadas. La arquitectura, por otro lado, siempre ha estado atravesada en mi corporalidad como el anhelo de un vivir mejor, por lo cual, también, a través de ella he desarrollado la capacidad de re-sentir, de construir *Mi cuerpo vibrátil* y volcarme al mundo, al espacio, a través de un devenir elaborado de imaginación y creación. Esta indagación conjunta esos, mis re-sentires, al tiempo que los traduce en pasiones y compromisos. Estando realmente satisfecha, como lo estoy, con los resultados arrojados por ella, dentro de los cuales se forja la necesidad de una re-creación urbano-arquitectónica y un camino, el trazado por la cartografía dibujada, surgida como germen de los deseos, de la emotividad vital irradiados por las Callejeras, resulta prácticamente consustancial una propuesta de diseño colectivo feminista. Tal empeño, como decía antes, habrá de ser contentivo del énfasis aportado por la singularidad de los cuerpos-territorios-de-mujeres-coatetelquenses, es decir, el aspecto divino-femenino-ancestral. Ello implicaría el planteamiento de una investigación-acción-participación entre las Callejeras y yo en el cual, nuevamente juntas colaboremos, y de este nuevo entrelazamiento corporal, afectivo, reflexivo y crítico, podamos potencializar nuestro poder de creación femenino y verlo materializado arquitectural, espacialmente en Coatetelco.

Además, en ese desbordamiento imaginativo que suele invadirme, pienso en muchas otras an-danzas por emprender. Por ejemplo, asumir el activismo feminista relativo a la búsqueda de justicia en el habitar femenino, pues éste parece ser inherente a las mujeres arquitectas y urbanistas visibilizadas por Zaida Muxí (2018), quienes adoptan el compromiso social portador de beneficios para las mujeres como parte de su quehacer arquitectural. Tal lucha habrá de ser caracterizada por la gestión política requerida si, por ejemplo, queremos ver materializadas las proposiciones de las Callejeras. Otra forma de movilización activa feminista es –dada la abundancia de experiencias por ella desprendidas entre las cuales está el re-sentido acompañamiento provocador de confianza en una misma, subversión y afloramiento de formas transgresoras de habitar– mi entretendido con mujeres igualmente marginalizadas en otros ámbitos, sean indígenas o más ciudadanos a efecto de realizar incursiones callejeras donde an-dancemos y cartografiemos, como una práctica feminista cuidadora-entrelazadora, de cuyas vivencias se desprendan gestiones políticas buscadoras de habitares justos, indómitos.

7. A la postre: un último apunte

Las cartografías del deseo

Cartografías del *deseo* es una categoría que denota transgresión, al menos esa fue mi intención cuando la articulé. El aporte insurreccional está en la palabra “deseo” pues ella se vincula a la libido, la pulsión sexual que lleva a los cuerpos hacia la vida y aun así, es tan anatemizada socialmente en las corporalidades femeninas. El aspecto retador también se encuentra en considerar los sueños, esperanzas, afanes y aspiraciones de las mujeres como dignos de ser visibilizados y tejidos como conocimiento, además de constituirlos en el germen –*deseante*– para la transformación. La cartografía trazada por las Callejeras está dibujada con esas pinceladas de provocación, junto con las ondulantes líneas de un paisaje urbano

divino-femenino-ancestral y al lado de los dibujos de unas an-danzas reveladoras de un habitar imbuido en múltiples pedagogías, la erótica callejera, la sensualidad de las abuelas, el cuidado-del-cuerpo-entre-mujeres, la sacralidad del cuerpo, un cúmulo de emociones contentivos de vida efervescente.

De ese modo tan ricamente expresado, las experiencias y sentidos encontrados por las mujeres en su habitar resultan ser muy diferentes a las sujeciones femeninas halladas en las espacialidades occidentales. Así, los análisis feministas previos sobre espacios no pueden ser del todo explicativos del habitar de las Callejeras en Coatetelco, pues entrar a éste, precisa re-sentir el propio cuerpo en vibración con la alteridad indigenizada y menospreciada por las subjetividades occidentalizadas. Forjar este lienzo como lo he hecho, tejerse con las otras indígenas subalterizadas, inmiscuirse en la comunidad y hacerse una con mujeres y lugares ha estado lejos de los propósitos académicos de las feministas estudiosas de los espacios. Más bien, lo común de los feminismos urbanos, de élite o los llamados neoliberales es la mirada prejuiciosa y jerárquica para desde el arriba donde se colocan, emitir juicios sobre las formas de vida de mujeres indígenas y religiosas o espirituales como lo son las Callejeras. De ahí la consiguiente imposición de visiones y la generalización de las vivencias realizadas desde dichas posiciones privilegiadas. Lo cual invisibiliza, infravalora y mal entiende –y con ello el objetivo académico, construir conocimiento, se extravía– las experiencias de mujeres pertenecientes a los pueblos originarios. Contrario a ello, al asumir mi postura académica, que resulta ser también política distintivamente feminista y descolonial, coloqué mi interés en la recuperación de los lugares y el habitar indómito a las imposiciones de la modernidad de mujeres ubicadas en la periferia, como lo son las pertenecientes a comunidades indígenas. No niego, sin embargo, que en los análisis urbano-arquitectónicos realizados por la academia feminista existen muchos puntos de coincidencia con las vivencias de mujeres coatetelquenses derivados, eso sí, de los procesos de colonización, en-generización

y patriarcalización, los cuales colocan el acento de subordinación en la habitabilidad femenina, siendo éstos los que justamente precisan ser transformados.

Pese a lo cual, las cartografías callejeras no dejan de contener inscripciones de peculiaridad, rareza y encanto, cualidades siempre impregnadas, insisto, de lo divino-femenino-ancestral. De ahí que, con una cita de Félix Guattari y Suely Rolnik (2005/2006) describo a los cuerpos-espacios-territorios-de-las-mujeres-coatetelquenses siendo: “territorios singulares, independientes a las serializaciones subjetivas” (p.22). Es así como coloco a los cuerpos y los territorios –singulares, colectivos– de Coatetelco en franca oposición a la producción urbano-arquitectónica universalizada, neutra y racionalizada de la modernidad y a la fabricación de subjetividad colonial/capitalística (Rolnik, 2019). Con estas postreras líneas intento, por un lado, descollar la singularidad de esos cuerpos en vinculación con el territorio, pues es el entrelazamiento existente entre ambos el que, en palabras de Antonia “nos habla de una forma de vida diferente a otros lugares.” Por otra parte, me propongo entreteter mi apuesta cartográfica deseante con las *Cartografías del deseo* trazadas por Félix Guattari y Suely Rolnik (2005/2006). Tejido éste por lo demás ostensible a través de las varias citas que he articulado a lo largo de este texto conclusivo, especialmente de Rolnik (2006 y 2019). Ante tal simultaneidad de resonancias cartográficas, esto es, las existentes entre el pensamiento de ambos autores y mi posicionamiento epistemológico y político, empero quizá especialmente debido a los hallazgos emergentes desprendidos de las experiencias de las Callejeras dentro de un territorio singularizado por lo divino-femenino-ancestral-comunitario, la capacidad del tejido mujeres-espacios-territorios de construir singularidad comunitaria y con ello contravenir la producción de subjetivación colonial/capitalística (*ibid*), sitúo a esta investigación y el conocimiento de ella emanado siendo (además de feministas) sustancialmente, insurreccionalmente, descoloniales.

Aunado a dicho planteamiento resonante observo, asimismo, la convergencia en el territorio de factores “macro políticos” (Guattari & Rolnik, 2005/2006) o, ligados al “Poder, los procesos de subjetivación e instituciones” –según los términos de una de las líneas de investigación del Doctorado en Estudios Críticos de Género, DECG–, apareciendo insistentemente a efectos de incidir en la conformación de identidades de cuerpos y territorio coatetelquenses. Tales intromisiones específicamente son el colonialismo de ayer y hoy, junto con la consecuente producción subjetiva de la cual la arquitectura y el urbanismo son dispositivos, provocadora de la migración de lo indígena con su parte de sí comunitaria a lo individualista-consumista.

No obstante, la esperanza de lo posible se encuentra justamente en la resistencia existente en la singularidad anclada al paisaje urbano caracterizada por lo divino-femenino-ancestral en él contenido, en la insistencia de las mujeres por lo colectivo, el *deseo* de comunidad, y en la capacidad de re-sentir el cuerpo para desde ahí entrelazarse a la otredad. Es decir, la “Representación, el relato, el imaginario y el cuerpo” (la otra línea investigativa del DECG), los afectos, la experiencia, lo cotidiano, la “micro política” (Guattari & Rolnik, 2005/2006) posibilitan el potencial de re-creación, re-novación, re-generación experimentado como un *continuum* en la territorialidad (paisajística, arquitectónica y urbana) y en las mujeres coatetelquenses, cuyo ícono por antonomasia es la Mujer-Pez.

Así, con ella –la *Tlanchana* de Coatetelco y otras figuras ginocéntricas ancestrales– asumida como símbolo, desde la vulva y las entrañas, la experiencia erótica territorializada, la Callejera, detonadora de vida en ebullición se podrá establecer en los cuerpos de nosotras las mujeres al cultivar y ejercitar el movimiento corporal, las an-danzas y el trazado cartográfico realizado en la colectividad-femenina situada en, y apropiada de, las espacialidades negadas. Donde, además, aflore como nunca nuestra capacidad de creación de nuestros lugares, unos nuevos paisajes

urbano-arquitectónicos femeninos enraizados en lo divino-femenino-ancestral, germen éste del habitar indómito, insurrecto, de las mujeres. Esto es, un habitar feminista descolonial.

Mapa 10. An-danzar, callejear y descubrir la experiencia erótica territorializada-colectiva-femenina



Referencias

Referencias

- Aguilar Díaz, M.A. (2014). Corporalidad, espacio y ciudad: rutas conceptuales. En A. García Andrade & O. Sabido Ramos (Coords.), *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea. Algunas rutas del amor y la experiencia sensible en las ciencias sociales*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Aguirre-García, J. & Jaramillo-Echeverri, L. (2012). Aportes de método fenomenológico a la investigación educativa. *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, 8 (2), 51-74. [chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgiclfndmkaj/https://www.redalyc.org/pdf/1341/134129257004.pdf](https://www.redalyc.org/pdf/1341/134129257004.pdf)
- Ahmed, S. (2006). *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others [Fenomenología Queer. Orientaciones, Objetos, Otros]*. Durham and London: Duke University Press.
- Alemán Cleto, T. (2015). *Coatetelco, pueblo de pescadores*. Cuernavaca, Morelos: Gobierno del Estado de Morelos.
- Amorós Puente, C. (1987). Espacio de los iguales, espacio de las idénticas, Notas sobre poder y principio de individuación. *Arbor*, CXXVIII (503-504), 113-127.
- (2001). *Feminismo: igualdad y diferencia*. México: UNAM.
- Angulo Villaseñor, J. (1981a). Proyecto Coatlán: área Coatetelco. En Sociedad Mexicana de Antropología. *Investigaciones recientes en el área maya XVIII Mesa Redonda* (pp. 177-185). Ciudad de México: Museo Nacional de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- (1981b). Identificación de algunas representaciones escultóricas de Coatetelco.

- En: Sociedad Mexicana de Antropología. *Investigaciones recientes en el área maya XVIII Mesa Redonda* (pp. 205-217). Ciudad de México: Museo Nacional de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Arana Álvarez, R. (1981a). El juego de pelota de Coatetelco. En: Sociedad Mexicana de Antropología. *Investigaciones recientes en el área maya XVIII Mesa Redonda* (pp. 191-204). Ciudad de México: Museo Nacional de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- (1981b). Ritos simbióticos practicados sobre los monumentos arqueológicos de Coatetelco. En: Sociedad Mexicana de Antropología. *Investigaciones recientes en el área maya XVIII Mesa Redonda* (pp. 218-227). Ciudad de México: Museo Nacional de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Arias Valencia, M. M. (2000). La triangulación metodológica: sus principios, alcances y limitaciones. *Investigación y Educación en Enfermería XVIII*(1), [chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgiclfndmkaj/https://www.redalyc.org/pdf/1052/105218294001.pdf](https://www.redalyc.org/pdf/1052/105218294001.pdf)
- Augé, M. (1992). *Los no lugares espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Ávila M. B. & Ferreira, V. (2017). A producao do conhecimento na práxis criativa do feminismo. Aportes a partir de uma perspectiva materialista, situada e emancipatória [La producción de conocimiento en la praxis creativa del feminismo. Aportes desde una perspectiva materialista, situada y emancipadora]. En M. Sagot Rodríguez (Comp.), *Feminismos, pensamiento crítico y propuestas alternativas en América Latina* (pp. 145-157). Buenos Aires: CLACSO.
- Báez-Jorge, F. (1989). Imágenes numinosas de la sexualidad femenina en

Mesoamérica. *Estudios de cultura Náhuatl*, N° 19, 107-133. <https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn19/306.pdf>

– (1992). *Las voces del agua. El simbolismo de las Sirenas y las mitologías americanas*. Jalapa, Veracruz: UV Editorial.

Barreto Mark, C. (1990, 1 de abril). Coatetelco: la laguna y su leyenda. *Tamoanchán*, N° 88.

Barrera, L. (2018). De las abuelas a las niñas: la lucha de las mujeres zapatistas. <https://luchadoras.mx/mujeres-zapatistas/>

Barreda Marín, A. (2016). *Juicio al Estado mexicano por la violencia estructural causada por el libre comercio. Audiencia Final del Capítulo México del Tribunal Permanente de los Pueblos: libre comercio, violencia, impunidad y derechos de los pueblos (12 al 15 de noviembre de 2014). Sentencia, fiscalías y relatorías*. México: Itaca.

Bernal García, M.E. (1993). *Carving Mountains in a Blue Green Bowl; Mythological Urban Planning in Mesoamérica [Tallando montañas en una vasija verde azulada; Urbanismo mitológico en Mesoamérica]*. [Tesis doctoral en Historia del Arte, Universidad de Texas, Austin].

Bernal García, M.E. & García Zambrano, A.J. (2006). El altepetl colonial y sus antecedentes prehispánicos: contexto teórico- historiográfico. En F. Fernández y A. J. García (Coords.). *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI* (pp. 31-101). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Bernstein, E. (2019). The Politics of Sex, Rights, and Freedom in Contemporary Anti-Trafficking Campaigns [La política del sexo, los derechos y la libertad en las campañas contemporáneas contra la trata de personas]. En J. Halley, O.

Kotiswaran, R. Rebouché, H. Shamir (Eds.). *Governance Feminism: Notes from the Field [Feminismo de la gobernanza: notas de campo]* (pp.31-54). Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

Beuchot Puente, M. (1999). *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*. Madrid: Caparrós.

Blázquez Graf, N. (2008). *El retorno de las brujas: incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia*. México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/http://computo.ceiich.unam.mx/webceiich/docs/libro/EI%20retorno%20de%20las%20brujas.pdf>

Boff, L. (2015). *Derechos del corazón. Una inteligencia cordial* (C.M. Ramírez, Trad.). Madrid: Trota.

Bozalek, V. (2011) Acknowledging Privilege through Encounters with Difference: Participatory Learning and Action Techniques for Decolonising Methodologies Southern Contexts [Reconocer el privilegio a través del encuentro con la diferencia: Técnicas de aprendizaje y acción participativa para metodologías descolonizadoras en contextos del sur]. *International Journal of Social Research Methodology*. 14 (6), 469-484. <https://doi.org/10.1080/13645579.2011.611383>

Broda Prucha, J. (1987). Templo Mayor as Ritual Space [El templo mayor como espacio ritual]. En J. Broda, D. Carrasco, E. Matos Moctezuma. *The Great Temple of Tenochtitlan. Center and Periphery in the Aztec World [El gran templo de Tenochtitlan. Centro y periferia en el mundo azteca]* (pp. 61-123). Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

– (1991). Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los

cerros en Mesoamérica. En J. Broda Prucha, S. Iwaniszewski, L. Maupomé. (Ed.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica* (pp. 461-500). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Bustos Garduño, M.C. (1996). *Centro Histórico de Zacualpan de Amilpas, Morelos* [Tesis licenciatura en Arquitectura, Universidad Autónoma del Estado de Morelos] Biblioteca Centro INAH Morelos.

- (2018). Women's Testimonies: Spirituality and Social Justice [Testimonios de mujeres: espiritualidad y justicia social]. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 34 (2), 117- 31.
- (2020). En busca de las Diosas de la arquitectura y la ciudad: el paisaje sagrado de Coatetelco, Morelos. En Comisión 'Saberes' de la Red Tepali (Ed.). *Las teologías feministas frente al fundamentalismo religioso* (pp. 223-244). Vitória: Unida.
- (2022). Entre escalofríos: Una lectura feminista de *Los cronófagos* de Jean Robert. *Bajo el Volcán. Revista del Posgrado de Sociología. BAUP*. 3 (6), 251-259.
- (en prensa). Entre Diosas y Sirenas: El paisaje urbano sagrado-femenino de Coatetelco. Ecuador: FLACSO

Butler, J. (1997/2004). *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid: Editorial Síntesis.

–(1990/2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona: Paidós.

- (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia, ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- (2017). *Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría performativa de la*

asamblea. Barcelona: Paidós.

Caballero Galván, J. (2017). Los criterios de diseño arquitectónico de la vivienda moderna desde la perspectiva de género. En G. Cozzi & P. Velázquez (Coords.), *Desigualdad de género y configuraciones espaciales* (pp. 173-190). Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género.

Cabnal, L. (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR. <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>

Canales, F. (2017). Territorios privados de impacto colectivo: la construcción de la ciudad a partir de la casa. *Vivienda Infonavit* 2(1), 13-19. Barcelona: Gustavo Gili.

Capitel, A. (2009). *La arquitectura compuesta por partes*. Barcelona: Gustavo Gili

Careri, F. (2017). *Walkscapes. El andar como práctica estética*. (2ª ed.). Barcelona: Gustavo Gili.

Carosio, A. (2017). Perspectivas feministas para ampliar horizontes del pensamiento. En M. Sagot Rodríguez (Comp.). *Feminismos, pensamiento crítico y propuestas alternativas en América Latina* (pp. 17-42). Buenos Aires: CLACSO.

Castañeda Salgado, M.P. (2008). *Metodología de la investigación feminista*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Cervantes, M. & Zapién, G. (2019, 1 de septiembre). El mito popular de los Pilanchichincles y su ritual en Coatetelco, Morelos. *En el volcán insurgente*. <http://enelvolcan.com/julagosep2019/613-el-mito-popular-de-los-pilanchichincles->

[y-su-ritual-en-coatetelco-morelos](#)

- Cevedio, M. (2010). *Arquitectura y género, espacio público / espacio privado* (2ª Ed.). Barcelona: Icaria Editorial.
- Chinchilla Moreno, I. (2020). *La ciudad de los cuidados. Salud, economía y medio ambiente*. Madrid: Libros de la Catarata.
- Chipana Quispe, S. (2021). Espiritualidades ancestrales que se entretajan con hilos rotos y quemados [conferencia]. *Tras las huellas de Sophía*. Ciudad de México. <https://m.facebook.com/teologiafeminista.org/videos/214364707084028/>
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017). *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Quito: Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de los Derechos Sociales y Ambientales, Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo, CLACSO. <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://miradascriticadeltorriodesdeelfeminismo.files.wordpress.com/2017/11/mapeando-el-cuerpo-territorio.pdf>
- Comas d'Argenir i Cedra, D. (2021, 3 de mayo). Mujeres, familias y cuidado [Conferencia magistral]. *Curso Ciudad, género y espacio doméstico*, FLACSO, Quito, Ecuador.
- Consejo Nocturno. (2018). *Un habitar más fuerte que la metrópoli*. La Rioja: Pepitas de calabaza.
- Crenshaw, K.W. (2006). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color [Mapeo de los márgenes: interseccionalidad, políticas de identidad y violencia contra las mujeres de color]. *Kvinder, Køn &*

Forskning, Nr. 2-3, 7-20

- Creswell, J.W. & Miller, D.L. (2000). Determining Validity in Qualitative Inquiry [Determinación de la validez en la investigación cualitativa. De la teoría a la práctica]. *Theory Into Practice*, 39(3), 124-130. http://dx.doi.org/10.1207/s15430421tip3903_2
- Crowther, P. (1993). *Art and Embodiment: From Aesthetics to Self-Consciousness [Arte y encarnación: de la estética a la autoconciencia]*. Oxford: Oxford University Press.
- Cruzalta Aguirre, J. (2020, 16 de diciembre). *Poesía y espiritualidad. Una conversación* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=NIDo0r86eR4&t=1440s>
- Cuvardic García, D. (2011). La *flâneuse* en la historia de la cultura occidental. *Filología y Lingüística*, 32 (1), 67-95. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filyling/article/view/2350/2304>
- Dantas Guedes & Moreira (2009). El Método Fenomenológico Crítico de Investigación con Base en el Pensamiento de Merleau-Ponty. *Terapia Psicológica*, 27(2), 247-257. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-48082009000200010>
- Delgado Ruíz, M. (2007). *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*, Barcelona: Editorial Anagrama.
- Dupuy, J.P. (2021). Jean Robert y su estudio sobre la destrucción del espacio-tiempo humano [Prólogo]. En J. Robert, *Los cronófagos. La era de los transportes devoradores del tiempo* (19-28). Ciudad de México: Itaca.
- Duran Heras, M.A. (2008). *La ciudad compartida. Conocimiento, afecto y uso*. Santiago de Chile: Ediciones Sur.

- Downing, C. (1999). *La Diosa* (M.P. Pigem). Barcelona: Kairós (trabajo original publicado en 1981).
- Elkin, L. (2017). *Flanuese. Una paseante en París, Nueva York, Tokio, Venecia y Londres*, Barcelona: Malpaso.
- Encina de la, Juan. (1980). *El estilo barroco*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Epps, B. (2008). Retos, riesgos, pautas y promesas de la Teoría Queer. *Revista Iberoamericana*, LXXIV (225), 897-920. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2007.36.1472>
- Falú Baclini, A. (2021). Mujeres en la ciudad: urbanismo feminista [Conferencia magistral]. *Curso Ciudad, género y espacio doméstico*, FLACSO, Quito, Ecuador.
- Fernández Christlieb, F. & García Zambrano, A.J. (Coords.). (2006). *Territorialidad y paisaje en el Altepétl del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, Instituto de Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fernández Hernández, Silvia. (2007). El arte Tequitqui como puente intercultural. *Decires*, 9(9), 9-17.
- Fernández Savater, A. (2015). Crisis de la presencia. Una lectura de Tiqqun. *Carne negra* (4). <https://carnenegra.com/2015/10/03/crisis-de-la-presencia-una-lectura-de-tiqqun/>
- Figuroa Moreno, M. (2021, 22 y 29 de abril). Análisis de Datos con mirada Interseccionalidad [conferencia y taller]. Instituto de Investigación para el Desarrollo de la Educación (INIDE) y Doctorado en Estudios Críticos de Género de la Universidad Iberoamericana.

- Fontana Nalesso, A. C. & Frey, J.H. (2013). La entrevista. De una posición neutral a un compromiso político. En; N. Denzin y Lincoln, Y. (Eds.). *Estrategias de investigación Cualitativa*, Vol. III (140-202). Barcelona: Gedisa Editorial.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires : Siglo XXI Editores Argentina.
- Friedberg, A. 1993. *Window Shopping. Cinema and the Postmodern [Vitrina. El cine y lo posmoderno]*. Berkeley, Los Ángeles, Londres: University of California Press.
- Fuster, D. (2019). Investigación Cualitativa: Método fenomenológico hermenéutico. *Propósitos y Representaciones*, 7(1), 201-229
- García Andrade, A. & Sabido Ramos, O. (2014). *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea. Algunas rutas del amor y la experiencia sensible en las ciencias sociales*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- García Canal, M. I. (1998). Espacio y diferenciación de género (Hacia la configuración de heterotopías del placer). *Debate Feminista*, 17, 47-57. <https://www.icmujeres.gob.mx/wp-content/uploads/2020/05/1332-3.pdf>
- García Zambrano, A.J. (1992). El poblamiento de México en la época de contacto, 1520-1540. *Revista Mesoamérica. Plumsock Mesoamerican Studies, Vermont, South/Antigua Guatemala*, 13(24), 239-296.
- (2006). *Pasaje mítico y pasaje fundacional en las migraciones mesoamericanas*. Cuernavaca, Morelos: Facultad de Arquitectura, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- (2007). Ancestral Rituals of Landscape Exploration and Appropriation Among Indigenous Communities in Early Colonial Mexico [Rituales ancestrales de exploración y apropiación del paisaje entre comunidades indígenas en el México

colonial temprano]. En M. Conan (Ed.), *Sacred Gardens and Landscape: Ritual and Agency [Jardines Sagrados y Paisaje: Ritual y Agencia]*. (pp.193-219). Dumbarton Oaks.

- Gargallo Celentani, F. (2014), *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra américa*. Ciudad de México: Corte y Confección.
- Garibay Kintana, A.M. (2005). *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI* (6ª Ed.). Ciudad de México: Porrúa, Col. Sepan Cuántos...”, núm. 37. (Trabajo original publicado en 1965).
- Gavron, H. (1968). *The Captive Wife [La esposa cautiva]*. Harmondsworth: Penguin.
- Gebara, I. (2006). El limbo y el placer: los límites de lo erótico en lo cotidiano. *Conspirando. Erotismo y Espiritualidad* (53), 11-16.
- Gil, A.Y.E. (2021). La dualidad complementaria y el *Popol vuj*. Patriarcado, capitalismo y Despojo. *Revista de la Universidad de México*, 3, 18-25. <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/8c6a441d-7b8a-4db5-a62f-98c71d32ae92/entrevista-con-aura-cumes-la-dualidad-complementaria-y-el-popol-vuj>
- Gimbutas, M. (1996). *El lenguaje de la Diosa*. (J. M. Gómez-Tabanera, et. al., Trad.). Madrid: Grupo Editorial Asturiano (Trabajo original publicado en 1989).
- Gobierno de México (2022, 5 de abril). *Red de zonas arqueológicas del INAH*. INAH <https://www.inah.gob.mx/zonas-arqueologicas>
- Guerrero McManus, S. (2020, 10 de julio) Violencia de género en la pandemia [Seminario Web]. *Viernes viral*, El Colegio Nacional, ciudad de México, México. <https://www.youtube.com/watch?v=21h3a7yABGY&t=490s>

- Guattari, F. & Rolnik, S. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*, (F. Gómez, Trad.). Madrid: Traficantes de Sueños. (Trabajo original publicado en 2005).
- Gutiérrez Yáñez, R. (1978). *Coatetelco* [Tesis de licenciatura en Arquitectura, Universidad Autónoma del Estado de Morelos] Biblioteca Centro INAH Morelos.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, ciborgs y mujeres*. Madrid: Cátedra.
- Harding, S. (1987). Is there a Feminist Method? [¿Existe un método feminista?]. En S. Harding (Ed.). *Feminism and Methodology [Feminismo y metodología]*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Hernández Castillo, R. A. (En prensa). Cronistas del Oprobio: Reflexiones feministas sobre memoria, desaparición y violencias contemporáneas en México. En A. García & L. Tejero (Coords.): *Revista de Antropología Social Universidad Complutense de Madrid, Dossier Etnografiando el sufrimiento social en contextos de violencia(s): experiencias, tensiones y aprendizajes desde miradas feministas*.
- Hernández Hernández, F. (2008). La investigación basada en las artes. Propuestas para repensar la investigación en educación. *Educatio Siglo XXI*, 26. 85-118
- Hernández Quintela, I. (2008). *Guía para la navegación urbana*, Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Herrero, Y. (2016). Agenda 2030, una mirada desde el ecofeminismo [conferencia]. Vicerrectorado de Internacionalización, Cátedra Unesco, Universidad Pública de Navarra, España. <https://upnatv.unavarra.es/unesc/yayo-herrero>
- Hesse-Biber, S.N. (2012). Feminist Research: Exploring, Interrogating, and Transforming the Interconnections of Epistemology, Methodology, and Method [Investigación feminista: exploración, interrogación y transformación de las interconexiones de la epistemología, la metodología y el método]. En S.N.

Hesse-Biber (Ed.). *Handbook of Feminist Research: Theory and Praxis [Manual de investigación feminista: teoría y praxis]* (pp.2-35). London: Sage.

Hooper, C. (2000). Masculinities in Transition: the Case of Globalization [Masculinidades en transición: el caso de la globalización]. En M. Marchan y A. Runyan. (Eds.), *Gender and Global Restructuring [Género y reestructuración global]* (pp. 60-75). Londres y Nueva York: Routledge.

Hunter, V. (2016). Radicalising Institutional Space: Revealing the Site through Phenomenological-Movement Inquiry [Radicalizando el Espacio Institucional: Revelando el Sitio a través de la Indagación Movimiento-Fenomenológica]. En D. B. Shaw & M. Humm (Eds.): *Radiacal Space. Exploring Politics and Practice [Espacio Radical. Explorando políticas y práctica]* (pp. 65-84). Londres: Rowman & Littlefield.

Illich, I. (1984). El arte de habitar. Discurso ante The Royal Institute of British Architects, York, Reino Unido. <http://www.pratec.org/wpress/pdfs-pratec/El-arte-de-habitar-Illich.pdf>

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2021). *Panorama sociodemográfico de Morelos: Censo de Población y Vivienda 2020 : CPV / México : INEGI*,.

Jacobs, Jane. (2011). *Muerte y vida de las grandes ciudades* (A. Abad & A. Useros, Trad., 11.ª ed.). Navarra: Capitán Swing Libros (Trabajo original publicado en 1961).

Kern, L. (2020), *The Feminist City [La ciudad feminista]*. Londres y Nueva York: Verso.

Lagunas Popoca, R. (1999). *Mejoramiento de imagen urbana del centro histórico Coatetelco, Morelos* [Tesis de licenciatura en Arquitectura, Universidad Autónoma del Estado de Morelos] Biblioteca Centro INAH Morelos.

Le Corbusier (1980). *El modulator* (R. Vera, Trad., 3ª ed.). Barcelona: Poseidón. Trabajo original publicado en 1953).

Lepecki, A. (2009). *Agotar la danza. Performance y política del movimiento*. (Antonio Fernández, Trad.). Alcalá: Universidad de Alcalá.

Lindón Villoria, A. (2020). Experiencias espaciales femeninas en los desplazamientos cotidianos. *Revista Mexicana de Sociología*. 82 (1), 37-63.

Llano, M. & Rojas, D. (abril, 2022). Desplazamiento forzado en las regiones mineras. *La Jornada ecológica*, 251. 30-31. https://issuu.com/lajornadaonline/docs/ecologica_251

Lomelí, P. (2017). “Acceso de las mujeres jefas de familia a la vivienda en México”, http://www.promocionpoliticadelamujer.mx/wpcontent/uploads/2018/11/14_Acceso_de_las_mujeres_jefas_de.pdf

López-Austin, A. (1999). *Tamoanchan y Tlalocan*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

– (2012). Cosmovisión y pensamiento indígena. *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, 1-14. http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/495trabajo.pdf

Lorde, A. (1993): Lo erótico como poder. *Revista Con-spirando* (5), 12-16.

Lugones, M. (2014). Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial. En W. Mignolo (et. al.). *Género y descolonialidad* (pp. 13-42). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo.

Maldonado Jiménez, D. (2000). *Deidades y espacio ritual en Cuauhnáhuac y Huaxtepec. Tlahuicas y Xochimilcas de Morelos (siglos XII-XVI)*. Ciudad de

México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

- (2001). Cerros y volcanes que se invocan en el culto a los “aires” en Coatetelco, Morelos. En J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero (Coords.). *La Montaña en el paisaje ritual* (pp. 395-418). México: CONACULTA, INAH, UNAM.
- (2005). *Religiosidad indígena, historia y etnografía. Coatetelco, Morelos*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- (2011). El huentle a los “aires”, Coatetelco, Morelos. En L. Morayta (Coord.). *Los pueblos nahuas de Morelos. Atlas etnográfico* (pp. 187-191). México: Gobierno del Estado de Morelos, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Manzanilla Naim, L. R. (2020, 6 de abril). Teotihuacan: La casa del sol y la luna [video]. *Piedras que Hablan*, INAH TV. <https://www.youtube.com/watch?v=IRNY7u6ETng&t=4s>

Marchan M. y Runyan A. (Eds.). (2000). *Gender and Global Restructuring [Género y reestructuración global]*. Londres y Nueva York: Routledge.

Marchese, G. (2019). Del cuerpo en el territorio al cuerpo-territorio: Elementos para una genealogía feminista latinoamericana de la crítica a la violencia. *EntreDiversidades*, 6(2) (13), 9-41. <https://doi.org/10.31644/ED.V6.N2.2019.A01>

Marcos, S. (1992). Indigenous Eroticism and Colonial Morality in Mexico: the Confession Manuals of New Spain [Erotismo indígena y moral colonial en México: los manuales de confesión de la Nueva España]. *Numen*, XXXIX (2), 157-174.

- (2011). *Tomado de los labios: género y eros en Mesoamérica*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- (2017). La somática mesoamericana. *Voz de la tribu*, (10), 29-34.
- (2021). Otroa Compañeroa. La fluidez de género: Una emergencia

contemporánea con raíces ancestrales. *Camino al andar*. <https://www.caminoalandar.org/post/otroa-compa%C3%B1eroa-la-fluidez-de-g%C3%A9nero-una-emergencia-contempor%C3%A1nea-con-ra%C3%ADces-ancestrales>

Martínez Echagüe, M.I. (2018). Feminismo y deseo. *Estudios del ISHiR*, 8(21), 17-23. <https://ojs.rosario-conicet.gov.ar/index.php/revistaSHIR/article/view/807/930>

Martínez Lira, D. (2013, 9 de mayo). *Lateando*. El búho <https://elbuhope/2013/05/lateando/>

Mate Rupérez, R. (2015). Memoria y construcción de identidad colectiva. En J. M. Marinas y J. M. González (Eds.), *Memoria y futuro: construcción del vínculo político* (pp. 111-122). Madrid: Biblioteca Nueva.

Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la Percepción* (J. Cabanes, Trad.). Barcelona: Planeta-Agostini. (Trabajo original publicado en 1945).

McDowell, L. (2000). *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas* (P. Linares, Trad.). Madrid: Cátedra (trabajo original publicado en 1999).

Michaud, E. (2009). *La estética nazi. Un arte de la eternidad*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En: S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Comps.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

- (2014). ¿Cuáles son los temas de género y (des)colonialidad? En W. Mignolo (et. al.). *Género y descolonialidad* (pp. 9-12). Ciudad Autónoma de Buenos

Aires: Del Signo.

Misra, J., Curington, C. V. & Green V. M. (2020). Methods of Intersectional Research [Métodos de investigación interseccional]. *Sociological Spectrum*, 41 (1), 9-28.

<https://doi.org/10.1080/02732173.2020.1791772>

Montaner Martorell, J. M. y Muxí Martínez, Z. (2011). *Arquitectura y política*. Barcelona: Gustavo Gili.

Moreno Flores, J. (1886, 29 de noviembre). Coatl-tetel. Leyenda. *El Cronista de Morelos*.

Moreno Villa, J. (1986). *Lo mexicano en las artes plásticas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica (trabajo original publicado en 1949).

Muxí, Z. (2018). *Mujeres, casas y ciudades. Más allá del umbral*. Barcelona: dpr-barcelona.

Oakley, A. (1974). *The Sociology of Housework [La sociología del trabajo doméstico]*. Londres: Martin Robertson.

Observatorio de Multinacionales en América Latina (OMAL). (s/f). *Diccionario Crítico de Empresas Transnacionales*. <http://omal.info/spip.php?article4857>

Paredes Carvajal, J. (2013). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. México: El Rebozo.

Paredes Carvajal, J. & Guzmán Arroyo, A. (2014). *El tejido de la Rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario?* La Paz: Comunidad mujeres creando comunidad.

París Orlando (2019, 9 de noviembre), *Vitruvian Man by Leonardo da Vinci.jpg*. https://es.wikipedia.org/wiki/Hombre_de_Vitruvio

Pérez-Rincón, S. & Tello i Robira, R. (2009). Inclusión y exclusión de las mujeres en

las políticas y prácticas de renovación urbana. En Héctor, Q. & R. Tello (Eds.). *Ciudad y diferencia. Género, cotidianeidad y alternativas* (pp. 21-52). Barcelona: Bellaterra.

Picazo Gurina, M. (2008). *Alguien se acordará de nosotras. Mujeres en la ciudad griega antigua*. Navas de Tolosa: Ballaterra.

Pollock, G. (1988). *Vision and Difference. Femininity, feminism and histories of art [Visión y diferencia. Feminidad, feminismo e historias del arte]*. London and New York: Routledge.

Pujol, G. (2006). Chakras y arquetipos: un puente entre erotismo y espiritualidad. *Conspirando. Erotismo y Espiritualidad* (53), 24-28.

Quezada Ramírez, N. (1975). *Amor y Magia amorosa entre los aztecas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Ramón Carbonell, L. (2004). Proceso. En M. Navarro & P. Miguel de (Eds.). *10 palabras clave en teología feminista* (pp. 57-122). Navarra: Verbo Divino.

Ramos Torre, R. (2015). Amnesia e hipermnesia sociales en el mundo contemporáneo. En J. M. Marinas y J. M. González (Eds.), *Memoria y futuro: construcción del vínculo político* (pp. 123-139). Madrid: Biblioteca Nueva.

Real Academia Española (1992). *Diccionario de la Lengua Española, Real Academia Española* (21° ed.). Madrid: Espasa Calpe.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Chi'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rolnik, S. (2019). *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente* (C. Palmeiro, M. Cabrera, D. Kraus, Trads.). Ciudad Autónoma de Buenos Aires:

- Tinta Limón. (Trabajo original publicado en 2018).
- (2006). Geopolítica del chuleo. *Transversal text*, (10) 1-10. <https://transversal.at/transversal/1106/rolnik/es>
- Sahagún de, B. (1999). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Ciudad de México: Porrúa (Trabajo original publicado en 1829).
- Sánchez Suárez, J.G. (2017). *Manual de Análisis de la Realidad. Nuevas Perspectivas para el Discernimiento Permanente de los Signos de los Tiempos*. Ciudad de México: Observatorio Eclesial.
- Sandoval, C. (2002). Dissident Globalizations, Emancipatory Methods, Social-Erotics [Globalizaciones disidentes, métodos emancipatorios, erótica social]. En A. Cruz-Malavé & M.F. Manalansan Iv (Eds.). *Queer Globalizations Citizenship and the Afterlife of Colonialism [Ciudadanía de las globalizaciones queer y el más allá del colonialismo]* (pp.20-32). New York, London: New York University Press
- Schaup, S. (1999). *Soffa, Aspectos de lo divino femenino*. Barcelona: Kairós.
- Schrock, R.D. (2018). The Methodological Imperatives of Feminist Ethnography [Los imperativos metodológicos de la etnografía feminista]. *Journal of Feminist Scholarship* 5 (Fall), 54-60. <https://digitalcommons.uri.edu/jfs/vol5/iss5/5>
- Secretaría de Cultura. (s.f.). *Catálogo Nacional de Monumentos Históricos Inmuebles*. Coordinación Nacional de Monumentos Históricos. <https://catalogonacionalmhi.inah.gob.mx/autenticacion/login>
- Segato, R.L. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes del segundo estado*. Buenos Aires: Tinta Limón.

- Segovia Marín, O. (2021, 26 de abril). Convivencia, espacio público y género [Conferencia magistral]. *Curso Ciudad, género y espacio doméstico*, FLACSO, Quito, Ecuador.
- Seibert, U. (2006). Introducción. *Con-spirando. Revista Latinoamericana de ecofeminismo, espiritualidad y teología. Erotismo y Espiritualidad*, 53, 11-16.
- Shüssler Fiorenza, E. (2004), *Los caminos de la Sabiduría*. Santander: Sal Terrae.
- Siméon, R. (1988). *Diccionario de lengua náhuatl o mexicana*. Ciudad de México: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1977).
- Solares Altamirano, B. (2007). *Madre terrible: La Diosa en la religión del México Antiguo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Antrhopos.
- Soldevilla Pérez, C. (2015), El barroco como memoria y comunidad. En J. M. Marinas y J. M. González (Eds.), *Memoria y futuro: construcción del vínculo político* (pp.155-182). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Solís González, J.L. ((2013). Neoliberalismo y crimen organizado en México: El surgimiento del *Estado narco*. *Frontera Norte*, 25 (50). 8-34.
- Sudjic, D. (2010). *La arquitectura del poder* (I. Ferrer Marradas, Trad.). Barcelona: Ariel
- Tate, C.E. (2022). The Shape of Place: The Lower Pecos Canyonlands as a *Chicomoztoc?* [La forma del lugar: ¿Los cañones del bajo Pecos como un *CHICOMOZTOC?*]. EN J. FARMER Y R. KOONTZ [EDS.]. Making “Meaning”: Precolumbian Archaeology, Art History, and the Legacy of Terence Grieder [Creando “significado”: arqueología precolombina, historia del arte y el legado de Terence Grieder] (pp. 75-111). Houston: University of Houston Libraries. <https://doi.org/10.52713/PGWG7974>

Tello Robira, R. & Pérez-Rincón, S. (2009). Inclusión y exclusión de las mujeres en las políticas y prácticas de renovación urbana. En R. Tello y H. Quiroz [Eds.]. *Ciudad y Diferencia. Género, cotidianeidad y alternativas* (pp. 21-52). Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Trejo Martínez, F. (2012). Fenomenología como método de investigación: Una opción para el profesional de enfermería. *Enfermería Neurológica*, 11(2), 98-101.

Un día una arquitecta. (s.f.). undiaunaarquitecta.wordpress.com

Viswanath, K. & Mehrotra, S. T. (2007). 'Shall we go out?' Women's Safety in Public Space in Delhi [“¿Salimos?” Seguridad de las mujeres en el espacio público en Delhi]. *Economic and Political Weekly*, 42 (17), 1542-1548. <https://www.jstor.org/stable/4419521>

Valle Murga del, T. (2017). Espacio y tiempo en la antropología feminista: cronotopos y evocación En G. Cozzi & P. Velázquez (Coords.), *Desigualdad de género y configuraciones espaciales* (pp. 37-87). Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género.

Vega Montiel, A. (2020, 21 de abril). La violencia contra las mujeres en tiempos de COVID-19 [conferencia]. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades UNAM, ciudad de México, México. <https://www.youtube.com/watch?v=V7adfvmKdw&t=889s>

Villoro Ruíz, J. (2017, 29 de agosto). El caos no se improvisa: Visión narrativa de la Ciudad de México [conferencia]. El Colegio Nacional, ciudad de México, México. <https://www.youtube.com/watch?v=8-F-rIL6q1s&t=1642s>

– (2019, 1 de noviembre). Conquista y contraconquista; la literatura como hegemonía y liberación [conferencia]. El Colegio Nacional, ciudad de México,

México. https://www.youtube.com/watch?v=xCkwG4DR_Ag&t=3425s

Vitrubio Polión, M. (2018). *Los diez libros de Arquitectura* (J. L. Oliver Domingo, Trad.; 10ª ed.). Madrid: Alianza Forma (Trabajo orinal publicado en 1995).

Walsh, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. En: S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Comp.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp.47-62). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar

Wilson, E. (1992). The invisible flâneur [El flâneur invisible]. *New Left Review* (191), 90-110.

Wolff, J. (1985). The Invisible Flâneuse. Women and the Literature of Modernity [La invisible Flâneuse. Las mujeres y la literatura de la Modernidad]. *Theory, Culture & Society*, 3, 37-46. <https://doi.org/10.1177/0263276485002003005>

Yasar, M. (2019). La revolución de las mujeres, Kurdistan y México [conferencia]. Universidad Autónoma del Estado de Morelos. <https://www.youtube.com/watch?v=qw69HwILGq8>

Referencias legales

Decreto número dos mil trescientos cuarenta y dos. (2017, 14 de diciembre). Periódico Oficial Tierra y Libertad, Órgano del Gobierno del Estado Libre y Soberano del Estado de Morelos (LIII Legislatura). http://marcojuridico.morelos.gob.mx/archivos/decretos_legislativo/pdf/DCEAMPIOCOATEMO.pdf

Anexos

A. Teódula Alemán Cleto, la niña que nació sirena.
El cuento

Teódula Alemán Cleto, La niña que nació sirena



Ma. del Carmen Bustos Garduño
Doctorado en Estudios Críticos de Género
Universidad Iberoamericana

INVESTIGACIÓN E INCIDENCIA SOCIAL

Teódula Alemán Cleto, La niña que nació sirena

Camino a Coatetelco

En aquellos ahora desgastados años, Coatetelco era un caserío conformado por un tejido de calles, las cuales, a lo lejos, desde el sinuoso camino por el que se llega, se teñía de un color rojizo proveniente de los techos de teja de las casas de adobe, las que parecían estar abrazadas por el verdor de los cerros vecinos y dirigir su mirada hacia la laguna. Al centro del pintoresco escenario, blanqueaban la cúpula y la torre de la iglesia católica, llamada de San Juan Bautista cuya edificación fue iniciada muy al inicio del periodo colonial y concluyó allá por el siglo XVIII. La construcción, aseguran los que saben de esas cosas, es de estilo barroco, como quien dice, que está muy ornamentada. En esta decoración, en el caso de éste como el de muchos otros pueblos mexicanos, los antiguos y originarios pobladores dejaron la marca

de sus saberes, de lo que sabían hacer con sus manos. Pero también y quizás, sobre todo, de aquello sentido en lo profundo de sus corazones y de las creencias de sus espíritus. Así, a pesar de lo obligado de la tarea, del esfuerzo que para muchos terminó en muerte, de cargar con grandes y pesadas piedras, acomodarlas con mucho cuidado, pegar una sobre otra e ir consolidando muros, de que les hicieron renegar de sus dioses, la sabiduría de un pueblo quedó impregnada en ellas y en todos esos adornos de la fachada.

Por esos días, cuando Teódula Alemán Cleto era apenas una niña, la niña que en Coatetelco nació siendo una sirena, muy cerquita de la capilla cristiana, a unos cuantos pasos, entre el hierberío y ocultos bajo capas y capas de tierra y más hierba, se mi-

raban unos montículos, montoncitos, por aquí y por allá, como si se tratara de pequeños cerros. Con los años y con la llegada de unos señores a quienes les llamaban arqueólogos, se vino a descubrir que estos cerritos no eran otra cosa sino unas pirámides construidas hace mucho tiempo atrás por los primeros habitantes, los que vivieron en este lugar antes de la llegada de los conquistadores españoles al territorio. Las nacidas en Coatetelco los llaman momoztles y hoy se sabe que todos juntos conformaban un lugar sagrado o centro ceremonial y que sus construcciones llegaban hasta la iglesia de San Juan pues sus cimientos eran parte de una de estas arcaicas estructuras. Se conoce, además, que el templo principal estaba dedicado a una



joven y hermosa Diosa llamada Cuauhtlitzin. Y es que estas tierras fueron pobladas varios cientos de años antes de que la misma Teódula viera su primera luz por personas que venían de un sitio muy lejano nombrado Chicomoztoc, en el cual había siete

cuevas, juntitas, seguidas una luego de la otra como formando una especie de abanico, y de cada una de ellas fueron saliendo y saliendo gentes como si de hormigas que brotaban de la tierra se tratara. Camina que camina, día tras día, de luna en luna, con lluvia o con frío, o bajo el ardiente sol, mirando siempre las estrellas, recorrieron muchos campos, atravesaron ríos, remaron por la mar océano, cruzaron desiertos, subieron y bajaron montañas, hasta que encontraron el lugar por sus dioses señalado. Mujeres y hombres, niñas y niños, gente ya mayor, todas y todos, bien clarito supieron, cuando llegaron, que ese era el sitio destinado: Un pedazo de tierra rodeada de agua y al pie de un cerro, una laguna llena de juncos, patos, garzas y peces, así como una o varias cuevas como aquéllas de las que un día salieron.

Una infancia llena de aventuras

Teódula nació y creció cobijada por este mágico paisaje en el cual habita una Mujer-Pez y otros seres fantásticos encargados de traer las lluvias desde altas y remotas montañas. Hoy, te contaré tan sólo una de estas fabulosas historias: conocerás la vida de la niña que nació siendo una sirena. Teódula fue la más pequeña de las seis niñas del matrimonio Alemán Cleto a quienes en total les nacieron diecinueve hijos, entre mujeres y varones, de los cuales once fueron los que sobrevivieron. Parecería que apenas su madre había dejado de ponerle pañales y le había retirado la teta, cuando a Teo, como le dicen de cariño, le empezaron a encomendar algunas tareas, aunque sencillas, dentro de su hogar. Muy al principio, arrullar o entretener al nuevo hermanito, acercar la mamila o llevar el jabón y la esponja para el baño del recién nacido. Conforme crecía, las responsabilidades de Teo fueron aumentando: sacar la basura de la casa, darles de comer a las gallinas y a los marranos, e incluso, arrear las vacas hacia los verdes campos alrededor de la laguna donde habrían de pastar. Ya más crecida, el papá de la niña, a ella y a sus hermanos, hombres y mujeres por igual, los llevaba a los sembradíos de frijol, cacahuate, calabaza, jitomate, tomate, sandía, papaya y melón. Todos juntos tenían que ayudar a sembrar o levantar las cosechas, según fuera la ocasión. Infantes como eran, se cansaban mucho y no faltaba una ocurrencia o travesura que les hiciera distraerse y hacer más ligero el peso de las labores.

Aquella mañana de sábado el sol resplandecía intensamente. Costalina y Teódula, las mujercitas más pequeñas de la familia, se encontraban muy apuradas entre los peones, ayudando en la recolección de frijol chino. Las gotas de sudor brillaban cubriendo las frentes de las hermanas antes de caer, escurridizas por sus cuellos. En

eso, la orden clara y firme de su madre llegó hasta sus oídos:

–¡Costa, Teo! ¡Espanten la vaca que nos deja sin cosecha! –Teódula, presta a obedecer, corrió hacia el animal, el cual se encontraba saboreando un exquisito festín al otro extremo del sembradío, cuando por detrás, escucha la maliciosa voz de su hermana–.

–¡Manita, no hay que sacarla! ¡Dejémosla comer, así acabaremos más pronto y no nos cansaremos tanto!

Así lo hicieron las hermanas, quienes continuaron inmersas en sus labores con la seguridad de que la jornada aquel día terminaría más pronto de lo habitual. Con lo que el par no contó fue con la desfachatez de la vaca, pues fue a seguir disfrutando de su banquete, ¡justo frente a doña Margarita!, la madre de las pequeñas conspiradoras, quién muy enojada gritó:

–¡Miren, ustedes dos! ¿Qué no ven? ¡Ya se volvió a meter la condenada vaca! – Regañadas y sin chistar, las hermanas tuvieron que obedecer y corrieron a sacar a la desvergonzada y tragona intrusa–.

El día, sin embargo, no se tornó tan largo y amargo como las niñas, después de su frustrado plan y la regañiza, lo esperaban. Pronto se dio la hora del almuerzo. Después de lo que para Costa y Teo fue una succulenta comida, padre y madre regalaron a los chiquillos un buen tiempo para jugar. Teo, encaramada en un árbol de caahuate, amenizaba lo que, de pronto, se convirtió en una improvisada plaza de toros:

–¡Tataratata, tataratata, tataratata! ¡Tataratata, tataratata, tataratata!

Era este el potente sonido salido de la garganta de la niña, mientras sus hermanos, valientes y arrojados, sacaron los becerros de los corrales y se pusieron a torearlos. Muy divertida transcurría la corrida, entre risas y aplausos –y los desentonados cánticos de Teódula–, cuando el cielo, más rápido que pronto, empezó a encapotarse con negros nubarrones. Teo bajó del árbol de un salto y todo mundo corrió. Unos, a encerrar nuevamente a los becerros, otros, a levantar los instrumentos de labranza, aquéllas más, a subir a las mulas las cazuelas, el comal y los trastos que llevaron para cocinar. Todos, adultos y niños empezaron a agarrar camino rumbo al pueblo, cuando un fuerte vendaval sopló con furia derrumbando a la pequeña y delgada Teo. Antes que la niña pudiera ponerse en pie, empezó a caer un fuerte aguacero,

por eso le costó más trabajo incorporarse, lo cual hizo acomodándose el vestido el cual, a estas alturas, estaba no sólo empapado sino lleno de lodo. Teódula no perdió la compostura ni el ánimo y buscó la mirada de su papá, quien le dijo:

–¡Corre, alcanza a los demás! –Mientras tanto él todavía se regresó a cerrar bien la tranca del corral–.



Muy decidida, la pequeña dio media vuelta y dirigió su andar hacia la vereda, cuando una nueva ráfaga de viento y lluvia acometieron contra ella, quien corrió a resguardarse dentro del hueco de un árbol de guamúchil que alcanzó a divisar. Ahí, estaba ella, encogidita y asustada, cuando vio aproximarse a toda prisa la borrosa figura de un jinete, montado sobre el lomo de un gran alazán, quien, al llegar hasta la niña, se estira hacia ella y con un sólo movimiento la sube al animal: era su padre, que la había ido a rescatar.

Agotada, con mil emociones aun vibrando en su diminuto cuerpo y ya bajo el resguardo y calidez de la vivienda familiar, la niña apenas alcanzó a bañarse con agua caliente antes de caer en un profundo sueño. Un dormir que parece nunca ser suficiente. No lo fue a la mañana siguiente y tampoco lo ha sido ninguna otra, porque cada madrugada cuando Margarita va a despertarla y levantarla para ir a la escuela o a acompañar otra jornada de trabajo en el campo, a Teódula le encantaría

poder seguir durmiendo. Tanto es el placer que la niña encuentra en dormir, que solía quedarse adormecida montada en ancas del caballo durante aquellas auroras en las cuales se iban todos a trabajar las tierras de labranza, al grado que una de esas ocasiones, un hondo sueño se apoderó de ella y resbaló, dándose un doloroso porrazo contra el suelo. Desde entonces sus padres la amarraban a la cintura del jinete al frente de la cabalgadura y Costa, muy pendiente de su hermanita, la distraía constantemente con el propósito de evitarle caer en las garras del sueño que tanto, aún ahora, la persigue:

–¡Mira manita, cuantas estrellas, ponte a contarlas para que no te duermas!

Ir por agua al pozo: confrontarse con una cruel realidad

Otro de los quehaceres que, un poco más mayorcita, de unos ocho años, le fueron asignados a Teódula, fue ir a recoger el agua del pozo. En aquellos tiempos no existía agua corriente al interior de las viviendas. Por eso, en el pueblo existían una serie de piletas ubicadas en las esquinas de algunas calles, de ese modo las personas podían ir a abastecerse del líquido. Incluso, por las tardes se veía como los aljibes eran rodeados por caballos, vacas, becerros y toros, hasta chivos y borregos, que eran llevados ahí para que bebieran. También, los hombres al amanecer caminaban con su carga de agua que acarreaban en unos baldes cuadrados hasta las casas. Mientras las mujeres, con la finalidad de llenar las tinajas de las cocinas, la trasladaban en cántaros de barro.



Fue en una de esas idas a la fuente ubicada detrás de la iglesia, a la que solía ir a realizar su encargo, cuando Teo, lo escuchó de labios de unas muchachas que esperaban su turno para llenar sus ánforas. La pequeña quedó impactada por la noticia. Fue tal la impresión, que estuvo a punto de tirar su vasija, ya llena, la cual apenas pudo contener en sus brazos sin poder evitar derramar la mitad de su contenido:

–¡Sí, que es verdad!, –alcanzó a oír la voz llorosa de la más alta de las tres–. –Fue esta mañana, cuando Anita acudió al molino y Juan, muy enojado, agarró el machete y fue por ella, dizque

porque había tardado mucho tiempo, –completó la joven–.

Ésa, como todas las mañanas, las mujeres hacían fila en el único molino existente en Coatetelco. Llevaban sus cubetas llenas de maíz preparado, nixtamal se le nombra, listo para ser procesado y transformado en la masa con la cual ellas habrían de hacer las tortillas que satisfacerían el paladar y los estómagos de sus familias. Como entonces era el único establecimiento de su tipo en el pueblo, ellas se levantaban muy temprano con la esperanza de salir pronto del lugar, pero eran tantas las ahí reunidas, que debían esperar, a veces, demasiado tiempo. Aquel día, por más que Anita madrugó, se le hizo tarde, pues al levantarse se percató que Juanito estaba destapado y una corriente de aire llegaba hasta él haciéndolo toser. La madre, con amoroso cuidado cerró la ventana, cubrió con las cobijas al niño y le puso un unguento en el pecho. Salió corriendo de su casa, pero, aun así, muchas otras mujeres habían llegado antes que ella, por eso debió esperar un poco más. Apenas Ana atravesaba de regreso el umbral del local donde todavía se arremolinaban otras mujeres con su cubeta llena de masa en brazos, cuando llegó su marido, muy enojado y con machete en mano. Empezó a gritar lleno de furia y blandir la herramienta sobre el cuerpo de la desdichada, golpe tras golpe, hasta que el cuerpo ensangrentado quedó inerte, sin vida.

La niña, atenta a lo que se decía, sintió un escalofrío que le recorrió la espalda y como si se tratara de un autómatas, emprendió el camino de regreso a su casa. Toda la tarde estuvo ensimismada, sin querer comer, ni jugar y esa noche fue temprano a la cama sin poder conciliar el sueño.

La visión en la laguna

Al día siguiente don Gregorio Alemán debía supervisar la obra que permitiría transportar el agua para el riego de unos cultivos, así que cuando preguntó quién de sus hijos lo acompañaba a la laguna, Teo fue la primera en apuntarse, porque, haciendo honor a la verdad, ese era su paseo preferido y el territorio más entrañable para ella en todo Coatetelco. Además, le encantaba chacualear y nadar en el agua junto con sus hermanas. Sin embargo, aquel día permaneció abstraída de los juegos y de la compañía y, con la misma actitud de la víspera. Se la pasó piense que piense.

Recordaba que, ese que escuchó el día anterior, no era el primer suceso similar sucedido en el pueblo y al hacerlo, se le revelaron muchos rostros, los de sus primas, los de sus vecinas, los de otras muchachas, todas mayores que ella y a quienes veía los domingos en misa, o en la plaza, cuando acompañaba a su mamá a hacer las

compras. Se acordó cómo las veía, tan bonitas y alegres, todas ellas muy sonrientes... hasta que contraían matrimonio. Era entonces cuando la belleza las abandonaba y las sonrisas se desdibujaban de sus semblantes, a grado tal que, pálidas y demacradas, hasta parecían enfermas.

Por eso, aquel día frente a la laguna, tomó una decisión: ella, Teódula Alemán Cleto, nunca, nunca, jamás de los jamases se casaría y estaría atada a los designios de ningún hombre. Fue ésta para Teo como una iluminación, porque en ese mismo momento tuvo la visión de su propio nacimiento. Doña Margarita se encontraba a orillas de la laguna. Aquella tarde había ido a lavar la ropa como cada dos o tres días a la semana lo hacía, junto con otras señoras del pueblo. La mujer, con una enorme barriga y medio cuerpo descubierto, de la cintura para arriba al igual que todas sus acompañantes, tallaba con energía algunos géneros contra una roca que le servía de lavadero. En ese instante empezó a sentir los dolores de parto y tan solo alcanzó a salir del agua y dar unos cuantos pasos, que no resultaron los suficientes ni para alcanzar la tranca, cuando la bebé, sin más, vio su primera luz.

Las imágenes eran tan claras para Teo como si tuviera frente a sí una gran pantalla de cine, y, al saberse nacida en la laguna no tuvo duda de que ella era una hija de la Tlanchana, la sirena de agua dulce de Coatetelco. Supo, también, que, como la pequeña sirena que era, en ella habitaba el espíritu indómito de la



Mujer Pez, y que era de éste, de donde le sobreviene la fuerza, las ocurrencias de niña traviesa y rebelde, la agudeza de pensamiento y la decisión inquebrantable de que ella tenía el poder de tejer otra vida para sí misma, una alejada del maltrato, de

los golpes, del infierno, del maleficio de estar atada a un hombre.

La Tlanchana tiene su morada en las profundidades de las aguas de la laguna de Coatetelco. Muchas personas la han visto y escuchado sus cánticos seductores. Los coatetelquenses saben muy bien la importancia de mantener contenta a la Mujer-Pez, si no quieren verla marcharse y que, con su partida, sobrevenga el secamiento de la laguna. Todas y todos están también enterados que la Tlanchana no es otra cosa sino, el espíritu de la Diosa Cuauhtlitzin quien es venerada en Coatetelco desde la época prehispánica y quiso quedarse con los suyos una vez que ella, su cuerpo y su alma, quedaron fundidos en las aguas de la laguna.

Cuauhtlitzin nació en Xochicalco y fue una niña muy inquieta, más o menos como Teódula, a quien le gustaba mucho cultivar plantas y siempre llevaba una corona de flores blancas de cazahuate sobre su cabeza. El cazahuate es un árbol de no mucha altura y en la época de frío, por los meses de noviembre a enero, florea en los campos morelenses asemejando un nevado paisaje imposible de tener lugar por estos cálidos territorios. Debido a sus habilidades como sembradora y cuidadora de la naturaleza, siendo ya una hermosa muchacha, Cuauhtlitzin fue nombrada sacerdotisa del templo de Quetzalcóatl y encargada de los cultos a la fertilidad de la tierra.

La joven, de extraordinaria sensibilidad ante la vida, siempre fue muy susceptible al sufrimiento e injusticias que recaían sobre su amado pueblo, el cual, en más de una ocasión se encontró al acecho de las aldeas vecinas, quienes codiciaban la riqueza y fecundidad de sus campos. Sin embargo, la última vez que ello ocurrió, la voracidad de los enemigos fue implacable pues organizaron un feroz ataque contra el territorio.

Cuauhtlitzin, al darse cuenta del peligro que amenazaba a su gente, decidió guiarles hacia el cerro del Teponasillo, donde creyó, se mantendrían a salvo. Sin embargo, justo antes de llegar a su destino los agresores casi les dieron al-



cance. Siendo Cuauhtlitzin una sacerdotisa inició un ritual con la entonación de una invocación, al tiempo tomó entre sus manos su corona de flores de cazahuate. Luego, la elevó a los cielos para después arrojarla al valle. Poco a poco, lo que una vez fue tierra, se iba inundando alrededor de la muchacha quien, lentamente, se fundió con las aguas. Fue así como, Cuauhtlitzin salvó a su gente y creó la laguna de Coatetelco, la fuente de la vida de la comunidad. Por eso, desde aquel día ella es venerada como una Diosa.

Todo esto vio la pequeña Teódula, quien continuaba mirando la laguna como en una especie de ensoñación o trance profético. O quizás, tan sólo lo recordó, porque la historia de Cuauhtlitzin la había escuchado muchas veces de voz de sus dos abuelas. Sin embargo, en esos instantes todo era muy confuso, y Teo ya no sabía si esas cosas se le figuraban en ese momento o venían a ella de sus recuerdos.

El caso es que, en ese instante la pequeña no sólo lo comprendió, sino, lo supo con toda certeza: el espíritu de Cuauhtlitzin la llamaba. Es más, Teódula pudo sentir a la Diosa habitando en su interior y confiriéndole el poder de saber que su vida tenía un propósito, un sentido, más allá del casamiento a una edad temprana, a dedicarse a los hijos, a... ser maltratada y humillada por un hombre. Por eso, con una enorme alegría se levantó, estiró su delgado cuerpo y emprendió una carrera que la llevó a unirse al corro de niñas y niños que jugaban dentro de la laguna.

El amor por los libros

Teódula, además, fue desde muy pequeña una excelente estudiante. Se podría decir que siempre le gustó mucho asistir a la escuela. Sin embargo, gustar, gustar, gustar, no es la palabra que define exactamente la serie de sensaciones sentidas por la niña cuando se encontraba frente a los libros, a sus cuadernos, a las clases. Más bien, ella experimentaba un verdadero amor por sus lecturas y una fascinación hacia las enseñanzas de sus maestras. Sobre todo, quizá, lo realmente por ella sentido era una enorme curiosidad y pasión por descubrir cosas nuevas. Por ejemplo, los misterios del cosmos le atraían sobremanera. Desde la primera vez que Costalina la empezó a distraer mostrándole las estrellas para mantenerla despierta sobre la montura, Teo se preguntaba una y mil cosas. ¿Por qué unas brillaban más que otras? ¿Qué distancia existe entre ellas? ¿Una niña como ella podría llegar hasta ellas? ¿Cuánto tiempo se tardaría en viajar hasta allá? ¿Por qué la luna la persigue a donde quiera que ella va? Los enigmas de la naturaleza eran, también, su fascinación. ¿De dónde viene y a dónde va el agua de los ríos? ¿Qué es lo que hace del volcán Popocatepetl el cerro

que humea? ¿Por qué de sus entrañas surge una constante fumarola? ¿Cómo es que, al contrario del Popo, la Mujer Dormida se encuentra en apacible calma? Cuestionamientos como los anteriores, fueron, poco a poco, despejados en la escuela, en los libros. Por eso Teódula se encontraba, simplemente, maravillada. Era tal el encantamiento escolar, que la niña durante las tardes se escondía para poder hacer sus tareas. Su mamá, muy clara había sido aquella ocasión cuando la sorprendió oculta en el dormitorio:

—¡El tiempo en la escuela es suficiente para el estudio, no se necesita más!

Por eso, desde ese entonces, trepaba a las ramas del árbol más lejano del corral de su casa, y ahí, encaramada, sacaba libros y cuadernos y se ponía a estudiar. Hasta aquel día en el cual, otra vez, los gritos de doña Margarita la hicieron bajar a toda prisa, pues requería a Teo para un mandado fuera del hogar. De regreso en casa, tarde y cansada, olvidó recoger sus útiles escolares, los que padecieron el remojón de toda una noche lluviosa.

De manera que, aquel día de la visión en la laguna en el cual le fue revelada la realidad de una vida otra, vida que era impulsada en su interior por la Tlanchana, por la Diosa Cuauhtlitzin, Teo comprendió muy bien que, aquello que tanto amaba, el estudio, era el lienzo principal del tejido de su propio porvenir. Con esa convicción nacida de su mente y su corazón, las cosas para Teo se fueron acomodando lentamente. Terminó su educación primaria a los trece años, pero en Coatetelco, en aquellos tiempos, no había escuela secundaria. Entonces, al inicio del siguiente año escolar, entusiasmada, la ya adolescente fue a inscribirse nuevamente a sexto grado. El director de la escuela, de nombre Bernardino Ariza Becerra francamente le hizo saber lo imposible de su plan, pues ella ya había obtenido su certificado. Sin embargo, ante la insistencia y las lágrimas de la estudiante, la aceptó como oyente. Pasaron unos meses cuando el profesor Ariza fue en busca de Teódula con la noticia de que desde aquel día pasaría a ser la ayudante de la maestra Teresita Ballesteros. Hacia el final del curso, Ariza Becerra se le hizo nuevamente presente con el único fin de informarle que la pondría a cubrir un interinato, tras lo cual le preguntó:

—¿Crees que te den permiso tus padres?

Sin comprender de lo que se trataba, la joven, presta contestó:

—¡No, no van a querer!

Y es que, don Gregorio Alemán y doña Margarita Cleto eran muy reacios. Sobre todo ella, quien de por sí estaba enojada porque Teódula se iba todos los días, de

lunes a viernes a la escuela, contrariamente a lo esperado cuando la niña terminó los estudios de primaria: contar con dos manos más desde muy temprano como ayuda para los interminables quehaceres de la casa. Por esa razón, el día que la maestra Teresita y el mismo director de la escuela fueron a hablar con ellos para pedir su consentimiento, Margarita estuvo en oposición en todo momento. La madre de Teo nunca dejó de expresar su inconformidad, incluso el mismo día en que la futura maestra, con vestido prestado y maquillada para aparentar más edad, se encaminó a la parada del autobús que la llevaría a Cuernavaca donde le darían su nombramiento. Teódula recorrió a pie el camino de Coatetelco a Mazatepec donde habría de abordar el transporte, mientras recibía de su madre pedrada tras pedrada.

Aun cuando, para mantener contenta a su mamá a partir de aquella jornada se ocupó de las labores domésticas durante las noches, Teódula jamás se desanimó. De ese modo, muy joven, siendo casi una niña, y con tan sólo los aprendizajes adquiridos a través de su maestra y mentora Teresita Ballesteros, se convirtió en una maestra rural –como le gusta a ella definirse–. Convertirse en profesora la colocó en una clara situación de no tener que depender económicamente de ningún varón, de ese modo su convicción de rehuir el matrimonio no sólo se mantuvo, sino más bien, se acentuó. Además, cada año, durante las vacaciones escolares del verano Teódula acudía a la Escuela Normal en la ciudad de Puebla para continuar con su preparación como educadora. Inquieta y curiosa como siempre ha sido, también realizó estudios en Antropología e Historia, así como en Lengua y Literatura Española. Toda esta preparación le permitió profundizar y demostrar, a imagen y semejanza de Cuauhtlitzin, el amor por su pueblo, por su gente, porque, durante todos estos años de larga vida se ha dedicado a enseñar y acompañar a las y los más pequeños de Coatetelco. Además, al rescate y preservación de la historia, la espiritualidad vinculada a la tierra y al agua, la medicina tradicional, las costumbres, así también, las leyendas sobrevivientes de la época prehispánica.

Una anotación final

Transcurridos 92 años de vida, hoy la niña que nació sirena goza del amor y el reconocimiento de todas y todos en Coatetelco. Tanto es el cariño hacia ella sentido que la llaman Mamá Teo. Ahora bien, la historia que este día te he querido contar está a punto de terminar, pero antes de finalizar, te voy a dejar en claro una cosa más. Siendo nuestro acuático y singular personaje una amante de los placeres, nunca se negó ninguno, por eso durante su vida ¡tuvo varios novios! Sólo que cuando los veía con intenciones de matrimoniarse, ella, enseguidita, se alejaba de ellos sin más. Con

todo, Teódula a la edad de cincuenta años se animó a casarse sabiéndose segura de sí misma y teniendo la seguridad de que ningún hombre la mandaría o se atrevería a ponerle una mano encima o la humillaría. Principalmente, se convenció, porque quien se lo propuso en ese entonces era un hombre de ochenta años. Así que Teódula cautelosa, pensó:

–¡Pocos años me va a durar!

O sea, que ¡pronto moriría! Así y todo, el buen hombre, un supervisor escolar jubilado, vivió todavía catorce años más y... ¡a Mamá Teo se le hicieron muchos!

Actualmente, la niña que nació siendo una sirena, y después de fundar el centro cultural comunitario, que hoy en honor a ella lleva por nombre: Teódula Alemán Cleto “Mamá Teo”, vive retirada de las labores escolares, cobijada en la vieja casona que un día su padre construyó con sus propias manos en el pueblo de Coatetelco, Morelos. Y... si tú, algún día la vas a visitar, podrás escuchar de sus labios todas estas fascinantes historias y muchas otras más. Especialmente, Mamá Teo te podrá confirmar un secreto adicional que es importante ahora revelar: ¡Toda niña nacida en Coatetelco, así como ella, nace siendo una sirena y lleva metido en su alma y su ser el espíritu de la Diosa generosa, Cuauhtlitzin!

Nota.

Imagen de la portada: *La Tlanohana*, bordado realizado por una joven oriunda de Coatetelco de nombre Diana Pineda Fermín de 22 años de edad. Diana es una de las pocas muchachas de la comunidad que realizan estudios universitarios, ya que actualmente cursa la licenciatura en Contaduría Pública en la Facultad de Contaduría, Administración e Informática de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Anexo B. Instrumento para la recolección de datos (siete componentes)

Vivir la erótica callejera a través del recorrido de las cartografías del deseo

B. Instrumento para la recolección de datos (siete componentes)

Componente N°	1
Técnica:	An-danzar (movimiento fenomenológico)
Nombre:	Los lugares de memoria. El espíritu del lugar
Ideas subyacentes (teorías, categorías):	<p>1. Zaida Muxí Martínez y Josep María Montaner Martorell (2011), plantean que una estrategia de la expansión del urbanismo neoliberal, es el borrado de la memoria crítica y urbana de los pobladores. El objetivo es "debilitar las redes sociales y comunitarias" (p.159)</p> <p>2 "Es la desestabilización del espacio la que desestabiliza o impide la acción de la memoria" (Ramos Torre, 2015, p.130).</p> <p>3. "[...] la memoria se construye en función de presente y que para perseverar se ha de materializar en el espacio: lugares concretos, templos, caminos, peñas, grutas, calles" (<i>ibid</i>, p. 125).</p> <p>4. ¿Qué memoria?, la memoria <i>a priori</i> (Mate Rupérez, 2015), que deviene de actos de injusticia -violencia o exclusión cometidos en contra de colectivos o grupos humanos- y de la voluntad de la "no repetición de la barbarie" (p.114). Una memoria en la que, es prioritaria la inclusión de lo que ha sido excluido.</p> <p>5. El espíritu del lugar. El altepetl, la ciudad nahua, como la representación simbólica de la cosmovisión ancestral que considera al territorio, a la ciudad, como sagrados (Bernal García & García García Zambrano, 2006).</p>
Lugares:	La laguna / La iglesia católica / El Centro Ceremonial Prehispánico
Colaboradoras:	Las Callejeras de Coatetelco
Desarrollo de la actividad:	<p>Movimiento 1 (reducción eidética)</p> <p>Estamos en el lugar. Invito a las Callejeras a cerrar los ojos y a concentrarnos en nuestra respiración. Doy algunas instrucciones más: Observa tu respiración sin juzgarla y mira como el aire del espacio exterior entra al espacio de tu cuerpo. Al cabo de unos instantes, les pido que empiecen a "sentir el sitio", quizá a percibir el viento en la cara, algún aroma, un sonido o bien, a prefigurar los contornos, las formas, el tamaño, los materiales que constituyen a los edificios (la iglesia, el Centro Ceremonial Prehispánico) o al paraje donde se encuentra la laguna (y por lo tanto, las construcciones que también se encuentran en las márgenes de ella).Mientras en los contextos del edificio religioso y centro ceremonial prehispánico permaneceremos en esta condición meditativa por unos minutos; en el ámbito lagunar, inmersas en dicho estado, leo a las Callejeras dos "textos evocativos" (Hernández Hernández, 2008). Las lecturas elegidas son dos narraciones recogidas por Mamá Teo (Alemán Cleto, 2015): "La leyenda de la princesa Cuahuitlitzin" (p.49) y "La Tlanchana o novia de los pescadores" (p.51) Ahora les animo a, poco a poco, abrir los ojos y empezar a moverse, a caminar por el espacio, a recorrerlo, a habitarlo desde el impulso y los deseos de cada una. Por lo tanto, pueden caminar lentamente o con prisa, correr, detenerse, si en algún momento sienten el deseo, pueden sentarse o acostarse. Tras un tiempo determinado, indico la conclusión de esta parte de la actividad.</p> <p>Movimiento 2 (reducción trascendental)</p> <p>Nos reunimos nuevamente a fin de realizar la compartición de nuestros senti-pensares. Primero animo a las mujeres expresen sus impresiones sobre el estar en el lugar y la actividad. Luego, a manera de entrevista semiestructurada, hago las siguientes preguntas: ¿Qué tan frecuentemente acudes a este lugar? ¿Cuándo vienes, lo haces sola o acompañada y por qué? ¿Cuando estás en este espacio, qué sensaciones, emociones, pensamientos afloran en tí? ¿Qué significa el espacio para tí? ¿Sientes que algo te une a él, qué es? ¿Es para ti importante que este lugar se conserve, por qué? ¿Qué recuerdos evocas cuando estás aquí? ¿Sientes que esta espacialidad te representa, por qué? ¿Sientes-piensas al sitio como parte de ti misma? ¿Te sientes-piensas siendo del espacio? ¿Crees que para la comunidad es importante este espacio? ¿Consideras al sitio como un provocador o reforzador de los lazos comunitarios? ¿Por qué este espacio funciona como un vínculo entre la comunidad? ¿Cuáles son esos lazos? ¿Qué pensarías si este espacio fuera destruido? ¿Cuándo estás aquí, te sientes segura? ¿Durante el trayecto de tu casa hacia acá, te sientes segura o en algún momento, lugar u hora del día te sientes temerosa? ¿Es este un espacio apropiado para que estén las mujeres? ¿Qué es apropiado que hagan aquí las mujeres? ¿Este es un espacio para los hombres? ¿Qué hacen los hombres cuando están aquí? Pregunto si alguna de ellas desea agregar algo más.</p>
Cierre de la sesión:	Invito a ponemos de pie, a respirar conscientemente, a mover el cuerpo. Doy las gracias y nos despedimos, acordando una siguiente reunión.

Componente N°	2
Técnica:	An-danzar (movimiento fenomenológico)
Nombre:	Los no lugares ¿Los sitios de los hombres?
Ideas subyacentes (teorías, categorías):	"No lugares" (Auge, 1992). El espacio público siendo percibido por las mujeres como hostil, amenazante, inseguro (Lindón Villoria, 2020). "Callejera" como signo de transgresión y desobediencia a las imposiciones espaciales patriarcales.
Lugar:	Una calle o callejón
Colaboradoras:	Las Callejeras de Coatetelco
Desarrollo de la actividad:	<p>Movimiento 1 (reducción eidética)</p> <p>Nos encontramos en una calle o callejón de Coatetelco. Invito a respirar profundo, a soltar el cuerpo, a hacer cambios corporales de peso, a hacemos conscientes de nuestra corporalidad femenina y nuestro estar. Pido a las mujeres observar la calle, las construcciones que la configuran, los vacíos, la vegetación, todo aquello que la conforma. Las animo a describir lo percibido. Después, las aliento a caminar juntas por la calle, subir, bajar, ir, regresar. Nuevamente las invito a observar la calle.</p> <p>Movimiento 2 (reducción trascendental)</p> <p>Pregunto: ¿Qué ves en este espacio? ¿Qué observas más allá de lo obvio, de lo material? ¿Qué es para ti este espacio, para qué lo utilizas? ¿Esta calle es sólo un medio para trasladarte? ¿Tiene únicamente una finalidad funcional para ti, ir y venir de un lugar a otro? ¿El estado físico del sitio te permite hacer esa función -trasladarte- de manera cómoda y segura? ¿Qué elementos crees que le hacen falta para que el trasladarte a través de él te sea más cómodo y seguro? ¿Qué pondrías o quitarías? ¿Qué sensaciones tienes cuando sales a la calle? Cuando caminas por este espacio, ¿lo haces con miedo? ¿Por qué, cuáles son los motivos de tu temor? ¿Crees que la calle es un sitio adecuado para las mujeres, para las niñas, por qué? ¿Está mal que las mujeres estén en la calle? ¿Y los hombres? Pido a las Callejeras que respiremos conscientemente nuevamente y luego, sacudamos un poco el cuerpo. Entonces vuelvo a preguntar:</p> <p>¿Puedes ver en la calle algo más que un medio para ir de un lugar a otro? ¿Tiene la calle algún otro significado para ti? ¿Cuál? ¿Desde este otro significado, qué sientes-piensas de la calle? ¿Qué sucesos ocurridos en ella te parecen interesantes, motivadores o atractivos? ¿Qué te motiva a salir a la calle? ¿Te sientes dueña de este espacio? Las invito a recrear y a "actuar" esos otros significados (el lugar de la fiesta, de los juegos infantiles, del atreverse a ir más allá de las espacialidades permitidas, etc.) Es decir, propongo deslocalizar a la calle como un "no lugar", o el sitio de los hombres y, por lo tanto, nos apropiemos de ella. En tanto recojo impresiones de ello.</p>
Cierre de la sesión:	Respiramos conscientemente, movemos nuestros cuerpos. Agradezco la presencia de las mujeres y su colaboración, nos despedimos.

Componente N°	3
Técnica:	An-danzar (movimiento fenomenológico)
Nombre:	El movimiento mínimo y la actuación de los cuerpos reunidos en la calle
Ideas subyacentes (teorías, categorías):	<p>1. La danza occidental es producto de la modernidad y del capitalismo donde todo es movimiento, a fin de contestar ese constante moverse (capitalista y propio de la subjetividad de la modernidad), se propone el "movimiento mínimo" (André Lepecki, 2009).</p> <p>2. "[...] estas formas de reunión [las acciones corporeizadas en la calle] ya son significativas antes (y aparte) de las reclamaciones que planteen." "[...] esas formas corporeizadas de acción y movilidad tienen significado más allá de las palabras." "El poder concentrado por las personas cuando se hallan juntas constituye una prerrogativa política fundamental [...]." "[...] la acción conjunta puede ser una forma de poner en cuestión a través del cuerpo aspectos imperfectos y poderosos de la política actual." "[...] cuando los cuerpos se congregan en la calle, en una plaza o en otros espacios públicos [...] están ejercitando un derecho plural y performativo a la aparición [...]" (Butler, 2017, pp.16-18).</p> <p>3. Las mujeres, cuando salen a la calle, lo hacen para continuar con las labores de cuidado, crianza y reproducción de la vida asignadas impositiva y naturalizadamente por el patriarcado (Tello y Quiroz, 2009).</p>
Lugar:	La plaza pública
Colaboradoras:	Las Callejeras de Coatetelco
Desarrollo de la actividad:	<p>Movimiento 1 (reducción eidética)</p> <p>Estamos reunidas en la plaza. Invito a las Callejeras a colocarnos juntas en el espacio y avanzar todas en la misma dirección. Sólo que esta caminata no será habitual, nos deberemos mover lo más lentamente posible y... ¡cuando creamos que ya no podemos ir más lento, lo haremos! Éste será un imperativo que a lo largo del camino podré recordar al grupo un par de veces. Al llegar a nuestro destino (que les será indicado al iniciar la actividad) intentaremos permaneceremos en inmovilidad. Poco a poco iremos recobrando la naturalidad de nuestros movimientos y de nuestro estar en el espacio.</p> <p>Movimiento 2 (reducción trascendental)</p> <p>Es el momento de reflexionar. ¿A qué sales a la calle o al espacio público? ¿En qué momentos sales de casa? ¿Cuándo sales a la vía pública, lo haces con prisa? ¿Disfrutas hacerlo? ¿Por qué? ¿Tienes encuentros agradables en tus trayectos callejeros? ¿Aprovechas tus salidas a la calle para socializar, para relacionarte? ¿Qué significa para ti estar en el espacio público sin otro propósito más que el de sólo estar? ¿Qué fue para ti experimentar el movimiento mínimo? ¿Qué crees que significó para la gente de Coatetelco habernos visto en este espacio, sin "hacer nada" propiamente, es decir, sin que, nos hayamos ocupado de las labores de cuidado y crianza? ¿Cómo te sentiste haciendo este ejercicio? ¿Habías estado en otro momento y otra circunstancia reunida con otras mujeres en la calle o espacio público? ¿Con qué propósito? ¿Has participado en una protesta o manifestación callejera? ¿Con que otros cuerpos te reuniste? ¿Qué reclamaban y a quién? ¿Tienes algo más que comentar?</p>
Cierre de la sesión:	Respiramos profundamente, estiramos el cuerpo y nos despedimos.

Componente N°	4
Técnica:	Mapear
Nombre:	El lugar donde no me gusta estar
Ideas subyacentes (teorías, categorías):	1. Las cartografías del deseo: los sitios desde donde se teje la vida en plenitud de las mujeres, donde ellas mismas gestionan sus vidas, su autonomía, donde es posible la emancipación. Los espacios de la alegría, los sueños, la risa, el gozo. 2. La apropiación de los espacios
Lugares:	El elegido por cada persona
Colaboradoras:	Las Callejeras de Coatetelco
Desarrollo de la actividad:	Movimiento 1 (reducción eidética) Nos reunimos en un sitio donde podamos dibujar, ya sea en una de las aulas del centro cultural o en la carpa donde se imparte la misa. Esta vez invito a las mujeres a dibujar, pero antes les pido que cierren los ojos y se hagan consciente de su respiración, observándola sin querer modificar su ritmo y profundidad. Ahora les convoco a ubicarse mentalmente en el lugar en el cual no les gusta estar. Puede ser un espacio de la casa donde habitan actualmente o aquella en la que fueron criadas, quizás la vivienda de la abuela. O podría ser un lugar de Coatetelco. Les animo a senti-pensar el sitio, mientras tanto hago una preguntas guía. ¿Cuál es el lugar en donde no te gusta estar? ¿Por qué no te agrada? ¿Qué sensaciones percibes cuando estas ahí? ¿Puedes percibir los olores, colores, forma, sabores y sonidos? ¿Te molesta o rechazas eso que escuchas, hueles, miras, saboreas? ¿Es eso lo que te hace sentir repulsión? ¿Qué recuerdos tienes de ese lugar? ¿Con quién te encuentras? ¿Es la compañía lo que te molesta del espacio, quizás algún recuerdo, o las actividades ahí realizadas? ¿Acaso es una sensación de soledad, de amargura? ¿O son las formas, los colores, la oscuridad, la luz conformadoras del espacio lo desagradable? ¿O como está constituido, los materiales de construcción, la disposición? ¿Existe alguna carencia? ¿Qué sentimientos evocas? ¿Sientes-piensas que el lugar es verdaderamente tuyo? ¿Has contribuido a conformar ese espacio? ¿El lugar ha contribuido a que tú seas la persona que eres? ¿Sientes-piensas al sitio siendo parte de ti misma? ¿Por qué? ¿Y tú, eres parte de él? ¿Has sido creadora del espacio? ¿Has contribuido a crearlo? ¿Cómo? ¿Cambiar algo de él haría que lo disfrutaras y no lo rechazarías? ¿Qué cambiarías? Permanecemos por un momento en ese estado meditativo. Luego, les motivo a plasmar en un dibujo o mapa el espacio que recrearon en su imaginación. Movimiento 2 (reducción trascendental) Una vez terminados los mapas, cada mujer muestra su dibujo y lo comenta a las demás. Guio la sesión de manera que las mujeres puedan hablar sobre los temas planteados en las preguntas.
Cierre de la sesión:	Hacemos un círculo con nuestros cuerpos, nos tomamos de las manos, cerramos los ojos, respiramos profundamente tres veces y abrimos los ojos para despedirnos.

Componente N°	5
Técnica:	An-danzar (movimiento fenomenológico)
Nombre:	Barrenderas subversivas
Ideas subyacentes (teorías, categorías):	1. La escoba como una herramienta espiritual de las mujeres que limpia, cura la enfermedad, retira el <i>tlazoli</i> , el cual: "Evoca las ideas de suciedad, desperdicio, paja, cabellos caídos, fibras sueltas, excrementos, secreciones en general. Todo lo que merece ser removido con una escoba" (Marcos, 2011, p. 67). "Si la escoba liga el destino terrenal de una recién nacida, es más por su significado sacerdotal que por la evocación de sus futuros quehaceres " [...] "Ver en la escoba un símbolo exclusivo de la condición servil de la mujer atada a los afanes nunca concluidos de la casa (Hierro, 1989, p.36 citada por Marcos, 2011) me parece ser en gran parte una proyección de prejuicios europeos ya que, en el mundo mesoamericano, la escoba era símbolo de poder sacerdotal " (Marcos, p.167) 2. Coatetelco es un territorio fronterizo; sus mujeres están inmersas en una subjetividad de frontera: doble conciencia, la conciencia de dos cosmogonías (Mignolo, 2007). ¿Qué significados tienen para ellas la escoba, el barrer? ¿Predominan los sentires occidentales, el imaginario indígena o ambos se tejen? 3. Los significados políticos, espirituales, de agencia, de la acción de los cuerpos reunidos en la calle, en el espacio público, más aún de aquéllos a los que se le ha negado el derecho a la aparición, como a las mujeres (Butler, 2017). 4. " Las cartografías del deseo ": el trazo del "altepetl colonial" (el espacio de Coatetelco) ese paisaje primordial en el que se sintetiza armónicamente, desde una concepción sacra, el mundo –el mundo nahua - (López-Austin, 1999) entretejido en una relación simbiótica con los cuerpos de las mujeres, a fin de propiciar la vida en plenitud.
Lugar:	Una calle de Coatetelco
Colaboradoras:	Las Callejeras de Coatetelco
Desarrollo de la actividad:	Movimiento 1 (reducción eidética) Nos encontramos en una calle del pueblo y esta vez cada una de nosotras llevamos nuestra escoba. Nos reunimos formando un círculo, "un círculo de mujeres". Nos organizamos, dado el objetivo de limpiar, barrer juntas la vía pública. La actividad incluye colocar el <i>tlazoli</i> en el sitio apropiado, si lo hay (en caso de que no sea así, yo lo retiraré del lugar). Al finalizar la actividad, nos reunimos nuevamente. Movimiento 2 (reducción trascendental) Integradas ya, en el círculo de mujeres, reflexionamos a partir de los siguientes cuestionamientos: En casa ¿quién barre, quién hace las labores de limpieza? ¿El trabajo es colaborativo, sólo lo haces tú? ¿Qué significa para ti que este trabajo recaiga en ti? ¿Por qué los hombres no barren? ¿Te agrada hacerlo? ¿Por qué? ¿Qué sentimientos te provoca? ¿Qué significa para ti, barrer? La calle. ¿En Coatetelco, quién barre las calles? ¿Las mujeres? ¿Cada una barre el frente de su casa? ¿A qué hora lo hacen? ¿Coinciden varias mujeres en la calle cuando lo hacen? ¿Son las autoridades municipales las encargadas de mantener limpias las calles, la plaza, los espacios públicos? ¿Aun si son empleados/as municipales, quiénes barren, son hombres o mujeres? Si son ustedes las que barren el tramo de calle que se ubica frente a sus casas: ¿Te gusta hacerlo o te molesta? ¿Por qué? ¿Qué significados le das al barrer? La actividad realizada. ¿Te gustó que varias mujeres nos reuniéramos para barre la calle? ¿Por qué? ¿Qué opinas respecto a que las mujeres nos reunamos en el espacio público para barrer? ¿Te gusta reunirte con otras mujeres en el espacio público? ¿Te agrada que nos hayamos reunido para barrer? ¿Crees que para las mujeres de Coatetelco el barrer signifique algo más que quitar de los espacios basura en el sentido material, o existen otros significados? ¿Cuáles? ¿Por qué el barrer está a cargo de las mujeres? ¿Por qué la escoba es un instrumento ligado a las mujeres? ¿Qué significados tiene la escoba? ¿Crees que el barrer y la escoba tienen un sentido espiritual o energético? ¿Por qué? ¿En Coatetelco se barre también en ese sentido de limpieza espiritual o energética? ¿Crees que cuando hacemos actividades juntas las mujeres, se refuerzan los lazos entre nosotras? ¿Hoy logramos entrelazarnos en una comunidad de mujeres?
Cierre de la sesión:	Hacemos un círculo con nuestros cuerpos, nos tomamos de las manos, cerramos los ojos, respiramos profundamente tres veces y abrimos los ojos para despedirnos.

Componente N°	6
Técnica:	Mapear
Nombre:	Cocinar comunitariamente
Ideas subyacentes (teorías, categorías):	<p>1. Las cartografías del deseo: los sitios desde donde se teje la vida en plenitud de las mujeres, donde ellas mismas gestionan sus vidas, su autonomía, donde es posible la emancipación. Los espacios de la alegría, los sueños, la risa, el gozo. También, del trabajo comunitario y la sororidad.</p> <p>2. En Coatetelco está muy arraigada la tradición del "compadrazgo". Este vínculo se da, cuando una familia invita a otra persona o pareja a ser madrina o padrino de uno de los hijos o hijas. Además de la fiesta que se celebra con motivo del acto que da lugar a la relación (y previo a que ésta ocurra), la familia de la ahijada o ahijado, realiza una comida en ofrenda a los nuevos compadres. Los alimentos para el convite son preparados de manera comunitaria por las mujeres pertenecientes a la familia, o que tengan una relación de amistad o vecindad. Ellas, además de cocinar (actividad que incluye hacer tortillas a mano) prácticamente durante todo el día, por lo cual ellas comen juntas. La comida preparada es tan basta que, además de la generosa porción destinada a los nuevos compadres, se reparte entre cada mujer quien a su vez comparte los platillos con sus propias familias. Motivos para la fiesta y el cocinar comunitario, en Coatetelco, existen muchos otros más, entre ellos los sagrado-ancestrales.</p> <p>3. Considerar a la cocina como uno de los lugares de memoria, desde donde se teje la "consciencia intergeneracional" (Barrera, 2018) inspiradas en las abuelas (en la memoria ancestral) y que está comprometida con la autonomía y emancipación de las mujeres y niñas de hoy (<i>ibid</i>).</p>
Lugares:	La casa convertida en espacio del cocinar comunitario
Colaboradoras:	Las Callejeras de Coatetelco
Desarrollo de la actividad:	<p>Movimiento 1 (reducción eidética)</p> <p>Conformando nuestro círculo de mujeres, les pido a las Callejeras dibujar el mapa de un espacio donde hayan realizado la preparación comunitaria de una de estas comidas. Les invito a recrear las reuniones evocando lo ahí acontecido: La organización y asignación de las tareas, así como los sitios en donde cada una se realiza, quizás la "cocina de humo", el fogón, el sitio donde se guarda la leña. Animo a imaginar el rostro de cada participante, quizá aquél siendo de agotamiento o este otro lleno de una sonriente complacencia. Tal vez existe un ambiente festivo y las mujeres hacen bromas y ríen o posiblemente la atmósfera invita a la complicidad, a la confidencia, a la escucha.</p> <p>Movimiento 2 (reducción trascendental)</p> <p>Una vez terminados los mapas, pido a cada Callejera mostrar su dibujo y comentarlo a las demás. Guio la sesión de manera que las mujeres puedan hablar sobre los temas planteados y respondan a las siguientes preguntas:</p> <p>¿Te agrada participar en la elaboración de estas comidas comunitarias? ¿Por qué? ¿De algún modo, te sientes obligada a participar? ¿Crees que es importante preservar y fomentar esta tradición? ¿Qué significados tiene para ti participar en estas reuniones? ¿Por qué participas? ¿Te gusta reunirte con otras mujeres para realizar estas comidas comunitarias? ¿Crees que se fortalecen los lazos comunitarios femeninos? ¿Qué tipo de comida preparan? ¿Para cuántas personas? ¿Es agotador, divertido, entretenido? ¿En qué lugares se realizan estas actividades? ¿Cómo son los sitios? ¿Son cómodos, agradables? ¿Cambiarías algo de esos lugares? ¿Cómo es preparar los alimentos y hacer las tortillas en el fogón? ¿Además de preparar los alimentos en el fogón, qué otras actividades realizas ahí (comer, platicar)? ¿Qué significados tiene el fogón para ti? ¿Has pensado como hacer que el fogón sea más funcional para ti, más cómodo? ¿Y tú cocina? ¿Cambiarías algo de ella? ¿Cómo hacer de estos lugares sitios mejores para ti? ¿Los hombres realizan actividades dentro de la cocina, en el fogón? ¿Cuáles? ¿Los hombres colaboran en las labores que en el fogón se realizan? ¿Por qué los hombres no cocinan ni lavan los trastes? ¿Qué te hace sentir la falta de participación masculina?</p>
Cierre de la sesión:	Hacemos un círculo con nuestros cuerpos, nos tomamos de las manos, cerramos los ojos, respiramos profundamente tres veces y abrimos los ojos para despedirnos.

Componente N°	7
Técnica:	Mapear
Nombre:	El lugar donde más disfruto estar
Ideas subyacentes (teorías, categorías):	<p>1. Las cartografías del deseo: los sitios desde donde se teje la vida en plenitud de las mujeres, donde ellas mismas gestionan sus vidas, su autonomía, donde es posible la emancipación. Los espacios de la alegría, los sueños, la risa, el gozo.</p> <p>2. La apropiación de los espacios</p>
Los Lugares:	El elegido por cada colaboradora
Colaboradoras:	Las Callejeras de Coatetelco
Desarrollo de la actividad:	<p>Movimiento 1 (reducción eidética)</p> <p>Nos reunimos en un sitio donde podamos trazar los mapas, ya sea en una de las aulas del centro cultural o en la carpa donde se imparte la misa. Esta vez invito a las mujeres a dibujar. Antes, les pido cerrar los ojos y hacerse conscientes de su respiración, observándola sin querer modificar su ritmo y profundidad. Ahora les propongo se ubiquen imaginativamente en el lugar donde más disfruten estar, puede ser un espacio de la casa donde actualmente habitan o la materna, donde fueron criadas; o quizá la vivienda de la abuela. O puede ser un espacio del pueblo, la iglesia, la plaza, la calle. Les animo a que senti-piensen el sitio, mientras tanto hago varias preguntas guía. ¿Cuál es el lugar donde más te gusta estar? ¿Por qué te sientes bien ahí? ¿Qué sensaciones percibes cuando estas ahí? ¿Puedes sentir los olores, colores, forma, sabores y sonidos? ¿Te agrada eso que escuchas, hueles, ves, saboreas? ¿Es eso lo que te agrada del espacio? ¿Son sus formas, colores y luz del espacio los motivadores de tu bienestar? ¿Son acaso los materiales constructivos los generadores de un ambiente de comodidad y agrado? ¿Son las dimensiones espaciales? ¿Qué recuerdos tienes de ese lugar? ¿Con quién te encuentras? Es la compañía lo agradable del espacio? ¿Acaso disfrutas más cuando estas sola? ¿Cuáles son los sentimientos evocas al recordar el sitio? ¿Sientes-piensas que el lugar es verdaderamente tuyo? ¿Has contribuido a conformar ese espacio? ¿El lugar ha contribuido a que tú seas la persona que eres? ¿Sientes-piensas que el espacio es parte de ti misma? ¿Por qué? ¿Y tú, ¿eres parte del espacio? ¿Has sido creadora del espacio? ¿Contribuiste a crearlo? ¿Cómo? ¿Cómo podrías disfrutar más y mejor de ese espacio?</p> <p>Permanecemos por un momento en ese estado meditativo y al cabo de unos minutos les pido que poco abran los ojos. Luego, les invito a dibujar el espacio recreado en su imaginación.</p> <p>Movimiento 2 (reducción trascendental)</p> <p>Una vez terminados los mapas, los mostramos y comentamos. Guio la sesión de manera que las mujeres puedan hablar sobre los temas planteados en las preguntas.</p>
Cierre de la sesión:	Hacemos un círculo con nuestros cuerpos, nos tomamos de las manos, cerramos los ojos, respiramos profundamente tres veces y abrimos los ojos para despedirnos.

C. Carta a mis colaboradoras

Carta a mi colaboradora

Amable compañera habitante de Coatetelco, Morelos:

Hace tiempo una mujer sabia como las de este pueblo de nombre Sylvia Marcos me dijo una cosa que me gustó. Sylvia dijo que, para mujeres como ustedes, habitantes de territorios como Coatetelco a quienes muchos llaman indígenas y yo ahora yo no sé cómo nombrar, el corazón es el órgano donde se albergan no sólo las emociones, los sentimientos, el afecto –como lo es para las personas occidentales o la gente como yo, que viene de la ciudad– sino que del corazón emana también el pensamiento, las ideas.

Así que, desde el corazón que siente y piensa te saludo y desde ahí mismo quiero pedir tu colaboración. Fíjate, hace tiempo junto con unas amigas, empezamos a reflexionar sobre la vida de nosotras las mujeres y entonces miramos que era diferente a la de los hombres. Vimos como muchas mujeres eran violentadas, maltratadas y muchas veces asesinadas hasta por sus propios esposos, padres, hermanos o vecinos. Comenzamos a ver que había otras muchas cosas injustas, por ejemplo, las mujeres han sido las encargadas únicas de las labores de la casa y el cuidado de las-los hijas-hijos y, pues todos esos quehaceres son realmente cansados y nadie más quiere hacerlos porque para eso no hay paga y casi siempre tampoco agradecimiento. Vimos también, que para muchas mujeres no hay descanso, ni recreo, ni vacaciones, ni fin de semana y todo es trabajar y trabajar. Además, hay otras circunstancias opresoras para nosotras, pues muchas no tienen derecho a salir solas, a vestir como les guste, a convivir con las personas con quienes se sientan amadas y respetadas, porque siempre hay un hombre diciéndoles cómo vestirse y comportarse, a dónde ir, a qué hora salir y a cuál otra llegar. Y si no se acatan esos mandatos, otra vez viene la violencia, los golpes, el desprecio. Nos dimos cuenta de otras cosas más y si le sigo, la lista sería muy larga.

Todo ello me pareció muy injusto y doloroso. Por eso, desde entonces pensé que yo haría algo, aunque sea poquito, para intentar que todo eso fuera diferente. Estas amigas y yo, empezamos a reunir a más mujeres con quienes compartir, reflexionar y buscar las maneras de cambiar las cosas. Luego, decidí estudiar más sobre esto, sobre la violencia hacia las mujeres. Ahora estoy haciendo una investigación aquí en Coatetelco y pido tu colaboración cuya finalidad es convertirnos en paseantes, en callejeras y explorar diversos espacios como la calle, el templo, la plaza, la laguna y luego, hablar sobre lo que experimentamos al hacerlo. Para eso pido tu ayuda.

Como quizás hablemos de cosas que sean dolorosas para ti, yo me comprometo no sólo a ser discreta, sino a apoyarte, a hacerte sentir mi cercanía, mi afecto. Es decir, quiero que sepas que puedes confiar en mí, porque haré todo para cuidarte y protegerte mientras estemos compartiendo, porque me interesa tu bienestar. Así también, deseo encontrar las maneras de retribuir tu apoyo y por eso estoy pensando hacer actividades en el pueblo y si tú tienes algunas sugerencias, con mucho gusto las tomaré en cuenta.

Agradezco mucho tu colaboración, generosidad, el tiempo valioso, tu sabio compartir: Y tú me dirás si deseas que tu nombre aparezca en la tesis o por lo contrario prefieres usar un seudónimo. Además, es tu decisión permitirme o no grabar tus testimonios.

Atentamente:

Ma. del Carmen Bustos Garduño
Doctoranda en Estudios Críticos de Género,
Universidad Iberoamericana

Leticia

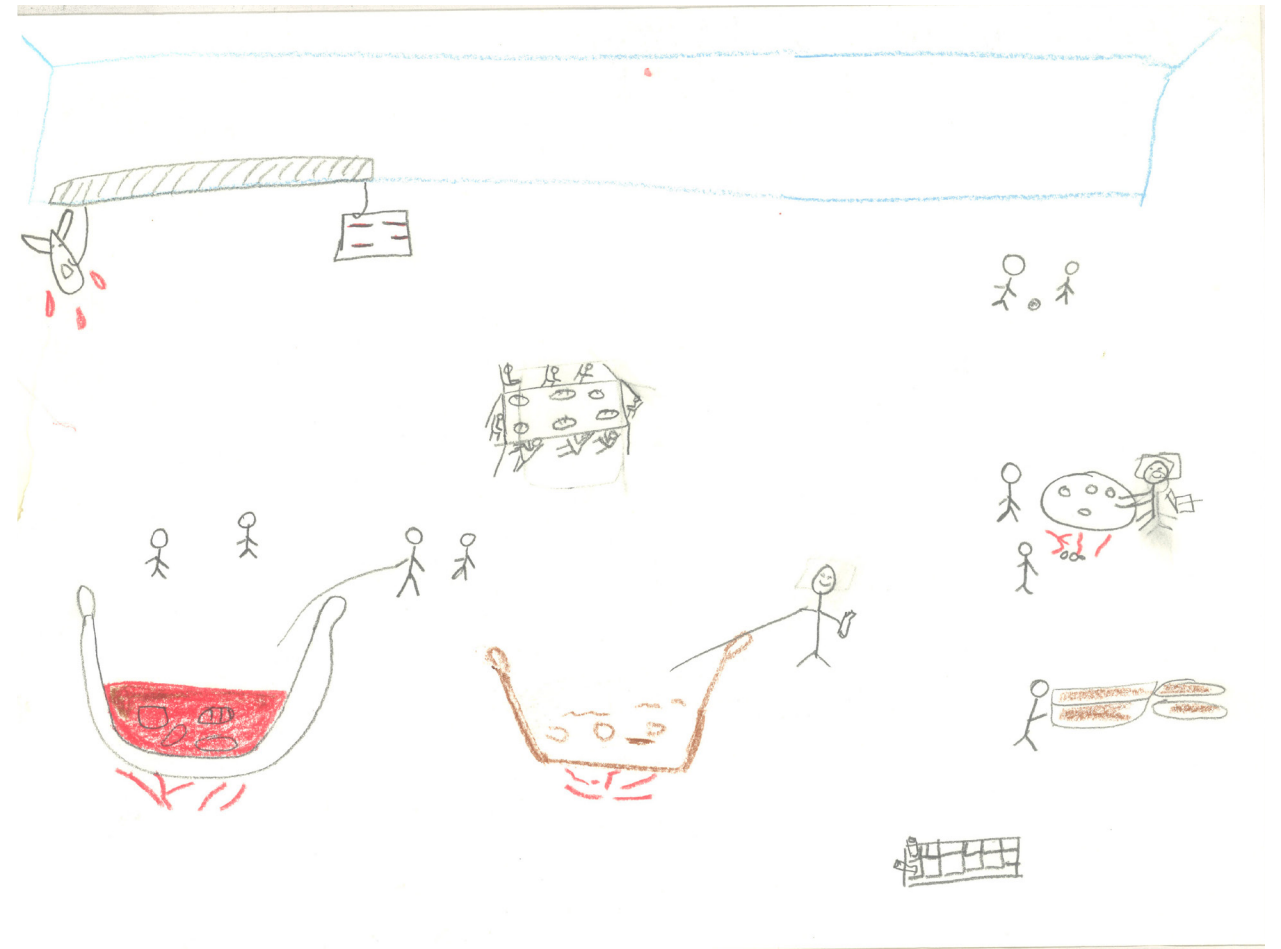
D. Los mapas de la cocina comunitaria (y otros)
elaborados por las Callejeras



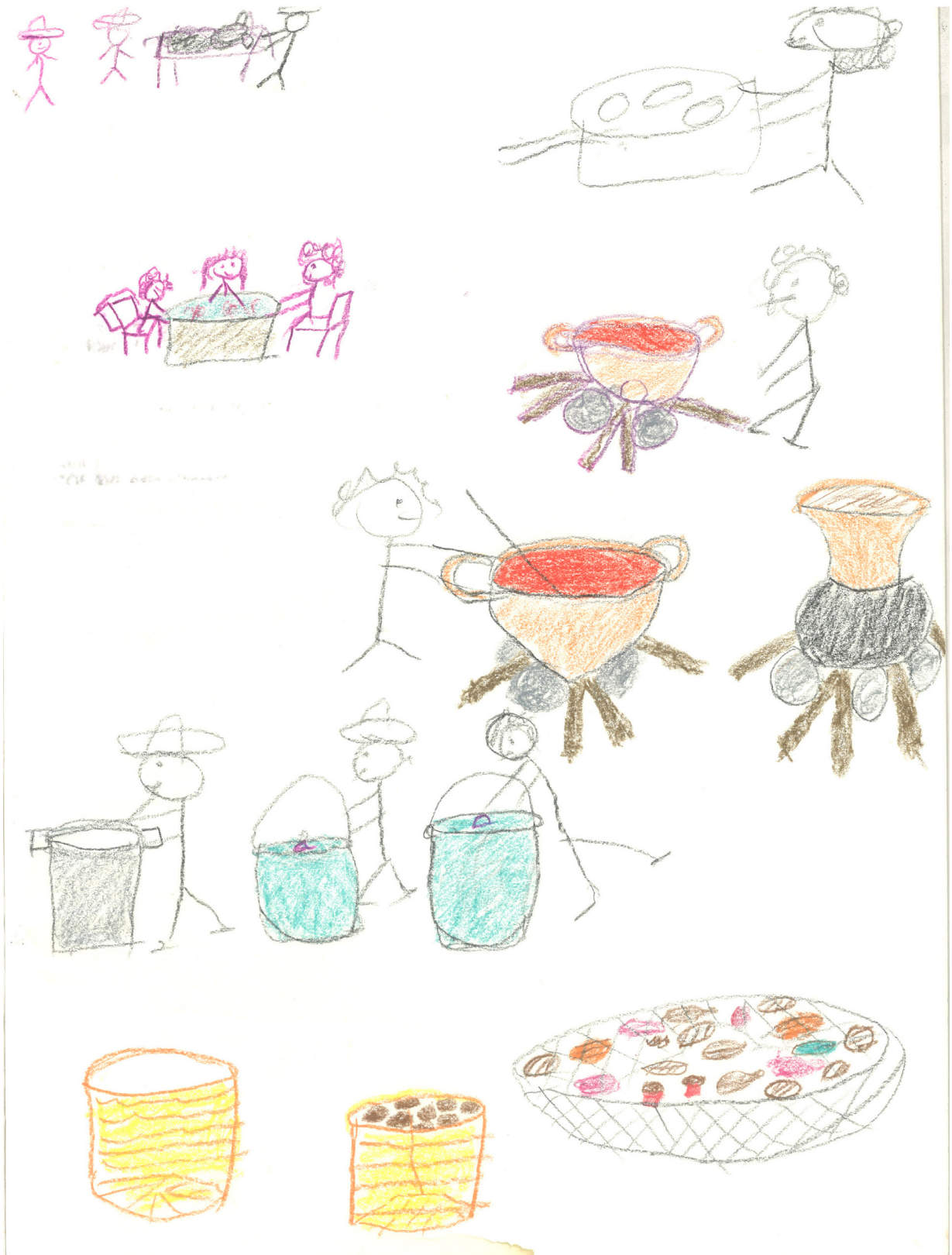
Maribel



Fany



Edith



Leo



Leticia



Edith



Leo

