

Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Doctorado en Estudios Interdisciplinarios sobre
Pensamiento, Cultura y Sociedad

El problema de “Ver nuestro futuro juntos”.
Un acercamiento fenomenológico a la autoorganización por el bien común

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de
Doctora en Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento, Cultura y Sociedad

Presenta
Litzuli Zárate Rico

Dirigida por:
Dra. Juana Patricia Pérez Munguía

Codirigida por:
Dra. Gabina Villagrán Vázquez

Dra. Juana Patricia Pérez Munguía
Presidente
Dra. Gabina Villagrán Vázquez
Secretaria
Dra. Adriana Terven Salinas
Vocal
Dra. Nubia Cortés Márquez
Suplente
Dr. Mauricio Ávila Barba
Suplente

Centro Universitario, Querétaro, Qro.
Septiembre, 2025
México

La presente obra está bajo la licencia:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:



Atribución — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.



NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).



SinDerivadas — Si [remezcla, transforma o crea a partir](#) del material, no podrá distribuir el material modificado.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una [excepción o limitación](#) aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como [publicidad, privacidad, o derechos morales](#) pueden limitar la forma en que utilice el material.

Dedicado para ti

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a las doctoras y doctor que formaron parte de este comité plenamente interdisciplinario. Fue un lujo contar con su guía en el gran reto de hacer interdisciplina desde la intersección de sus propias disciplinas (antropología, filosofía, psicología experimental, geografía social, historia). De la misma manera, agradezco a las profesoras y profesores de este programa que sostienen lo que para muchos es imposible, hacer interdisciplina aplicada. Con honor recibí los elogios de colegas extranjeros que nos calificaban como valientes por atrevernos a hacer interdisciplina en México.

Agradezco a las mujeres de la Masehual Siuamej Mosenyolchicahuani por platicar conmigo, por permitirme mostrar un poco de lo que son y sumarme a su intención de compartir sus saberes para que más mujeres y hombres se unan a trabajar por el bien común.

Agradezco al Conahcyt el apoyo económico brindado mediante la beca nacional para la realización de los estudios de posgrado.

Declaro conocer las normas complementarias y lineamientos para la presentación de trabajos de titulación del Doctorado en Estudios Interdisciplinarios de Pensamiento, Cultura y Sociedad. Con base en los principios de integridad y honestidad, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores se consignan con el crédito correspondiente.

ÍNDICE

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Resumen | 7 |
| Introducción. “Ver Nuestro Futuro Juntos” | 9 |
| CAPÍTULO 1. SOBRE LA COMPLEJIDAD DE “VER NUESTRO FUTURO JUNTOS” | 16 |
| 1.1 El bien común que sí es común..... | 16 |
| 1.2 Autoorganización por el bien común: posibilidad o tragedia | 21 |
| 1.3 Capacidad racional humana limitada y toma de decisiones..... | 39 |
| CAPÍTULO 2. EL PROBLEMA DE LA EXPERIENCIA SUBJETIVA Y LA INTERDEPENDENCIA | 48 |
| 2.1 Una caracterización de la mente | 48 |
| 2.1.1 Definiendo la experiencia subjetiva | 57 |
| 2.1.2 El problema de la experiencia subjetiva..... | 59 |
| 2.2 Definiendo la interdependencia..... | 63 |
| 2.3 La interdependencia: el problema de “no verla” | 74 |
| 2.4 El caso de dos grupos: el queretano y el poblano | 81 |
| CAPÍTULO 3. ETNOMICROFENOMENOLOGÍA. UNA METODOLOGÍA INTERDISCIPLINARIA PARA ESTUDIAR EN CAMPO LA EXPERIENCIA VIVIDA | 86 |
| 3.1 Genealogía de la microfenomenología. Desde Husserl hasta Petitmengin..... | 86 |
| 3.2 Una metodología para observar la experiencia subjetiva | 92 |
| 3.3 Método de entrevista microfenomenológica | 98 |
| 3.4 Método de análisis microfenomenológico | 105 |
| 3.5 Etnomicrofenomenología. Una metodología interdisciplinaria | 117 |

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| CAPÍTULO 4. LA EXPERIENCIA VIVIDA DE LAS MASEHUAL SIUAMEJ MOSENYOLCHICAUANI – “TU FUERZA Y MI FUERZA UNIDAS” | 127 |
| 4.1 Introducción al contexto de las Masehual Siuamej Mosenyolchicauani | 127 |
| 4.2 Protocolo experiencial aplicado en campo | 139 |
| 4.3 Hallazgos del análisis de la experiencia “Ver nuestro futuro juntos” | 147 |
| 4.3.1 Pasos aplicados para el análisis de la experiencia | 147 |
| 4.3.2 Análisis diacrónico de la experiencia | 153 |
| 4.3.3 Análisis sincrónico de la experiencia “Ver el futuro juntos” | 160 |
| 4.3.4 “Ver nuestro futuro juntas” vs. contagio colectivo | 186 |
| 5. NOTAS PARA FUTUROS ANÁLISIS | 20200 |
| 5.1 La falta de consciencia colectiva es patriarcal. La incidencia del género | 20200 |
| 5.2 La hipótesis del lenguaje | 208 |
| 5.3 La resistencia del lenguaje. Una acotación | 214 |
| 5.4 Retos y oportunidades para la microfenomenología en ciencias sociales | 216 |
| REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 221 |

Índice de Tablas

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------|-----|
| Tabla 1. Principios para el diseño exitoso Ostrom, Wade y Baland & Platteau | 23 |
| Tabla 2. Etapas del análisis microfenomenológico | 107 |
| Tabla 3. Gráfica de mujeres contactadas por comunidad | 144 |
| Tabla 4. Duración y enunciados de cada entrevista | 149 |
| Tabla 5. Resumen del análisis diacrónico genérico | 156 |

Índice de imágenes

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Figura 1. Esquema <i>Yeknemilis</i> | 26 |
| Figura 2. Representación gráfica del macroproceso de la toma de decisiones | 40 |
| Figura 3. Atlequizayán, Puebla | 63 |
| Figura 4. Representación gráfica de la teoría del color de Goethe | 71 |
| Figura 5. Representación gráfica de la teoría del color de Newton | 71 |
| Figura 6. Genealogía de la microfenomenología | 93 |
| Figura 7. Representación gráfica de una estructura de la experiencia subjetiva..... | 96 |
| Figura 8. Representación gráfica de etnomicrofenomenología..... | 127 |
| Figura 9. Ubicación de las comunidades participantes, Sierra Noreste de Puebla | 128 |
| Figura 10. Hotel Taselotzin..... | 130 |
| Figura 11. Cauhtamazaco, Puebla. Una entrevistada y su hija | 135 |
| Figura 12. Representación de la estructura diacrónica genérica de la experiencia | 159 |
| Figura 13. Corte de la estructura genérica diacrónica..... | 161 |
| Figura 14. Red semántica de la estructura sincrónica genérica de la experiencia | 163 |
| Figura 15. Corte de la estructura genérica diacrónica..... | 188 |

RESUMEN

La evidencia que apela al egoísmo humano sugiere una baja posibilidad de éxito para la capacidad humana de autoorganizarse por el bien común, aunque existen grupos que lo han logrado. En una multidiversidad de variables, hay una característica que este tipo de grupos comparte, consistente en aquello que se ha descrito como “ver su futuro juntos”. Esta aseveración podría revelar una experiencia de percibir la cualidad de interdependencia de la realidad, que generalmente esta velada para la mente humana y que percibirla actúa como detonante para que el individuo tome la decisión de colaborar hacia la autoorganización por el bien común. Para observar la fenomenología de esto que sucede en la experiencia vivida por los individuos, fue diseñada una metodología interdisciplinaria denominada etnomicrofenomenología, que hibrida el método etnográfico y los innovadores métodos microfenomenológicos de entrevista y análisis de la experiencia subjetiva; aplicada a mujeres nahuas de la cooperativa Masehual Siuamej Mosenyolchicauani, un grupo icónico de la autoorganización indígena en México. Arrojando como resultado el diagramado de la estructura genérica de la experiencia colectiva del tipo “ver nuestro futuro juntos”; que aporta nuevas pistas para comprender la consciencia colectiva colaborativa que posee características sincrónicas cruciales como las relativas a percibir la interdependencia de los tipos reversible e irreversible, que no es homogénea entre los integrantes del grupo, derivando en una ecuación singular con efectos diferenciados a mediano y largo plazo. Efectos conocidos, ya que las estrategias colectivas con mayor esfuerzo y recursos invertidos buscan aminorarlos, pero, develar las características detrás de estos efectos arrojarán luz al diseño de los procesos colectivos tan difíciles de mantener, a través del potencial que esbozan estos resultados frente a una forma sistematizada y rigurosa de diagnosticar el tipo de consciencia colaborativa de un grupo humano a partir de la experiencia vivida en individual por sus miembros.

(Palabras clave: autoorganización, bien común, indígenas, experiencia, microfenomenología)

SUMMARY

Evidence appealing to human selfishness suggests a low probability of success for the human capacity to self-organize for the common good, although some groups have achieved this. Across a multidiversity of variables, this type of group shares one characteristic which has been described as "seeing their future together." This assertion could reveal an experience of perceiving the quality of interdependence of reality, which is usually veiled for the human mind and perceiving it acts as a trigger for the individual to collaborate toward self-organization for the common good. To observe the phenomenology of this occurrence in the lived experience of individuals, an interdisciplinary methodology named etnomicrophenomenology was designed. This methodology hybridizes the ethnographic method with innovative microphenomenological methods of interviewing and analyzing subjective experience, applied to some Nahuatl women from the Masehual Siuamej Mosenyolchicauani cooperative, an iconic group of Indigenous self-organization in Mexico.

The result is a diagram of the generic structure of the type of collective experience of "seeing our future together", which provides new clues to understanding collaborative collective consciousness, which possesses crucial synchronic characteristics, such as those related to the types of perceiving the interdependence as reversible and irreversible, which is not homogeneous among group members, resulting in a singular equation with differentiated medium- and long-term effects. These effects are known, since collective strategies with greater effort and invested resources seek to lessen them. However, revealing the characteristics behind these effects will shed light on the design of collective processes that are so difficult to maintain, through the potential outlined by these results related to a systematic and rigorous way to diagnose the type of collaborative consciousness of a human group based on the individual lived experience by their members.

(Keywords: self-organization, common good, experience, indigenous, microphenomenology)

INTRODUCCIÓN

“VER NUESTRO FUTURO JUNTOS”

Los humanos de los grupos que logran autoorganizarse por el bien común describen fenomenológicamente que “ven su futuro juntos”. Si esta aseveración fuera un indicio de que dichos humanos reconocen la realidad como interdependiente, de ello se infiere que, *darse cuenta* de esta cualidad de interdependencia funge como detonador de la capacidad autoorganizativa. De ahí que el objetivo de esta investigación es observar lo que sucede en la experiencia subjetiva de las personas que deciden autoorganizarse por el bien común, ya que al parecer logran *darse cuenta* de esta cualidad de interdependencia que posee la realidad, llevándole a *ver* que su futuro depende de trabajar con los otros tomando decisiones que derivan en el bien común.

Es decir, no obstante que la interdependencia es una cualidad irrefutable de la realidad compartida, es frecuente que el individuo se percibe como un “yo” separado de los otros “yos” y del entorno, lo cual podría dar pistas del porqué son pocos los humanos que logran autoorganizarse por el bien común. De manera que, para observar esto se recurrió a un grupo considerado como referente exitoso en la implementación de procesos autoorganizativos, la organización Masehual Siuamej Mosenyolchicauani; la cual está formada por mujeres indígenas-nahuas de la sierra nororiental del estado de Puebla en México, al cual pertenecen las mujeres nahuas que he entrevistado para esta investigación. El nombre de esta organización en nahuatl¹ significa en español “tu fuerza y la mía de mujeres indígenas juntas”, el cual describe la fenomenología detrás de su éxito de cuatro décadas, reflejando la noción de interdependencia planteada.

La complejidad de esta forma de organización horizontal que se alude como autoorganización, es que aunque es posible, es baja la probabilidad de lograr este tipo de organización humana. A pesar de que históricamente se ha hablado del bien común, desde Tomás de Aquino (1225-1274) y Kropotkin (1902), hasta Rousseau (1712-1778), quienes

¹ Don Pedro Cortez Ocotlán (2017) lingüista nahua, explica que los españoles le agregaron la “l” al final de la palabra náhuatl. Al menos, el nahuatl que se habla en la sierra nororiental del estado de Puebla, no tiene palabras que se pronuncien con “l” al final.

postulaban que el bien común es la base de la política pública, pareciera que al perseguir este anhelado propósito se ha recurrido históricamente a diversos tipos de organizaciones humanas verticales en donde, por ejemplo, hay una ley, algunos pocos humanos ejercen esa ley, y muchos otros tienen que cumplirla; es decir, una verticalidad del tipo que requiere de un rey, un patriarca, un patrón o un líder sindical: alguien que organiza al resto y les dice o les guía en el qué hacer.

Esta forma de organización patriarcal implica una ecuación que deriva en concentración de poder, conflicto de intereses y perpetuidad de privilegios inequitativos. En realidad, hasta hace poco –aunque formas de organización más horizontales han existido desde, por ejemplo, las culturas precoloniales– se comenzó a cuestionar esta idea hegemónica frente a la posibilidad de una forma de organización humana más horizontal, aludiéndola como autoorganización.

Esta manera de organizarse es imposible desde la perspectiva hegemónica europatriarcal –base del actual sistema capitalista exacerbado–, al atribuir dicha imposibilidad a cierta naturaleza egoísta y competitiva del hombre, que justifica como única solución viable el tener que recurrir a los Leviatanes –encarnados en el gobierno y el libre mercado–, para que nos salven de nuestra propia naturaleza y regulen nuestros bienes comunes compartidos (Hardin, 1968).

Es hasta Elinor Ostrom (1990), primera mujer en ganar el premio Nobel de Economía en 2009, que se demuestra lo errónea de esta inexorabilidad popularizada por la Tragedia de los Comunes que incapacita al humano para autoorganizarse por el bien común; idea posicionada hegemónicamente, sin ninguna evidencia contundente. Hardin simplemente asumió que esto era imposible para el hombre, ya que es un ser encerrado (*locked*) en un sistema que, de alguna forma, lo obliga (*compels*) a incrementar su rebaño ilimitadamente –en un mundo con recursos limitados–, ejerciendo su capacidad de negación de la verdad, determinado por la selección natural que favorece las fuerzas de la negación psicológica (Hardin, 1968, p. 1244).

Para Ostrom, por el contrario, los individuos son diversos en distintos niveles y construyen modelos mentales racionales para la toma de decisiones, evaluando cada experiencia a través de capas de procesamiento interno, cuyas dos fuentes principales son:

la experiencia de interacción con el mundo, y con la cultura, o lo que ella caracteriza como modelos mentales compartidos (Ostrom, 2015, p. 12).

Como suele pasar en la era patriarcal, y como en cualquier otra idea hegemónica, esta se posicionó en la cúspide vertical sin mucho esfuerzo. Para derrocarla, Ostrom (1990) llevó a cabo una investigación masiva con más de 5 000 casos para que fuera aceptada –al menos– la posibilidad de que un grupo humano era capaz de autoorganizarse por el bien común. Es decir, ciertamente desde la antropología, por ejemplo, se ha venido documentando estas posibilidades existentes; pero el hecho de que la hegemonía no las reconozca como posibilidades reales se refleja en el diseño y aplicación de la política pública, así como en las estructuras del mundo global capitalista, que asume esta concepción del humano egoísta que debe controlarse o regularse.

Si bien Ostrom logra poner la posibilidad sobre la mesa, es claro que son los menos quienes lo logran, de manera que aún prevalece la incógnita de *cómo* lo logran; es decir, a pesar de estar plenamente documentado *qué* hacen para lograrlo (comunicación abierta, cuentas claras, innovación, etc.), no es posible garantizar que cualquier grupo que replique estos requerimientos lo logrará. Esto es, adicional a estos requerimientos hay un factor clave que les *mueve* hacia la autoorganización.

Este factor radica en la experiencia subjetiva de los miembros de esos grupos que lo logran, y que las investigadoras y los investigadores del tema lo dejan entrever en sus textos al reportarlo de diversas maneras, y que para efectos de esta tesis, se resume como “ven su futuro juntos”, expresión que no debe tomarse como una mera frase motivacional, de esas que los manuales organizacionales exhortan a redactar, sino como una expresión fenomenológica que revela la noción nítida de la cualidad de interdependencia que existe entre cada uno de los miembros del grupo, sus comunes (i.e., bosque, río, territorio) y el entorno (i.e., gobierno, narco, empresas extractivistas, proveedores, bancos, cambio climático, etc.), y que los miembros del grupo lo perciben así.

Intentaré ilustrar a qué me refiero con esto recurriendo al caso de la comunidad purépecha de Cherán, la cual es un ícono de la autoorganización ampliamente documentado en México. Esta comunidad, cuya lucha por defenderse y sacar al crimen organizado de su comunidad derivó en la sentencia legal que les otorgó el autogobierno. A

partir del año 2011 comenzaron una travesía hacia la implementación de una forma de organizarse entre ellos y ellas, basándose en sus usos y costumbres sobre la base horizontal de la figura de la Asamblea (Velázquez, 2018).

La popularidad del caso Cherán produjo diversas investigaciones realizadas a partir de múltiples disciplinas, principalmente desde la antropología. Sin embargo, recurro al texto publicado por el pensador jesuita José Atilano González Candia (2015), quien en su estudio busca observar la relación entre la espiritualidad y la lucha por la seguridad y protección de la comunidad. En su descripción presenta fragmentos de entrevistas que dejan entrever rasgos de esta característica que parafraseamos como “ver nuestro futuro juntos”.

El saber que yo no estoy solo, que el otro no está solo, que yo soy los ojos del otro, que el otro es los ojos míos, son mis oídos, soy sus oídos, es grandioso saber que la unidad para enfrentar la maldad se logró con tres cosas: rezando, comiendo y conviviendo juntos (López citado por González en Hernández y Suárez, 2015, p. 387).

Un elemento fundamental en el caso Cherán fue el involucramiento de las mujeres en la movilización, las narrativas alrededor del caso les consideran como factor clave el momento cuando se unieran al movimiento. De hecho, en la historia del caso Cherán, hay un momento en particular que se relata en varios textos y documentales, relacionado con la madrugada del 15 de abril de 2011. Algunos lo reportan como el “día que comenzó el movimiento”, a pesar de que previamente ya había habido movilizaciones, pero en particular fue ese día cuando las mujeres se unieron a la lucha.

Esa mañana, después de la misa de las 6:30 a. m., las mujeres se unieron a la movilización saliendo a la calle a poner los altares, que fueron una pieza fundamental para sostener la lucha y la organización. González (2015) describe una frase que durante esa misa dijo el párroco: “no tengan miedo, mejor vamos a hacer una oración para que todo salga bien, esto ya se empezó y pues hay que entrarle” (p. 380).

¿Cuál fue la experiencia vivida por esas mujeres?, ¿qué pasó en esa misa que hizo que tomaran esa decisión?, ¿será que ese momento detonó la visión “nuestro futuro depende de trabajar juntos” a un nivel tan contundente como para movilizarlas? La única manera de explorar las posibles respuestas a estas incógnitas es observar la experiencia vivida por cada

una de esas mujeres aquella madrugada, pero, además, lo que sucede en el resto de los pobladores que se unen a la lucha una vez que ellas salieron a las calles.

Es decir, además, y parte de la experiencia personal, sucede una especie de colectivización que –como reportan los investigadores y las investigadoras del caso Cherán– se comienza a gestar hasta que germina. De tal manera que, para este caso, es posible identificar dos situaciones que promovieron la nitidez de esta noción de independencia que apalancaron el movimiento.

El primero de ellos es concerniente a la relación purépecha con el bosque: aunque ya los criminales venían talando árboles, el detonador fue la tala de aquellos más antiguos, considerados sagrados (González, 2015, p. 386); y el segundo momento sucede cuando las mujeres se unen a la lucha, convirtiéndose en un “factor de unidad”² (p. 377).

Desde la perspectiva de esta tesis, y de este “ver nuestro futuro juntos”, no se debe entender a la *unidad* que refiere González como una especie de conglomerado. El hecho de que el individuo y el colectivo sean interdependientes, ciertamente los hace inseparables, pero sin unificarlos. Es decir, para entender claramente a qué se refiere esta expresión de ver que tu futuro está *atado* –quieras o no– con el de los demás, es importante primero entender el concepto de interdependencia al que nos referimos, para más adelante abordar el problema de no percibirlo tal como es, base de nuestra hipótesis.

Esta cualidad de interdependencia no unificadora se refiere a que somos seres que co-surgimos de manera dependiente. Así lo explica Thanissaro Bhikkhu (2016), quien emplea este término para advertir que “no estamos interrelacionados por lo que inherentemente somos, sino por lo que elegimos hacer” (s.p.); y aclara que, aunque vivamos en un sistema interconectado donde dependemos unos de otros, no somos Uno.

Si fuéramos Uno, trabajaríamos juntos por el bien del sistema sin otra opción. Sin embargo, como seres con libertad de elección, coproducimos todo el tiempo causas y condiciones para nuestro co-surgimiento dependiente (Thanissaro Bhikkhu, 2016); develando “nuestro futuro juntos” como irremediable, en donde la organización colectiva

² En el último apartado de este trabajo reflexiono acerca del factor que representan las mujeres en la autoorganización. Aunque la incidencia de género no fue parte central de la pregunta de investigación, se obtuvieron datos al respecto que se dejan documentados para futuros análisis.

horizontal (autoorganización) surge como la estrategia más eficiente para el cultivo de nuestro bienestar individual, y al mismo tiempo del inseparable bien común.

De tal manera que, si somos seres con libertad de elección, ¿por qué elegimos pelear o competir, en lugar de cooperar y compartir? Si bien esta no es otra tesis sobre la voluntad humana o el libre albedrío, sí asumimos que el humano posee voluntad y la ejerce. El propio Maquiavelo adiestraba a los poderosos alertándoles respecto a que la voluntad humana no puede ser tocada, por eso es mejor estrategia confundir la mente (Maquiavelo, 1999, p. 87), de ahí que el problema que se investiga cuestiona los velos que circundan la mente de quienes ejercen la voluntad al tomar decisiones.

La voluntad humana ha sido foco de estudio de varias disciplinas, como la filosofía, la psicología y hasta la economía. Frecuentemente se plantea como algo dado que posee el humano y que la ejerce; pero para el filósofo Rudolf Steiner el ejercicio de la voluntad humana está en la evolución. Steiner explica tres etapas en la evolución del ser humano: el *yo-colectivo*, el *yo-individual* y el *yo-comunidad*. En el primero de ellos, estamos “atrapados” en nuestros comportamientos sociales pro-sobrevivencia, como una manada o una parvada donde volamos todos juntos al seguir a un líder que sacrifica su vida por el grupo; y donde el pájaro que intenta volar solo morirá.

En el *yo-individual*, el *yo* descubre su voluntad y libertad de elección, pero como novatos sin experiencia en el ejercicio de la voluntad, desde la recién descubierta individualidad, nos peleamos, rompemos con la colectividad y nos volvemos egoístas. De manera que, conforme la voluntad se vaya haciendo más fuerte o nosotros más diestros en su ejercicio, paradójicamente desde la individualidad nos daremos cuenta de que nos necesitamos unos a otros para poder realmente ser libres, de manera que volveremos a la colectividad, pero desde una posición diferente. Estaremos listos para formar comunidades de libertad (Steiner, 1886).

Esto quiere decir, *ver* que nuestro futuro pertenece juntos implica reconocer nuestra interdependencia en este sentido. Este reconocimiento no proviene de una mirada aprendida o racionalizada, sino de una mirada experiencial. Usando la analogía del pez en el mar, no se trata de que el pez sea capaz de explicar una teoría del espacio denominado *mar*, que es diferente del espacio denominado *aire*. Se trata sobre el pez que nada hasta la superficie, y al

experimentar dos espacios diferentes se da cuenta y se vuelve consciente de ese espacio llamado *mar*, en el que ha nadado toda su existencia.

De hecho, ni la racional, ni la experiencial como formas de entender y percibir nuestra interdependencia garantizan que se *vea* o entienda la realidad de la forma que es necesario para actuar en consecuencia hacia el bien común. Esto es, se puede entender teóricamente lo que se propone aquí como cualidad de interdependencia o de co-surgimiento dependiente y, al mismo tiempo, ser un individuo que toma decisiones cotidianas egoístas; atrapado en la ilusión de ser un *yo*-independiente, donde solo *mi* beneficio importa. Esto ocurre debido a la mente humana y su forma de interpretar el mundo, aspecto que expondré en el siguiente capítulo.

Así, lo que compete a esta investigación es entender ¿cómo experimenta el individuo esta visión de “mi futuro depende de los otros”? (noción de interdependencia), y ¿cómo se colectiviza hacia la visión compartida “ver nuestro futuro juntos”?; esto para activar la capacidad de autoorganización y toma de decisiones por el bien común.

CAPÍTULO 1. SOBRE LA COMPLEJIDAD DE “VER NUESTRO FUTURO JUNTOS”

*Sabernos conectados y conectadas,
porque lo estamos*

Damchö Diana Finnegan

1.1 El bien común que sí es común

Antes de problematizar sobre la capacidad humana de autoorganización y toma de decisiones por el bien común, debe ser clarificado esto del *bien común* para dejar asentado su rol en la problemática en la que se enfocará la presente investigación, ya que el bien común es probablemente uno de los conceptos más romantizados en el presente de esta humanidad global hiperconsumista, que proyecta sus realidades a través de las redes sociales en internet. Pero ¿qué es lo que vuelve romantizable la idea del bien común?, es decir, ¿por qué pareciera poseer una característica utópica? Es en realidad, una construcción sociohistórica la que sostiene la creencia de que el bien común es imposible, la misma que la propone como una idea utópica o romántica, esto, más allá de la imposibilidad o posibilidad real del bien común. O sea, el bien común sí es posible (ya lo mostró Ostrom, 1990), entonces, lo que se cuestiona en esta tesis es ¿por qué no lo es en todos los casos?

Para desarrollar el concepto del bien común adoptado, me apoyaré de la evidencia documentada por investigaciones llevadas a cabo desde varias disciplinas, como antropología, historia, economía, psicología social, lingüística e incluso desde la ingeniería hidráulica, como lo hizo la propia Ostrom (1990, p. 9). Se hará un brevísimo intento de deconstruir la idea hegemónica europatriarcal del bien común, para argumentar que esta misma es la base de la creencia de la imposibilidad, y establecer a qué nos referimos en esta tesis cuando se habla del bien común. Se sumará a la postura de Ostrom otras miradas actuales y pragmáticas del concepto, así como mi propia mirada a partir de la investigación llevada a cabo con el grupo de mujeres indígenas cooperativistas, que demuestran cómo se ejerce la práctica de autoorganizarse por el bien común en la vida cotidiana.

Históricamente, el concepto del bien común es la base de la justicia y de todo sistema de leyes. Sin embargo, es pertinente revisar si este bien común del que se ha venido hablando históricamente es realmente común, comenzando por cuestionar quién concluyó cuál bien era el común, esto, a la luz de lo que hoy comprendemos del tipo de estructura-estructurante (Bourdieu, 2007, p. 86) que ha sido el patriarcado blanco eurocentrista en nuestras sociedades actuales.

Es decir, comenzando por Tomás de Aquino que insistió en el bien común desde la máxima aristotélica “el bien del todo es ‘más divino’ que el bien de las partes” (Ruiz, 2016, p. 31), surgiendo una primera pregunta sobre esta postura aristotélica-aquinante respecto a ¿cuál es ese bien?, y para que ese bien sea común, ¿quiénes lo identificaron como tal?

En realidad, fueron ellos mismos quienes contestaron esas preguntas, esos pocos hombres, blancos, europeos, que creían saber cuál era el bien para el resto, a decir, de los otros hombres blancos; ya que los hombres de otro color, las mujeres, los animales y el resto del planeta no pertenecían a ese grupo de elite al que llamaban “todos nosotros”.

De esta construcción de lo común resulta una tendencia a pensar en el beneficio común como un “todos iguales”, que empuja a repartir los beneficios en partes iguales. Esta inercia viene de una idea de *igualdad* desde una mirada economicista, en donde se plantea que todos los humanos somos iguales y tenemos derecho a lo mismo. Es decir, esta lógica en realidad es imposible de lograr en la práctica, como cualquier idea basada en la teoría económica preponderante, que mira al crecimiento económico ilimitado frente a recursos escasos que deben acapararse (Raworth, 2017).

Este tipo de igualdad hipotética equivaldría a decir que se debe partir el planeta en aproximadamente ocho billones de partes, para darle su parte a cada humano que habita en él. Aunque, claro, como la idea de “nosotros” solo comprendía a ese grupo selecto de “iguales”, el cual incluye menos del 1% de esos ocho billones,³ se supondría que de este modo sí salen las matemáticas repartidoras de la riqueza planetaria.

El principal problema con este concepto de igualdad es justamente el punto de partida:

³ Véase Oxfam, 2023 www.oxfam.org/en/press-releases/richest-1-bag-nearly-twice-much-wealth-rest-world-put-together-over-past-two-years

si la base no es igual, no es posible repartir igual lo que sigue. De ahí la necesidad de desarrollar el concepto de equidad, el cual parte de la situación real de que ni todos somos iguales, ni estamos en las mismas condiciones. Es decir, no todos tenemos lo mismo, ni necesitamos lo mismo. Ciertamente, existen derechos fundamentales a los que todos los humanos (incluyendo otros seres vivos) deben tener acceso, como el derecho al agua, a una educación o a una vivienda digna; no obstante, hay muchos humanos sin acceso a estos y muchos otros en la lucha para obtenerlos o no perderlos (i.e., defensa del agua y del territorio).

Si bien hay necesidades que podríamos aludir como básicas, no son tampoco genéricas; por ejemplo, el acceso a la educación no implica que deba ser una educación hegemónica por igual, como para el caso mexicano la educación impartida en español. Ciertamente, el deseo de un bien común infiere una generalidad para todas y todos, pero es más una ilusión de la mente reduccionista para solucionar problemas más *eficientemente*, que un bien que sí sea común-común.

Es decir, desde esta perspectiva, el bien común no partiría de una base horizontal, se percibe más como un paisaje serrano, lleno de cerros, unos medianos, otros más pequeños; unos altísimos, y una que otra llanura plana. Entonces, la respuesta a la pregunta ¿cuál es el bien que les es común? y ¿quién debería contestar a esta pregunta?, sería: depende del nivel de competencia.

Esto es, en la situación de globalización actual es imposible mantener la idea de lo local-local como único modelo, como también es inadmisibile sostener la idea del modelo universal errado. Entonces, en la era de los “no-dualismos” (Thompson, 2010), la pertinencia navega en medio, es decir, no es ni uno, ni otro, sino ambos (Varela, 1976), y habrá que definir cuándo aplica cuál, junto a otras variantes (regional, estatal, etcétera).

En términos autoorganizativos pragmáticos, puede ilustrarse con las problemáticas a las que se enfrentaron los pobladores de Cherán tras obtener legalmente el reconocimiento de su autonomía. Así lo explicaba durante un conversatorio⁴ Alicia Lemus, una de las llamadas por la prensa “mujeres de fuego” de Cherán, al referirse a que, además de que el

⁴ Evento parte del *Hay Festival México* en su versión 2022, llevado a cabo en la ciudad de Querétaro.

autogobierno no era la intención original del movimiento –solo querían vivir en paz y proteger los bosques–, no previeron que esto incluía la autoadministración. De un día para otro todos los servicios y actividades gestionadas por algún ámbito de gobierno se suspendieron, hasta que ellos asignaran los responsables y definieran cómo lo iban a manejar.

Lemus revela que eran procesos y actividades complejas y desconocidas para la comunidad, desde hacer las cuestiones presupuestarias o la asignación de recursos, hasta la impartición de clases en la escuela, ya que todos los maestros y las maestras como servidores públicos también se fueron de Cherán. Lo cual, e independientemente al sustento legal que ampara esta nueva –en aquel momento– situación en México, desde la perspectiva del bien común no tiene sentido. Sería como pedirle a la tesista que elimine todo el contenido de los autores expertos que está citando para desarrollar su investigación en autonomía.

Es claro que la evidencia empírica demuestra que es obvio, dice Ostrom (1990), que no funcionaron los Leviatanes. Dejar la administración de nuestros recursos comunes en manos de los gobiernos y el libre mercado no logró el bien común, como lo prometieron, o al menos no el “común-común”, en el sentido de que sea común para todos, todas, y todo lo que habita en este planeta; como ya lo planteamos: solo le fue “común” a unos cuantos.

Por consiguiente, si la idea de los Leviatanes ya caducó, el bien común debe gestionarse colectivamente y en diversas escalas, mediante grupos humanos autoorganizados que interactúan entre sí a través de los niveles locales, regionales, globales, y sus respectivas mixturas (local-local, local-regional, regional-global, etc.) según la pertinencia, y evitando volver a cometer el error de creer que el beneficio de unos pocos es el de todos.

Para lograr, o al menos imaginar esto, debemos dejar los dualismos atrás y observar que, si bien no todos somos iguales, tampoco es que seamos tan diferentes: en el espacio en medio es donde se construye lo común-común, en donde el todo son las partes. Y esas partes del todo incluyen lo humano y no humano. Este hecho es bastante nítido para los miembros de la comunidad de Cherán, así como para los nahuas y totonacas de la Sierra Noreste de Puebla, región donde se llevó a cabo la presente investigación.

Al parecer, es para los humanos que buscan explotar sus recursos o instalar megaproyectos en sus regiones, que esta realidad está más velada. Es decir, quizá debido a esa ignorancia fundamental de cómo funciona la realidad interdependiente que compartimos,

es que el gobierno y las grandes empresas –los humanos que toman decisiones en su nombre– insisten en esos megaproyectos carentes de sentido desde la perspectiva del bien común, sino que miran únicamente por el interés de una sola de las partes.

De ahí que es fundamental aceptar que la mente humana filtra la realidad (Hoffman, 2015). Por ello, en esta investigación se propone el abordaje de las ciencias cognitivas (véase el capítulo 3) para entender cómo la mente humana interpreta la realidad y, específicamente en esta tesis, cómo la interpretan quienes en la *praxis* la perciben como interconectada. Dado que, trabajemos o no trabajemos en el sentido de este bien común que venimos desarrollando, vivimos en una realidad compartida, que es interdependiente con todo lo que habita en el planeta; así pues, el beneficio y el perjuicio del *todo* es el beneficio y el perjuicio de cada una de las *partes*.

En vista de lo anterior, la premisa aristotélica-aquinante sobre “el bien del todo es *más divino* que el bien de las partes” cobra un nuevo sentido: “el bien del todo es el bien de las partes” y, por tanto, el bien de las partes será el bien del todo. De ahí que la propuesta de esta tesis es que el concepto de bien común-común requiere de percibir nítidamente la realidad como interdependiente.

La filósofa polaca Edith Stein, quien fue la principal profesora asistente de Husserl, y para algunos fenomenólogos la única que realmente alcanzó a comprender la teoría husserlina (González, 2016), al final de su vida trabajó con el concepto de comunidad, planteando que este “se funda ónticamente en las personas singulares. Por eso hay que mostrar inicialmente qué es lo que, en la estructura de la persona, hace posible una comunidad” (Stein, 2012, p. 148), de ahí el principal objetivo y reto de esta investigación: observar la experiencia subjetiva de aquellas que logran *ver* que su futuro depende de trabajar con las otras y los otros, tomando decisiones que derivan en este tipo de bien común-común.

1.2 Autoorganización por el bien común: posibilidad o tragedia

Para situar nuestra hipótesis en la complejidad de la organización humana, debemos pasar brevemente por la caracterización de la autoorganización por el bien común, reconociéndole como un macroproceso que incluye diversos procesos que interactúan en múltiples escalas y, de este modo, evitar mutilar este fenómeno humano complejo para mantenernos alejados de una perspectiva unidimensional o reduccionista (Morin, 1998, p. 17).

Es claro que una problemática tan compleja como la de la autoorganización humana requiere que sucedan varias situaciones alternada y simultáneamente, enactuadas por diversos agentes (individuos, instituciones y entorno). De ninguna manera es un proceso simple, ni lineal, ni mucho menos unidimensional, ya que está entretejido a través de factores complejos en sí mismos, como son los factores históricos, culturales, sociales, económicos, institucionales, ecológico-territoriales, legales-jurisdiccionales, entre otros particulares del contexto de cada grupo (Zárate-Rico, 2020).

De manera que, para presentar un panorama general de estas condiciones y evitar repasar en detalle la teoría autoorganizativa, recurro a Arun Agrawal, de la Universidad de Yale, quien en la compilación *The Drama of the Commons*, realiza un buen resumen comparativo de tres de los trabajos más reconocidos en el tema, enfocándose específicamente en las condiciones para un manejo sostenible de los recursos comunes o factores críticos de éxito en términos económicos (Agrawal en Ostrom et al., 2002, pp. 41-85).

El comparativo de Agrawal incluye los principios para el diseño exitoso de Elinor Ostrom (1990) de la Universidad de Indiana, las condiciones que facilitan el éxito de Robert Wade (1988) de London School of Economics y los facilitadores del éxito de Baland & Platteau (1996) de la Universidad de Namur, Bélgica. Las tres investigaciones son acerca de la administración de bienes materiales comunes (citados en Agrawal en Ostrom et al., 2002, pp. 48-52).

Nuestra hipótesis de “ver nuestro futuro juntos” como detonador para la toma de decisiones hacia la autoorganización por el bien común, se ubica como una de las condiciones necesarias para la autoorganización. Como en todo proceso, hay condiciones con mayor peso, como este, y aunque en el comparativo no se especifica con el énfasis que hace esta tesis, considero a este detonador como una de esas condiciones que sostienen la base donde las otras condiciones germinan. Como mencionábamos anteriormente, no basta con replicar estas “condiciones para un proceso exitoso”, pero al parecer el factor (¿previo?) de “tener la voluntad para colaborar” sobrepasa al campo de la economía, y por eso lo obvian o dan por entendido.

Es decir, el comparativo de Agrawal obvia el hecho de que los integrantes del grupo “exitoso” han decidido –de alguna forma– colaborar por el bien común, y se enfoca solo en la sistematización de las otras condiciones para lograr sostener el proceso autoorganizativo. Siendo justamente la principal crítica de esta tesis frente a las posturas teóricas organizacionales que obvian la fenomenología de la experiencia vivida por los miembros de estos grupos como si fuera algo dado, o algo que simplemente se puede dar si así lo acuerdan.

Es decir, como se observa y se sabe desde la praxis, la mera sistematización no es suficiente para que cualquier grupo sea exitoso: *algo* adicional debe suceder. Ostrom (2003) es de las pocas investigadoras que se acerca más a reconocer que hay “algo” que sucede en la experiencia de las personas que las hace dar el paso hacia la cooperación, para finalmente delegárselo a las ciencias cognitivas que exploran la mente humana más allá del conductismo (*behaviorism*), que es lo que históricamente la economía ha tomado en cuenta. Justo aquí radica el menester de esta tesis, en el cual profundizaré con más detalle en el siguiente capítulo.

A continuación, se muestra una tabla comparativa desde la mirada organizativa, para así establecer el concepto de autoorganización que empleamos:

Tabla 1. Principios para el diseño exitoso de Wade, Ostrom, y Baland & Platteau

| | Wade, 1988 “Condiciones que facilitan” | Ostrom, 1990 “Principios para el diseño” | Baland & Platteau, 1996 “Facilitadores del éxito” |
|---------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. Características del recurso | Tamaño pequeño Límites bien definidos | Límites bien definidos | |
| | Límites claramente definidos | Límites claramente definidos | Reglas compartidas |
| | Tamaño pequeño | | Tamaño pequeño |
| | Experiencias pasadas de éxito capital social | | Experiencias pasadas de éxito capital social |
| 2. Características del grupo | Interdependencia entre los miembros | | Interdependencia entre los miembros |
| | | | Liderazgo apropiado: joven, familiarizado con entornos externos cambiantes, conectado con la élite tradicional local |
| | | | Heterogeneidad de aportaciones (<i>endowment</i>) |
| | | | Homogeneidad de identidades e intereses |
| Relación entre 1 y 2 | El grupo y los recursos comparten ubicación Nivel alto de dependencia del recurso | | El grupo y los recursos comparten ubicación Equidad en la asignación de recursos |
| 3. Acuerdos institucionales | Opinar localmente en la regulación | Opinar localmente en la regulación | Opinar localmente en la regulación |

| | | | |
|---------------------------|-------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------|
| 4. Entorno externo | Facilidad en la aplicación de reglas | Facilidad en la aplicación de reglas | Facilidad en la aplicación de reglas |
| | | Monitoreo a los usuarios | Monitoreo a los usuarios |
| | Sanciones graduales | Sanciones graduales | Reglas simples y fáciles de entender |
| | | Adjudicación a bajo costo | |
| | Estado: El gobierno central tiene que respetar la autoridad local | Estado: El gobierno central tiene que respetar la autoridad local | Estado: Instituciones sancionadoras externas |
| | Tecnología de bajo costo | Niveles confiables de apropiación, provisión, aplicación y gobernanza | Niveles apropiados de subsidio externo |

Sin entrar en detalle con cada elemento de la tabla, es pertinente mencionar dos condiciones incidentes en la presente tesis. Por un lado, las tres investigaciones enfatizan el papel de las instituciones externas, al mostrar el hecho de que la autoorganización no implica una especie de aislamiento o un tipo de autonomía radical, que es insostenible (Harvey, 2005). Aunque el papel institucional no es parte del alcance de esta investigación, es importante hacer la aclaración para evitar recaer en otra tentación romántica de pensar la autoorganización como una especie de independencia emancipadora heroica. Por el contrario, justamente la parte central de la tesis es el principio de interdependencia entre los diversos niveles de la misma realidad compartida.

Otro elemento importante por clarificar es el tamaño del grupo. Es decir, ya que la autoorganización se considera como una idea viable, se tiende a imaginar posible solo para grupos pequeños y homogéneos. Así, Wade y Baland & Platteau apoyan esa postura,⁵ aunque

⁵ La cual tiene que ver más con el tipo de grupos observados que con que se haya hecho un comparativo con diversos grupos de tamaños variables, como en la investigación de Ostrom (1990).

para Ostrom es diferente, pues afirma que el tamaño del grupo en sí mismo no es una condición, (Agrawal en Ostrom et al., 2002, p. 59), ya que al igual que la variable de la homogeneidad en los miembros del grupo, estas no se observan como características determinantes por sí mismas, sino que juegan en combinación con el resto de las variables que influyen en el nivel de éxito del grupo, esto es, por ejemplo, el sistema de comunicación de un grupo pequeño será menos complejo que el que requerirá un grupo más grande.

Es claro que la mirada de estos investigadores es desde la hegemonía, aunque dentro de los grupos estudiados en sus investigaciones incluyen comunidades que pudieran caracterizarse como no-hegemónicas, como indígenas de diversas latitudes; sin embargo, sus métricas y definiciones parten de las teorías económicas hegemónicas que tanto cuesta descolonizar (De Sousa Santos, 2010b), especialmente lo referente a la definición de *éxito* y a la medición de resultados *efectivos*.

Así, para equilibrar un poco esa mirada recorro a la perspectiva de *éxito* construida desde la Tosepan, la cooperativa de cooperativas de la región poblana donde se llevó a cabo la presente investigación, y que ha llegado a ser una de las más grandes en Latinoamérica. Hasta el año 2018 contaba con 36 000 socios y socias, agrupados en 430 cooperativas conformadas por cientos de comunidades masehual, totonacas y mestizas, ubicadas en 32 municipios de la Sierra Nororiental de Puebla y Veracruz (Cobo et al., 2018, p. 47).

El objetivo central que une a todas y todos los que participan con la Tosepan, y que sostiene y dirigen sus acciones, es un concepto definido por ellos mismos desde su cosmovisión indígena como *yeknemilis*, que traducen al español como Vida Buena (Cobo et al., 2018, p. 51), y que diagraman con la forma de un árbol.

El árbol representa las dimensiones que sostiene la *yeknemilis* o “vida buena” desde la cosmovisión indígena y su cotidianidad, donde de manera consistente con la tabla 1, la confianza es fundamental y se encuentra en el centro,⁶ al representar el tronco. En la copa del árbol las ramas representan: pueblo y entorno sano; soberanía y seguridad alimentaria; autonomía financiera; autonomía energética; procesos educativos e identitarios; hogar en armonía; identidad indígena y campesina; procesos de gobernanza y vida comunitaria.

⁶ Característica número uno de los grupos que logran autoorganizarse (Zárate-Rico, 2020).

Y las raíces que sostienen el *yeknemilis* incluyen la mano vuelta (práctica social que se explicará con detalle en el capítulo cuatro); autonomía; identidad; respeto; paz social – *yolseuilis*–; espiritualidad; transparencia; trabajo colaborativo; diálogos de saberes. En este *yeknemilis* se aprecia claramente graficada la noción de interdependencia que venimos desarrollando.

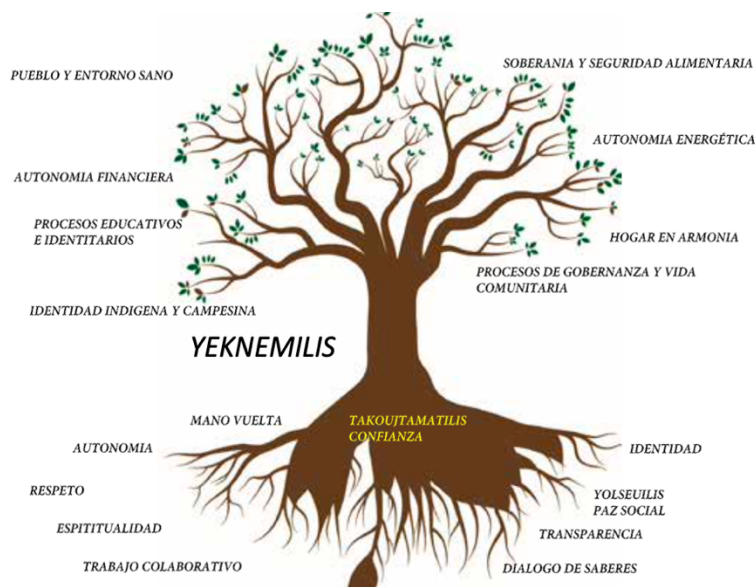


Figura 1. Esquema *yeknemilis*. Cobo et al., 2018, p. 51

A pesar de que Wade y Baland & Platteau (citados en Agrawal en Ostrom et al., 2002, pp. 48-52) utilizan el término de interdependencia, vale la pena aclarar que cuando mencionan la “interdependencia entre los miembros” (*interdependence among group members*), lo hacen desde la mirada económica, y generalmente se usa para referirse a los participantes de una negociación, en donde una parte necesita algo (cliente) que la contraparte posee o puede producir (proveedor), lo que genera una dependencia entre ellos. Es decir, se usa en oposición a independencia o autonomía: es un estar atado al otro.

Sumado al problema de la arcaica –pero presente– ley de la oferta y la demanda, y a las dinámicas coloniales de poder, el concepto de interdependencia económica no suele mirar hacia el bien común, sino hacia el bien de cada lado pujando en la negociación; lo que difiere del concepto de interdependencia al que nos referimos en esta tesis, el cual es más un

reconocimiento de un co-surgimiento dependiente, no solo con las otras partes, sino con el entorno.

Lejos de ser una romantización de la realidad, es en verdad la realidad tal como es; de ahí los esfuerzos por diseñar nuevas teorías económicas que se alejen de las viejas ilusiones que graves problemáticas nos han causado. En el siguiente capítulo se desarrolla el concepto de interdependencia que será adoptado; por el momento, solo se busca dejar asentada la base de los conceptos desde donde parte esta investigación sobre la autoorganización por el bien común. Para ejemplificarla, utilizaré la tradición mexicana de romper una piñata en una fiesta infantil.

En esta tradición mexicana, los niños golpean con un palo la piñata hasta romperla, para que de ella salgan dulces y, algunas veces, juguetes pequeños. Esto con el objetivo de que los chicos de todas las edades, incluso adultos, se lancen al suelo donde cae el botín, para cada quien atrapar lo que su capacidad le permite. Lo usual es que hay quien no toma nada, o unos pocos dulces, y siempre hay quien tiene la posibilidad o la suerte de tomar más.

En particular, en esta fiesta a la que asistí, al caer los dulces, de pronto los niños y las niñas (10 niños, en edad promedio de seis años) colocan todos los dulces y juguetes en el centro y comienzan a debatir cual será la mejor manera de repartirlos. De pronto uno dice: “en partes iguales entre todos”, a lo que una niña responde: “no, porque a Luis no le gustan los de chile”, otra niña agrega: “... y Jaime es alérgico al color azul y Pedrito no puede comer azúcar”; se escucha a otro niño decir: “démosle los juguetes a Pedrito que no come dulces”, “¡sí, sí, sí!”, se oye casi al unísono.

A continuación, una niña les dice: “ahora levante la mano quien quiere dulces con chile”; mientras tanto, otros niños hacen un montoncito separando los dulces con chile, los cuales entregan a los tres niños que levantaron la mano para que se los repartan como ellos decidan. Quedaron otros niños frente al resto de los dulces, y entre ellos comienzan a decir: “¿a quién le gustan las gomitas?”, “¿quién prefiere los chicles?”. Hubo niños que tomaron solo uno o dos dulces y se iban contentos, no necesitaron más. Y así se fueron repartiendo.

Al final se repartió todo, incluso mamás y papás recibieron los dulces que ningún niño quiso. Todos quedaron contentos y se repartieron los beneficios de manera horizontal, autoorganizada (los padres no intervinieron) y de forma equitativa conforme a las

necesidades de cada miembro del grupo, es decir, no fue de forma igualitaria del tipo “en partes iguales”.

Esta descripción pareciera un ejemplo ficticio –y romántico– construido a modo para sostener el concepto del bien común-común, ya que los mexicanos y las mexicanas sabemos que eso no es lo que sucede normalmente en las piñatas. Sin embargo, esta situación es frecuente en niños educados en la pedagogía Waldorf, diseñada por el filósofo austriaco Rudolf Steiner (1861-1925), la cual ciertamente no es parte del alcance de este trabajo, pero sirve para ejemplificar que mirar de esta manera es posible para el humano y que, además, se aprende, se enseña y se puede ejercer en la vida cotidiana (Dahli, 2007).

Para Steiner (1886), una vida social saludable se consigue cuando la comunidad se refleja en cada alma, refiriéndose a que la virtud de cada uno vive en toda la comunidad. Es decir, el bien del todo es el bien de las partes, y viceversa. Tengo claro que esta frase nos acerca más a lo romantizable del bien común que a la pragmática del fenómeno, que es el menester de esta tesis, y mis lectores me ayudaron a darme cuenta que suelo obviar y no hago suficiente énfasis en el conflicto, un elemento importante e ineludible de este modo de organización humana.

A lo largo de estos años, al abordar el tema, he notado la frecuente tentación en la que se cae de imaginar la escena descrita anteriormente rodeada de dulces y voces de niños, y que incluye música de fondo tipo el “Himno a la alegría” de Beethoven o “Imagine” de Lennon. No obstante, en la realidad el debate que relato fue un tanto brusco, pues estaban solucionando un conflicto, con desacuerdos y nuevas propuestas, con negociaciones horizontales autorreguladas entre ellas y ellos mismos. “Eso no es justo”, se escuchaba por ahí, y otro niño gritaba, “¡sí es cierto!”, y buscaban una nueva opción. Este tipo de consenso no les llevó mucho tiempo, quizá cinco minutos, pero durante esos minutos no voltearon a ver a los padres en solicitud de ayuda, confiaban que podían lograrlo de la misma manera que lo practican cotidianamente en su salón de clases del preescolar.

Es decir, aunque obvio, vale la pena recordar que es innegable que los conflictos son parte intrínseca de la vida cotidiana. Así lo describía Alicia Lemus al exponer que en Cherán todas las decisiones se toman en la Asamblea, e incluso hay ocasiones que les puede tomar semanas llegar a un acuerdo. Por lo tanto, es una ilusión creer que es posible eliminar el

conflicto en general de nuestras vidas colectivas; pero, en estos casos, el conflicto tiene una connotación positiva.

Estoy consciente que la palabra *positiva* nos empuja de nuevo al terreno de lo romántico; pero David Harvey, quien usa el concepto, se refiere a que en el grupo se promueven el conflicto y las discusiones en la asamblea o foro colectivo, en lugar de suprimirlo; eso sí, acompañado de un mecanismo de solución de problemas. La diferencia radica en cómo se formulan, confrontan y resuelven esos conflictos (Harvey, 2005, p. 311).

Cuando Harvey alude a promover el conflicto, no es desde la perspectiva destructiva del tipo *fight club*, sino, por ejemplo, de los chismes, que son terriblemente destructivos para cualquier tipo de comunidad, familia o grupo, pero que para el humano ha sido una forma histórica de entretenimiento efectivo para la regulación de masas, y que cobra su fuerza en la oscuridad, es decir, cuando se habla *detrás* de los actores involucrados: porque cuando el chisme se pone sobre la mesa, se disuelve o evoluciona en problemática real que se vuelve evidente, y que se puede solucionar o disolver.

Por eso, la eficiencia del mecanismo regulador del conflicto se mide en términos de confianza, esto es, que sea lo que sea confiamos en que, al llevarlo, por ejemplo, a la asamblea, lo solucionaremos, que todas y todos serán escuchados y respetados horizontalmente. Es decir, en el caso del chisme, tanto el *chismoso* como de quien cuentan el chisme, tienen que ser escuchados antes de proceder a buscar solución o aclaración.

Por ejemplo, uno de los chismes más populares son los relacionados con el dinero, de manera que, por un lado, se tiene que hablar públicamente el rumor del tipo “dicen que se gasta el dinero de la caja chica”; y por otro lado, la confianza queda sellada a través de implementar un mecanismo de control de caja chica, y que debe poder ser auditable por cualquiera que lo quiera cuestionar, de manera que, se presenta y se determina si el rumor es cierto, o de lo contrario se desvanece.

Es difícil imaginar esta aseveración cuando nunca se ha vivido en un grupo que funcione así, es decir, para los niños del ejemplo de la piñata es obvio que la manera de ponerse de acuerdo es por medio del conflicto no destructivo. La llave para *ver* esta posibilidad —que es la hipótesis de la tesis—, es que los miembros del grupo no se perciban separados, de lo contrario, sin notar la interdependencia difícilmente verán lo posible en este

modo de organización. Porque recordemos que en la horizontalidad autoorganizativa no hay un jefe, líder o patrón que pueda convencer u *obligar* a participar al que no lo *ve*, solo el propio grupo lo puede propiciar, mediante una especie de presión social a la que el individuo decide ceder o no, o incluso, temporalmente.

Como sucede con los niños del ejemplo, ellos también participan en piñatas donde se practica la rebatinga tradicional, algunos se unen porque ahí la práctica social sí se los permite, otros se quedan en la periferia y toman lo que les cae cerca, y otros reparten sus dulces. Y al revés, cuando un niño nuevo llega a la escuela, poco a poco el grupo (no la maestra) le hace saber qué es lo que aplica ahí, y tarde o temprano se une al modelo, se relaja y confía porque ve el beneficio individual del modelo.

Las mujeres nahuas entrevistadas (véase capítulo 4), nos resumían su estrategia para lidiar con el conflicto: “todo lo platicamos”, especialmente si es un chisme, tienen la práctica de que, si una compañera les cuenta un chisme, la invitan a platicarlo con el grupo, o incluso se asume que, si le cuenta un chisme a una compañera, ella puede exponerlo en la asamblea. Este mecanismo tiene un efecto poderoso de reciprocidad: saber que otra compañera nos va a defender cuando alguien le cuente un chisme de mí.

Ya se profundizará en la gran eficiencia que tiene la estrategia de “platicarlo todo”, pero, por ejemplo, cuando no logran llegar a un acuerdo, o se caldean los ánimos, se retiran a sus casas, “... y al rato ahí venimos otra vez, hasta que nos ponemos de acuerdo”. Su efectividad radica en que, igual que los niños del ejemplo, confían que lo van a lograr, sea lo que sea el conflicto, aunque por el momento no *vean* exactamente la solución, lo que sí *ven*, es que es posible solucionarlo en el grupo. Y lo *ven*, no con los ojos, sino con toda la percepción (véase capítulo 2).

La literatura relativa a la organización humana es consistente en este punto (Ostrom et al., 2002), incluyendo nuestras propias observaciones que serán descritas en el capítulo cuatro, porque los grupos que logran autoorganizarse por el bien común cuentan con un mecanismo efectivo en el que confían para solucionar problemas. Para el caso de estudio presente, al igual que la comunidad purépecha de Cherán, recurren al modelo de la Asamblea comunitaria y regional (Maschual Siuamej Mosenyolchicauani, Tovar, 2016, p. 18).

Este dato es opuesto al caso del grupo que estudié durante mi investigación de

maestría en la Sierra Gorda Queretana (Zárate-Rico, 2020), el cual era un grupo que no lograba ponerse de acuerdo ante el conflicto del proyecto ecoturístico que tenían en su comunidad. No habían implementado ningún mecanismo para manejo de conflictos porque simplemente no se dirigían siquiera la palabra, y cuando lograban estar frente a frente, era imposible el diálogo, ya que este era sustituido por gritos, ofensas y amedrentamientos.

Otro elemento importante de aclarar es que esta autoorganización por el bien común se aleja del sacrificio. Es decir, no es un tema de sacrificarse por el otro o, en este caso, una especie de altruismo individual por el bien del *todo*, en el sentido aquinante de que “el todo es más *divino*”. En este concepto de bien común-común, el individuo no es menos importante que el colectivo, ni al revés, son ambos el mismo *todo-inseparable*, de manera que el sacrificio individual es una ilusión.

Ciertamente, la voluntad humana es individual para tomar decisiones a partir de estas ecuaciones simbólicas que se construyen sobre la base de la realidad empírica o la realidad proyectada (Ostrom, 2015, p. 12). Es decir, estos niños y niñas tomaron la decisión voluntaria de autoorganizarse de una manera que cuadraba con la realidad que se les presentaba a sus sentidos (la cantidad de dulces y juguetes, tipo de dulces versus las preferencias y necesidades de cada individuo). En esta ocasión no hubo una proyección base de la decisión del tipo “el que tenga más, es el mejor”, que fuera independiente a sus necesidades reales, o sea, el niño que tomó un dulce, solo necesitaba uno.

Esta idea de sacrificio refiere a posturas como las democráticas, en donde las minorías tienen que sacrificarse por el bien de la mayoría; aquellas donde, por ejemplo, se montan los proyectos extractivistas que destruyen no solo a las comunidades locales, sino en donde los efectos ecológicos que generan están interconectados. O también la idea de desviar el agua de la zona serrana para satisfacer las necesidades de las ciudades, asumiendo que los pobladores serranos tienen que sacrificarse por el bien de la mayoría concentrada en las ciudades. Esto en lugar de desarrollar proyectos y legislaciones para la captura y reciclaje de agua urbana, o la construcción de vivienda citadina sobre tales principios. De nuevo, ese bien común es el que no nos incluye a todas, todos y todo dentro de ese concepto de *común*.

Tampoco es un tema de altruismo, donde el debate todavía es si un acto altruista realmente es desinteresado o no (Ricard, 2016), en un mundo donde las grandes empresas y

millonarios *tienen* que asignar un porcentaje de su riqueza a tales actos para suavizar su imagen de concentradores de riqueza. Y desde una perspectiva general, el altruismo tampoco ha solucionado nuestros problemas de desigualdad en el mundo.

La idea de sacrificio, o altruismo por el otro, es uno de los cuestionamientos más frecuentes sobre la viabilidad del bien común respecto a, por ejemplo, beneficiar a los que no trabajan o aportan *igual*, lo que la literatura organizativa denomina los *free-riders* o gorriones, en español. Esta podría ser, verbigracia, una lectura racional de los pobladores suizos que votaron en contra de la renta básica universal.⁷

En un debate que se balancea entre la idea darwiniana de que “el más fuerte compensa al más débil”, y la mirada individualista colonial que cuestiona “¿por qué tengo que dar *mi* dinero que gané con *mi* esfuerzo a alguien que no se esfuerza?”, es pertinente hacer un paréntesis para recordar el contexto suizo, en donde el balance de estas preguntas tiene una connotación diferente al del contexto mexicano, en donde hay millones de personas que trabajan y se esfuerzan más horas diarias que otros en el mundo,⁸ con ingresos y beneficios laborales precarios o nulos.

El *free-rider* es un término en inglés usado en economía que se traduce al español como polizón, consumidor parásito o gorrón (Ostrom, 2000, p. 32). Se refiere a un individuo que se aprovecha del trabajo colectivo, ya sea que no haya trabajado o invertido nada o en menor proporción al resto del grupo, pero que ha recibido los mismos beneficios, o incluso que se ha apropiado de los beneficios del resto.

En los proyectos de desarrollo financiados por el gobierno mexicano esto es frecuente. En la sierra queretana es común encontrar casos donde un individuo de la comunidad consigue las firmas y las identificaciones del resto de los pobladores, para recibir el dinero o el bien que se apropia para su beneficio personal, impactando directamente en la cohesión social de esa comunidad (Zárate-Rico, 2020). A partir de este tipo de casos, se suele sostener la idea de que el humano es egoísta y competitivo, y a menos que sea por la vía del altruismo o sacrificio, no es posible la construcción de un bien común horizontal.

⁷ Véase *El País* (2016) www.elpais.com/economia/2016/06/05/actualidad/1465139031_423489.html

⁸ Organization for Economic Co-operation and Development, 2021. Employment Rate. www.data.oecd.org/emp/hours-worked.htm

Así lo aseguró Hardin (1968), que asume una imposibilidad inexorable, pues siempre que haya un bien común necesario para la sobrevivencia, el comportamiento individual será competir y acaparar y, por lo tanto, terminará en tragedia. Lo que hace parecer que esta *tragedia de los comunes* (Hardin, 1968) finaliza acorralando a las teorías de cooperación, las cuales buscan demostrar su viabilidad.

En México, esta cotidianidad ciertamente está rodeada de frecuentes *tragedias de los comunes* (Hardin, 1968), que incluyen historias de todo tipo: ejidales, comunales, vecinales, laborales e incluso familiares, las cuales hacen parecer que estamos imposibilitados para ponernos de acuerdo por el bien común, y siempre que haya algún bien que compartir o repartir, es sabido que, alguno o algunos ganarán más y otros perderán, como el caso de la mayoría de las piñatas.

Es quizá por eso que Hardin no tuvo que realizar experimento alguno para defender su artículo que le diera fama. La evidencia está disponible en la cotidianidad. Así lo describe Francisco Varela, biólogo, filósofo y neurocientífico chileno, quien se refiere a la tragedia de los comunes como la parábola que obsesiona a los investigadores sociales que estudiamos la conducta ética y colaborativa en la vida cotidiana (Varela et al., 2011, p. 280). Aunque Kropotkin (1902) defienda el apoyo mutuo, o Darwin (1859) hablara más de cooperación que de competencia, la experiencia en la vida cotidiana da para juzgar la idea de la autoorganización por el bien común más como una idea romántica antes que viable.

Pero ¿cómo llegamos hasta aquí?, ¿es realmente nuestra naturaleza la que nos determina a competir insaciablemente? Todavía se escucha o se lee por ahí esta postura atribuida erróneamente a Darwin, porque fue en realidad el filósofo Herbert Spencer quien acuñó la frase “la supervivencia de los más aptos”. Spencer pertenecía al afamado Club X inglés, organizado en 1864 por el distinguido biólogo Thomas Huxley y que incluía, entre otros, al físico John Tyndall y al botánico Joseph Dalton. Su objetivo principal fue popularizar la teoría evolutiva darwiniana, pero para sus propios intereses, apoyando las teorías de la selección natural que derivaron en la supremacía racial y la eugenesia (Wallace, 2009, p. 54), de lo que el propio Hardin fue también acusado.

Huxley, quien fue uno de los fundadores de la prestigiosa revista *Nature*, junto con sus colegas, contaban con un lugar de privilegio y poder que les permitía lograr el apoyo para

su ciencia y divulgación dirigida a un público cada vez más industrializado y secularizado. Su propósito era establecer que las leyes fisicoquímicas eran la base de los procesos de la vida, promoviendo así una ciencia basada en el objetivismo y el universalismo. El objeto de investigación científica *original*, que hasta antes de este momento era la realidad creada por Dios, fue sustituido por una “realidad objetiva” (Wallace, 2009, p. 55). El materialismo científico se propagaba a través de todas las ciencias, incluyendo las sociales.

Lo paradójico fue que en este camino hacia el materialismo científico se dejó fuera a la mente, sin duda por no ser algo físico. Los fenómenos no-materiales no podían ser estudiados científicamente, a menos que se redujera a algo puramente físico, como en este caso la “materia gris”, el cerebro (Wallace, 2009, p. 22). De ahí radica la paradoja de estos sujetos que anhelan ser científicos objetivos, pero que lo piensan desde la propia experiencia mental subjetiva que intentan excluir.

Así, junto con otros elementos, esta nueva ciencia materialista fue posicionándose como cosmovisión hegemónica, y desde la perspectiva de la organización social se le atribuyó a la especie humana una cierta “naturaleza egoísta”, asumiéndola de alguna forma como *atada* a nuestra biología determinante que nos encierra en unos cerebros consumidores y autodestructores. Y el público —cada vez más secularizado— lo creyó.

¿Cómo que lo creyeron? En ese mismo tono, un doctor en ciencias sociales experto en Rousseau, respondía a nuestra duda sobre cómo había comenzado la idea de la propiedad privada, diciendo que “algún día un hombre colocó una cerca alrededor de un pedazo de tierra, lo declaró como suyo, y los otros le creyeron”. Desde luego era una agudeza porque nadie lo sabe con exactitud, es decir, el rastro histórico no da para aseverar cómo sucedió.⁹

Nos indignaba un poco pensar en la ingenuidad de los que “le creyeron”, pero en realidad en esta hipotética situación donde le *creyeron* a un hombre, fue quizá menos por ingenuos que por la figura de poder de donde vino (Wolf, 2001, p. 23), es decir, tendríamos

⁹ Es particularmente esperanzador la reciente ola de investigaciones lideradas por la arqueología, que rastrea el inicio del patriarcado en aras de buscar nuevas soluciones para transmutarlo a un sistema más acorde a la realidad real, la interdependiente.

que contextualizar quién era este hombre que colocó la primera cerca.¹⁰ Sin embargo, para la línea de pensamiento de esta tesis, otra mejor hipótesis es que los otros no “le creyeron”, esto es, los otros conscientes de que la realidad es interdependiente le vieron más como uno que alucinaba y lo ignoraron, sin anticipar lo que le seguiría.

Entender esta historia es importante para recordar cómo y quién construyó y sostiene las posturas hegemónicas, como en este caso de la ciencia materialista, pero fundamentalmente aquí se desea mostrar lo que logra detonar en el público que se les crea, y que se presenta con ideas establecidas como “los humanos son egoístas” (Hardin, 1968), o la de “los pobres son pobres porque quieren” (Zea, 1952) o “las mujeres son emocionales”.

De hecho, esta última es cierta, las mujeres sí somos seres emocionales, de la misma manera que el resto de los humanos, pero al patriarcado hegemónico se le ocurrió determinar que en nuestro caso hay un tipo de impedimento mágico que nos inhabilita para ciertas actividades socioeconómicas. Lo que no previeron fue el efecto colateral que tendría sobre los propios hombres,¹¹ pues para sostener esta mentira hegemónica se recurrió a un silogismo, donde los hombres “no son” emocionales; y como en la realidad real sí lo son, el mensaje termina siendo que “no pueden ser” emocionales, negándose a sí mismos (Hooks, 2021).

La cuestión aquí es que estas ideas –aunque mentiras o verdades a medias–, al venir de la hegemonía, terminan detonando en el público que las cree una serie de comportamientos que refrendan lo creído; resultando en lo que Varela denomina una circularidad entre ciencia y experiencia. Varela explica esta idea de circularidad aludiendo que “en el mundo moderno hemos perdido fe en nuestra propia experiencia, y nos volcamos hacia la ciencia para preguntarle cómo es el mundo y cómo somos nosotros” (Varela et al., 2011, p. 271).

Así bien, cuando hablamos de procesos colectivos es imposible evitar a Darwin (2019), quien originalmente afirmaba que, al depender el individuo del grupo para sobrevivir, siempre que sea posible alcanzar el beneficio individual a través del esfuerzo colectivo, la

¹⁰ Imaginaba este momento como aquella primera escena llamada “El amanecer del hombre”, de la película *2001: Una odisea en el espacio*, de Stanley Kubrick, donde se muestra a unos simios peleando con huesos, en alusión a la primera guerra por el poder.

¹¹ ¿Lo habrán previsto? ¿Habría una intencionalidad maléfica o fue mera ignorancia? O quizá como aquellos hombres que dejaron al primer hombre cercar un pedazo de tierra, ignoraban completamente los efectos que se dejarían venir a partir de ahí.

opción será cooperar. Aunque cierta, el problema es que esta premisa no alcanza para explicar por qué un grupo de humanos no logra autoorganizarse para defender su recurso del agua, por ejemplo (Ruttan, 2006). Es decir, al ser el agua un recurso necesario para la sobrevivencia biológica, bajo esta lógica darwiniana implicaría que los individuos cooperarán para alcanzar su beneficio individual de sobrevivencia básica. Sin embargo, al estudiar casos sobre el recurso del agua, tanto Ostrom como la antropóloga Lore Ruttan (2006), encontraron comunidades que se fragmentaron por no lograr ponerse de acuerdo para administrar este recurso vital, terminando irremediablemente en tragedia.

Además, recordemos que la mirada darwiniana está ciega frente al elemento clave que juegan las mujeres en este tipo de organización (Ostrom, 1990; Kopelman et al. en Ostrom, et al., 2002, p. 121), ya que Darwin contextualizado como hombre europatriarcal de su época, erró al generalizar y describir a la mujer como inferior al hombre, ignorando la existencia histórica de las sociedades matrilineales (Saini, 2023). Aquí radica la pertinencia y urgencia de explorar y entender cómo sucede la experiencia vivida, no asumiéndola o descartándola como hicieron aquellos científicos fundadores de la actual ciencia hegemónica (Wallace, 2021).

Este tipo de contradicciones se venían observando en nuestra investigación precedente, donde mostraba a un grupo humano con capacidad autoorganizativa intermitente. Es decir, ante dos situaciones diferentes responde de modo distinto: el mismo grupo logró autoorganizarse para el caso de su agua, pero no lo hizo para el proyecto de turismo. El resultado de ese trabajo etnográfico abrió la incógnita acerca de la situación de activar o inactivar la capacidad de autoorganización. Mecanismo que radica en la experiencia del individuo-miembro del grupo que interpreta la realidad y toma decisiones, en este caso, hacia cooperar o competir en la vida cotidiana.

Esta vida cotidiana en México se mira a través de un país con alta concentración de pobreza, localizada principalmente en el campo que, por un lado, desde principios del siglo XX ha propiciado la migración de olas de campesinos hacia las ciudades; y, por otro lado, es el principal sector objetivo para la implementación de proyectos de desarrollo, desde agropecuarios, ganaderos y hasta más recientemente, ecoturísticos.

Estos proyectos ecoturísticos, con baja posibilidad de éxito que con frecuencia generan más efectos negativos que beneficios, incluyendo fragmentación de la cohesión social y daños ecológicos en las comunidades que los implementan; comunidades que a menudo están desprotegidas por el Estado, con falta de acceso a los servicios básicos de educación y salud, víctimas del crimen organizado o de la sobreexplotación de sus bienes comunes (Zárate-Rico, 2020); de ahí la pertinencia y urgencia de que esas comunidades logren autoorganizarse por el bien común.

Comunidades situadas en un contexto donde la propiedad ejidal y comunal es la forma de tenencia predominante, al ocupar más del 50% del territorio nacional (Berlanga, 2008, p. 15); donde la mayoría de esas tierras están en comunidades indígenas. En general, la ONU (2017) calcula que el 80 por ciento de la biodiversidad del planeta está en manos indígenas.

Más allá de la creencia tradicional del desarrollo como acelerador o generador de economía, se requieren proyectos autogestivos que no acrecienten las desigualdades, sino que produzcan beneficios para quienes los llevan a cabo, una mejoría real en su calidad de vida –económica, social, cultural, ecológica–, además de servir de preparación ante los retos globales por venir, de convivencia social y sustentabilidad (Scharmer, 2007).

Hasta aquí un vistazo a la complejidad de la autoorganización por el bien común y el rol principal que tiene la mente humana. Esa mente que se le ocurren cosas como cercar el primer pedazo de tierra, que prefiere quedarse sin agua a ponerse de acuerdo con sus vecinos, que no se conoce a sí misma y es presa fácil para que la hegemonía le diga como es. Es por eso que, para entender y solucionar esta complejidad de la autoorganización humana, recurrimos a las ciencias cognitivas. Así como lo hace Ostrom, que propone que los individuos usan modelos mentales que no son una copia de la realidad, de manera que, no hacen análisis imparciales, completos, ni complejos de forma *natural* (Ostrom, 2015, p. 12).

Dirigiendo la mirada investigativa hacia entender ¿cómo tomamos decisiones?, en este caso, ¿cómo decidimos cooperar o competir? Sin duda, la respuesta a estas inquietudes se ha explorado desde diversas disciplinas, por ejemplo, la neurociencia y la psicología conductual, quienes observan cómo decidimos en situaciones recreadas en el laboratorio. No obstante, se admite que la conducta observada se modifica en el contexto de la vida cotidiana,

debido a que ciertas variables son —evidentemente— imposibles de recrear o controlar en el laboratorio (Stern et al. en Ostrom et al., 2002, p. 475).

Por su lado, la investigación antropológica justo se lleva a cabo directo en el contexto. Sin embargo, con frecuencia tiende a mirar al individuo solo a través de la categoría de análisis en la que se le coloca. Esto es, como si la categoría grupo, etnia o género fuera un ente independiente de sus miembros, evadiendo a menudo la experiencia subjetiva individual (Cohen, 1994).

Lo que se quiere dejar bien asentado hasta aquí es que resulta posible la autoorganización por el bien común (Ostrom, 1990). La cuestión abierta es entender cómo se logra en medio de una diversidad de variables que caracterizan a cada grupo y a cada situación particular. Ahí radica nuestro objeto de estudio descrito al inicio del capítulo, esta característica que se observa en los grupos que logran autoorganizarse y que las investigaciones consistentemente describen de diversas formas, pero que para efectos de este análisis referimos que son grupos cuyos miembros “ven su futuro juntos”.

Como explicábamos, el individuo se *da cuenta* de que “mi futuro depende de trabajar con los otros”,¹² habilitando de alguna forma la posibilidad hacia la autoorganización, en el contexto y con los recursos con los que se cuenta. Ya señalamos que no es un tema de sacrificio o altruismo, a decir, se aleja del dualismo: colaboro con los que amo, y compito o destruyo a los que odio, o no me importan. Es más parecido a la analogía de una carreta: es la misma —y única— carreta en donde vamos montados todos, cuidamos de las tuercas y tornillos no porque los amemos, sino simplemente porque si no funcionan, todos los que vamos montados en esa carreta —incluido yo— vamos a sufrir.

En el siguiente capítulo se desarrollará en profundidad este concepto de interdependencia al que nos hemos referido y, en específico, al proceso cognitivo de percibirla como es. Resulta importante entender cómo es esta interpretación fenomenológica de una realidad interdependiente, ya que al parecer no todas las personas la perciben igual. Aquí radica la relevancia para la presente investigación, en el hecho de que esta percepción

¹² Similar a lo que observó Darwin (1859) donde la persona se da cuenta de que su beneficio particular lo cubre cooperando, pero que, además, lo que aquí planteamos es que no todas las personas lo perciben así, aunque sea cierto.

de la realidad, que tiene el nivel de una cosmovisión, funge como una especie de escenario o trasfondo del proceso de la toma de decisiones, en este caso, hacia cooperar o competir.

Al final, como lo reporta Ostrom, los individuos cuentan con una “capacidad racional limitada”, contrario a la teoría clásica de la elección racional, que los asumía capaces de evaluar ilimitadamente todas las posibilidades y escoger la óptima. En realidad, en la complejidad de la vida cotidiana los individuos tratan de encontrar la solución más satisfactoria de acuerdo con sus recursos y sus objetivos, a pesar de su limitado acceso a la información y a la comunicación (Ostrom, 1990).

Y ¿cuáles serán esos recursos y objetivos? Si en los casos relacionados con el agua, donde no lograron organizarse, garantizar el vital líquido para la sobrevivencia no fue el objetivo común ¿cuál era entonces el propósito que los llevó a destruirse entre ellos?, ¿cómo fue la experiencia de esas personas que toman tales decisiones hacia la autodestrucción como parte de esa comunidad? De ahí que Ostrom (2003) termina anotando que contestar a estas preguntas les compete a las ciencias cognitivas.

1.3 Capacidad racional humana limitada y toma de decisiones

Para caracterizar nuestro objeto de estudio, lo situamos a través del macroproceso mental de toma de decisiones, y aunque ciertos elementos pueden variar según el autor o la autora, por lo general se incluye en este macroproceso a los procesos de percepción, emoción y lógico-racional. Tradicionalmente, la percepción se ilustra como la “puerta de acceso” entre los sentidos y la realidad, aun cuando esto es una perspectiva dualista del tipo adentro-afuera con una frontera que en la realidad es difícil de delimitar.

Pero en efecto, la percepción recopila el insumo para el proceso emocional considerado prácticamente como automático, ya que se detona en milisegundos, con poco – o nulo– acceso a regulación voluntaria (Ekman, 2007). Y después, en algunas ocasiones, viene el proceso lógico-racional, cuya principal característica es que requiere de tiempo para llevar a cabo su función de evaluación, además de información adicional para ser analizada, siendo ambas cosas escasas en la vida cotidiana.

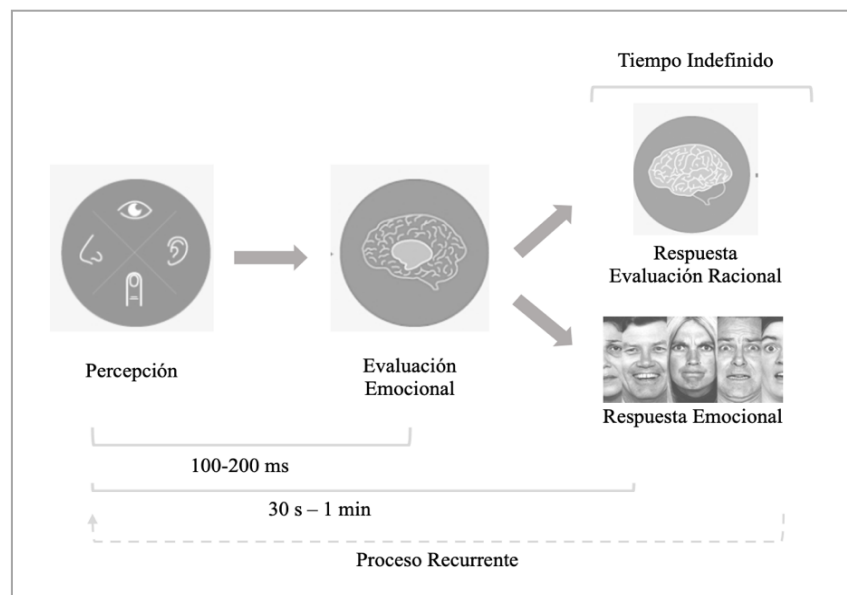
Así, aunque nos gusta caracterizarnos como seres racionales, en realidad, en la cotidianidad somos más bien seres emocionales (Damásio, 2019). Por lo tanto, si asumimos

el proceso emocional como *automático* y con poco acceso a la regulación (Ekman, 2007), ¿cómo entonces tomamos decisiones en la vida diaria?, es decir, ¿por qué creíamos que lo hacíamos de forma racional y no emocional?, cuando en realidad la evaluación racional es solo una posible respuesta al proceso emocional.

A continuación, muestro una representación gráfica del macroproceso de la toma de decisiones como fue referido, ilustrando cada componente interrelacionado en donde, con base en la investigación de largo alcance realizada por el psicólogo etnógrafo, pionero de la ciencia emocional, Paul Ekman (2007), se puede visualizar la rapidez del proceso emocional que nos lleva a la toma de decisiones.

Como se puede observar, aunque los procesos de percepción, emoción y razón están presentes, el emocional tiene supremacía (Damásio, 2019), y depende plenamente de la percepción; es decir, contrario a lo que antes se creía, no decidimos ser racionales o emocionales, como lo asume la teoría clásica de la elección racional (Olson, citado en Ostrom, 1990). Primero nos emocionamos, y luego, en algunas ocasiones, el resultado de nuestra emoción puede derivar en una evaluación racional. Explicaremos brevemente cada proceso mental involucrado:

Figura 2. Representación gráfica del macroproceso de la toma de decisiones



1) *Percepción*

La mente detecta información que debe ser evaluada, para emitir como resultado de este proceso una decisión. Esta información se percibe a través de los portales perceptibles: visual, olfativo, gustativo, táctil, sonoro y mental. La propia mente es el sexto sentido, teniendo la capacidad de ser percepción y receptor al mismo tiempo (Wallace, 2006, p. 67; Varela, 1991, p. 113). Por ejemplo, cuando surge un pensamiento de preocupación prospectiva sobre algo: “qué pudiera ocurrir si...” (*what if...?*), este pensamiento generado por la mente es percibido por la misma mente como una amenaza, detonando un episodio emocional de ansiedad, que deriva en una decisión o acción producto de ese proceso emocional, a pesar de que la situación concreta no esté sucediendo en ese momento.

La complejidad a tener bien clara aquí es que dicho mecanismo se detona en milisegundos; es decir, entre que nuestra mente percibe algo a través de alguno de sus portales y nos montamos en un episodio emocional, pasan entre 100 y 200 milisegundos (Ekman, 2007). Y si se asume la postura de que respondemos al mundo primariamente por medio de nuestras emociones (Ekman, 2007), antes que por la razón (Damásio, 2003, 2019), se puede ir vislumbrando cómo tomamos la mayoría de las decisiones.¹³

En el siguiente capítulo se profundizará con más detalle en el tema de la mente y la percepción, ya que son conceptos fundamentales de la problemática que busca observar esta tesis, y ni la economía, ni la antropología nos ofrecían respuestas para explicar y entender por qué la mayoría de los humanos no logran autoorganizarse.

2) *Evaluación emocional*

Cada vez queda más claro que ser emocional no es algo anómalo. Creerlo así fue otra ilusión creada por el patriarcado colonial blanco, base de la ciencia hegemónica. De hecho, gracias

¹³ Premisa plenamente adoptada por el neuromarketing para diseñar estrategias que incentivan el consumo irracional basado en emociones. Estrategias capitalistas que engendran graves problemáticas globales como el *fast fashion*, que es una macro problemática que se sostiene de otras problemáticas mayores, incluyendo sobreexplotación de recursos naturales y acaparamiento del agua, contaminación por transportación intercontinental, basura mundial, explotación laboral, concentración de riqueza. Este tipo de marketing debería ser ilegal, a sabiendas que los humanos no somos tan buenos para razonar nuestras decisiones. “Fast fashion fuelling global waste crisis” (ONU 2025). En www.news.un.org/en/story/2025/03/1161636

a las emociones hemos persistido como especie (Ekman, 2007, p. 26). Pero al observar la rapidez con la que se detonan y cómo nos llevan a tomar decisiones, nos conduce a cuestionarnos cuál es la base de evaluación, es decir, qué información consideramos para evaluar la información percibida y tomar una decisión, ya que, por ejemplo, frecuentemente estas decisiones son de corte racista, sexista y clasista, o expresión de prejuicios difíciles de erradicar que parecen estar *precargados*.¹⁴

Para Ekman (2007) –pionero de la ciencia emocional evolutiva–, esta evaluación *automática* se realiza con base en cierta información registrada en nuestro sistema cuerpo-mente, que él refiere como una especie de *base de datos* personal. Estos datos incluyen, por un lado, los registros provenientes de nuestro pasado común como especie, y por el otro, los adquiridos en el contexto psico-socio-histórico-cultural provenientes de la experiencia vivida en individual (Ekman, 2007, p. 29).

Ekman (2007) calculó, con base en las personas de diversas culturas que observó emocionarse, que lo que él caracteriza como episodio emocional, cuyo comienzo se da desde que percibimos un dato que detona una emoción hasta que emitimos una respuesta, nos lleva entre 30 segundos y un minuto. Cuando se aprecia una duración mayor, es que en realidad son varios episodios conectados; de ahí que Ekman grafica el proceso emocional como un proceso recurrente interconectado. Y, en realidad, en términos evolutivos, debido a que la evaluación racional requiere de mayor tiempo y recursos, pocas veces es la respuesta elegida en nuestros procesos emocionales.

Además de la rapidez del proceso, nos enfrentamos a que las mentes humanas están distraídas casi el 50% del tiempo (Killingsworth y Gilbert, 2010), lo que hace altamente probable que ni siquiera nos demos cuenta de muchos de nuestros episodios emocionales detonados, ni de qué exactamente fue lo que los detonó, menos aún de que tomamos una decisión con base en ellos.

¹⁴ Este término refiere a las diversas fuentes que alimentan esta base de datos a lo largo de la vida, e incluyen desde los procesos educativos y la socialización cultural, hasta el trauma presente y heredado que la epigenética demuestra trascienden las generaciones.

Sin embargo, la fisiología de las emociones no se puede omitir, la mente la puede ignorar, pero el cuerpo no.¹⁵ Justo por esta razón, Claire Petitmengin (2006), en el diseño de su metodología microfenomenológica para estudiar la experiencia subjetiva, recurre a la memoria de los cinco sentidos básicos, ya que el sexto, la mente, frecuentemente se confunde y tiende a inventar respuestas o a contestar “no sé por qué lo hice” o “no sé por qué tomé esa decisión”. Profundizaré en esto en el tercer capítulo, cuando desarrolle la metodología implementada.

3) *Sistema lógico-racional*

Ya dejamos claro que las decisiones son tomadas primariamente por nuestras emociones; después, si se cuenta con el tiempo, los recursos y la capacidad analítica, el proceso lógico-racional puede ser una respuesta del proceso emocional que nos habilita para imaginar escenarios alternativos y poder tomar decisiones con evaluaciones más elaboradas, sin sacar de la ecuación a las emociones, que siguen detonándose y re-detonándose durante todo el proceso.

Por ejemplo, si decidimos renunciar a un trabajo porque odiamos a nuestro jefe, aunque nos tomemos el tiempo para evaluar la mejor estrategia y momento para hacerlo, la decisión emerge de una emoción de enojo, que busca eliminar lo que percibimos como obstáculo en el camino (Ekman, 2007, p. 110). Esto es, cuando nos montamos en una emoción de enojo o indignación, que deriva en decidir renunciar –como se muestra en la representación gráfica anterior–, esta respuesta producto de nuestro proceso emocional, puede ser meramente emocional o puede ser racionalizada.

En otras palabras, decidir gritarle al jefe, llorar de coraje, o renunciar inmediatamente después de una discusión con este, sería lo que graficamos como una respuesta emocional del proceso emocional. Pero si nos tomamos el tiempo para buscar otro empleo y planear nuestra renuncia, sería una respuesta del tipo evaluación racional; la cual, por cierto, no necesariamente eliminará el llanto o la discusión con el jefe, sino que solo es una alternativa adicional a la que tenemos acceso bajo ciertas circunstancias.

¹⁵ En México usamos una expresión que dice “me siento sabe cómo”, para explicar algo que se reporta en el cuerpo, pero que la mente no entiende o no sabe explicar.

Otra vez, desde la perspectiva evolutiva, las emociones no son buenas o malas, buscan alertarnos de algo que sucede en el entorno que hay que atender, y si en el camino hay algo o alguien que desde nuestra evaluación perceptual hace más difícil la cotidianidad, es digno de evaluarse para tomar otros caminos o soluciones. Y a la vez, la racionalidad está sobrevaluada en el sentido de que bajo ciertas circunstancias requerimos reaccionar emocionalmente para salvaguardarnos de peligros actuales o potenciales.

Entonces, a pesar de que nos gusta creer que somos capaces de evaluar escenarios complejos de manera objetiva para tomar las mejores decisiones, en realidad no somos tan efectivos en eso. Somos más eficientes que efectivos, para lo que nuestro proceso emocional reina en el macroproceso de toma de decisiones (Ekman, 2007; Damásio, 2019), donde la evaluación racional es solo una posible respuesta de la evaluación emocional.

Algunas posturas insisten en separar las evaluaciones emocional y racional como si fueran caminos opcionales dispuestos a voluntad del humano que toma decisiones. Sin embargo, insistimos que debido a que la evaluación emocional es demasiado rápida (100-200 ms), en realidad en muchos casos ni siquiera estamos conscientes de nuestras evaluaciones emocionales y cómo decidimos con base en ellas.

Para ejemplificar lo cotidiano de esto, pongamos el caso de la toma de decisiones para contratación o evaluación de personal para una empresa. Hoy en día, las empresas ofrecen entrenamientos a los evaluadores y las evaluadoras para concientizarles de este mecanismo de la mente, relacionado en particular con los sesgos o prejuicios estereotipados o *bias* en inglés.¹⁶ Hace unos años, cuando se comenzó a reconocer que la toma de decisiones estaba velada por los *bias* del evaluador, se pensaba que la solución era simplemente pedirles que los evitaran.

Hoy, tras años de intentarlo, se reconoce la dificultad de esto, y los esfuerzos están dirigidos a hacer conscientes los sesgos y sincerarlos durante el proceso de selección, y en lugar de que la toma de decisión sea una respuesta emocional, sea una evaluación racionalizada acompañada de herramientas evaluadoras (Williams y Mihaylo, 2019). Lo

¹⁶ Harvard Implicit Association Test (IAT). Harvard University
www.implicit.harvard.edu/implicit/takeatest.html

cual, sea dicho de paso, sigue siendo un reto en la práctica justo por lo que se ha venido exponiendo sobre las implicaciones de tener una mente humana.

Como sucede en la práctica, si el entrevistador percibe en la entrevistada un dato que le detona una emoción de desagrado, justificado por su base de datos personal, la respuesta a dicha emoción podrá ser una respuesta emocional del tipo “tiene *algo* que no me gustó, por eso no la contraté”. Si no se lleva a cabo ninguna indagación adicional, esta decisión sería una respuesta emocional; pero si con el dato obtenido de la evaluación emocional primaria, además se procede a indagar en las características, credenciales y referencias de la entrevistada y se aplica una revisión con pares, se podrá tomar una decisión racionalizada.

De nuevo, percibir *algo* raro en una persona que nos detona una emoción de desagrado o incomodidad, no necesariamente debe ser descartado por no ser racional, por ejemplo; percibir *algo* raro de una persona muy hábil para mentir o estafar (Ekman, 2007), es un dato que en definitiva no debemos descartar. Como dijimos, en la cotidianidad el camino de la racionalidad es tardado y costoso, tanto en términos monetarios del tipo “tiempo es dinero”, como en recurso mental lógico-racional, que también requiere de ciertas herramientas específicas de análisis, así como información confiable y oportuna; complejidad que propicia que la gran mayoría de las decisiones que tomamos sean rápidas, es decir, emocionales.

Y justo aquí se asoma un elemento base de la sustentación de nuestra hipótesis. Esto es, no vemos posible en términos llanos de viabilidad cotidiana que las personas integrantes de los grupos que sí logran autoorganizarse, se tomen el tiempo de razonar (en el sentido descrito anteriormente) cada una de sus decisiones, y que esta sea la razón de por qué cada vez deciden cooperar por el bien común. Si funcionara así, no pasaría lo que se observa en los grupos que no logran autoorganizarse, que, aunque hagan el esfuerzo de razonar en el grupo su objetivo de buscar soluciones para el bien de todos, en la praxis se terminan tomando decisiones de corte egoísta que los lleva a no lograr autoorganizarse por el bien común.

Lo que se propone es que, si consideramos que la mayoría de las decisiones las tomamos emocionalmente, mediante nuestra base de datos personal, más bien, aquellas y aquellos que logran “ver que su futuro es juntos”, implica que tienen *cargada* en su base de datos la información acerca de que la realidad es interdependiente, resultando una obviedad

—como Darwin reportaba— que mi beneficio personal no está separado del de los demás seres y del entorno.

Es decir, es probable que el contenido de la base de datos de las mujeres de la Masehual estudiadas en la presente investigación contenga un elemento relacionado con la asunción de que la realidad es interdependiente, alojado por la cosmovisión nahua, que, como otras culturas precoloniales, ahora denominadas indígenas, son culturas basadas en la concepción de que somos uno con el todo (Beaucage, 2012).

Si este dato es parte de su base de datos, sumado al hecho de que en general tomamos decisiones emocionalmente detonadas por esa base de datos, explicaría por qué es posible para ellas autoorganizarse por el bien común de manera consistente y ante diversas circunstancias y por tantos años; en comparación con otros grupos o personas que con una base de datos desde la mirada hegemónica donde el concepto de interdependencia se sustituye por una asunción de un *yo* separado de lo demás.

La pregunta inevitable que emerge cuando terminamos de exponer esta secuencia de ideas es siempre la misma, entonces ¿cómo podemos *cargar* esta información en la *base de datos* de los que no logran autoorganizarse? Y aunque es una pregunta muy mecanicista, confiamos que surge en realidad de la esperanza de una solución a muchos de nuestros problemas personales-sociales-globales. Pero, para empezar, usar la palabra *podemos* perpetúa el mismo problema del bien común que no fue común, porque asume que un *nosotros* sabe más que *ellos* y que podemos/debemos *arreglarlos*. A su vez, asume que como logramos entender la problemática por el camino racional, ya somos del grupo que perciben la interdependencia, cuando en realidad quizá solo logramos razonarla. La diferencia es fácil de corroborar observándonos en el tipo de decisiones que tomamos cotidianamente.

Y la segunda parte relacionada con *cargar en la base de datos de otros*, reafirma nuestra mirada de ciencia supremacista que cree que puede intervenir a otros para arreglarlos, reeducarlos, colonizarlos desde nuestra propia perspectiva. Es claro que el propio concepto utilizado *base de datos* es una carnada para nuestras mentes, de manera que cabe recordar que es solo una analogía, y que, tratándose de la mente humana, no se tiene acceso desde afuera; el acceso solo es en primera persona y no somos tan diestros en eso todavía (se profundizará en el siguiente capítulo).

El reto radica entonces —adelantándonos a los resultados que se expondrán en el cuarto capítulo—, en percibir la realidad como es, en este caso en particular, su cualidad de interdependiente para cambiar la base de datos en primera persona. Por el momento, lo que debe quedar claro es el reto principal que representa la mente humana, que desde la postura neurocientífica no es su preferencia percibir la realidad como es, sino interpretarla, y lo más rápido, lo mejor. Es decir, desde la perspectiva de la supremacía humana por la supervivencia biológica, el cerebro interpreta la realidad haciendo un *best guess of what's out there* (Seth, 2016), para responder más eficientemente al entorno.

De ahí la insistencia de hacerle frente al reto de explicar qué significa poseer una mente humana para enfrentar las situaciones de la vida cotidiana (Varela et al., 2011, p. 17). Para comprender al humano y su mente es de suma importancia dirigir la mirada a la experiencia subjetiva de ese *yo* individual, que se concibe a sí mismo separado de los otros *yos* y de todo lo “exterior” (Varela et al., 2011, p. 280); fenómeno perceptual que al parecer es diferente en las personas de grupos que logran “ver su futuro juntos”.

CAPÍTULO 2. EL PROBLEMA DE LA EXPERIENCIA SUBJETIVA Y LA INTERDEPENDENCIA

En este capítulo se busca caracterizar dos elementos que circunscriben al objeto de estudio de esta investigación: la experiencia subjetiva y la interdependencia. Por un lado, la experiencia subjetiva es donde sucede lo que queremos estudiar, siendo fundamental caracterizarla para establecer a qué nos enfrentamos cuando se quiere observarla. Y, por otro lado, esta cualidad de interdependencia que posee la realidad compartida, y que como propone nuestra hipótesis, en la percepción nítida de esta cualidad radica posiblemente el detonador de lo que se denomina “ver nuestro futuro juntos”, que mueve al individuo hacia la autoorganización; siendo entonces la imposibilidad de percibir la realidad como interdependiente una explicación de por qué hay humanos –la mayoría– que no logran autoorganizarse.

Es decir, el subproducto de no percibir la cualidad de interdependencia de la realidad es la concepción del *yo* separado que se planteó en el apartado anterior, y que resulta en una concepción ilusoria-problemática, en una realidad que funciona de manera interdependiente, como lo explicita Humberto Maturana, –coautor con Varela del concepto de autopoiesis–, cuando define a los humanos como parte de una dinámica autopoietica molecular de 4 500 millones de años (Maturana en Tziboulka, 2019), negando cualquier posibilidad de separación.

Para caracterizar estos dos elementos, es pertinente comenzar por establecer a qué me refiero con mente en esta tesis. Si bien en ciencias cognitivas se reconoce que falta mucho por entender acerca de la mente y la consciencia –y estamos lejos de tener una definición consensada–, en este capítulo dejaré asentada la caracterización de la mente sobre la que están montadas las premisas de esta investigación.

2.1 Una caracterización de la mente

Para caracterizar esta mente-objeto-sujeto de estudio, comenzaré por eliminar la exclusividad del cerebro, es decir, la mente no es solamente el cerebro. De manera que el concepto de mente al que recorro se construye a partir de la posición de Francisco Varela, biólogo,

filósofo y neurocientífico, quien propone mirar nuestro sistema mente-cuerpo no solo como una estructura física, sino como una estructura vivida y experiencial; es decir, concebimos como *externos e internos*, y como biológicos y fenomenológicos (Varela et al., 2011, p. 17). Para sustentar esta postura, Varela desarrolló una mirada interdisciplinar que denominó neurofenomenología.

Este término fue utilizado originalmente por el neuroantropólogo Charles Laughlin, y años más tarde Varela lo acuña al utilizar el prefijo “neuro” como un *nom de guerre*, que refiere a toda la gama de correlatos científicos interdisciplinarios relevantes en las ciencias cognitivas (Varela & Ura, 1996, p. 330) –neurología, biología, psicología, psiquiatría, antropología, filosofía– para la construcción analítica de un problema tan complejo como el estudio de lo que es el ser humano en la vida cotidiana.

Para caracterizar la mente, Varela et al. (1991) desarrolló su teoría de la Cognición 4E, que explica que la mente hace sentido de una manera *embodied, enacted, embedded & extended*, que en español traducimos como: corporeizada, enactuada, situada y extendida. Esto es, una mente corporeizada (*embodied*) que no refiere exclusivamente al cerebro, sino además al corazón, al sistema nervioso, a las tripas (*gut system*), al cuerpo completo;¹⁷ que al mismo tiempo es una mente enactiva (*enacted*), es decir, que actúa la realidad junto a los otros actores y escenarios a su alrededor; que está situada (*embedded*) en un contexto biológico-sociocultural; y que se extiende (*extended*) más allá del cerebro y el cuerpo físico que la encarna.

Para Varela, la cualidad enactiva defiende la postura de que la “cognición no es la representación de un mundo pre-dado por una mente pre-dada sino más bien la puesta en escena de un mundo y una mente a partir de la historia de la variedad de acciones que un ser en el mundo realiza” (Varela et al., 2011, p. 33-34). De ahí para acá que, hoy en día, en ciencias cognitivas se reconoce como imposible dirigir la mirada únicamente al cerebro, lo que implica que para entrar al territorio de lo mental se debe considerar la mirada

¹⁷ Investigación vasta acerca del sistema de neuronas que hay en el intestino, en el corazón, así como la función del sistema vago, se puede consultar actualmente en Soosalu et al. (2019), quienes hacen un buen resumen teórico para caracterizar a la mente corporeizada en su investigación sobre la Toma de Decisiones.

fenomenológica (Damásio & Chalmers, 2016), evitando que la fenomenología claudique en favor de la ciencia materialista (Varela & Ura, 2016, p. 30).

Con esta mente se percibe la experiencia que he nombrado como “ver nuestro futuro juntos”, la cual propone que esta surge de una *obviedad*, tras percibir la cualidad de interdependencia como característica de la realidad compartida. Esto implicaría que quien no logra colaborar por el bien común, ¿no percibe esta cualidad?, lo cual implicaría a su vez, que ¿hay mentes –al parecer la mayoría– que no perciben la realidad como es?

En efecto, parece ser que la mente humana en primera instancia (modo *default*) no percibe la realidad como es. Para explicar esto, Alan Wallace (2006) construye una analogía de este modo *default* de la mente que refiere a los procesos mentales de “fábrica”; aludiendo a lo que en neurociencia se conoce como el *default mode network* (red neuronal por defecto), que consiste en una serie de procesos neuronales asociados al pensamiento autorreferencial y el *mindwandering* (pensar divagado). La hiperactividad del *default network* está asociada a diversos problemas mentales, como la depresión o el Alzheimer.¹⁸

Wallace construye su analogía apuntando hacia los aparatos electrónicos, que vienen con un modo *default*-genérico, y es el usuario quien adecua y adapta el funcionamiento para utilizarlo más eficientemente, lo que implica que el contenido de la mente es –más o menos– específico, pero los procesos son genéricos; es decir, al final conlleva a que no somos absolutamente diferentes, ni absolutamente iguales.

Así bien, esta idea popular de que “todos somos diferentes”, difiere de la evidencia empírica que muestra que en realidad somos más o menos genéricos,¹⁹ ¿cuánto menos o cuánto más?, eso aún se debate, pero investigaciones como la de la epigenética, que reporta, por ejemplo, el trauma como transmitido genéticamente, nos impide ser plenamente diferentes a nuestros ancestros, ya que la herencia genética incluye un pensar-sentir no tan diferente al

¹⁸ Estudios recientes acerca de la aplicación de técnicas contemplativas han demostrado la reducción en la actividad del *default mode network*. Véase Garrison KA et al., (2015). Meditation leads to reduced default mode network activity beyond an active task. *Cogn Affect Behav Neurosci*. Sep; 15(3): 712-20.

¹⁹ Desde la perspectiva genética solo somos 0.1% diferentes: *All human beings are 99.9 percent identical in their genetic makeup*. The Forefront of Genomics US. Genetics vs Genomics Fact sheet. En <https://www.genome.gov/about-genomics/fact-sheets/Genetics-vs-Genomics> (consultado en enero de 2025).

de ellos y ellas, lo que remplace la vieja idea de ser una *tabula rasa*, por una que sostiene que somos más un constante continuo.

Alejándose de una postura determinista, Wallace continúa con su analogía al explicar que, igual como sucede en la cotidianidad con los usuarios de aparatos electrónicos, hay usuarios que no leen las instrucciones, o que nunca le entienden al aparato, o simplemente no les interesa o ignoran que pueden optimizar su funcionamiento. Son compradores que utilizan el aparato en modo *default*, conformándose con el servicio que este modo ofrece. Pero también hay otros que descubren que pueden entender y manejar a voluntad el funcionamiento del aparato para utilizarlo de modo más eficiente y disfrutarlo más; tal es el caso de los sujetos que, al aplicar técnicas contemplativas, logran reducir la actividad de su *default network*, reportando beneficios en su salud mental.

Para efectos de esta tesis, concierne entender por qué el modo *default* de la mente nos inhibe a ver la realidad como es. La postura evolutiva en neurociencia es que la mente tiende a velar la realidad por ser esta demasiado compleja (Jha, 2021); y en términos evolutivos, no tenemos el tiempo, ni la capacidad racional para evaluar esas complejidades. De manera que la realidad se vela para no enloquecer o morir devorado por un animal peligroso; quizá de ahí la tendencia humana a simplificar o crear supuestos reduccionistas, que proviene de nuestra incapacidad –momentánea o *default*– de reconocer y aprehender la complejidad de lo real (Morin, 1998, p. 14).

Es así como los filtros cognitivos nos vuelven más eficientes para hacer sentido de la realidad, empujándonos a adivinar o atinarle (*best guess*) a una interpretación de la realidad que se acerque más a lo que conocemos previamente (Seth, 2016), con el objetivo de reaccionar o lidiar con la situación de manera inmediata, es decir, tomar decisiones que nos muevan a la acción, principalmente en aras de la preservación (Ekman, 2007).

A partir de este modo de percibir la realidad filtrada, interpretamos la experiencia vivida en dos espacios diferentes, un espacio “interior”, que es individual y privado, y que se experimenta a través de la idea de un *yo sólido*, que se percibe separado del espacio “exterior”. Es decir, esta especie de frontera rígida nos lleva a percibirnos como “sujetos” separados de los “objetos” externos a los que clasificamos como “entorno” (Petitmengin, 2021a, p. 3).

Pero que el cerebro no esté habilitado por el momento no niega la posibilidad. Es decir, ya explicaba la postura de Alan Wallace (2006) que, usando la expresión modo *default*, refiere a esta forma *común* de proyección de la realidad, ya que, como se mencionó anteriormente, el análisis racional de la realidad compleja requiere de tiempo y esfuerzo mental, lo que en términos de sobrevivencia podría costarnos la vida. El ejemplo clásico que se usa para explicar esta postura es el del dilema “soga-serpiente”, donde el cerebro recibe información, por ejemplo, a través del ojo, sobre algo que aparece en su campo de visión, lo interpreta en milisegundos (Ekman, 2007) y prioriza la valoración de algo que pudiera causarle un daño. Es decir, entre escoger si eso que aparece en su campo de experiencia es una sogá o es una serpiente, su *best guess* será que es una serpiente y actuará en consecuencia, por ejemplo, alejándose (Ekman, 2007).

Para el psicólogo cognitivo Donald Hoffman, del Departamento de Ciencias Cognitivas de la Universidad de California, en Irvine, simplemente ninguna de nuestras percepciones es *verídica*. Hoffman (2015) explica que todas ellas han evolucionado para guiar comportamientos adaptativos, pero esta evolución no incluye la posibilidad de distinguir la verdadera realidad. Nuestras percepciones son simplemente una interfaz específica de nuestra especie que debemos tomar en serio, porque ciertamente evolucionó para nuestra sobrevivencia, pero que no debemos de tomar como literalmente verdadera. Hoffman (2015) aclara que su postura separa el proceso de la percepción de otros procesos cognitivos, como la lógica y la razón, que considera tienen una presión diferente al de la selección evolutiva.

Quizá de ahí que la realidad-real, la *verdadera*, la *pura*, la *absoluta*, ha sido una obsesión histórica del humano. A través de la ciencia, las religiones, las filosofías, se ha aspirado a encontrar aquello que se *sabe* está velado. El problema es que hemos perseguido esta obsesión de nuestra mente, con la propia mente que está velada, privilegiando, además, a la mente-reina que nos hace creer que siempre tiene la razón. Muy contrario ocurre con las filosofías orientales, como el budismo, la cual propone comenzar por no confiar en esa mente, cuestionar y poner en duda todo lo que nos cuenta.

Y, justamente, Hoffman aclara también que *interpretar la realidad* no tiene nada que ver con el enfoque de que la realidad es *creada* por nuestras mentes; postura popularizada

por el filósofo irlandés George Berkeley (1685-1753), con su idealismo subjetivo. Para Hoffman (2015) el planteamiento es en términos de un realismo consciente. Esto explicaría por qué a pesar de la vasta evidencia empírica para contradecir la proyección perceptual sobre que somos *yos* separados, pareciera no ser suficiente para convencer a nuestros cerebros interpretadores de esa realidad.

Esto es, en el ejemplo de la sogá-serpiente, la mente nos miente (para salvarnos la vida) e interpreta la realidad real (soga) y la *convierte* en una ilusión-serpiente; pero el que la mente crea que es una serpiente no anima *mágicamente* a la sogá, convirtiéndola espontáneamente en una serpiente viva. Cuestionar a la mente refiere a dudar de que vio una serpiente y regresar a verificar que era una sogá; claro, sin menospreciar la efectividad del miedo y alejarse primero y desde un lugar seguro proceder a verificar.

El neurocientífico Anil Seth, del *Centre for Consciousness Science* de la Universidad de Sussex, Inglaterra, propone que estas interpretaciones de la realidad son más parecidas a una alucinación controlada, en donde lo que llamamos realidad es un consenso sobre estas alucinaciones, que socializamos y concluimos colectivamente que es *real* para la mayoría, como por ejemplo el concepto del tiempo lineal (Seth, 2020). Seth es de los científicos que se muestra pesimista frente a la posibilidad de que la mente humana logre percibir la realidad como es, pero reconoce su curiosidad por las prácticas contemplativas budistas que producen neuroplasticidad y otras métricas de laboratorio sorprendentes para un cerebro humano promedio.

Esta mente interpretadora de la realidad es una fábrica de ilusiones y proyecciones que nos mantiene alejados de la experiencia vivida real; esto es, vivimos en una representación de la experiencia vivida del tipo película basada en hechos reales, pero que no son los hechos reales. El caso sogá-serpiente puede no sonar tan problemático, ya que valoramos el subproducto: salvarnos de un ataque; pero el problema radica en el funcionamiento generalizado, por ejemplo, al catalogar a personas de un modo que deriva en la base del racismo.

Desde la perspectiva de la fenomenóloga francesa Claire Petitmengin –cuya tesis doctoral dirigió Varela– nos desasociamos del flujo de la experiencia vivida a partir de este proceso constante de rigidificación de la frontera ilusoria mente-cuerpo. Al final, como he

venido planteando, estos sesgos cognitivos distorsionan y velan nuestra percepción de la realidad, inhibiéndonos de percibir todas las características de la realidad, ya que la mente *selecciona* qué percibir o qué versión percibir, desapareciendo el resto de la información de nuestro campo perceptual. Específicamente para esta investigación, anula de nuestra percepción la característica de interdependencia que posee la realidad, lo que dificulta la plena consciencia de que nuestra sobrevivencia depende de los otros seres vivos.

De aquí nace la posibilidad de que quizá estas *fronteras* sean menos rígidas en las mentes de aquellos que *ven* que su futuro depende de trabajar con los otros, en comparación con aquellos que se suman a la *tragedia de los comunes*. Y si así fuera, ¿cómo observarlo?, ya entraremos más en detalle sobre el problema que enfrentamos al querer observar esto, comenzando por el campo donde radica este fenómeno: la experiencia subjetiva.

Adicionalmente, tenemos el reto de que la experiencia subjetiva se extiende hacia la experiencia colectiva. Desde la antropología se habla de lo público y lo privado, que en México en particular se acentuó debido a la presencia de los colonizadores que impusieron su religión y lenguaje. De manera que —como estrategia de sobrevivencia frente a este proceso tan violento— hacia afuera, en el espacio público se era católico; pero en el espacio interior, en privado, se seguían teniendo las prácticas de la cultura originaria; *afuera* se hablaba español, *adentro* la lengua materna (Castro-Gomex, 2005).

Este desfase *interno-externo* se asume como inherente a la condición humana y, por ejemplo, para la investigación etnográfica es una asunción primordial atribuida a la antropóloga Margaret Mead referente a que lo que la gente dice, lo que la gente hace y lo que dice que hace son cosas distintas. Sin embargo, la antropología no cuestiona por qué esto es así, solo reporta que consistentemente es así, junto con el tipo de constructos que se edifican alrededor de este tipo de asunciones, como el género, la identidad, los mitos. Ciertamente, aquellas y aquellos antropólogos que no logran soltar la curiosidad, buscan respuestas en otras disciplinas; de ahí la incursión de la antropología como parte del surgimiento de las ciencias cognitivas.

Por ejemplo, el antropólogo inglés Gregory Bateson (esposo de Margaret Mead y colaborador de Varela) incursionó en la biología y la lingüística (entre otras disciplinas), y propuso que en la medida en que somos un proceso mental, en esa misma medida debemos

esperar que el mundo natural muestre características similares de mentalidad (Bateson, 1979), aludiendo a una unidad inseparable entre la mente y la naturaleza, negando la separación clásica interno-externo del tipo *yo-entorno*.

Por su lado, el antropólogo mexicano Roger Bartra que, tras años de observar el comportamiento humano mediante la mirada antropológica y sociológica, abrigaba una sensación de vacío en torno a la explicación de la consciencia humana. En ciencias sociales es frecuente que se recurra al término *consciencia* para explicar ciertas prácticas socioculturales, pero le quedaba suelta la comprensión del concepto en sí mismo. Por ello, en su libro *Antropología del cerebro* se aventura a una exploración interdisciplinaria del cerebro y la consciencia, a la par de la cultura (Bartra, 2007, p. 13), ya que no encontraba la forma de separarlo, pero tampoco de sostener que son lo mismo.

Por otro lado, desde la mirada neurocientífica social, se lleva a cabo investigación interdisciplinaria para observar el comportamiento del cerebro humano en colectivo mediante encefalogramas, donde ya se habla en términos de una sincronización cerebro a cerebro (Dikker et al., 2017) o sincronización intercerebral (Dumas et al., 2010) que se presenta en las interacciones sociales, donde surge una especie de contagio colectivo sincronizado con la actividad que se realiza. Al parecer, las coloquialmente llamadas *fuerzas sociales invisibles* pueden ahora verse y medirse en laboratorio, pero aún hace falta mucho por comprender.

De manera que es esta caracterización de la mente a la que me referiré en la presente investigación, que alude a la mente velada en su modo *default*, pero con capacidad de *darse cuenta* de que lo está, para hacerse consciente de sus filtros y percibir una versión más nítida de la realidad. Ciertamente, este *darse cuenta* o *hacerse consciente* (*becoming aware*) es un proceso mental que se aleja de los procesos *automáticos* percepción-emoción y de los procesos lógico-rationales.

Es a través de este proceso de donde deriva el nivel más profundo de la experiencia “ver nuestro futuro juntos”, que requiere de superar la ignorancia fundamental que proviene de la concepción errónea activa sobre la naturaleza de las cosas (López, 2009), y cuyos subproductos se muestran a modo de no saber que no se sabe algo o, en el peor de los casos, estar seguro de que se sabe algo que en realidad no se sabe (Zárate-Rico, 2022).

Este *darse cuenta* algunas veces pareciera algo casuístico, fuera de nuestra voluntad. En México y otros países de Latinoamérica se refiere a este proceso mental como “me cayó el veinte”. En inglés se usa la expresión *aha moment* para aludir a este tipo de *insight*. En sánscrito se usa la palabra *insight* para traducir el término *vipashyana* (Varela et al., 1991, p. 24), donde, desde la perspectiva contemplativa y mediante el acceso al *insight*, es posible “atravesar las apariencias engañosas y comprender la verdadera naturaleza de los fenómenos. Nos permite experimentar la realidad tal como es” (Wallace, 2009, p. 317).

Este término anglosajón de *insight* no tiene traducción literal al español, pero el *American Heritage Dictionary of the English Language*, lo describe como un acto o resultado del entendimiento de la interna u oculta (velada) naturaleza de las cosas, o de percibirlo de una manera intuitiva. Richard Mayer, psicólogo de la Universidad de California, Santa Bárbara, lo describe como: “the process by which a problem solver suddenly moves from a state of not knowing [...] to a state of knowing”, aunque reconoce que esta definición no explica “cómo” sucede este proceso (Mayer en Davidson & Sternberg, 1995, p. 3).

Y cuando la mente se da cuenta de algo, ya no puede borrar o revertir ese conocimiento (Jha, 2021); sin embargo, pareciera que hay *niveles* en este darse cuenta. Esto es algo parecido a percibir algo con la vista periférica: “sé que había algo ahí, pero no sabía exactamente qué era”, en comparación a detenerse, a observar, a contemplar con todo el sistema perceptual (vista, tacto, olfato, gusto, oído y mente) (Wallace, 2009).

Es desde aquí de donde se considera que quizá hay un *darse cuenta* más nítido, que es fundamental para la toma de decisiones en torno a la autoorganización por el bien común. En específico, darse cuenta de la naturaleza interdependiente de la realidad compartida, donde, al hacernos plenamente conscientes de esto, se vuelve parte del escenario en donde sucede la experiencia subjetiva y se toman las decisiones de la vida cotidiana.

De ser así, esto explicaría por qué hay grupos que han logrado autoorganizarse temporalmente, es decir, solo en algunas ocasiones particulares (Zárate-Rico, 2020), y por qué hay otros que lo consiguen como un modo de vida (Cobo et al., 2018); como el grupo entrevistado en la presente investigación, cuyos resultados reportados en el capítulo cuatro develan más pistas al respecto.

De cualquier manera, observar la fenomenología de esto es un reto mayúsculo, ya que la única manera de investigar la mente humana es a través de la primera persona, y con todos los antecedentes planteados, ya se puede vislumbrar que los humanos no somos tan buenos para darnos cuenta de la propia experiencia subjetiva y reportarla de manera confiable (Nisbett & Wilson, 1977).

2.1.1 Definiendo la experiencia subjetiva

Hablar de la mente es hablar también de lo intangible. Ya previamente se describió los elementos que caracterizan nuestro concepto de mente, incluyendo los componentes materiales e inmateriales. Los primeros son estudiados en laboratorio por disciplinas como la neurociencia, que aplican metodologías con métricas *duras*. Por su parte, los segundos se estudian a través de la fenomenología, utilizando metodologías para observarles desde la experiencia subjetiva vivida. Esta última es lo que el neurocientífico Antonio Damásio (2016) define como el punto de vista del dueño del organismo que está teniendo la experiencia. Es interesante escuchar a neurocientíficos *duros* reconocer que no es posible saber qué le sucede a un cerebro humano con tan solo mirar la pantalla de un fMRI (resonancia magnética funcional, por sus siglas en inglés), ya que, en realidad, es imprescindible entrevistar al *dueño del organismo* para indagar y entender la fenomenología de su experiencia.

Aunque para las ciencias sociales y humanas esto último es obvio, para las llamadas ciencias *duras* ha sido un gran paso reconocerlo abiertamente. Aunque, en general, el sentido común *neurocientista* –tanto en las universidades donde se preparan esos doctores, como en sus academias– aún insiste en mantener el *statu quo* donde el cerebro es el rey y único objeto de estudio; ciertamente y gracias a las ciencias cognitivas, cada vez es más aceptada esta mirada interdisciplinaria.

Hoy en día, es menos frecuente que los científicos que investigan en este campo sean considerados poco serios, o como una especie de *hippies* de hace algunas décadas, como lo describe Richard Davidson²⁰ (cofundador del Mind and Life Institute con Varela),

²⁰ Conversations on Wisdom: Richard J. Davidson, The University of Chicago, 2016.
www.wisdomcenter.uchicago.edu/news/discussions/conversations-wisdom-richard-j-davidson

neurocientífico pionero en este tipo de investigación interdisciplinaria, cuyo laboratorio en la Universidad de Madison-Wisconsin lleva a cabo investigaciones de gran presupuesto.

El asunto que ya no se puede negar es que la arcaica dicotomía cuerpo-mente genera un hueco (*gap*) semántico que es inexistente en el cuerpo vivido (*lived body*). Como lo explicaba anteriormente, la experiencia vivida es una experiencia corporizada (*lived embodied experience*) (Varela et al., 2011, p. 203), que incluye todo el cuerpo, además del cerebro (Varela y Ura, 1996); es de ahí que se desarrolla el concepto *enactive embodiment*, que antes fue descrito, el cual plantea que la mente y sus procesos suceden en un *no-lugar* co-determinado entre lo *interno* y lo *externo*, que se corporiza enactivamente junto con el entorno (Varela en Watson et al., 1999).

Por su parte, el antropólogo Roger Bartra describe la experiencia subjetiva con una escasa analogía –como él mismo la alude– de tener *dos cerebros*. Por un lado, describe a esa materia gris que estudian los neurocientíficos, que sugieren como concentradora de procesos mentales y de comportamiento, dominados primariamente por las necesidades de sobrevivencia biológica. Y, por otro lado, lo que llama *exocerebro cultural*, el cual Bartra plantea que desarrollamos *externamente* a través de los procesos simbólicos (Bartra, 2007, p. 25). Es problemática esta alusión, al utilizar un elemento material como el cerebro y sacarlo del cuerpo, es decir, usar algo material para explicar algo inmaterial es mero apego al materialismo científico.

En realidad, lo que se necesita es una reformulación radical de la corporeidad, que es lo que propone el filósofo Evan Thompson –colaborador de Varela–, para superar el problema mente-cuerpo, moviéndolo hacia un problema cuerpo-cuerpo (*Körper-Leib*), en donde el cuerpo material (*körper*) es al mismo tiempo un ser que vive y siente (*leib*) (Thompson, 2004).

De cualquier forma, más allá de la conceptualización, el reto principal para investigar la experiencia subjetiva es el acceso a ella, ya que, además de que el ingreso es exclusivo para la primera persona, gran parte de la experiencia prevalece en la consciencia pre-reflexiva, es decir, sucede de forma inadvertida para el dueño de la experiencia (Petitmengin, 2007). Claire Petitmengin explica que la principal razón de esto es la absorción de nuestra atención enfocada en el contenido, es decir, en el “qué” de la experiencia, en detrimento de

la experiencia misma, es decir, el “cómo” (Petitmengin, 2021a), lo que dificulta el acceso a percibir la propia experiencia subjetiva como es.

2.1.2 El problema de la experiencia subjetiva

En 1977, los psicólogos Nisbett y Wilson publicaron un artículo en el *Psychological Review* titulado “Telling more than we can know: verbal reports in mental processes”. En él reportaron que los humanos no tienen acceso, o tienen poco acceso, introspectivo a los procesos cognitivos de alto orden, refiriéndose en ese entonces a los procesos relacionados con la capacidad de evaluación, elaboración de juicios, solución de problemas y detonación de comportamiento (p. 232).

Lejos de entrar en detalle acerca de la postura técnica de Nisbett y Wilson, un cuestionamiento que se abrió desde aquella década es el relacionado a si realmente es posible que una tercera persona, por ejemplo, una investigadora, pueda tener acceso a la experiencia vivida por un sujeto entrevistado, ya que, al parecer, generalmente ni el propio sujeto que reporta la experiencia o que contesta a las preguntas de la investigadora tiene acceso:

In the absence of evidence indicating that people cannot correctly report on the cognitive processes underlying complex behaviors such as judgment, choice, inference, and problem solving, social scientists are not likely to abandon their practice of quizzing their subjects about such processes²¹ (1977, p. 232).

De acuerdo con Nisbett y Wilson, esto implicaría que los métodos tradicionales de entrevista que se usan en diversas ciencias, y que son las herramientas fundamentales de las ciencias sociales (como la antropología, la sociología o la psicología), solo obtienen una versión corta o, incluso, ajena a la experiencia subjetiva. Lo problemático del asunto es que a partir de este dato se construyen las interpretaciones teóricas.

Con relación a esto, en el caso de la antropología, es cierto que desde las acusaciones colonialistas se han hecho muchos esfuerzos para ser cautelosos en no anteponer la mirada

²¹ “En la ausencia de evidencia que indique que la gente no puede reportar correctamente los procesos cognitivos detrás de comportamientos complejos como el juicio, la elección, la inferencia, y la solución de problemas, no es probable que los científicos sociales abandonen su práctica de interrogar a sus sujetos acerca de dichos procesos” (traducción libre de la autora).

del que observa, sobre la experiencia del observado, lo cual es fundamental para cualquier ciencia. Sin embargo, aquí de lo que se habla es del principal obstáculo, que es la incapacidad *introspectiva*²² del propio sujeto de estudio; de manera tal que, sea lo que sea que se reporta o responde a las preguntas del investigador, es algo diferente (i.e., juicios, creencias, aseveraciones) a la experiencia subjetiva concreta.

Ya William James (1842-1910), fundador de la psicología experimental, observaba que las personas carecían de la posibilidad de reportar o percibir su experiencia de manera exacta, atribuyéndolo a la imposibilidad de sostener la atención. Es decir, con su frase célebre “de momento, aquello a lo que atendemos es la realidad”, se refería a que “nuestra creencia y nuestra atención son lo mismo” (James citado por Wallace, 2009, p. 130-131).

Este reto es la base de la tesis de Claire Petitmengin, quien se ha enfocado en desarrollar un método confiable de entrevista como parte de la metodología microfenomenológica –que ya explicaré con detalle en el siguiente capítulo–, el cual, al asumir este principio, no busca la imposible tarea de *extraer* la información del sujeto, sino *acompañarle*, es decir, guiar al sujeto en su propio proceso investigativo para que logre reportar el dato subjetivo de manera más confiable (Petitmengin, 2006).

Para mostrar la eficiencia de su método de entrevista, Petitmengin, junto con otras investigadoras, llevaron a cabo un estudio en donde replicaron el experimento de Nisbett y Wilson, y publicaron sus resultados en el artículo “A gap in Nisbett and Wilson’s findings? A first-person access to our cognitive processes” (2013), en el cual, en primer lugar, confirmaron los hallazgos de Nisbett y Wilson al replicar su experimento, concluyendo que en general somos poco conscientes de nuestro proceso de toma de decisiones; posteriormente demostraron que se puede tener acceso a este proceso si se hace a través de lo que ellas llaman *actos mentales específicos* (Petitmengin et al., 2013).

Esto es, el experimento de Nisbett y Wilson (1977) mostraba que 79.6% de los participantes no se dieron cuenta de una manipulación en su elección dada, y justificaron por qué habían tomado una decisión que realmente no habían tomado. Petitmengin et al. (2013),

²² La palabra *introspección* también es problemática, ya que asume que los pensamientos, ideas, recuerdos, suceden “adentro” de nosotros, aunque en realidad no hay evidencia de que esto sea así (Wallace, 2009), de manera que se utiliza de manera coloquial, más que literal.

reprodujeron el protocolo de Nisbett y Wilson, pero agregaron a un entrevistador instruido en el método microfenomenológico que los acompañó en el proceso de describir su elección, resultando que 80% de los sujetos fueron capaces de notar por sí mismos la manipulación.

Evidentemente, este acompañamiento no incluye ninguna insinuación que le *revele* a los sujetos algo que ellos mismos no se dan cuenta. Justamente, uno de los principios fundamentales de la entrevista microfenomenológica es que no debe haber ninguna clase de inferencia por parte de la entrevistadora (Petitmengin, 2006); de lo cual, a decir verdad, se peca muchas veces en los métodos de entrevistas tradicionales (Zárate-Rico, 2024). Para lograr esto, es fundamental que el entrevistado vaya más allá de ser un sujeto-pasivo-entrevistado y que tome una postura de lo que Petitmengin llama, de coinvestigadora de su propia experiencia (Petitmengin, 2006).

En el siguiente capítulo se desarrollará con más detalle este problema de la experiencia subjetiva y cómo la microfenomenología le hace frente. Por ahora, solo dejaré asentada la complejidad de estudiar la experiencia subjetiva en la vida cotidiana, lo que nos convoca al llamamiento interdisciplinario de las ciencias cognitivas. Y aunque la psicología y la neurociencia han acaparado el micrófono, dejando tras bambalinas a la antropología, es claro que para entender la experiencia humana es indispensable mirarla desde su contexto – imposible de aislar–; de ahí la propuesta metodológica desarrollada en este trabajo.

Así lo describe Edwin Hutchins, quien fue director del departamento de Ciencias Cognitivas de UCLA, San Diego: “la cognición humana difiere de la cognición de los otros animales principalmente porque es intrínsecamente un fenómeno cultural” (Hutchins citado en Beller et al., 2012, p. 345). Lo que da cabida al reto que la antropología ha tenido como base desde su fundación: estudiar los procesos simbólicos a través de métodos cualitativos que las ciencias duras gustan designar peyorativamente como “anecdóticos”.

Es claro que no se puede observar la mente humana pretendiendo aislarla de su contexto; pero también es oportuno reconocer que las bases de la antropología y la etnografía no dan para hablar de cognición, pues es un término monopolizado por la neurociencia y sus términos *duros*. La propia psicología tuvo que *solidificar* sus conceptos para que se le permitiera utilizarlo. De ahí el intento de Bartra de dialogar a la par de la neurociencia en su

Antropología del cerebro, buscando *solidificar* la experiencia sociocultural al sugerirla como una especie de cerebro externo.²³

Las ciencias cognitivas actuales reconocen que la experiencia humana es también inmaterial y debe estudiarse de modo interdisciplinario, incluyendo a otras disciplinas que se han especializado en lo simbólico, lo inmaterial y lo cualitativo, como la antropología, que tiende a estar más interesada en el contenido, en las representaciones compartidas y en los sistemas de cognición distribuida; mientras que otros científicos cognitivos están más interesados en el individuo, en la arquitectura de la cognición y en el procesamiento (Beller et al., 2012, p. 343).

Y, en realidad, la antropología ha estado presente desde el surgimiento de las ciencias cognitivas, como antes se mencionó. Así, Varela toma de un antropólogo el término *neurofenomenología*, y cuenta Evan Thompson que Varela conoció al antropólogo Gregory Bateson (1979), quien reforzó en él el brinco a la neurofenomenología que venía construyendo desde la biología, luego la neurociencia, y finalmente la fenomenología.

Como antes se anotó, es en esta experiencia subjetiva vivida donde radica el objeto de estudio de esta investigación, la cual apunta a la percepción de la realidad, específicamente a su cualidad de interdependencia. De manera que es pertinente dejar asentado a qué me refiero con esta característica de interdependencia, pero especialmente al problema de no percibirla como tal. Como ya mencioné en el capítulo anterior, es una de las características de la realidad que la mente humana en modo *default* tiende a omitir, radicando ahí la problemática que planteé como hipótesis.

²³ Es clara su intención, especialmente de dónde viene. Hacer trabajo de campo resulta en hallazgos difíciles de enclaustrar en los conceptos científicistas, más aún, en los materialistas; pero ese es el lenguaje hegemónico al que Bartra recurrió para *permitirse* hablar de cognición. El propio autor reconoce su atrevimiento: ciertamente pocos en México lo han intentado, y él mismo lo reporta como un “salir del clóset”, por escribir sobre estos temas en conjunto: la cultura y la mente (Bartra, 2017).

2.2 Definiendo la interdependencia

El bien del todo es el bien de las partes, y viceversa. Así se definió al bien común en el capítulo anterior, en una realidad en donde el todo y las partes son inseparables. Esto es, el individuo y el colectivo, como su entorno, son interdependientes.

Como se expuso anteriormente, el concepto de interdependencia no debe de pensarse como una unidad o conglomerado, se alude más bien a un co-surgir de manera dependiente (Thanissaro Bhikkhu, 2016), donde se requiere unos de otros, pero no somos Uno, es decir nuestro origen dependiente “trata de que todo se origina en dependencia de otra cosa” (López, 2009, p. 67), lo que niega la posibilidad de una individualidad con fronteras sólidas respecto a lo(s) otro(s).

Es justamente esto lo que devela “nuestro futuro juntos” como irremediable, donde bajo esta lógica la organización colectiva horizontal (autoorganización) surge como la estrategia más eficiente para el bien común, lo que deriva en cuestionarnos si somos seres con libertad de elección, y la opción autoorganizativa se presenta como lo óptimo. Entonces ¿por qué se elegiría pelear o competir en lugar de cooperar y compartir?

Si bien esta no es otra tesis acerca de la voluntad humana o el libre albedrío, se asume que el humano posee voluntad y la ejerce; el cuestionamiento radica en las causas que le mueven a ejercer esa voluntad. Es decir, la discusión filosófica que niega la libertad de elección plantea una especie de ceguera frente a las motivaciones de nuestras acciones que las vuelve obligatorias. Así lo resume Steiner:

Se dice que la misma necesidad por la cual una piedra hace un movimiento definido como resultado de un impacto, obliga a un hombre a llevar a cabo una acción cuando se le impulsa por cualquier razón. Es solo porque el hombre es consciente de su acción que se cree a sí mismo como su creador. Pero al hacerlo, pasa por alto el hecho de que está impulsado por una causa que no puede evitar obedecer (1918, p. 25).

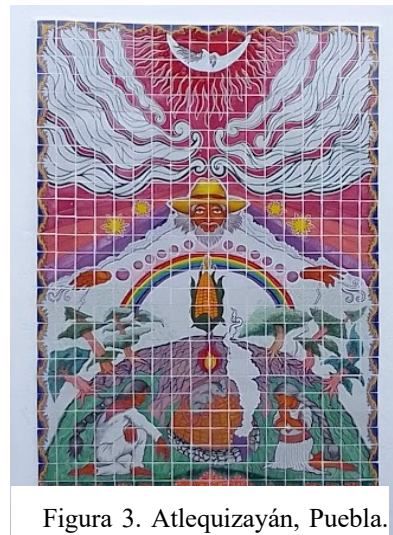


Figura 3. Atlequizayán, Puebla.
Fotografía de la autora.

Posteriormente, el mismo autor procede a explicar la pieza que falta en esta idea: “El error en esta línea de pensamiento pronto se descubre. Spinoza, y todos los que piensan como él, pasan por alto el hecho de que el hombre no sólo es consciente de su acción, sino que también puede llegar a ser consciente de las causas que lo guían” (Steiner, 1918, p. 25), lo cual, resuena con lo que se ha venido desarrollando a lo largo de esta tesis respecto a que, no obstante, la mente está velada, desde las ciencias cognitivas se reconoce la capacidad humana de *darse cuenta* de los propios velos, así como de la realidad detrás de estos.

El reto que enfrentamos por ahora es describir justamente algo que –por el momento– está velado para la mayoría de las mentes. Es tratar de describirle al pez el concepto *mar*, exponiendo que no lo ve pero que nada en él. Adicional al reto de que en general los humanos se sienten cómodos de percibirse como *yo*-separados: se es leal y se defiende a ese *yo* ilusorio a capa y espada, ya que se percibe como si fuera independiente.

Aunque, paradójicamente, también es terrorífica la idea de ser un *yo*-solo frente al mundo, sin embargo, se sigue aferrado a ese *yo* como si fuera sólido, con fronteras sólidas que –aparentemente– nos defienden y, al mismo tiempo, nos apartan del resto de los humanos y del entorno. De manera que la posibilidad radica en que, si se observa fenomenológicamente, en ocasiones se notará el error perceptual; pero esta observación solo puede hacerse en primera persona, esto es, a través de la investigación de nuestra propia experiencia humana por donde eventualmente llegaremos a darnos cuenta de que “aquí ya no somos simplemente un ‘yo’, aquí hay algo más que ‘yo’” (Steiner, 1918, p. 44).

Por ahora, lo que nos queda son los ejemplos pragmáticos para ilustrar esta cualidad de interdependencia que posee la realidad compartida, que van desde la dependencia de la cadena de suministro necesaria para consumir básicamente todo lo que nos mantiene vivos, –y sobre lo cual no poseemos autonomía individual–, hasta la dependencia que establecen nuestras decisiones de consumo sobre dichos productos respecto a las prácticas de explotación humana, animal y de recursos naturales, estemos consientes o no de eso, y que al mismo tiempo generan una relación frente al aceleramiento del irreversible cambio climático que cada año acaba con millones de vidas humanas, animales y vegetales del planeta –base de dicha cadena de suministro– y que, sabemos, eventualmente harán la vida humana no posible, y poco antes de eso, terriblemente sufrible.

Algunas veces la interdependencia se puede ejemplificar mejor a menor escala, es decir, en la vida cotidiana; por ejemplo, la decisión de estacionarme en el lugar del vecino genera una causa de malestar para él, lo que tiene como efecto su enojo y odio vecinal, que a su vez deriva en condiciones incómodas de convivencia para todos, es decir, co-creamos las causas y los efectos de nuestra realidad vecinal. Eso significa ser interdependientes, sea que la causa sea producida conscientemente (“voy a molestar al vecino”) o menos conscientemente (“no creo que pase nada”); al final, estamos interconectados con los otros humanos y con el entorno, sin posibilidad de separación: todo el tiempo estamos produciendo causas y efectos entre nosotros y con el entorno.

Otro ejemplo común es la idea de hablar de la *naturaleza* como si fuera un objeto *allá afuera*, ajeno a nuestra existencia, cuando es evidente que “los hombres están todos en ella y ella en todo” (Goethe citado en Steiner, 1918, p. 43). Y, ciertamente, nadie puede contradecir estos ejemplos evidentes para la razón, pero lo extraño es que no se perciban así, es decir, el problema –como ya dijimos– es que al tomar decisiones se omiten estos datos.

El entendimiento de la ley de causa y efecto se complica cuando desde la mirada del *yo-separado* se deja de percibir tan lineal. Por ejemplo, si una persona siempre ha sido un buen vecino y genera causas positivas para cultivar efectos positivos, ¿cómo sucede que se puede tener un vecino terrible? O la complicada pregunta de cómo aplica esta ley de causa-efecto para un recién nacido que –al parecer– aún no ha generado ninguna causa para que se lo roben del hospital y tenga un destino terrible, o el villano que muere pacíficamente mientras duerme.

Ciertamente, estas preguntas se sostienen, verbigracia, en la filosofía budista, con conceptos metafísicos como la reencarnación, que plantea un constante continuo más amplio que la actual experiencia vivida. Pero sin necesidad de navegar en estas profundidades filosóficas, se puede mirar un ejemplo pragmático en los recientes hallazgos de la epigenética, que reportan transmisión de efectos postraumáticos intergeneracionales en descendientes de personas que vivieron el Holocausto (Yehuda & Lehrner, 2018), desdibujando los límites de una individualidad sólida-separada, y soportando lo que se ha llamado como co-surgimiento dependiente en una realidad en constante continuo.

Lo innovador de estos estudios genéticos es que cruzan la barrera de lo visible y lo invisible, reconociendo que la ciencia materialista llegó a su límite, y que para poder avanzar en contestar las preguntas que quedan abiertas se debe recordar que lo simbólico o intangible, y la materia, son parte inseparable de la experiencia humana. En este caso, Yehuda y Lehrner proponen que esto es necesario para acceder “a una comprensión convincente de cómo las experiencias individuales, culturales y sociales permean nuestra biología” (2018, p. 243, traducción propia). Aunque el uso de la palabra *permean* infiere un *adentro*-biológico-adn versus un *afuera*-experiencia que se aferra a separarles, pero al menos abre la puerta a la coyuntura.

Conceptualizar este tipo de cualidad de la realidad como interdependencia es ya un reto, sin embargo, el verdadero reto que se propone es percibir la interdependencia, no solo entenderla. Es decir, como explicaba en el capítulo anterior, la razón y la percepción son procesos cognitivos diferentes, no lineales, ni simultáneos. Es decir, el solo entender conceptualmente que somos seres interdependientes no elimina el velo cognitivo de percibirnos como *yo*-separados, ni evita que se continúe actuando y tomando decisiones basados en esta ilusión de separación.

En este punto, se vislumbran las posibilidades y retos subsecuentes de comprobar la hipótesis planteada en esta tesis, es decir, si fuera cierto que percibirnos como interdependientes –no solo entenderlo– funge como detonador para autoorganizarnos por el bien común, la pregunta irremediable sería: ¿cómo le hacemos para percibir la realidad como interdependiente? Ya en el capítulo anterior se anticipaba el gran reto evolutivo que representa esto para la mente humana, y recordar que se parte del entendido estadístico de que son pocos los grupos que logran autoorganizarse, de manera que, bajo la premisa de la hipótesis sugerida, un escaso número de humanos perciben la realidad como interdependiente y actúan en consecuencia; pero, además, de acuerdo con los resultados obtenidos, es posible que sean todavía menos, como se verá en el capítulo cuatro.

Es decir, en la práctica cotidiana de estos grupos se reconoce la fragilidad de la intención de cooperar, o de que no sea homogénea-constante, de ahí que diseñan sus prácticas sociales y reglas para sostenerla, como en el caso de las cooperativas y su enfoque por reforzar la identidad colectiva, además de establecer reglas a sabiendas de que hay eslabones

débiles o integrantes que flaquean, como el *free rider*, o gorrón, que es este personaje que no trabaja pero quiere recibir los beneficios; es decir, se asume que esto pasa y por eso se establecen reglas bajo la premisa de que se vive en interdependencia, y se incluyen a los que no quieren colaborar.

De manera que la percepción de interdependencia está circularmente interligada con las prácticas socioculturales, tanto en su diseño como en su reivindicación. Por ejemplo, al parecer para la cosmovisión nahua la interdependencia le es más *evidente*, y se refleja en sus prácticas socioculturales como el *mano-vuelta*, una de las prácticas sociales cotidianas que sostiene su modo de organización cotidiana. Don Pedro Cortez Ocotlán, un lingüista nahua de San Miguel Tzinacapan, de quien recibí asesoría durante mi investigación, explicaba en qué consiste esta práctica.

Es común que entre vecinos o familiares pidan que *le echas la mano* —como se dice en México cuando uno solicita ayuda—. Don Pedro ponía el ejemplo de *desquelitar* una milpa, y explicaba que le ayudas ya que, aunque no te pague con dinero, al menos “de los quelites²⁴ sí te convida” (Cortez, comunicación personal, 23 de julio de 2022). Pero, en realidad, el principio básico que rige el *mano-vuelta* es la premisa de que esa ayuda se te devolverá eventualmente. Pero lo más crucial de entender, me aclaraba don Pedro, es que quizá la ayuda de vuelta no llegará directamente de la persona a la que apoyaste, sino de alguien más que te va a *echar la mano* cuando lo necesites. Esto es justamente el principio de causa y efecto no lineal que sustenta la noción de interdependencia que he venido desarrollando.

Es decir, he destacado que, dado que la realidad es compleja y la interdependencia es una de sus cualidades, desde la postura neurocientífica evolutiva se omite en aras de un actuar eficiente. Pero en el caso de los nahuas, específicamente en este ejemplo, no la descartan, al contrario, la asumen para diseñar sus prácticas sociales, es decir, no es una cuestión moralista de ser buen prójimo para ganar algo prometido o para evitar un castigo, sino un fluir con la lógica de una realidad interconectada, *regulada* por una ley de causas y efectos.

²⁴ “Hierba comestible” en náhuat. Algunos refieren a los quelites, como la espinaca mexicana. Son parte de las plantas que en México se han comido desde épocas prehispánicas, fuente importante de riboflavina, tiamina, niacina, vitamina A y C, además de calcio, potasio, magnesio, fósforo, hierro y zinc. https://www.biodiversidad.gob.mx/diversidad/alimentos/que-nos-aportan/N_quelites

Entonces, ¿se podría inferir que la postura neurocientífica acerca de los filtros cognitivos (Jha, 2021; Seth, 2016, Hoffman, 2015; Wallace, 2009) pudiera variar por las prácticas socioculturales? Hay que recordar que para esta tesis la mente no es exclusivamente el cerebro, el cual es una masa genérica sin etnia, género o cualquier otro constructo social; sino que aquí se considera a la mente corporeizada (que incluye el cerebro), enactuada, contextualizada y extendida (Varela, et al., 1991).

Pero ¿qué práctica social tiene la fuerza para ocultar lo evidente, para separarnos del Todo y solidificar la ilusión de un *yo* separado o, por el contrario, develar esa frontera ilusoria? Para Claire Petitmengin (2021a) hay una posibilidad que desarrolla en su artículo “Anclaje en la experiencia vivida”, donde formula una hipótesis del lenguaje, el cual podría contribuir a la reificación de la ilusión mental de separación, que nos presenta a nosotros mismos como seres separados, independientes de nuestro entorno; siendo esta percepción la base del resto de las prácticas sociales, como el *mano-vuelta*, por ejemplo.

Específicamente, Petitmengin se refiere al idioma francés, aludiendo que este hueco (entre lo-evidente y no-percibirlo) pudiera haberse generado a partir de la aparición de la escritura alfabética, que impulsó el desarrollo de conceptos abstractos, generales, desconectados de las situaciones vividas concretas de donde deriva el significado (Petitmengin, 2021a); lo cual sumaría a la posibilidad sobre las variaciones culturales, en este caso el lenguaje, como diferenciador entre percibir la realidad interdependiente o separada.

Recordemos cómo llegamos hasta aquí. En el capítulo anterior exploré esta postura hegemónica de que la autoorganización no es posible, construida sobre la idea ilusoria de que el humano es inexorablemente egoísta, y se examinó cómo se popularizó esta mentira, pasando por el sarcasmo del posible momento en que nació la idea de la propiedad privada, cuando aquel primer hombre dijo: “este pedazo de tierra es mío”, y el resto lo aceptó-ignoró.

Al final se anotó que esas mecánicas de poder de unos sobre otros obligan al público a aceptar ciegamente lo que la hegemonía declara, en este caso la ciencia, que nos dice cómo somos y nosotros le creemos, lo que Varela propone como circularidad entre ciencia y experiencia. Y finalmente describimos cómo la mente humana está velada por los filtros cognitivos que nos hacen omitir características de la realidad, por ser esta hipercompleja, llevándonos a solidificar la frontera *yo-otros*, que nos hace aparecer como separados de los

demás y del entorno, lo que deriva en una baja posibilidad para autoorganizarnos por el bien común, a pesar de que, debido a que la realidad es interconectada, nuestro futuro es juntos.

Sin embargo, todo indica que no es propio de la condición humana, es decir, hay humanos que al parecer tienen menos rígida esa frontera *yo-otros-entorno*, que les permite percibir la realidad más nítida, –en este caso, la cualidad de interdependencia que de ahí se desprende nuestra hipótesis– y que les habilita para diseñar prácticas sociales que sostienen los procesos autoorganizativos, como el caso del grupo de mujeres nahuas que se estudiarán. Y que si bien suena tentador apelar a una diferencia cultural del tipo hegemonía vs. indígenas, la realidad es que Ostrom y otros autores documentaron grupos de todo tipo.

Sin embargo esta posibilidad del lenguaje podría apelar al impacto lingüístico y su efecto ambivalente en describir la experiencia y configurarla (Di Paolo et al., 2018, p. 195); y que esta posibilidad pudiera dilucidarse a contraluz de la cosmovisión nahua construida en náhuatl que es un lenguaje ideográfico más concreto. Es decir, las palabras en náhuatl son menos abstractas que en otros idiomas, como el español o el inglés, ya que es una lengua aglutinante que tiene palabras básicas abstractas que sirven de base para construir el resto de los términos usando sufijos y prefijos (Cortez, comunicación personal, 23 de julio de 2022).

Por ejemplo, la palabra *escalera* es una construcción abstracta para nombrar cierto objeto, de manera que se necesita memorizar la palabra vinculándola a la imagen de una escalera; si no se realiza este paso, la palabra no tiene ningún sentido. Es decir, escalera no tiene ninguna relación directa con el fenómeno que intenta representar; esa asociación la creamos “artificialmente” en nuestra mente.

Por el contrario, el náhuatl tiende a reflexionar sobre los fenómenos tal como se experimentan; por ejemplo, en algunas variantes del náhuatl,²⁵ para referirse al objeto escalera usan la palabra *askawastli*. La traducción exacta al español de esta palabra aglutinada sería “objeto para trepar como hormiga”; esto es, el náhuatl, como otros lenguajes indígenas, reportan directamente la experiencia vivida.

Ante esto, y solo hasta tomar en cuenta la postura de Petitmengin, surgió una implicación no considerada anteriormente, la cual me llevó a recurrir a don Pedro Cortez

²⁵ Existen más de 30 variantes habladas en diferentes regiones ubicadas desde México hasta Centroamérica (Gómez, 2019).

Ocotlán, un nahua lingüista-autodidacta de San Miguel Tzinacapan.²⁶ Don Pedro me explicaba que cuando mis entrevistadas nahuas traducen su experiencia al español, necesitan abstraer su experiencia, acción que no hacen en náhuat. Con tanta frecuencia mis informantes decían: “no sé cómo decirte esto en español”, lo que en realidad estaba infiriendo algo más que simplemente no tener el vocabulario equivalente a la misma abstracción, pero en el otro idioma.

Es decir, es frecuente que esta experiencia de “no saber cómo explicar algo que siento-pienso” ocurre incluso en nuestro propio idioma, debido a la complejidad para acceder a nuestra experiencia y reportarla (Petitmengin et al., 2013). Pero, en este caso, para las nahuas esta dificultad de la que se habló está más relacionada con la abstracción de la experiencia que requiere el uso del idioma español, que no hacen –o hacen menos– en su idioma materno.

Si bien la presente investigación no incluye una perspectiva lingüística, este dato puso en claro un reto adicional al que me enfrentaría al entrevistar en español a personas que piensan e interpretan el mundo en náhuat (véase capítulo 4) y que, paradójicamente, la información pudiera aportar posibles respuestas a la hipótesis sugerida. Es decir, si fuera el caso de que un lenguaje como el náhuat no funge como barrera –o al menos es menos sólida que el español– entre la realidad y la percepción, de acuerdo con la hipótesis de Petitmengin, quizá actúe como facilitador de la percepción de la cualidad de interdependencia que he venido desarrollando, aunque, claro, desde la perspectiva antropológica el habilitador no solo sería el lenguaje como elemento aislado, sino toda la cosmovisión nahua construida en náhuat (Beaucage y Taller de Tradición Oral del CEPEC, 2012).

Dado que en el presente trabajo no fue posible incluir este elemento lingüístico, se decidió dejar documentado los datos encontrados al respecto en el último apartado, *Notas para futuras investigaciones*, con el anhelo de poder llevar a cabo alguna investigación subsecuente. Pero el último elemento que se advirtió en esta posible conexión entre

²⁶ Don Pedro formó parte del Taller de Tradición Oral Totamachilis, que junto con otros nahuas trabajaron con el antropólogo canadiense Pierre Beaucage haciendo lo que el autor denomina autoetnografía o antropología compartida (Beaucage & Taller de Tradición Oral Totamachilis, 2017).

interpretar el mundo en náhuat²⁷ y percibir la interdependencia, y que en general se vincula con el flujo de la experiencia vivida, es el relacionado al uso de las analogías.

En su metodología, Petitmengin explica que una de las señales de entrar en contacto con la experiencia es la dificultad para encontrar las palabras que la describan, donde los entrevistados tienden a usar palabras o sonidos de relleno como “mmm...”, “ajá...”, “algo así como...”. Pareciera que están atrapadas o atrapados en algo que están experimentando pero que no pueden describir con palabras, y donde el recurso frecuente para salir de ese embrollo es el uso de analogías (Petitmengin, 2006).

El punto es que el náhuat es justamente un lenguaje hecho de analogías (Gómez, 2019). Un ejemplo de esto son los colores, donde se cuenta con tres básicos:²⁸ *xiuc*-azul, *chichiltic*-rojo y *kostikn*-amarillo. El resto son referencias en relación con otros fenómenos, como *istac*, que se refiere al blanco, pero su significado literal es sal; o *tlitic*, que es negro y significa carbón; además, hay colores más complejos como el naranja, que es *atlchilostic* y que se podría traducir como “rojo acuoso con amarillo”.

Lo anterior es similar a la teoría del color propuesta por Goethe, quien describía el amarillo y el azul, y en ocasiones el rojo, como base del resto de colores que emergen por polarización e intensificación de estos (Goethe, 1999, p. 25). Ya que justamente –en oposición a Newton–, para Goethe la realidad no es ni fragmentada ni unificada; es decir, sí es unidad, pero sin unificación. Bortof (1996), que escribe sobre la forma de hacer ciencia de Goethe, utiliza el término totalidad (*wholesome*) para explicar esta cualidad de *unidad sin unificación*.



Figura 5. Representación gráfica de la teoría del color de Goethe.

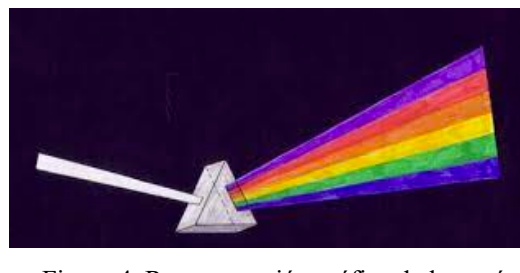


Figura 4. Representación gráfica de la teoría del color de Newton.

²⁷O en otra lenguaje indígena. En México, los grupos más exitosos en autoorganizarse son grupos indígenas.

²⁸ Puede ser diferente según la variante de náhuatl.

Esto se puede entender mejor al contrastar la teoría del color de Goethe con la de Newton. En la perspectiva de Newton, la realidad está fragmentada. En el círculo cromático de Goethe no se puede percibir la frontera exacta donde termina un color y donde comienza el otro, ya que todos son uno, pero no lo mismo, son interdependientes.

En la vida cotidiana, esta totalidad de color se puede percibir a través del ejemplo clásico de experimentar una puesta de sol, en donde no hay separación, es decir, no es posible encontrar fronteras entre los colores en el cielo, el espacio y el suelo; como lo describe Goethe, *ellos pertenecen juntos* (Bortof, 1996, p. 60). De hecho, la experiencia completa incluye ver, tocar (temperatura), oler y otros elementos sensoriales, incluidos pensamientos y emociones.

Este contraste entre la mirada newtoniana y goethiana sobre el mismo fenómeno del color representa a su vez la crítica de Varela hacia la fenomenología europea, que es en realidad la crítica a la ciencia hegemónica que se viene gestando desde Newton hasta nuestros tiempos (Morin, 1999). Afirma Varela que al ser meramente teórica la comprensión de los fenómenos, para el caso de la fenomenología europea liderada por Husserl, se carecía del elemento pragmático de experimentar las cosas como son (Varela et al., 2016, p. 19). Lo cual, en cierto sentido, sí poseen otras filosofías, como el budismo, la cosmovisión indígena nahua (Beaucage y Taller de Tradición Oral del CEPEC, 2012) o el propio Goethe.

En realidad, Goethe no desarrolló la metodología que utilizó para sus experimentos y observaciones científicas. Fue Rudolf Steiner quien fue contratado para editar la biblioteca de Goethe; ahí encontró lo que llamó “la manera particular de ver las cosas de Goethe” y desarrolló el método goetheano. En su libro *Goethe como pensador e investigador* describe que

... no se puede ver con los ojos físicos, pero se puede aprehender con los ojos del espíritu. Quien lo ve, lo ve en cada planta. Esto hace que todo el reino vegetal, y mediante una mayor elaboración de este punto de vista, toda la naturaleza, sea una unidad que puede ser comprendida por la mente (Steiner, 1883a, p. 21).

Aunque Goethe lo contempló de esta manera, no practicaba una especie de meditación, sino que estaba haciendo ciencia (Bortof, 1996), solo que su forma de observar la naturaleza era fenomenológica, como lo describe el filósofo Michel Bitbol (1999, p. 1),

era una manera de mirar que no mantiene ninguna distancia con el campo de interés. Ciertamente, la conciencia científica de Goethe era opuesta a lo que se espera del método científico hegemónico, porque se encuentra en el *modo* de ver y no en el contenido de lo que se ve.

En realidad, Goethe no es conocido por su trabajo investigativo, sino como un gran dramaturgo. Sus hallazgos científicos fueron ignorados,²⁹ simplemente porque la forma en que *veía* no era la forma científica hegemónica de observar los fenómenos, y por eso sus observaciones no tenían validez científica en aquel momento. Lo interesante es que Bortof describe que Newton en su diario reconoció al color como una *sensación* del observador y no como un fenómeno meramente físico, pero sus seguidores omitieron esta parte por considerarla “no filosófica o adecuada, sino burda” (Bortof, 1996, p. 38).

Sin embargo, Goethe demostró que es posible *ver* de esta manera el mundo, una visión menos fragmentada y abstracta, más bien concreta. De modo que el uso de la palabra *ver* en esta tesis puede ser un obstáculo para describir a lo que me refiero con “*ver* nuestro futuro juntos”, ya que *ver* generalmente se conceptualiza como un acto físico y pasivo de abrir los ojos y dejar que entren las imágenes, como hasta hace poco se creía sucedía con el color, cuando hoy la neurociencia propone que el color no está *allá afuera*, ni en el ojo, sino en la experiencia cognitiva (Seth, 2024).

Como se recordará, aquí nos referimos a un *ver* enactivo (Varela et al., 1991), un *ver* no solo con los ojos sino, como describe Goethe, con todos los sentidos, incluyendo la mente imaginativa para vislumbrar posibles futuros. *Ver* con todo el ser a través de la cognición humana que se encarna, actúa y co-determina con las experiencias internas y externas (Varela, 2000, p. 4). No es un acto de ver qué sucede adentro o afuera, sino en ambas dimensiones, mediante esta consciencia que, como los científicos cognitivos comienzan a reconocer cada vez más, no ocurre “dentro del cerebro, sino que surge de la interacción cuerpo-ambiente” (Schoeller & Dunaetz, 2018, p. 125).

Es así que hasta este punto he planteado el concepto de interdependencia y las dificultades para percibirla como tal; esto con el objetivo de justificar mi hipótesis como

²⁹ Con excepción de su descubrimiento del hueso intermaxilar, conocido como hueso incisivo o premaxilar, que compartimos todos los mamíferos y que actualmente es parte de los estudios anatómicos.

detonador de la autoorganización, es decir, percibirla versus no percibirla impactará en las probabilidades de éxito de un grupo humano que intente autoorganizarse por el bien común; es decir, el problema radica en no percibir la realidad como interdependiente, advirtiéndonos a nosotros mismos como *yo*-separados de los otros, las otras y del entorno.

2.3 La interdependencia: el problema de “no verla”

Masehual Siuamej Mosenyolchicauani es el nombre en náhuatl del grupo de mujeres indígenas que he entrevistado para esta investigación. Su nombre significa en español algo así como “tu fuerza y la mía de mujeres indígenas juntas”, que representa el origen de su éxito y, en cierto sentido, el concepto de interdependencia desarrollado hasta el momento.

Cuando le pregunté a una anciana nahua: ¿cómo es la experiencia de ser parte de un grupo que colabora por el bien común? su primera respuesta fue “agradable”. Ante mi insistencia para que lo describiera, me contestó: “No sé, es obvio”. Le pedí ampliar más sobre esta obviedad y me explicó que todas son masehual (indígenas) y son mujeres: “claro que debemos organizarnos para cuidarnos, nadie lo va a hacer por nosotras”. Estaba casi molesta al explicar algo tan obvio para ella, que parecía no entender por qué no era obvio para mí.

Consistentemente, su experiencia como “mujeres indígenas organizadas” –como se autodenominan– la describen con relación a su lucha por conseguir el derecho a salir de sus hogares patriarcales para reunirse y organizarse, ya que esta facultad era exclusiva de los hombres. Ellas suelen describir su experiencia de obtener esa libertad para participar (Mejía, 2010; Masehual Siuamej Mosenyolchicauani, 2016), es decir, no narran su experiencia de obtener beneficios económicos (que los tienen), sino de participar para unir fuerzas.

Esta es una diferencia importante entre los grupos que tienen éxito y los que no. Cuando un individuo busca el beneficio (por ejemplo, económico) por sí mismo, frecuentemente se da por vencido. Una de las fundadoras me explicaba que “este tipo de persona no entiende que la participación es la semilla y solo cultivándola llegará el beneficio”. De manera que se comienza por confiar en las demás y unir esfuerzos al participar juntas hasta que aparezca el beneficio, aunque no se sabe con certeza cuándo, o incluso cómo o cuál será el beneficio, ciertamente requiere de confianza y un compromiso individual a largo plazo.

Este es un enfoque contrario a la visión capitalista de gestión de proyectos, donde establecer el objetivo es el primer paso. En función de lo que vamos a obtener evaluamos y decidimos si participamos o no: tiempo, dinero y esfuerzo (inversión) versus beneficio obtenido. Si el beneficio es desconocido o *invisible*, es casi impensable invertir en ello. Para la mirada capitalista, *desconocido* significa inconmensurable, no cuantificable, intangible, no justificable para ningún proyecto.

Quizás esta sea una de las razones por la que es tan común que se romantice la forma indígena de participación o colaboración, ciertamente perciben un beneficio, pero no como comúnmente se ve. Es claro que un beneficio debe volverse tangible para sostener a largo plazo esta forma de verlo (Agrawal en Ostrom et al., 2002), y por tangible, me refiero incluso a un beneficio como *sentirse bien*. Es importante aclarar esto, ya que para la mente capitalista un beneficio solo es lo monetizable y sus derivados.

En el primer capítulo profundicé en lo erróneo de la idea generalizada de que los humanos somos inherentemente egoístas, ya que estas conceptualizaciones sesgadas son grandes velos que colorean nuestra postura en la vida. Del mismo modo, el macro velo del capitalismo está permeado tan rígidamente en nuestras mentes que nos imposibilita para entender o siquiera imaginar otras formas de vivir.

Así lo explicaba un totonaca que pasaba a exponer su moción ante la Asamblea de la Defensa del Territorio llevada a cabo en Santiago Yancuitlalpan en diciembre de 2022, al presentar el caso de su comunidad que luchaba por su agua y tierra contra una gran empresa, la cual quería colocar una de sus fábricas en este territorio, y vociferaba que la empresa argumentaba que su proyecto también les beneficiaría, ya que les traería empleos; a lo que la comunidad le contestó: “ellos no entienden que nosotros no somos pobres, solo tenemos una manera diferente de interpretar la vida”, explicando que el impacto ecológico y sociocultural de poner esa empresa en su territorio era invaluable.

Cuando el hombre totonaca refiere a una “manera diferente de interpretar la vida”, en términos antropológicos se refiere a dos cosmovisiones diferentes, donde la hegemónica quiere anteponerse a la totonaca. Es decir, y para propósitos de esta investigación, los totonacas perciben la realidad interconectada y la hegemónica separada, en donde a los primeros se les mira con un obstáculo por sortear para el logro de sus objetivos particulares.

Para ambos, es obvio lo que *ven* y cómo lo *ven*, pero la visión hegemónica es una ilusión, y la totonaca está basada en la realidad como es.

Cabe aclarar que esto no contradice de ninguna manera la existencia de necesidades reales y la falta de acceso a oportunidades que persisten en estas comunidades, derivado de los procesos poscoloniales. Es decir, cuando este hombre totonaca refiere a “no somos pobres”, no niega la lucha y la necesidad del acceso a una mejor vida (*yeknemillis*), y mucho menos alude de ninguna manera a la postura reduccionista, simplista y peyorativa que sentencia que el pobre quiere seguir siendo pobre.³⁰ Antes bien, son formas diferentes de percibir la misma realidad que compartimos: una que mira a la tierra como un mero recurso explotable, y la otra que la mira como parte inseparable del existir.

Una mujer anciana, de las fundadoras de la Masehual, me lo explicaba en estos términos: “esta es nuestra tierra, fue la tierra de nuestros antepasados y será la tierra de nuestros nietos, Ella nos dio todo para vivir bien, claro que vamos a defenderla”. Desde esta mirada, se aprecia que el futuro es juntas y juntos con Ella, y a partir de esta obviedad basada en la evidencia empírica de cómo es la realidad, se organizan para coexistir en una vida buena *yeknemillis*.

Estos modos de organización basados en la realidad interconectada funcionan, como el *mano-vuelta* nahua que expliqué anteriormente, y que don Pedro ilustró con el ejemplo de cosechar maíz al contar lo difícil y costoso que es cultivarlo por su cuenta, en donde para hacerlo de manera más eficiente se juntan entre varios masehuales: uno tiene el pedazo de tierra, otro la semilla, otros ayudan a arar la tierra, otros a esparcir la semilla y, finalmente, otros a cosechar el maíz logrado. Algo muy importante que decía es que la madre naturaleza manda el agua (lluvia), y si tienes la fortuna de que una serpiente anide en ese terreno, todo apuntará hacia una buena cosecha.³¹

³⁰ Esta idea se le atribuye al antropólogo estadounidense Oscar Lewis, que a pesar de que su etnografía de largo alcance muestra diversos elementos culturales del México barrial, se popularizó por el concepto de “cultura de la pobreza”.

³¹ Para más referencias sobre la cosmovisión nahua se puede consultar el libro que don Pedro, como parte del Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan, escribió con Pierre Beaucage (Beaucage y Taller de Tradición Oral del CEPEC, 2012).

Al final del proceso, se reparten el beneficio (maíz) según el nivel de participación (insumos, maquinaria, faenas), de una manera acordada entre todos los participantes en plenario. Es claro que el beneficio es incierto, no se sabe la cantidad de maíz que se logrará, o incluso puede perderse toda la cosecha, dependiendo de las condiciones climáticas o situaciones externas como las plagas. Esta incertidumbre es reconocida y asumida por quienes participan, de modo que podría pensarse que, si el beneficio no está asegurado, ¿por qué de todos modos hacen el esfuerzo?

Esta sería una típica pregunta capitalista. Es decir, para controlar este riesgo³² las sociedades capitalistas diseñaron herramientas financieras sofisticadas con el fin de garantizar el beneficio individual de quienes poseen el poder de negociación. Por ejemplo, en caso de pérdida de cosecha, el beneficio en lugar de maíz sería el pago del seguro, cuya póliza a menudo tiene que pagar el productor; forzándoles además a utilizar técnicas que garanticen el producto-maíz que con frecuencia dañan la tierra que sostiene el cultivo.

Además, en esta cadena de suministro capitalista intervienen muchas y muy diversas personas, desde corredores de bolsa, empleados compradores de grandes empresas, terratenientes, campesinos, empacadores, transportistas, diseñadores, productores y vendedores de fertilizantes, científicos en laboratorios para modificación de semillas, procesos y sistemas de extracción de agua, etc., todos añaden una pieza a la ecuación, recibiendo a cambio una misma cosa: dinero.

La descripción anterior nos lleva a apreciar que estas relaciones transaccionales entre desconocidos son colaboraciones pagadas para sostener el modelo capitalista, el cual en realidad no niega la interdependencia, pero con su diseño nos aísla y contribuye a la inhibición para advertir cómo los esfuerzos individuales están interconectados, por ejemplo, con el impacto a la naturaleza, la salud de los consumidores, el aumento de las desigualdades sociales y económicas; adicional a una paga desproporcional a su esfuerzo, ya que se les paga

³² El riesgo no se puede controlar, por eso se llama así. Lo que hizo el capitalismo fue crear ilusiones para crear una sensación de tranquilidad frente al riesgo, transfiriendo sus efectos negativos —ya que no desaparece— a los que están abajo de la pirámide socioeconómica.

con base en un tabulador diseñado por el propio modelo capitalista que busca maximizar la ganancia de quienes ostentan el poder.

Por el contrario, los masehuales hacen el esfuerzo independientemente al maíz (beneficio tangible), porque el principal beneficio (intangible) del modelo *mano-vuelta* es que cuando se necesite mano de obra (por ejemplo, para construir una cerca), se regresará la ayuda que en su momento aportó uno. Este es el beneficio *desconocido* que cosechan constantemente, porque no saben cuándo o cómo, pero de manera fortuita se volverá un beneficio tangible, y qué mejor si de paso reciben maíz.

El problema de no ver o percibir la cualidad de interdependencia, como ya se advirtió, es que solidifica la ilusión de separación que sostiene la idea de la hiperindividualización de los *yos* en un mundo con recursos limitados, sosteniendo la competencia y destrucción de ese entorno con que el *yo* no se percibe relacionado sino independiente de este. El mayor beneficiario de esta ilusión es, sin duda, el sistema capitalista presente, que cubre las necesidades y provee de entretenimiento a esos *yos* separados, a cambio de dinero obtenido por medio de la fuerza de trabajo generada para ese mismo sistema, redificando constantemente la ilusión de separación.

La problemática a mayor escala es que cuando el sistema hegemónico actual colapse por insostenible (Raworth, 2017; Scharmer, 2018), la cualidad de interconexión se hará extremadamente nítida del tipo que sucede en los grandes desastres (Solnit, 2020), y como lo augura Scharmer (2018) cuando los sistemas colapsen, solo quedaremos los unos con los otros, empujándonos irremediabilmente a autoorganizarnos.

Hasta aquí es posible vislumbrar cómo el problema de no advertir la interdependencia llegó a mi línea de investigación. Ocurrió cuando, tras observar y trabajar con grupos en diversos contextos, seguía buscando la pieza faltante para entender por qué es tan difícil para los humanos organizarse por el bien común, llegando al callejón sin salida que apuntaba a la mente humana, su capacidad racional limitada (Ostrom, 1990) y a la fuerza de las emociones (Ekman, 2007) en nuestra toma de decisiones (Damásio, 2019).

Pero entonces, los grupos que sí lograban autoorganizarse por el bien común, ¿contaban con miembros que habían logrado domar sus mentes y sus pasiones? No parece ser el caso, en realidad siguen siendo humanos con mentes y pasiones indomables, como la

mayoría de nosotros y nosotras. De manera que, como se explicó anteriormente, si en general nuestra percepción filtra la realidad, y además no somos buenos para las evaluaciones lógico-rationales, sino literalmente nos dejamos llevar por nuestras emociones, entonces ¿cómo se decide, por ejemplo, cooperar con alguien con quien estamos enojados?, es decir, ¿cómo es posible decidir por el bien común?

A través de una somera comparación de los dos diferentes grupos observados, tanto en la investigación de maestría como en la doctoral, trataré de ilustrar estas preguntas. Por un lado, está el grupo de mujeres nahuas de la sierra poblana que se estudia en la presente investigación, consideradas un grupo exitoso en términos de autoorganización consistente por décadas; en donde muchas mujeres y sus familias se han beneficiado horizontalmente, además de cuidar la tierra y defender su territorio.

Y, por otro lado, el grupo de mestizos con un proyecto ecoturístico en la Sierra Gorda queretana observado como parte de mi investigación previa, el cual no habían logrado autoorganizarse, fragmentado el tejido social de la comunidad, concentrado los beneficios en pocas manos, impactado a la zona ecológica que habitan y explotan turísticamente, resultando todo ello en situaciones de hostilidad severa entre los habitantes (Zárate-Rico, 2020).

Expondré cómo situaciones colectivas de enojo derivan en diferentes resultados cuando pasan por la percepción de interdependencia que he venido desarrollando, contrario a lo que ocurre cuando pasan por un filtro de separación. Comenzaré por aclarar que, de ninguna manera, percibir la realidad como interdependiente funge como inhibidor de enojo (principal idea romántica sobre la autoorganización). La relación diferenciada radica en la respuesta que se emite tras un episodio emocional de enojo.

En este punto es importante reiterar que la cualidad de interdependencia o de surgimiento codependiente (Varela et al., 2016, p. 110; Maturana en Tziboulka, 2019; Thanissaro Bhikkhu, 2016) no se considera un filtro de la realidad, sino una cualidad inherente de la realidad que compartimos. Es decir, no es otra interpretación de la realidad o un tipo de creencia o deseo, sino una característica inherente a la realidad como es y que se puede testear; siendo justamente la problemática que he venido desarrollando, el hecho de que algunas mentes la perciben con menor nitidez que otras.

El nivel de nitidez en la percepción de las características de la realidad dependerá de varios factores y, como ya decíamos, el contexto cultural es uno de los más determinantes tanto para reforzar la nitidez, como para solidificar una ilusión opuesta a la realidad. Por otro lado, hay situaciones que revelan temporalmente con claridad algunos rasgos de la realidad. La antropóloga Rebecca Solnit (2020) describe cómo los desastres muestran de forma clara la característica de la impermanencia y la interdependencia, donde un terremoto o un tsunami nos las presenta sin filtro.

Solnit se enfoca en el fenómeno de apoyo y cooperación por el bien común frente a situaciones de catástrofes, aunque como ella misma lo reporta, la actitud colaborativa parece ser temporal o reversible, pues no prevalece en el tiempo. En cuanto se recupera la *normalidad*, la gente vuelve al modelo de separación e individualización hegemónica (Solnit, 2020).

Es justamente una característica de reversibilidad uno de los hallazgos que muestra la presente investigación (véase capítulo 4), y que analizamos a contraluz del hecho que desde la perspectiva del *darse cuenta* o *hacerse consciente plenamente* —de la realidad como es— no cabe la posibilidad de la reversibilidad. Es decir, este tipo de *insight* que antes se explicó corresponde a un momento que revela espontáneamente un dato de la realidad que un instante antes estaba velado (Wallace, 2009, p. 317; Varela, et al., 2016, p. 24), es imposible que se vuelva a velar. De ahí que el resultado del análisis microfenomenológico arroja dos características sincrónicas de la experiencia “ver nuestro futuro juntos” diferenciadas por la temporalidad (véase capítulo 4).

Este elemento de temporalidad lo observé en la comunidad queretana, donde los datos recabados en mi investigación de maestría mostraban al grupo como imposibilitado para autoorganizarse, hasta que tiempo después compartieron el antecedente de una vez haberse autoorganizado por el bien común, logrando un beneficio colectivo. Ante ello, inevitablemente se detona la siguiente pregunta: ¿es posible que la capacidad autoorganizativa sea activada y desactivada?

2.4 El caso de dos grupos: el queretano y el poblano

Con la dificultad que representa comparar dos estudios de caso, la intención de este apartado no es enfrentarlos uno a uno, sino mostrar dos experiencias en contextos diferentes, que ejemplifican cómo varía la percepción de los individuos entrevistados frente a la noción de “ver nuestro futuro juntos” como detonador de autoorganización. Particularmente, porque ambas comunidades lograron autoorganizarse: la queretana de manera temporal y la poblana de manera consistente.³³

Comenzaré por el grupo queretano, en donde se presentó una situación de enfado. La gente entrevistada se expresaba en términos de “*ellos* nos quitaron los beneficios que también nos corresponden”. Cuando hablaban de *ellos*, se referían a dos actores que tenían acaparados los recursos y los beneficios. De manera que cuando se quería hacer cualquier otro proyecto o incitativa comunitaria, ya nadie participaba (Zárate-Rico, 2020).

Este grupo no se percibía como seres interdependientes, ni entre ellos, ni con sus recursos naturales finitos. Su percepción estaba filtrada por el concepto de acaparar lo que se pueda antes de que el *otro* se lo lleve; omitiendo el hecho de que tanto los recursos como su experiencia vivida eran compartidos. Esto, al parecer, era un filtro cognitivo solidificado por el proceso emocional de enojo e indignación detonado por las injusticias sucedidas.

En general, las entrevistadas y los entrevistados comentaban que antes de que llegara el proyecto ecoturístico “se vivía bien”, y eso se perdió; es decir, incluidos los personajes acaparadores, todos y todas dejaron de *vivir bien* en su comunidad. Adicional a los efectos adversos en su territorio inherentes al propio ejercicio turístico, las secuelas en la cohesión social fueron terribles, secuelas que fueron documentadas como frecuentes en la ejecución de proyectos turísticos, pero que de alguna forma las mujeres de la Masehual han sabido mitigar.

En general, parecía que la percepción *base* en los miembros del grupo queretano era: “yo soy independiente y necesito ver por mí mismo”, llevándolos hasta el escenario donde prefieren perder beneficios o no tenerlos, que compartirlos con “los *otros* que se percibían

³³ Para entender el contexto de la comunidad queretana consúltese la tesis “Relevancia de los factores socioculturales en la instrumentación de un proyecto de desarrollo ecoturístico en zona de reserva de la biosfera. (Zárate-Rico, 2020). Y para el contexto del caso presente de la comunidad poblana véase el cuarto capítulo.

como el enemigo”. Por ejemplo, cuando algún representante del gobierno iba a informar sobre proyectos de desarrollo en el que ofrecían apoyos económicos o en especie, y de los cuales se requería la participación de toda la comunidad, simplemente no asistían. Preferían perder el beneficio antes que compartirlo con esos personajes, con el temor de que también lo acapararan.

En el caso del grupo poblano, también hubo mucho enojo e indignación cuando se separaron de la Tosepan (véase más detalles en el capítulo 4); por años las mujeres trabajaron solas porque los hombres no aceptaban tenerlas de pares horizontales en la organización cooperativista. La separación fue dura, hubo resentimientos y rencores. Sin embargo, años más tarde hubo reconciliación basada en un solo criterio: “la defensa de nuestro territorio” compartido (Cobo et al., 2018, p. 20), un bien claramente común que les interconecta.

Hoy en día, esta región poblana está amenazada por megaproyectos capitalistas que buscan explotar sus recursos naturales, y si bien hay individuos que venden sus terrenos a esos proyectos, muchos nahuas y totonacas, junto con mestizos, están conscientes que ese es su territorio y que juntas y juntos deben defender la Tierra que les da de comer: “Es obvio”, me decía doña Rufina, explicando que se deben dejar los rencores atrás porque los temas relacionados con el territorio les compete a todos y todas.

También es obvio para mí, y aunque intenté exponer y sostener esta obviedad frente al grupo queretano, no servía como un argumento para mis entrevistados. Traté de razonarlo con algunos, pero no paraban de justificarme lo contrario, intentaban explicarme algo que era obvio para ellos. Fue frustrante escuchar su frustración. Apremiar la soledad y vulnerabilidad que hay detrás de la percepción de ser *yo-separados* en un mundo adverso, donde todo y todos a tu alrededor atentan contra tu sobrevivencia. No solo porque sea una mera alucinación, sino porque como dice Seth (2016), es una alucinación consensuada colectivamente que definía la realidad cotidiana de esa comunidad.

Con estos datos se cerraba el trabajo de campo en la sierra queretana, dejando la duda de cómo mostrar esta cualidad de la realidad a un grupo de personas que no la ven. Fue durante la última entrevista en campo, que en una ocasión un grupo de personas con las que conversaba mencionó que sí se habían autoorganizado para defender su agua. Todo indicaba

que, en aquella ocasión, efectivamente lograron “ver su futuro juntos”, al menos momentáneamente (Zárate-Rico, 2020).

Este componente temporal ciertamente reafirmaba la capacidad humana de autoorganización por el bien común, pero parecía condicionarles a variables que hacía falta observar más de cerca, y esta vez no me refería a condiciones socioculturales, sino mentales. Es decir, cuando presenté estos planteamientos, referente al mismo grupo y contexto sociocultural, diferentes situaciones y resultados; surgieron comentarios de los lectores relacionados a que, por ser el agua necesaria para la sobrevivencia básica, podría esta ser la variable determinante. Sin embargo, la variable no determina la percepción, ya que hay grupos que no han logrado autoorganizarse en torno al recurso del agua (Ruttan citada en Zárate-Rico, 2020).

En el grupo poblano, y consistente con la literatura sobre la autoorganización por el bien común, prevalece una premisa generalizada que filtra cada evento o situación. Este filtro es el que se ha enunciado como “ver nuestro futuro juntos”, de manera que, bajo cualquier circunstancia o mezcla de variables, la tendencia será a emplear una forma de solución orientada hacia el bien común, donde el bien de las partes es el bien del todo.

El caso queretano rompía con la idea dualista de que hay grupos exitosos, como el grupo poblano, y grupos no exitosos, como el queretano. Es decir, el elemento de temporalidad rompía la idea romántica de que el grupo que ya lo logró seguirá lográndolo y, a su vez, rompía la idea pesimista de que el grupo que no lo ha logrado, jamás lo logrará. Además, este elemento de temporalidad pone en cuestión el planteamiento de las ciencias cognitivas, respecto a que aquello que la mente logra ver, ya no lo puede dejar de ver (Jha, 2021).

Es decir, la mente que se *da cuenta* de la característica de interdependencia de la realidad ya no puede volver a percibirse como ser independiente del entorno. De tal manera que esta característica de reversibilidad a la que me refiero, a modo de “apagar y encender” la capacidad autoorganizativa, podría atender a otros mecanismos diferentes a observar la realidad como interdependiente, más de corte colectivo que individual. En el capítulo 4, con el graficado del análisis sincrónico de los resultados de las entrevistas aplicadas, explicaré más a que me refiero con esto.

Por ahora, lo que se buscaba ilustrar era el antecedente del cual surge la pregunta de la presente investigación, y que me llevó al cuestionamiento pragmático de cómo observar algo que sucede en la mente; es decir, ¿qué metodología podría aplicar para investigar este fenómeno social relacionado con velos cognitivos que filtran la realidad?

Es verdad que en la filosofía budista hay prácticas contemplativas diseñadas para entrenar la mente y reconocer que está velada (Wallace, 2006; Varela et al., 1991, pp. 217-234; Petitmengin, 2021c). Pero, aunque aceptemos esto como posible, definitivamente no se advertía como viable la implementación de una intervención en campo con base en la meditación, por lo menos no en los contextos que vengo describiendo. De manera que, si no podía usar la tecnología contemplativa, ¿qué metodología se podría aplicar?, pregunta que me realizaron en un congreso europeo de ciencia contemplativa auspiciado por el Mind and Life Institute,³⁴ donde publiqué un poster con los resultados de la investigación de maestría.

La pregunta directa fue por qué no podía usar meditación. La respuesta fue que en México estamos lejos de esta posibilidad, pero incluso si hiciera mi pesquisa en algún centro de investigación europeo³⁵ o estadounidense³⁶ que patrocinara este tipo de investigaciones, de todos modos no utilizaría la meditación, sería simplemente impráctico. Es decir, desde la filosofía budista es posible ver la realidad como es, pero lleva vidas –sí, en plural– lograrlo. Tan solo el paso previo, que es *darse cuenta* que filtramos la realidad, puede llevar años de práctica seria y disciplinada.

Tiempo después me percaté que Varela se preguntaba algo similar cuando le propuso a su tesista Claire Petitmengin el reto de diseñar una metodología aplicable para el estudio de la experiencia subjetiva. A su vez, Petitmengin siendo investigadora, fenomenóloga y meditadora, se cuestionaba cómo acceder a la experiencia subjetiva velada de una manera más rápida y accesible a cualquiera que no desee dedicarle su vida(s) entera a meditar (Petitmengin, 2021c).

³⁴ European Summer Research Institute 2020 (en línea) del Mind and Life Europe. Para conocer más del programa véase www.mindandlife-europe.org/blog-esri/

³⁵ La Universidad de Arhus tiene uno de los mejores laboratorios de la mente, el *Interacting Mind Center* www.interactingminds.au.dk o la Universidad de Ljubliana, en Slovenia, el *Laboratory for Empirical Phenomenology*. www.observatory.pef.uni-lj.si/sub9.html

³⁶ B. Alan Wallace lidera ese centro de investigación para la mente en Creston, Colorado, donde Claire Petitmengin es parte del comité científico asesor. www.centerforcontemplativeresearch.org

Así, desde la primera vez que escuché a Petitmengin durante su presentación en el *Training in Embodied Critical Thinking*,³⁷ supe que esa era la metodología que estaba buscando, aunque el reto para mi investigación sería su aplicación en contexto de campo, lo que me llevó al diseño de una metodología híbrida adaptaba al contexto y las condiciones de campo de esta investigación, que terminó siendo la innovación metodológica de esta tesis: la etnomicrofenomenología.

³⁷ Programa de tres años auspiciado por el programa ERASMUS de la Unión Europea llevado a cabo por la Universidad de Islandia (2021), la Universidad de Eslovenia (2022) y la Universidad de Groningen (2023). www.trainingect.com/

CAPÍTULO 3. ETNOMICROFENOMENOLOGÍA. UNA METODOLOGÍA INTERDISCIPLINARIA PARA ESTUDIAR EN CAMPO LA EXPERIENCIA VIVIDA

3.1 Genealogía de la microfenomenología. Desde Husserl hasta Petitmengin

La fenomenología, desde un punto de vista general, tiene como objetivo el estudio de la experiencia subjetiva vivida como tal, a diferencia de la filosofía de la mente, que se enfoca en los procesos mentales, por ejemplo, de los procesos de percepción de la experiencia subjetiva, pero no de la experiencia en sí misma.

En el famoso ejemplo del piano de Edith Stein, la filosofía de la mente se enfocaría en cómo es el proceso a través del cual percibimos el sonido que hacen las teclas del piano; y la fenomenología se enfoca en describir cómo es la experiencia que enactuamos (Varela, 2001, p. 9) al hacer sonar el piano. En la película *La Séptima Morada*, sobre la vida de Edith Stein, su sobrina le pregunta qué es la fenomenología, y Stein recurre a este ejemplo del piano para explicar con un ejemplo pragmático:

En este momento el piano es sólo un mueble para colocar las galletas encima, y se convierte para lo que fue creado, solamente cuando lo abro y suena. Es su posibilidad oculta lo que le da vida. Pero ¿quién lo hace vivo?, yo, porque sé que se puede producir música. Sin mi conciencia y la tuya, este piano estaría condenado a permanecer siempre solamente como un apoyo para las galletas (Meszaros, 1995).

La *primera filosofía*, le llamaba Husserl, por considerar a la fenomenología como la base de toda ciencia, ya que el objetivo de esta no podría ser otro sino observar los fenómenos como son, sin proyectarles ni juicios, ni características adicionales, lo cual, como se desarrolló en el capítulo anterior, es un objetivo complicado para el cerebro humano, especialmente en su modo *default*.

A pesar de que a Husserl se le considera el padre de la fenomenología, el llamado *movimiento fenomenológico* se dividió al final de su carrera. Algunos como Waldenfels (2017, p. 409), los separa por regiones-países: por un lado, está Heidegger, Stein, Scheler, los alemanes; por el lado de Europa del Este está Ingarden y otros; y la fenomenología francesa vía Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Ricoeur y Derrida.

La genealogía de la microfenomenología de Petitmengin se traza desde Husserl hacia Merleau-Ponty, principalmente, pero es una metodología interdisciplinaria, que toma forma a la par de la neurofenomenología de Francisco Varela, surgida como una perspectiva interdisciplinaria (filosofía, psicología, neurología).

El cascarón de la microfenomenología es el método de explicitación del psicólogo francés Pierre Vermersch, con quien Petitmengin trabajó construyendo sus conceptos a partir de las posturas de Piaget y su teoría de *hacerse consciente*, de Ribot y Gusdof, y su concepto de *memoria concreta*, y Eugene Gendlin y su método de *Focusing* (Petitmengin, 2006, p. 231).

La microfenomenología difiere de la fenomenología de Husserl principalmente en que esta última emplea un método de *variación eidética*, consistente en variar en la imaginación las características de una experiencia considerada como ejemplo, para así identificar a priori y conceptualmente su esencia invariable. Contrario al @análisis microfenomenológico, que procede mediante un desdoblamiento iterativo y refinamiento de la estructura de la experiencia objeto de estudio, a partir de la descripción de experiencias singulares vividas (Petitmengin et al., 2018, p. 692).

Petitmengin (2019, p. 692), creadora de la microfenomenología, explica que, por medio de la exploración de una experiencia concreta singular, se busca practicar una *epoché*, es decir, *poner entre paréntesis* o suspender nuestras preconcepciones y teorizaciones acerca de la experiencia. Este acto nos permite salir de nuestra *actitud natural* de absorción en el contenido de la experiencia (el “qué”), para reorientar nuestra atención hacia la forma en que esta experiencia se nos aparece (el “cómo”) y, en particular, hacia los micro-actos pre-reflexivos que usualmente constituyen esta aparición.

Cuando la fenomenología busca observar el mundo real, asume que hay otro mundo que no es real-real. Es decir, es real porque como sea la experiencia subjetiva también está situada en este, pero de alguna forma se *sabe* que puede ser una ilusión que le aleja de ser real-real. Ya se describía en el capítulo anterior cómo la mente filtra la realidad, haciéndonos ver una versión de la realidad o solo un fragmento de esta; como lo explicaba Merleau-Ponty en *World of perception* (2004): “el mundo real no es este mundo de luz y de color; no es el

espectáculo carnal que pasa ante mis ojos. Consiste, más bien, en las ondas y partículas que la ciencia nos dice que se encuentran detrás de estas ilusiones sensoriales” (p. 41).

La fenomenología husserliana asume que podemos adoptar actitudes mentales frente al mundo, la vida y la experiencia, lo cual es posible hacer solo en primera-persona. Husserl explicaba dos tipos de actitudes: la natural y la fenomenológica. Cotidianamente nos colocamos en la actitud natural, la que Husserl describe como una actitud *temática*, en donde nos sumergimos directamente en el tema central de la experiencia vivida, por ejemplo, de ser científica, profesora o piloto aviador, incluso en situaciones pragmáticas sociales como estar con amigos, familiares o colegas (Thompson, 2010, p. 17). Es decir, la actitud natural es un *posicionamiento* irreflexivo frente el mundo, como si el mundo fuera algo existente *allá afuera* independiente al espectador.

En contraste, Husserl desarrolla su concepto de actitud fenomenológica, la cual surge cuando nos alejamos de la actitud natural, sin negarla, pero nos posicionamos en esta perspectiva que nos habilita para investigar la experiencia como es (Thompson, 2010, p. 18). El reto mayúsculo radica en el *cómo* se realiza este cambio de *posicionamiento* para suspender o poner entre paréntesis la actitud natural, y recolocarnos en la actitud fenomenológica.

El procedimiento filosófico para lograr esto es lo que Husserl denominó *reducción fenomenológica*, en el que no se busca remplazar o eliminar una u otra actitud, sino redireccionarlas. En este caso, redireccionar desde un modo irreflexivo (natural) en donde no se reflexiona sobre cómo estamos inmersos en el mundo, hacia un modo de percibir el mundo como es (fenomenológico). En donde, por cierto, las *cosas* no desaparecen, sino que prevalecen frente a nuestra experiencia, pero solo las observamos de una nueva manera, una manera estrictamente desde la experiencia (p. 18).

El principal paso en el método husserliano para lograr esta reducción fenomenológica es lo que Husserl denominó como *epoché*, vocablo griego que significa “suspensión del juicio”, utilizándolo en términos de “suspensión”, “neutralización” o “poner en paréntesis”, tanto la actitud natural, como las posturas teóricas sobre qué es la “realidad objetiva” (p. 19). Una manera de resumir el *epoché* husserliano es como la “habilidad mental flexible y

entrenable, para suspender la inmersión desatendida en la experiencia y dirigir la atención a la manera en que algo aparece o se da a la experiencia” (Thompson, 2010, p. 19).

Sin embargo, para Varela la fenomenología europea de bases husserlianas era clara, pero se había quedado en el enfoque teórico (Varela et al., 1991, p. 19), y no estaba en posibilidades de contestar a la pregunta: ¿cómo suspender la actitud natural para redirigirse hacia la fenomenológica? Es por esto que, en la búsqueda de una metodología que atendiera a esta pregunta pragmática, Varela recurre a la filosofía budista Madhyamaka (pp. 219-226), la cual, desde la mirada filosófica oriental propone una serie de pasos detallados, técnicas y métodos para lograr estos *reposicionamientos* mentales.

Sea como sea, ambas filosofías, concuerdan en que lograr el *epoché* es un reto bastante complejo de alcanzar para la mente humana. Reto que, como ya se mencionó en el capítulo anterior, algunos neurocientíficos consideran incluso imposible. De ahí la necesidad de desarrollar un método aplicado, riguroso, sistemático y secular, que habilite el estudio de la experiencia subjetiva vivida, construido sobre los hombros de los gigantes de la fenomenología.

Esta intención se plasma en el libro *On Becoming Aware; A Pragmatics of Experience* (Depraz et al., 2003), donde Varela junto con Natalie Depraz –filósofa francesa especialista husserlina–; y Pierre Vermersch –psicólogo francés, diseñador del método de entrevista de explicitación, base de la microfenomenología–; describen detalladamente un método paso a paso para analizar la experiencia desde una mirada metodológica (Blouin, 2023).

Este esfuerzo metodológico buscaba sistematizar el *epoché* fenomenológico de Husserl mediante tres fases principales: 1) Suspensión; que es propiamente la *epoché* de la actitud natural; 2) Redirección; de la atención o reenfoque hacia los objetos del campo experiencial o campo perceptual, como lo llama Merleau-Ponty (2004, pp. 45, 56); y 3) Dejar ir; que se refiere a aceptar la experiencia tal como es (Blouin, 2023).

La cuestión es que, como veíamos en el capítulo anterior y no dejamos de insistir, en realidad lograr la *epoché* no es fácil de lograr. Es decir, no basta con darse cuenta de la diferencia entre la actitud natural y la fenomenológica –aunque ciertamente sería un gran

paso—; ni mucho menos con la pura intención de querer suspenderla. Es más bien, una habilidad entrenable de la mente que requiere de bastante esfuerzo.

Es difícil encontrar ejemplos que ilustren didácticamente estos conceptos expuestos en abstracto, donde los fenomenólogos ilustren la diferencia de estas dos experiencias concretas (la natural y la fenomenológica). Esto suele pasar cuando se intenta abstraer la experiencia que es de naturaleza concreta. Sin embargo, se intentará ejemplificar con el modo que Goethe utilizaba para hacer observación científica fenomenológica.

Goethe se tiraba a observar cómo crecía el pasto.³⁸ Es fácil aceptar y llegar a la conclusión de que el pasto crece, haciendo el experimento de recortarlo y unos días después observar que multiplicó su tamaño. Este es el camino tradicional del método científico materialista, donde se observa que del punto A al punto B ha habido cambios, los cuales son reportados a través de una comparativa entre el antes y el después, de manera que lo que sucede en el *inter* es una *deducción* a modo “el pasto crece”.

Es decir, bajo la mirada de este método, en realidad no se *sabe* realmente que el pasto crece, se asume. Especialmente en aquellas épocas, antes de la tecnología de videgrabación que hoy existe, en realidad nadie había visto crecer el pasto, solo lo veían *crecido*. Goethe quería entender el proceso por medio del cual el pasto y las plantas crecen. No solo crear una inferencia deductiva (Varela, 1991, p. 31) basada en un estado a priori, sino observarlo mientras sucede. De manera que, para lograrlo, tenía que suspender la actitud natural de no notar que el pasto *está* creciendo.

Desde la mirada de las ciencias cognitivas, se reconoce esta actitud natural como *ceguera al cambio* (Rensink et al., 1997); donde *algo* nos inhibe de percibir los cambios que suceden lentamente, lo cual —explica Seth (2020, 18m 53s)—, es un recurso adaptativo de la mente para anclar nuestra identidad psicológica. De manera que no notamos cómo van creciendo nuestros hijos, cómo vamos haciéndonos viejos, o cómo el pasto crece; a modo de que, de la misma manera que nos sorprende el hecho —aparentemente repentino— de que “el pasto ya está muy alto”, nos sorprende que “se nos fue la juventud”.

³⁸ Curso en línea sobre gotheanismo, por Luciana Colusi a través de la Academia GITA, julio 2021.

La impermanencia (*anitya*) —como refiere la filosofía budista—, es considerada una de las tres marcas de la existencia (*lakshanas*); junto con el sufrimiento (*duhkha*) y la interdependencia o co-surgimiento dependiente (*anatman*) (Wallace, 2005, pp. 59-60). Desde la perspectiva budista, la negación de estas tres características fundamenta la construcción de expectativas que causan sufrimiento e insatisfacción del tipo: “pensé que iba a tener tiempo para disfrutar la vida, y de pronto ya soy vieja”. Es decir, la vejez en sí misma no es causa de sufrimiento, el problema radica en tomar decisiones con base en una ilusión de permanencia no real.

Justamente, es una de estas tres cualidades de la realidad la que sostiene mi hipótesis, *anatman*, la interdependencia; donde, como fue descrito en el capítulo anterior, su negación u omisión deriva en percibirnos como seres independientes, separados de nuestro entorno. Esto nos lleva a tomar decisiones y acciones consecuencia de esta ilusión, lo que genera efectos detonados por el choque de estas decisiones con la realidad como es. Esta forma de percibir es parte del modo *default* de la mente, que ya expusimos, siendo el predominante entre los humanos.

De manera que se podría hablar de otro modo de percibir la interdependencia; que en términos fenomenológicos refiere a suspender la actitud natural que nos lleva a omitir esta cualidad y habilitar la actitud fenomenológica, dándonos cuenta de que somos seres en co-surgimiento dependiente con el entorno. Esto da como resultado que la autoorganización por el bien común ya no aparezca como una mera idea romántica que requiere un gran sacrificio, sino como una obviedad para la toma de decisiones.

Regresando a Goethe, este lograba de alguna forma suspender la actitud natural de esta ceguera frente al cambio, para lograr una observación directa del crecimiento de las plantas, a decir, del fenómeno de la impermanencia; que, ciertamente, como lo describe en su teoría del color, al igual que el resto de los fenómenos que suceden en esta realidad interconectada, no suceden en independencia del entorno, ni de nosotros mismos (Steiner, 1883, p. 13).

Así que, sea lo que sea que hacía Goethe para lograr este tipo de observación *penetrante*, similar a lo que el budismo refiere como *vipashyana* (Varela, 1991, p. 253), desafortunadamente no describió su metodología de observación. Fue Rudolph Steiner quien

descubrió la manera de ver las cosas de Goethe, desarrollando lo que llamó el método goetheano de observación.

En agosto 18, 1787, Goethe escribió a Knebel desde Italia: después de lo que he visto en plantas y animales alrededor de Nápoles y en Sicilia, estaría bastante tentado, si fuera diez años más joven, a hacer un viaje a la India –no con el propósito de descubrir algo nuevo, sino para observar en mi propia forma lo que ya ha sido descubierto (Steiner, 1883, p. 1).

Si este ejemplo empleado de Goethe viendo crecer el pasto logra su cometido de ilustrar la diferencia entre la actitud natural y la fenomenológica, debería provocar la pregunta metodológica sobre *cómo* se suspende la actitud natural. Esto nos lleva, por un lado, a mirar a Varela, que encuentra respuesta en las técnicas contemplativas budistas y, por otro lado, a su coautor Thompson, quien años después replica que los husserlianos también tenían técnicas que por ciertas razones fueron abandonadas (Thompson, 2010, p. 20).

Sean las técnicas budistas, el método goetheano o las prácticas husserlinas, el asunto es que no habían sido desarrollados de un modo que pudieran considerarse como un método científico aplicado (Varela, 1991, pp. 31-33) en la era de la ciencia materialista (Wallace, 2007); siendo este el reto al que atiende Petitmengin con su metodología microfenomenológica, diseñándola sobre una mirada interdisciplinaria, que cruza por la fenomenología husserlina, la filosofía budista y las ciencias cognitivas contemporáneas.

3.2 Una metodología para observar la experiencia subjetiva

La principal diferencia entre el método microfenomenológico y los otros métodos cualitativos gira en torno a dos elementos. Por un lado, el énfasis en la suspensión del juicio *epoché* tanto para la entrevistada que describe la experiencia vivida; como para la investigadora que entrevista y analiza dicha experiencia. Y, por otro lado, la identificación de una estructura genérica invariante compartida, que emerge del análisis microfenomenológico de varias experiencias singulares (Valenzuela-Moguillansky & Vásquez-Rosati, 2019).

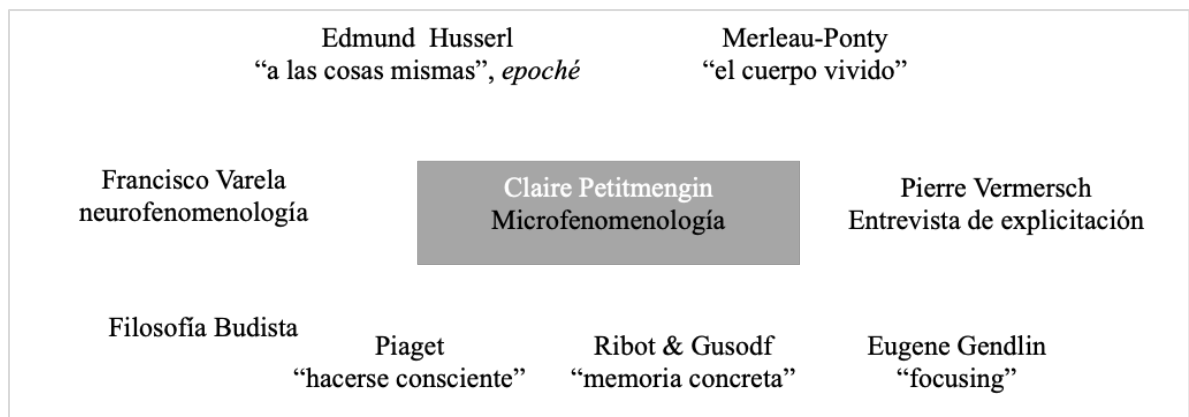
En el plano metodológico, esta diferenciación respecto a otros métodos cualitativos se logra a través de tres rasgos centrales: la manera en la que se accede a la experiencia, el rol de la interpretación en el proceso de análisis, y la reproducibilidad de los resultados del análisis (Petitmengin et al., 2018, p. 692), lo cual es bastante novedoso para el procesamiento de datos caracterizados como *subjetivos*.

La metodología microfenomenológica, diseñada por Claire Petitmengin, comprende dos métodos particulares: el método de entrevista microfenomenológica, y el método de análisis microfenomenológico de la transcripción de la entrevista. La aplicación de ambos métodos puede presentarse por separado o complementándolos con otros métodos, como es el caso de esta investigación. Especialmente, el método de análisis ha atraído bastante interés, principalmente por su sistematización, que lo habilita para ser aplicable a cualquier otro método de entrevista.

La historia

La microfenomenología, desarrollada por la fenomenóloga francesa Claire Petitmengin, surge de la necesidad de una metodología que habilite el estudio de la experiencia subjetiva de una manera rigurosa y sistemática. Como ya se mencionó, sus antecedentes vienen de la fenomenología husserliana que derivó en la fenomenología francesa vía Merleau-Ponty hasta Vermersch y su entrevista de explicitación (*l'entretien d'explicitation*) diseñada en 1994 (Valenzuela-Moguillansky & Vásquez-Rosati, 2019, p. 123).

Figura 6. Genealogía de la microfenomenología



Petitmengin desarrolla su metodología en el contexto de la neurofenomenología de Francisco Varela (1996), quien siendo su director de tesis le propuso el reto de desarrollar una mirada integradora del estudio de los fenómenos cognitivos, que sumara el aspecto experiencial en primera persona y los correlatos neurofisiológicos obtenidos en tercera persona (p. 124).

El objetivo de la microfenomenología es obtener descripciones detalladas de una experiencia particular. Esto a través de la aplicación de una técnica de entrevista, enfocada en la dimensión procesal, desde una perspectiva corporizada (*embodied*) de la experiencia. De esta forma, se logra revelar aspectos de la experiencia que se encuentran implícitos o que radican en la consciencia pre-reflexiva.

Así, el entrevistador guía a la entrevistada hacia la evocación o provocación de una experiencia específica. En este sentido, provocar refiere a explorar una experiencia mientras sucede; y evocar se refiere al proceso de ponerse en contacto con una experiencia sucedida en el pasado, recordándola y describiéndola *sensomotoramente*. Es decir, reviviendo lo sentido, o sea, lo percibido a través de alguno de los sentidos: lo visto, lo oído, lo escuchado, las sensaciones, los movimientos, el tono muscular.

La metodología comprende dos métodos principales: el método de la entrevista microfenomenológica y el método de análisis microfenomenológico. La microfenomenóloga chilena Camila Valenzuela (Valenzuela-Moguillansky y Vásquez-Rosati, 2019) explica que la ejecución de la entrevista y la sistematización de los datos deben ser documentados minuciosamente mediante los métodos propuestos para “acorrallar” la inercia tanto de la entrevistada como de la entrevistadora de racionalizar o enjuiciar la experiencia, contrario a meramente observarla.

La estructura de la experiencia subjetiva

Petitmengin explica que la intención inicial de la metodología no fue buscar estructuras invariantes, sin embargo, conforme más experiencias singulares analizaban, más encontraban rasgos comunes. Más allá de rasgos *privados* propios de la historia y peculiaridades de cada individuo, observaba estructuras *íntimas* compartidas sobre cómo el mundo aparece para un grupo de entrevistados.

Para Petitmengin, hay una estructura genérica que es independiente al contexto y contenido de la experiencia singular descrita (Petitmengin et al., 2018, p. 700). Las estructuras invariables se encuentran en lo que refiere como lo más invisible, lo que más escapa a nuestra percepción (Petitmengin et al., 2018, p. 693). Esto no implica una cualidad de privado o capturado *dentro* del sujeto dueño de la experiencia, sino a un elemento pre-reflexivo.

Petitmengin utiliza este término *pre-reflexivo* del vocabulario husserliano, que más tarde utilizó Sartre y Ricoeur (Petitmengin, 2006, p. 234), el cual refiere a esta característica de nuestros procesos cognitivos donde no somos conscientes de cómo sucede el proceso; y conforme más expertos nos volvemos en ejecutar el proceso, i.e., leer, escribir, imaginar, calcular, observar; menos conscientes somos de cómo sucede el proceso (Deyfrus, 1986, citado en Petitmengin, 2006, p. 234).

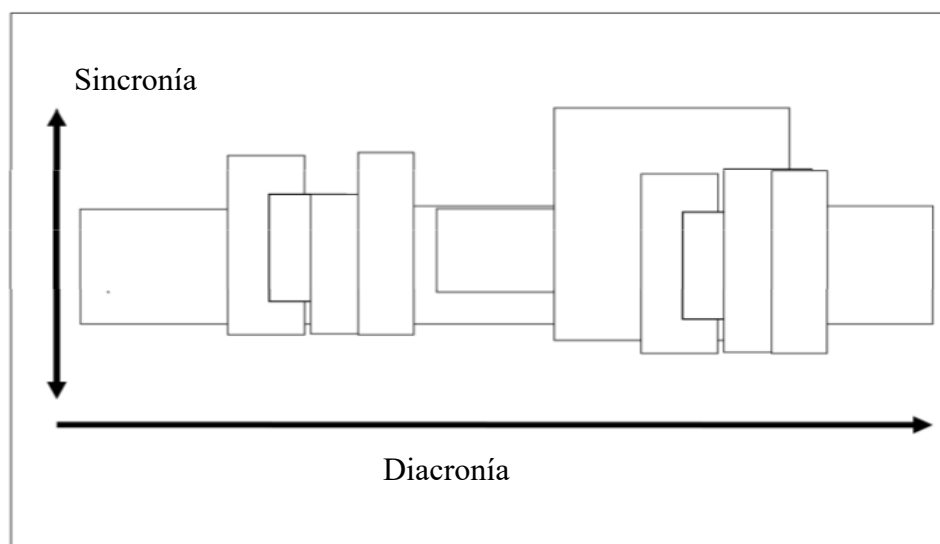
Es decir, cuando se hace la pregunta “¿cómo imaginas?”, la respuesta más común sería “no sé, solo sucede”, o en el caso experimental de provocar la imaginación, la respuesta podría ser “no sé, solo lo hago”.

Lo más sorprendente es que no sólo no sabemos lo que sabemos, sino que no sabemos que no sabemos, es decir, no somos conscientes de no ser conscientes, que es el primer obstáculo en el camino para volvernos conscientes: ¿por qué debería proponerme la tarea de adquirir una conciencia que no sé qué me falta? Como nuestros procesos cognitivos son las cosas más personales e íntimas de nosotros, creemos que estamos familiarizados con ellos y no podemos imaginar ni por un momento que sea necesario algún esfuerzo interno particular para tomar conciencia de ellos (p. 234).

En el ejemplo del proceso cognitivo de imaginación, es claro que el contenido de cada mente *imaginadora* será diferente: la calidad de los colores, sonidos, texturas, olores, imaginados; es decir, el contenido se alude como variable. Sin embargo, la apuesta de la microfenomenología es respecto a la invariabilidad de la estructura genérica del proceso de imaginar. A saber, si se entrevista a varios *imaginadores*, encontraríamos una estructura invariante en la experiencia subjetiva de imaginar, con variabilidad en el contenido, donde esta estructura posee componentes diacrónicos y sincrónicos.

La diacronía se refiere a la dimensión dinámica en relación con la temporalidad de cómo se desarrolla la experiencia. Es la sucesión de instantes o micro-momentos que suceden uno después del otro para conformar el flujo de la experiencia. Por su lado, la sincronía se refiere a las características de la experiencia que son atemporales, que no pueden ser descritas como una relación sucesiva (p. 248); por ejemplo, una sensación de incomodidad o un sentimiento de anhelo.

Figura 7. Representación gráfica de una estructura de la experiencia subjetiva (Petitmengin, 2021)



Como se describe más adelante, la metodología microfenomenológica se aplica en estas dos vías. Por un lado, se emplea el método de entrevista para acompañar a la entrevistada a describir la diacronía, posteriormente se profundiza en la sincronía. De esta manera, se puede aplicar el método de análisis a la diacronía de la experiencia y a los elementos sincrónicos seleccionados. Es decir, será la pregunta de investigación la que guiará el enfoque y profundidad del análisis en los elementos sincrónicos o diacrónicos.

Para Petitmengin, por ejemplo, en una de sus investigaciones relacionada con la epilepsia, su pregunta de investigación fue: “nuevos métodos matemáticos para analizar la actividad neuroeléctrica del cerebro han permitido detectar modificaciones sutiles de la

actividad cerebral unos minutos antes del inicio de un ataque epiléptico. ¿Estos cambios neuroeléctricos corresponden a modificaciones en la experiencia subjetiva de los pacientes?, y si es el caso, ¿cuáles son?” (2010, p. 471).

Durante la investigación, se entrevistó a pacientes epilépticos para mapear en primera instancia la diacronía de la experiencia subjetiva de tener un ataque epiléptico. Durante la entrevista microfenomenológica se guía al entrevistado para que describa el desarrollo del episodio. Posteriormente, en el análisis de la transcripción de la entrevista, se detectan los componentes diacrónicos, es decir, primero pasa *esto*, luego *esto*, durante el episodio *esto*, y al final *esto*.

Una vez diagramada la diacronía, la pregunta de investigación define en que elemento diacrónico se desea profundizar. Es decir, la propia diacronía podría ser el objeto de estudio del tipo: “¿cómo se desarrolla un episodio epiléptico?”. Sin embargo, en este ejemplo, Petitmengin estaba interesada en la sincronía de un micro-momento de la diacronía, esto es, en el instante inmediato anterior (“unos minutos antes”) al inicio del episodio epiléptico.

Tras diagramar la experiencia específica de cada sujeto entrevistado, se procede a identificar las invariables o consistencias entre experiencias. De este modo, se puede diagramar la estructura de la experiencia genérica del grupo observado. En este caso, se pudo observar que las personas compartían la experiencia de “sentirse raros” justo antes del ataque epiléptico.

Algunos entrevistados no se habían dado cuenta de que esto ocurría así en su experiencia, lo notaron hasta que fueron describiendo la experiencia subjetiva vivida; algunos otros lo habían identificado anteriormente como una “intuición” de que les venía un ataque; una de estas personas incluso reportaba que lo notaba desde semanas antes. Esta investigación pionera en su campo ha servido para la búsqueda de estrategias preventivas, con miras a desarrollar herramientas inhibitoras de futuros ataques epilépticos (Petitmengin, 2010), además de sumar al creciente interés en la aplicación de la microfenomenología para observar la experiencia subjetiva.

3.3 Método de entrevista microfenomenológica

El principal objetivo de la entrevista microfenomenológica es esquivar una descripción “general” de la experiencia o una descripción “despersonalizada”. Esto, a través de acompañar al entrevistado a enfocarse en la experiencia en concreto y primariamente de manera corporizada. Es fundamental alejarse de las descripciones que incluyen creencias o juicios, la cual es la manera más común de describir experiencias. Vermersch llamaba a esto “información satélite”, y lo común es que surja constantemente durante la acción de describir una experiencia, pero no es la experiencia per se (Valenzuela-Moguillansky & Vásquez-Rosati, 2019).

En el capítulo anterior se describió el problema de la experiencia subjetiva, y el gran reto que representa reportarla u observarla para el propio sujeto que vive la experiencia. El experimento de Nisbett & Wilson (1977) mostró una baja posibilidad para la mente humana de observar sus propios procesos mentales, como la toma de decisiones, además de que ni siquiera estamos conscientes de esto, no sabemos que no sabemos cómo tomamos una decisión y, aun así, contestamos con respuestas elaboradas creyendo que así fue la experiencia que tuvimos.

Como ya se ha planteado, este problema de la mente no es irremediable. En realidad, aparece como ineludible para el estudio de Nisbett y Wilson debido a la forma tradicional-hegemónica de escribir los resultados de una investigación que les hace parecer sólidos e irrefutables; incluso apunta que como antes de su estudio no había evidencia de este problema, los científicos sociales insistían en hacer las mismas preguntas (Nisbett y Wilson, 1977, p. 232), cuando la realidad es que mucha de esta irremediabilidad en la neurociencia hegemónica significa que –por ahora– desconocen la solución.

Por otro lado, como se ha planteado, las ciencias cognitivas interdisciplinarias abren la puerta a las filosofías milenarias expertas en fenomenología que plantean este problema

de la mente como temporal. Es decir, debido a la neuroplasticidad³⁹ y a la impermanencia de los fenómenos, este estado actual de la mente se puede modificar.⁴⁰

Es a partir de esta posibilidad que la fenomenóloga francesa Claire Petitmengin (2006) desarrolla el método de entrevista microfenomenológico, reconociendo el problema del acceso a la experiencia subjetiva que se ha expuesto, tanto de quien entrevista como del entrevistado; y asumiendo que para la mente humana es posible hacerse consciente de sí misma, pero que no basta con la simple intención, sino se requiere de una metodología sistematizada (Valenzuela-Moguillansky & Vásquez-Rosati, 2019, p. 123).

Como antes se apuntó, para comprobar la efectividad de su método, Petitmengin reprodujo el protocolo de investigación aplicado por Nisbett y Wilson (1977), modificando únicamente el método de entrevista. De manera que, al aplicar la entrevista microfenomenológica observaron que 80% de los sujetos participantes sí notaron la manipulación de su decisión, y fueron capaces de describir de manera más nítida su experiencia en el proceso de la toma de decisiones (Petitmengin et al., 2013).

Una de las principales diferencias del método de entrevista microfenomenológico es la aplicación de preguntas libres o vacías de contenido. Petitmengin (2006, p. 248) las describe como preguntas que evitan inducir. Es decir, lo común es diseñar para nuestras entrevistas y cuestionarios preguntas que incluyen el contenido, pero lo que busca evitar la microfenomenología es contenido que induce. Esta postura es radical, en el sentido que reconoce y acepta la complejidad de la cognición humana, de cómo funciona la atención, la percepción y los estereotipos; de manera que básicamente cualquier contenido va a inducir o influir en la respuesta.

Una premisa de las preguntas vacías de contenido es que solo pueden ser preguntas sobre el *cómo*, y evitar el *por qué* o el *qué* (Petitmengin, 2006), esto, debido al doble reto que se ha venido desarrollando: 1) que se nos escapa la experiencia subjetiva, y 2) que pocas

³⁹ La neuroplasticidad es la capacidad del cerebro de reorganizar o modificar sus conexiones con base en experiencias vividas (Jha, 2021).

⁴⁰ Al aplicar ciertas técnicas milenarias que requieren, además de la guía de un maestro o maestra expertos, de constancia y disciplina a largo plazo, como, por ejemplo, la meditación *vipashyana*.

veces contestamos *no sé*, recurriendo a justificar o enjuiciar para contestar lo preguntado; y las preguntas *por qué*, tienden a abrir la puerta a los juicios, creencias y suposiciones.

Es decir, en el experimento de Nisbett y Wilson, ellos preguntaban: “¿por qué escogiste la fotografía de esta persona?”, el *por qué* invita a contestar con una justificación de la decisión, y las palabras: *esta persona*, inducen y confirman que esa fue la foto que se escogió,⁴¹ lo cual detonaba una serie de justificaciones de la decisión no tomada, sin darse cuenta de que no era la fotografía seleccionada en un inicio.

En la réplica del mismo experimento, Petitmengin, et al. (2013) cambia la pregunta a: “¿puedes describir cómo fue el momento de seleccionar la foto?”, acompañando a continuación al entrevistado a evocar la experiencia del momento de la selección (Petitmengin, 2013, p. 9). Primero se le pide que describa ese momento de manera diacrónica, es decir, el flujo de cómo se desarrolló la experiencia a partir de escuchar: “mi voz cuando te pregunté ¿cuál de las dos caras prefieres?” (p. 10), describiendo algo como: “primero aparecieron las fotos en la pantalla, después las observé, y por último esta foto me llamó la atención y la escogí”.

Posteriormente, se selecciona un micro-momento al identificarlo en la diacronía descrita, y se le acompaña al entrevistado a profundizar en la descripción sincrónica de este (p. 9). La metodología microfenomenológica propone que la experiencia se segmenta en micro-momentos, de manera que lo recomendable es seleccionar alguno de ellos que contribuyan a responder la pregunta de investigación (Petitmengin, 2006). Por ejemplo, el micro-momento “me llamó la atención esta foto”, y se le acompaña a describir con detalle las características de cómo fue esa experiencia, del tipo: “sentí un momento de tensión, mis ojos se movían rápidamente, detecté que sus ojos parecían tristes, y ahora que lo revivo, me doy cuenta de que me recordaron a una amiga de la infancia”.

Es importante mencionar que para lograr lo que acabo de ejemplificar, se requiere franquear un proceso de tensión entre la baja capacidad de introspección⁴² que tenemos sobre

⁴¹ En el experimento se manipula la elección original y se le presenta una foto diferente a la elegida por el sujeto (Nisbett y Wilson, 1977).

⁴² Evidentemente este nivel varía entre personas. Hay que recordar que en el experimento original hay un +-20% de personas que sí identificaron la manipulación, en el caso Nisbett y Wilson (1977); y que en el caso de Petitmengin et al., (2013) no la notaron.

el proceso de toma de decisiones (Nisbett y Wilson 1977), y el método microfenomenológico que acompaña hasta acceder (Petitmengin, 2013). Evocar el recuerdo de una experiencia que no se recuerda del tipo “no sé por qué la escogí”, implica una tensión, algo parecido a cuando se observa una imagen en tercera dimensión que requiere de cierto esfuerzo visual para que emerja la imagen con volumen tridimensional; es decir, la imagen ya estaba ahí, no la creamos en ese momento, solo logramos verla.

Para el método fenomenológico, la mejor forma de cruzar esta tensión es a través de los cinco sentidos físicos (Petitmengin et al., 2013, p. 8), apelando a que estos no detonan juicios, solo guardan el registro “lo que vi, lo que oí, lo que toqué”; por eso, para comenzar a evocar la experiencia, se les pide traer a la mente el momento “cuando escuchaste mi voz”. A partir de ahí, el entrevistado describe y la entrevistadora le pide que regrese a buscar otro dato; así, en un proceso iterativo de ir y venir, y si el entrevistado se desvía con juicios o análisis, se le pide gentilmente⁴³ que regrese.

La reiteración durante el acto de evocar asegura el acceso a la descripción confiable de la experiencia (p. 10); de este modo, 80% de los sujetos entrevistados se dieron cuenta de la manipulación. Esto es, en algún punto durante la descripción del momento “seleccionar la foto”, caen en cuenta del tipo “esta no es la foto que escogí”. La diferencia metodológica radica entre preguntar ¿por qué escogiste esta foto? vs ¿cómo escogiste la foto?, seguido del acompañamiento a explorar ese “cómo”.

Para esta exploración, antes de comenzar la entrevista hay que realizar la especificación con los entrevistados, es decir, quizá por la costumbre de contestar argumentos y juicios, o por la falta de costumbre de describir nuestra verdadera experiencia, hay personas que insisten en contestar a una pregunta ¿cómo?, de la manera que contestarían a una pregunta ¿por qué?; por ejemplo, a la pregunta ¿cómo escogiste la foto?, contestarían con un juicio o evaluación: “la escogí porque me pareció atractiva”. De manera que es crucial aclarar las reglas antes de comenzar la entrevista, incluso al ilustrar cómo es una descripción, que no es un juicio ni una justificación; además de diseñar la pregunta específicamente para este fin,

⁴³ Para Petitmengin (2021) el acto de gentileza es fundamental para la efectividad del método. Esto se refleja en las técnicas budistas de entrenamiento de la atención, como el *shamatha*, que recurren a la analogía de que la mente es como un caballo salvaje: la mejor manera de entrenarle es con gentileza y paciencia.

algo así como “podría por favor describir detalladamente ¿cómo fue la experiencia de seleccionar la foto?”.

En la práctica, para algunas personas este tipo de pregunta puede ser desconcertante, de manera que el objetivo de la coinvestigadora es acompañarle, y esto lo hace en primera instancia mediante el dato sensorial, por ejemplo, el tacto: ¿recuerdas cómo sentías el cuerpo en ese momento?; vista: ¿cómo era el salón en dónde estabas?; olfato ¿cómo olía el salón?; gusto: ¿cómo era el sabor de la bebida que tomabas?; oído ¿cómo eran los sonidos a tu alrededor?

Estas preguntas pragmáticas para la mente-corporizada transportan a la mente descriptiva al momento exacto sin desvío de juicios o creencias. Una vez estando ahí se pregunta: ¿cómo fue el proceso de seleccionar esta foto?, y ahí es donde es posible notar la manipulación al no cuadrar la foto que muestra la investigadora con la experiencia revivida de la entrevistada.

Es interesante lo eficaz del método una y otra vez al entrevistar diversos tipos de personas, tanto en español como en inglés.⁴⁴ Noté el efecto diferenciado que tiene el enfocarse en el “cómo” en lugar del “por qué”, aunque quizá el náhuatl sea una excepción. Es decir, uno de los hallazgos de mi investigación al entrevistar mujeres que su idioma materno es el náhuatl,⁴⁵ es que no hay una diferencia clara entre el *cómo* y el *por qué*.

Así me lo corroboraba don Pedro Cortez, el lingüista nahua al que recurrí, quien me explicaba que, debido a que el náhuatl es un idioma ideográfico, al preguntar “¿por qué te gusta trabajar con otras mujeres?”, ellas me contestaban: “porque se siente bonito”, de manera que en realidad la pregunta que ellas estaban respondiendo era ¿cómo se siente trabajar juntas?

En el náhuatl de esta región no tienen una palabra diferenciada para el “por qué” castellano, es en realidad un sinónimo de “cómo”; lo cual suma a la hipótesis del impacto lingüístico que se mencionó en el capítulo anterior sobre la relación del lenguaje con el nivel de familiarización y la experiencia vivida, que posiblemente tienda a reducir el hueco entre

⁴⁴ Otros investigadores reportaban el mismo hallazgo al entrevistar en francés.

⁴⁵ El náhuatl es el tercer idioma indígena con más hablantes en el mundo. Wikipedia, consultado el 31 de agosto de 2024 www.en.wikipedia.org/wiki/Indigenous_languages_of_the_Americas

la realidad y la percepción de esta. Lo anterior se planteará en el apartado final de esta tesis, llamado *Notas para futuros análisis*.

Regresando a la entrevista metodológica, si bien está diseñada para enfocarse en una experiencia subjetiva específica, el método permite la identificación de invariables o regularidades entre un grupo de experiencias, lo que permite la caracterización de lo que Petitmengin denomina estructuras de un *tipo* de experiencia. Y por “estructura” se refiere a “una red de categorías descriptivas, independientes del contenido experiencial” (Delattre, 1971, citado por Valenzuela-Moguillansky & Vásquez-Rosati, 2019, p. 124).

De manera que, el análisis puede hacerse para una entrevista en particular, donde se identifica una *estructura específica*; o para un grupo de entrevistas, ya sea varias experiencias de una misma persona, o entrevistas a un grupo de personas, en donde es posible identificar la *estructura genérica* de un tipo de experiencia.

Esto lo observó Petitmengin en su tesis doctoral sobre el fenómeno de la intuición. Mientras realizaba el análisis comparativo de las descripciones recabadas durante las entrevistas, descubrió que había una “sucesión detallada de estados y gestos internos, que resultaron ser sorprendentemente similares de una experiencia a otra y de un sujeto a otro” (Petitmengin, 2006, p. 232), lo que terminó caracterizando como una *estructura genérica de experiencia intuitiva*.

Petitmengin menciona que el método microfenomenológico no fue creado con la intención de buscar alguna especie de estructura genérica, en realidad su objetivo era diseñar un método para describir experiencias vividas singulares. Sin embargo, cada vez que llevaba a cabo un análisis comparativo de las descripciones, se podía observar una especie de estructura consistente que surgía durante el análisis de cada sujeto entrevistado (Petitmengin et al., 2018, p. 692). De esto se ocupa el método de análisis de la entrevista microfenomenológica que se describirá en el siguiente apartado.

Otra de las características que se observa en la aplicación de la entrevista microfenomenológica, es una variación entre la cronología de la descripción de la experiencia y la cronología de la experiencia misma. De ahí que la entrevista sea un proceso iterativo que permite, en primera instancia, la descripción libre, para regresar en un vaivén a buscar descripciones fenomenológicas.

De modo que cuando la entrevistada cuenta su experiencia libremente, lo hace en el modo más recurrente o *default*, en el que se describe una experiencia, esto es, incluyendo juicios, justificaciones, análisis y opiniones. Una vez establecido esto, se selecciona un momento de la experiencia relatada para proceder a acompañarle ahora a una descripción con el enfoque microfenomenológico, donde mediante el tipo de preguntas vacías de contenido se le acompaña a alejarse de los juicios y se le invita a evocar la experiencia subjetiva vivida, a través de los recuerdos almacenados en los cinco sentidos básicos.

Petitmengin (2018) explica que las preguntas microfenomenológicas son impredecibles, construidas en interacción con la entrevistada y en relación directa con una experiencia singular vivida exclusivamente por la entrevistada. El vaivén iterativo da la oportunidad a la entrevistadora para reformular preguntas, lo que evita sacar a la entrevistada de la evocación de la experiencia. Esta habilidad requiere de práctica por parte de la entrevistadora microfenomenológica, ya que el estado de evocación es frágil, es decir, estando ahí, cualquier pregunta o frase que no esté relacionada puede *sacar* a la entrevistada de ese estado. Se puede recurrir de nuevo al dato corporal para regresar, pero puede ser agotador o complicado para ambas partes.

Para determinar cuando la entrevistada está en el estado de evocación y la calidad de esto, Petitmengin plantea que los principales indicadores de confiabilidad son pistas verbales, no-verbales y paraverbales, que muestran la credibilidad respecto al contacto con la experiencia (p. 698):

- Indicadores Verbales:

1. El uso del tiempo presente y pasado simple (“en ese momento yo sentí”).
2. Manejo de frases cortas y simples, verbos de acción y la presencia de detalles concretos.
3. Uso de palabras extrañas o formulaciones sintácticas.
4. Empleo de metáforas que la entrevistada tiene que inventar para lograr explicar algo que descubrió que nunca había tenido que describir.
5. Consistencia en la descripción que revela la estructura iterativa de la entrevista.
6. Duración del tiempo que habla la entrevistada. Largos enunciados sin intervención del entrevistador suelen ser de descripción no confiables o superficial. La evocación y

fragmentación de la descripción generalmente requiere de varias intervenciones del entrevistador para guiar y ayudar al entrevistado.

- Indicadores No verbales:

1. Mirada desenfocada o cambia del contacto visual con la entrevistadora para mirar hacia el espacio vacío.
2. Presencia de gestos que acompañan o reemplaza la verbalización sin que la entrevistada se dé cuenta o esté consciente de eso. Gestos icónicos: forma o movimiento de un objeto, ubicación espacial, zona del cuerpo donde surgen los sentimientos y gestos metafóricos como si fuera un “mimo” del proceso interno (p. 699).
3. Los indicadores de que la experiencia pasada se vuelve más vivida que incluso el momento presente en donde se lleva a cabo la entrevista.

Indicadores Paraverbales:

1. El flujo verbal se vuelve lento.
2. La presencia de dudar al hablar o marcados silencios.

Estos son los indicadores más frecuentes que se pueden observar durante la aplicación de la entrevista microfenomenológica, ya sea durante una experiencia pasada evocada en el presente o una experiencia provocada de manera experimental. Además, muestran que la entrevistada no repite conocimiento recibido, sino que observa en primera persona sus procesos pre-reflexivos que intenta describir a la entrevistadora, y que de ahí se recolectan los datos a analizar microfenomenológicamente.

3.4 Método de análisis microfenomenológico

El análisis microfenomenológico recurre a dos ejes de análisis: el diacrónico y el sincrónico; ambos corresponden a las características de la estructura de la experiencia subjetiva –que previamente fue descrita–, donde el eje diacrónico se refiere a la temporalidad correspondiente al desarrollo de la experiencia, desde su comienzo hasta que concluye, y el

eje sincrónico reporta la caracterización de la experiencia o de algún momento en particular de dicha experiencia.

Los datos que se utilizan para realizar ambos análisis vienen de la transcripción de la entrevista, la cual debe ser detallada y fiel a lo reportado por la entrevistada, es decir, idealmente debe incluir gestos e información corporal, espacios de silencio, entre otros sonidos adicionales a las palabras. Esto es fundamental para el método, porque como se ha venido mostrando, la experiencia subjetiva es compleja y el acceso a ella es limitado, de manera que cada dato cuenta para el análisis que derivará en el mapeo de la estructura invariante de la experiencia observada.

Este método no es del tipo análisis del discurso; por el contrario, las aseveraciones discursivas deben eliminarse ya que son parte de los filtros o información satélite que nos alejan de la experiencia subjetiva (Petitmengin et al., 2018, p. 694). De ahí que la microfenomenología no busca un acercamiento del tipo análisis del discurso, enfocado en el contenido del discurso que busca los rastros del contexto sociopolítico-cultural del entrevistado (Van Dijk, 2011, pp. 1-7), que la microfenomenología busca evitar.

El proceso de construcción o mapeo de la estructura de una experiencia es similar al de un mapa territorial cuyo objetivo es representar cierto territorio, pero a su vez es usado como una guía para navegar el propio territorio. De manera que es posible mirar la transcripción de la entrevista de una experiencia desde sus componentes diacrónicos y desde los sincrónicos; con estos se dibuja la estructura –un mapa– que sirve a su vez de guía en la observación de la experiencia estudiada (Valenzuela-Moguillansky & Vásquez-Rosati, 2019, p. 124).

Valenzuela-Moguillansky & Vásquez-Rosati, (2019, p. 125) presentan el proceso con un diagrama de acordeón, para ilustrar que la propuesta metodológica no implica un criterio fijo, ni lineal, de sistematización analítica, sino una herramienta para develar y trazar de manera ordenada el criterio relacionado con la coherencia de la entrevista, agrupando estas quince etapas del análisis microfenomenológico en cinco secciones

Tabla 2. Etapas del análisis microfenomenológico

| Sección | Etapas |
|--------------------|--------------------------------------------------------|
| I. | Transcripción |
| Preparación | Refinamiento de datos |
| de datos | Selección del texto para analizar |
| II. | Re-secuencia de la descripción |
| Análisis | Identificación de unidades diacrónicas específicas |
| específico | Definición de la estructura diacrónica específica |
| diacrónico | |
| III. | |
| Análisis | Agrupar las declaraciones por tema |
| específico | Identificación de las unidades sincrónicas específicas |
| sincrónico | Definición de la estructura sincrónica específica |
| IV. | |
| Análisis | Alineación |
| genérico | Identificación de las unidades diacrónicas genéricas |
| diacrónico | Definición de la estructura diacrónica genérica |
| V. | |
| Análisis | Interrogación de declaraciones y agruparlas por tema |
| genérico | Identificación de las unidades sincrónicas genéricas |
| sincrónico | Definición de la estructura sincrónica genérica |

Fuente: (Valenzuela-Moguillansky & Vásquez-Rosati, 2019, p. 125).

Valenzuela usa la analogía de tener mapas del mismo territorio contruidos desde diferentes perspectivas: políticos, hídricos, climáticos, étnicos, etc.; en este caso, el territorio es la experiencia subjetiva que se mapea desde dos perspectivas: desde sus componentes diacrónicos o desde los sincrónicos, sin dejar de ser la misma experiencia.

Para su artículo, Valenzuela-Moguillansky & Vásquez-Rosati (2019) llevaron a cabo una serie de entrevistas acerca de la interocepción del ritmo cardiaco, utilizando los resultados para explicar la aplicación de cada una de las etapas. La interocepción es la capacidad cognitiva de percibir lo que sucede adentro de nuestro cuerpo. Hasta ahora, como se ha venido testeando el nivel de interocepción de una persona, es a través de pedirle que cuente sus propios latidos y de acuerdo con la cantidad de latidos contados se calcula su nivel de interocepción.

A pesar de que este concepto está generalmente aceptado, la veracidad de este método aún se debate entre la comunidad científica, ya que se cuestiona si la intención de contar altera o controla el ritmo, si realmente es el ritmo lo que se percibe u otra cosa, o si es posible siquiera percibir el ritmo cardiaco, ya que existen personas que no logran corroborar si les es posible percibir el ritmo de su corazón.

En el experimento se les pide a las personas que observen si en el momento presente son capaces de escuchar su latido y contarlo. Pero para su investigación, las autoras exploraron una pregunta de investigación diferente: “¿qué hace la gente cuando se les pide que cuenten sus latidos?” (Valenzuela-Moguillansky & Vásquez-Rosati, 2019, p. 126). Para las primeras nueve etapas utilizaron una entrevista singular, lo que se define como *análisis específico*; y para las otras seis etapas, relacionadas con la comparación de estructuras, utiliza un grupo de entrevistas que define como *análisis genérico*.

A continuación, se expondrán brevemente las etapas que Valenzuela-Moguillansky & Vásquez-Rosati (2019) agrupan en las cinco secciones del método de análisis microfenomenológico. Las primeras tres secciones corresponden al *análisis específico*, aplicables al análisis de las entrevistas individuales; y las dos últimas corresponden al *análisis genérico*, ajustable para cuando se cuenta con un grupo de entrevistas, previamente analizada en específico.

Es decir, en el análisis específico de cada una de las experiencias buscamos entender cómo se desarrolla (diacronía) la experiencia individual descrita por cada entrevistada, para luego entender cómo se caracteriza dicha experiencia (sincronía). Ambas estructuras se reportan y grafican por separado, para cada una de las entrevistas.

Habrán investigaciones que solo recurran a observar una experiencia particular, por ejemplo, el caso de observar la experiencia subjetiva de un chamán. Pero para otras investigaciones, su objetivo será observar un grupo o un tipo de experiencia compartida, como el caso de esta investigación. De manera que, a partir de la estructura específica de cada una de las experiencias individuales analizadas, mediante la aplicación de la etapa 1 a la 9, se lleva a cabo el análisis genérico aplicando la etapa 10 a la 15.

Sección I. Preparación de datos

Etapas 1. Preparación de datos

El principal reto en esta primera etapa es transcribir la entrevista completa, incluyendo sonidos y marcas características del lenguaje hablado como: muletillas, entonaciones, muecas, señalizaciones, etc. Para capturar toda la información encarnada se recomienda grabar la entrevista en video, pero de no ser posible, el entrevistador debe tomar nota de los gestos físicos y señalizaciones silenciosas.

Cada línea de la transcripción detallada debe ser enumerada, esto para dos objetivos: 1) mantener la referencia del orden original de la entrevista, ya que, en los siguientes pasos del proceso, la entrevista se fragmenta y reorganiza para efectos del análisis, y 2) para reconocer fácilmente las declaraciones usadas que soportan y se utilizarán de ejemplo en cada categoría identificada.

Etapas 2. Refinamiento de datos

En esta segunda etapa, se segrega la información que no sirve para el análisis, identificando la que sí se utilizará. Para esto, se debe escuchar el audio de la entrevista completa al mismo tiempo que se lee la transcripción obtenida en la etapa anterior. Leer la transcripción y escuchar la entrevista en su ritmo natural es un paso que se considera fundamental para

identificar sutilezas de la descripción. Esto cobra mayor relevancia si la etapa de transcripción fue realizada por una tercera persona.

En realidad, durante todo el análisis se regresará al audio original las veces que sean necesarias, para recordar los tonos de voz o las incidencias alrededor, como, por ejemplo, si entró una persona a la sala o había algún ruido externo. Para facilitar esto, además de enumerar los fragmentos o enunciados, se puede colocar el minuto que le corresponde del audio o video de la entrevista; esto ayuda para identificar más ágilmente la ubicación del fragmento en cuestión.

En esta etapa de refinamiento se suele reacomodar la enumeración inicial de la transcripción, particularmente si la transcripción la realiza una tercera persona. En general, se recomienda mantener enunciados cortos a modo de unidad de análisis. Es importante enumerar todos los fragmentos de la transcripción antes de comenzar a eliminar, seleccionar o seccionar cualquier cosa.

Todavía en la siguiente etapa es posible reenumerar los enunciados, pero lo importante es que se deje registro trazable de estas decisiones a lo largo de cada etapa, porque en las etapas siguientes el número asignado a cada fragmento de la entrevista será el que le acompañará a lo largo de todo el análisis y mapeo de la estructura de la experiencia.

Entre la información que no sirve para el análisis, y es descartable desde esta etapa, se encuentra: audios inteligibles, saludos y formalidades de la entrevista, datos que refieran a experiencias “en general”, o que incluyan pronombres indefinidos, por ejemplo: “cualquiera se pondría contento”, “las navidades siempre son nostálgicas”.

También serán descartadas todas las intervenciones de la entrevistadora; pero como se apuntó, deben de mantenerse en la transcripción original y secuenciarlas junto con todo el guion, para posteriormente eliminarlas y dejar la trazabilidad de esto. Esto debido a que durante el proceso iterativo del análisis con frecuencia se regresa al guion original, para asegurarse que el enunciado que se analiza no haya respondido a una inferencia previa de la entrevistadora, es decir, un simple “ajá”, o “mmm”, puede empujar la respuesta de la entrevistadora.

Finalmente, la información satelital debe de ser excluida. A pesar de que parte de las habilidades desarrolladas como entrevistadora microfenomenológica consisten en ayudar al

entrevistado a mantenerse alejado de este tipo de descripción, esta manera de describir una experiencia es la más frecuente, y dependiendo de cada persona, será más o menos complicado mantenerlos alejados durante el transcurso de la entrevista, haciendo más compleja la filtración de datos procesales. La información satélite incluye: descripción de contexto, conocimiento teórico, creencias, juicios e interpretaciones.

En este punto, aunque el contexto se considera información satelital, se recomienda no descartar en esta etapa todavía, ya que aún es necesario en la siguiente etapa para comprender el sentido general de la descripción de la experiencia. En algunos casos, la información satélite en esta primera etapa puede no ser tan evidente, de manera que en la siguiente etapa se le dedica mayor tiempo de análisis para descartar.

Etapa 3. Seleccionar el texto para analizar

Ya con una lista de fragmentos enumerados refinado, en esta etapa se identifican los segmentos que describen las dimensiones procesales de la experiencia, que a modo de *declaraciones* son las que se utilizan para aplicar el análisis microfenomenológico. Insistimos, es necesario llevar el registro del criterio de selección, a través del cual se descartan o se eligen los fragmentos de la entrevista. Cada declaración debe ser inscrita con el número identificador de línea que ocupa en la transcripción original de la entrevista, para mantener el registro de su ubicación original para futuras referencias (p. 128).

La manera de filtrar la información de la transcripción es con base en la descripción procesal de la experiencia particular descrita desde la perspectiva corporeizada (p. 126). Al seleccionar los datos provenientes de la descripción procesal, se deben descartar aquellos datos que no cumplen con esta característica; por ejemplo, creencias u opiniones, o datos que responden a una inferencia o pregunta inductiva del entrevistador. A menos que el entrevistado rechace la inferencia y rectifique el dato, lo cual incluso es un indicador del estado de evocación en el que se encuentra, de manera que no responde a la inducción del entrevistador y corrige.

Durante el entrenamiento sobre la aplicación de la entrevista microfenomenológica, Claire Petitmengin enfatiza en que se debe de evitar por completo las preguntas inductivas,

ya que alteran el proceso de investigación en primera-persona al que se está acompañando al entrevistado, propiciando la información satélite (Petitmengin, 2021b).

Esta información satélite es útil para una primera descripción de la situación, de donde se tomará la experiencia singular por explorar. Sin embargo, no se considera parte de la descripción procesal de la experiencia, aunque la información satélite puede también fungir como un indicador del nivel de intensidad y calidad de la evocación, así como del sentido global y los aspectos temporales de la descripción de la experiencia (p. 127).

Sección II. Análisis específico diacrónico

Como ya se explicó anteriormente, el objetivo del análisis diacrónico es entender la evolución temporal de la experiencia descrita. Esto se hace por medio de fragmentar la descripción en *unidades* (p. 128), al aludir a lo que Petitmengin et al., (2018) refieren como *categoría descriptiva*. Estas unidades diacrónicas deben ser organizadas jerárquicamente, de acuerdo a su nivel de detalle o fragmentación en relación con el momento específico de la experiencia que describen.

Etapa 4. Re-secuencia de la descripción

Generalmente, la cronología en la que una experiencia es descrita es diferente a la cronología de la experiencia misma. De manera que las declaraciones seleccionadas deben ser organizadas de acuerdo con la cronología original-descrita de la experiencia, y una vez teniendo el análisis de la temporalidad de la experiencia se re-secuencia las declaraciones seleccionadas en alineación a este.

Esto se realiza a través de dos pasos; primero se identifican los momentos, para a continuación reorganizar los momentos. La utilización del término “momento” se refiere a una unidad diacrónica inespecífica (UDI), ya que no tiene un lugar, ni una duración específica dentro de la secuencia de la descripción de la experiencia. Por ejemplo, a lo largo de la descripción, el entrevistado puede ir y venir a un mismo momento, i.e.: “recuerdo cuando sonó la campana”, “eso sucedió después de que sonó la campana”, “tenía dolor de cabeza, y el sonido de la campana fue doloroso”.

Aunque estas declaraciones pudieron haberse hecho en diferentes momentos a lo largo de la descripción de la experiencia, corresponden al mismo “momento” de la experiencia vivida en su cronología original. Una vez que las declaraciones son asignadas a un momento dado, se procede a reorganizarlas, como ya se mencionó, con base en la temporalidad original de cada momento para enumerar cronológicamente cada grupo de declaraciones.

Etapa 5. Identificación de unidades diacrónicas específicas

En esta etapa se realiza el interrogatorio iterativo de los datos para aumentar la identificación fragmentada de las unidades diacrónicas, que caracterizan la evolución temporal de una experiencia (p. 128). El objetivo al comenzar a identificar estas unidades es clasificarles como fases, subfases o sub-subfases, dependiendo de su aparición en la secuencia temporal de la experiencia.

Generalmente, una fase corresponde a un grupo de procesos, y las subfases a los procesos, además de las sub-subfases, que corresponden a acciones concretas. Es decir, en relación con la discronía, conforme se analizan los datos transcritos se van encontrando estos elementos que, como ya se decía, no siempre son descritos en orden cronológico. Aunque la entrevistada en primera instancia intenta describir la cronología, en realidad es durante el proceso microfenomenológico que se revelan elementos que modifican esta cronología superficial o primaria, y que se termina de alinear durante el análisis.

La segregación de las fases y subfases deben mostrar la jerarquía en la secuencia de la experiencia. Por ejemplo, si se detecta una Fase 1 – *Antes de decir mi opinión*, quizá se puede detectar una Subfase 1.1 – *Pensamientos previos a abrir la boca*; en donde, a su vez, se podría clasificar las Sub-subfase 1.1.1 – *Pensamiento de ansiedad*, SSF 1.1.2 – *Pensamientos de urgencia*, SSF 1.1.3 – *Pensamientos compasivos*; todo esto, en relación con el orden de aparición en la cronología de la experiencia.

Etapa 6. Definición de la estructura diacrónica específica

Una vez que se tienen identificadas las unidades diacrónicas, se procede a definir la estructura de la experiencia analizada, en este caso, la estructura diacrónica. La manera más eficiente

para esto es hacerlo de manera gráfica, verbigracia, con un diagrama de línea de tiempo, identificando la referencia asignada de los enunciados de la transcripción que sostienen cada elemento incluido en la línea de tiempo.

Para la diacronía, el objetivo es explicitar cada elemento incluido en el desarrollo de la experiencia, agrupado en Fases y Subfases. Al seguir con el ejemplo de “dar mi opinión”, el diagrama mostraría la Fase 1 – Antes de decir mi opinión, que refiere a un micro-momento previo al momento de abrir la boca para expresar la opinión. Esta es una muestra de cuando la cronología de la experiencia analizada difiere de la descrita inicialmente. Es decir, quizá la cronología descrita en un inicio comenzaría con “el momento en que digo lo que opino”, pero en realidad hay algo que sucede justo antes de esto, o incluso simultáneamente al momento de abrir la boca o mientras estoy expresando la opinión, de manera que al clasificarlas como subfases le damos sentido al diagrama de línea de tiempo.

Es común que durante la definición de la estructura diacrónica surjan elementos que no se tenían contemplados en la hipótesis, y que aportan pistas nuevas para regresar con la entrevistada para explorar micro-momentos específicos que nos acerquen a contestar la pregunta de investigación, o incluso a generar nuevas preguntas. Así como en el ejemplo de la epilepsia (Petitmengin 2010), donde un hallazgo importante fue revelando la estructura diacrónica al mostrar que antes del episodio epiléptico las personas perciben información que les anuncia el episodio, en algunos casos, con días de antelación.

Esta diacronía se explora durante la entrevista microfenomenológica, y dependiendo de la pregunta de investigación se profundizará mayoritariamente en la diacronía o en la sincronía, pero ambas deben cubrirse durante la entrevista. Así, el análisis impulsará entonces cada elemento y dará claridad sobre dónde colocarle en la línea del tiempo en la estructura diacrónica. Idealmente, posterior a un primer análisis de la transcripción, se vuelve a entrevistar a la misma persona para amplificar cualquier dato que queda en duda durante la primera ronda de análisis, y así tener la posibilidad de refinar los datos.

Sección III. Análisis específico sincrónico

El análisis sincrónico se enfoca en los elementos que caracterizan la experiencia. De manera que, aunque se utiliza la misma transcripción, el enfoque del análisis es diferente para agrupar

e identificar las unidades sincrónicas específicas. Para la sincronía no tiene relevancia el orden secuencial de los micro-momentos que componen la experiencia, sino sus características de textura, temporalidad, tono emocional, profundidad, sensomotora, etcétera.

Etapa 7. Agrupar las declaraciones por tema

Durante esta etapa, se revisan de nuevo todos los enunciados de la transcripción original para identificar temas comunes entre ellos, y agruparles o identificarles por temática o característica. Por ejemplo, las características relacionadas con temperatura o con la noción tiempo-espacio, o con/sin dato corporal, entre otros.

De nuevo, es importante mantener la numeración original de los enunciados de la transcripción. Si es necesario dividir alguno de ellos o duplicarlo, ya que incluye más de una característica o temática, se pueden utilizar incisos (16, 16.1, 16.2...), para soportar la rastreabilidad del enunciado, y así indicar que el mismo enunciado está incluido en diferentes grupos analizados.

Se recomienda que, a la par que se identifica un tema agrupador, se describa *de que hablan* esos enunciados, justo para corroborar y documentar la lógica de agruparlos en la misma temática. Por ejemplo, si la característica agrupable es “noción tiempo-espacio”, los enunciados agrupados en este tema responderían en la columna “de que habla”, con algo como “describe que no recordaba donde estaba”, “el tiempo se le pasó volando”, “no recordaba que día era”, etcétera.

Etapa 8. Identificación de las unidades sincrónicas específicas

Al igual que las otras etapas, el proceso iterativo de interrogación es fundamental para permitir la identificación de las unidades de análisis. Una vez agrupados los enunciados por temas, se procede a buscar las unidades sincrónicas específicas de cada entrevista analizada. Con esto se pretende llegar hasta la abstracción más reducida de la característica del micro-momento analizado (p. 132).

Por ejemplo, si fuera una característica descrita como “adentro del cuerpo”, un primer nivel de abstracción sería “oscuro”; un segundo nivel “imagen interna” y un tercer nivel de abstracción sería “característica de esa imagen interna” (p. 133). Al documentar estos niveles

de abstracción, pongamos el caso, en una hoja de Excel, no se debe perder de vista que este acomodo servirá de guía para la definición de la estructura.

De manera que, incluso desde la siguiente etapa, puede surgir la necesidad de regresar a esta etapa para revisar las interacciones y ajustar. Como bien describe Valenzuela, el proceso es iterativo en todas sus fases y no es lineal definitivo, sino que muchas veces en las fases posteriores se perciben datos que requieren regresar a reordenar o reclasificar. Lo importante es siempre documentar la trazabilidad de estos cambios.

Etapas 9. Definición de la estructura diacrónica específica

Como describimos en la etapa 6, la mejor manera de definir la estructura diacrónica de cada entrevista es de manera gráfica. Para el caso de la diacronía, es común utilizar una red semántica que ayuda a mostrar las dimensiones de la caracterización de la experiencia y sus componentes. Al final, lo que busca responder de manera gráfica la diacronía es “cómo es la experiencia de...” Ya en el siguiente capítulo se podrá apreciar cómo se ven estos mapeos y graficados, ya con los resultados obtenidos de la aplicación de nuestro análisis.

Para la Sección IV. Análisis Genérico Diacrónico, y la Sección V. Análisis Genérico Sincrónico, que conjuntan las etapas 10 a 15, es básicamente lo mismo que acabamos de describir en la Sección II y III, con la diferencia de que el análisis se lleva a cabo con los enunciados de todas las entrevistas realizadas.

Habrán investigaciones que solo se queden con el análisis específico de la entrevista, como sería en el ejemplo de observar la experiencia de un determinado chamán; pero si lo que nos interesa es observar, por ejemplo, la experiencia del tipo chamánica, entonces tras entrevistar a varios personajes, primero se lleva a cabo el análisis de la estructura específica de cada entrevistado, para posteriormente realizar el análisis de la estructura genérica del tipo de la experiencia observada, a decir en este ejemplo, de la estructura genérica de la experiencia chamánica.

De manera que, para los análisis genéricos, se realiza un consolidado de todos los enunciados transcritos de las entrevistas, respetando las numeraciones originales, pero, además, agregando el identificador de cada una de ellas; esto es, para las entrevistas A, B, C,

los enunciados serían A1, A2, A3, B1, B2, B3, C1, C2, C3. Esto para aplicar las etapas de cada análisis, tanto diacrónico como sincrónico, pero ahora buscando la estructura genérica.

Se requiere de mucho orden y sistematización para preservar la trazabilidad. Además, el reto de graficar entrevistas con diversos enunciados requiere de habilidad analítica bien sostenida por técnicas documentales. De manera que, para el graficado, se pueden usar herramientas como PowerPoint, o plataformas como Miro o Lucidchart, que ofrecen alternativas gratuitas con la condición de que la información subida sea pública o de uso libre por los usuarios de la plataforma, así que vale la pena tener precaución en su uso *gratuito*.

En la praxis, la mayor complejidad de este tipo de análisis profundo que propone la microfenomenología es su correlación con los tiempos de entrega y presupuestos para la investigación, ya que como Petitmengin asienta, la experiencia humana es compleja, y con esta metodología solo estamos mirando micro-momentos ya de por sí complejos.

De manera que la observación de la experiencia humana es en cierta forma inconmensurable, en particular por su cualidad interconectada que, debido a su naturaleza de surgimiento co-dependiente, la hace difícil de fraccionar, seccionar o rebanar en pedazos, como hacen los neurocientíficos con el cerebro, anhelando encontrar todas las respuestas en un microfragmento de la realidad compleja interconectada.

Paradójicamente, con la aplicación de esta metodología, y como lo describe Petitmengin et al. (2018), más como un efecto colateral de la aplicación del análisis microfenomenológico, que, como una propuesta de la autora, una y otra vez las estructuras genéricas muestran que la experiencia más personal termina siendo en cierta forma la más universal (Emerson citado por Schoeller y Dunaetz, 2018, p. 128).

3.5 Etnomicrofenomenología. Una metodología interdisciplinaria

Hasta este punto se ha dejado ver la complejidad de nuestro objeto de estudio, que radica en la experiencia subjetiva, y de cómo la aplicación de la metodología microfenomenológica propone una salida para ello. No obstante, esta investigación conlleva un reto adicional, pues propone observar la experiencia en su contexto. Ese contexto, indica Petitmengin, se necesita omitir o suspender para poder diagramar la estructura de la experiencia. De manera que, a la

vez que la propuesta metodológica termina siendo la principal aportación en términos de innovación de esta tesis, resulta ser el reto más grande por sortear.

En el siguiente capítulo se describirá en profundidad la implementación de la metodología y los hallazgos, pero desde ya se puede anticipar que esta investigación solamente es el humilde inicio de una gama de posibilidades que se vislumbran para la implementación y diseño de nuevas miradas pertinentes para la investigación de la experiencia subjetiva en campo, y aporta nuevas propuestas para afinar futuros protocolos, más que resultados conclusivos.

Fue así que, para atender al reto metodológico que representaba esta investigación, se propuso la aplicación de una metodología interdisciplinaria, y se recurrió a la metodología microfenomenológica que posibilitó la observación y análisis sistemático de la experiencia subjetiva, aplicándola a la par de la metodología etnográfica, siendo el referente por excelencia para cualquier estudio realizado en el contexto (conocido como trabajo de campo), de ahí que le denominamos etnomicrofenomenología.

El problema de ser yo, para observar al otro. La etnografía

Somos seres contextualizados. Resulta erróneo pensar en la posibilidad de *separar* a la persona de su contexto, por ejemplo, a través de separarlo de su comunidad y llevarle a un laboratorio en la ciudad. Ciertamente, el contexto depende del territorio, pero no es solo el territorio, ni *está* en el territorio; en realidad llevamos el contexto *en* nosotros; además, como el resto de las cosas de esta realidad, también es mutable.

Sin embargo, para la investigación de prácticas colectivas, como la colaboración, es frecuente que quienes investigan en laboratorio este tipo de experiencia humana, publican sus resultados y alertan que los resultados pueden variar cuando la experiencia sucede en el contexto del individuo observado, a decir, en su hábitat-habitus (Bourdieu, 2007, p. 107). Además, se reconoce que hay variables imposibles de replicar en el laboratorio, como, por ejemplo, lo que el sujeto reconoce como *su* comunidad y las reglas socioculturales explícitas e implícitas que la circundan (Ostrom, 1990).

Generalmente, este reto se registra para el hábitat-habitus del sujeto de estudio, pero debido a que la observación nunca es independiente del observador (efecto observador),

también está implicado el hábitat-habitus de la investigadora. Desde sus inicios, la antropología dio cuenta de que para observar al *otro* se necesita ir a donde el *otro* es *otro*, pero pronto se cayó en la cuenta del reto que representa ver a *otro* desde ser un *yo*.

De aquí la necesidad de una metodología que habilitará a observar al *otro* sin que interfiriera el *yo* del investigador, surgiendo la metodología etnográfica. Para atender a este reto, Malinowski (1986) esbozó el método etnográfico en su famosa obra *Los argonautas del Pacífico Occidental*, donde describe puntualmente la estrategia de lo que hoy se llama observación participante, y deja en claro la pieza fundamental para él: “alejarse de los blancos, ya que solo así se hace el *esfuerzo* de dejar de pensar como blanco” (p. 24).

Este último aspecto es, como bien sabemos, un objetivo difícil de lograr para la mente humana, por las razones que ya se han expuesto. Resulta una coincidencia histórica, que se antoja como una inferencia indicial,⁴⁶ el hecho de que Malinowski desarrollara el método etnográfico a partir de la necesidad de separarse del “pensar como blanco”. Es decir, en términos husserlianos, Malinowski advirtió que tenía que suspender su actitud natural de *ver* como blanco, para poder observar al *otro*.

Y aunque Husserl (1859-1938) y Malinowski (1884-1942) fueron contemporáneos, es imposible saber si Malinowski conocía las ideas de Husserl,⁴⁷ o si simplemente a través de la observación de la realidad llegó a la misma conclusión (premisa fenomenológica), dándose cuenta de este filtro de su mente y de la necesidad de *eliminarlo*. De cualquier forma, Husserl estaría satisfecho de reconfirmar su postura sobre la fenomenología como la Primera Filosofía base de toda ciencia (Husserl, 2019).

De este modo, para lograr este objetivo identificado, Malinowski proponía vivir en el mismo lugar del sujeto de estudio (opuesto a acampar con los blancos de aquellos días) y acompañarle en todas sus actividades. Consideraba un éxito para la inmersión en el contexto lograr involucrarse en las actividades cotidianas:

⁴⁶ Véase Ginzburg, C., (1999), Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales. En *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Gedisa, pp. 138-164.

⁴⁷ Husserl publicaba en Alemania en 1913 su famoso libro *Ideas I (Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero)*, y ese mismo año Malinowski publicaba en Gran Bretaña su primera obra importante, *La familia entre los aborígenes australianos*. Es hasta 1922 cuando publica *Los argonautas del Pacífico Occidental*, donde describe su metodología etnográfica.

A través de este trato natural se aprende a conocer el ambiente y a familiarizarse con sus costumbres y creencias [...] Esta es toda la diferencia que hay entre zambullirse esporádicamente en el medio de los indígenas y estar en auténtico contacto con ellos. [...] Para el etnógrafo significa que su vida en el poblado –en principio una aventura extraña, a veces enojosa, a veces cargada de interés– toma pronto un curso natural mucho más en armonía con la vida que le rodea (Malinowski, 1986, pp. 24-25).

Ciertamente, quienes hacemos trabajo de campo sabemos que transforma. Vivir en el contexto del objeto-sujeto de estudio implica una observación encarnada, llena de olores, texturas, sensaciones, emociones, que comienza generalmente como una incomodidad frente a lo diferente, donde nuestra actitud natural-cultural se resiste. Quizá por eso hay quien minimiza esta incomodidad con breves visitas para solo “hacer poblado” (p. 24), o incluso quien prefiere evitarlo por completo, al traer a los sujetos al laboratorio, al contexto del investigador donde se siente cómodo, en el cual su actitud natural no es un problema a sortear.

Si bien la etnografía incluye herramientas únicas y pertinentes para la inmersión en campo, específicamente este reto “de dejar de pensar como blanco” –en términos malinowskianos– parece no encontrar el vehículo adecuado para su aplicación en términos del *epoque*. Es claro que la etnografía lleva siglos reconociendo clara y abiertamente este reto –llevándole la delantera a otras disciplinas aún ciegas al respecto–, pero es un hecho que muchos textos etnográficos escritos desde la mirada hegemónica se construyeron desde una mirada colonialista, blanca (De Sousa, 2010b).

Esto no es una crítica ciega a la antropología y la etnografía, por el contrario, darse cuenta de la actitud natural (“pensar como blanco”) fue un gran paso cognitivo. Es más bien a modo de autocrítica señalar que no sabemos cómo dejar de hacerlo, es decir, no tenemos herramientas claras para lograr el *epoque*. Y en este punto hay que recordar todas las páginas anteriores de este trabajo, donde se intentó explicar que se habla de un reto complejo para la mente humana. El propio Husserl y los fenomenólogos europeos que le siguieron fueron juzgados de no lograr un vehículo pragmático para lograr el *epoché* (Varela et al., 1991, pp. 31-33).

Reconocer que se necesita “dejar de pensar como blanco”, y realmente hacerlo, es la eterna diferencia entre teoría y praxis. Es decir, no se debe perder de vista el gran reto

cognitivo que se anhela sortear, de manera que, aunque se cuente con una metodología, sea malinowskiana, husserliana o microfenomenológica, es pertinente advertir que poner en práctica la *epoché* es un reto enorme para cualquier mente.

Es así que el reto metodológico al que se enfrenta esta investigación propicia la implementación de una metodología híbrida aplicable en campo, en la cual se alternen dos técnicas cualitativas: la etnografía y la microfenomenología, derivando en lo que denominé como etnomicrofenomenología; que conlleva retos particulares para poner a dialogar a estas metodologías.

La presente investigación tiene el reto de ser precursora en la implementación de la microfenomenología en campo. Para esto, la etnografía empleada deberá renunciar a información que clásicamente es materia prima para su análisis, ya que para la microfenomenología se apunta como algo satelital a excluir. Como sea, esta aplicación *híbrida* parece ser pertinente para el estudio de la ciencia humana, e innova en la exploración metodológica al abrir nuevas puertas en la investigación.

La etnomicrofenomenología

Tras conocer esta nueva metodología, fue evidente cómo la microfenomenología favoreció para cubrir el hueco metodológico que surgía a la par de la pregunta de investigación que derivó de los hallazgos precedentes en el estudio del grupo queretano. Este vacío que dejaba la aplicación exclusiva de la etnografía implicaba el reto de poner a dialogar a ambas metodologías, con el objetivo de diseñar una metodología híbrida y poder habilitar un protocolo de investigación aplicado en campo.

Si bien en el siguiente capítulo se describirá con detalle dicho protocolo, en este apartado se mostrará cuál fue la coyuntura de las metodologías a través de iluminar los bordes entre ambas, en específico donde pareciera existir contradicción. Esto con la intención de tener claridad a la hora de definir la mejor estrategia de combinarlas en aras de responder a la pregunta de la presente investigación.

Así bien, desde la perspectiva etnográfica, el principal reto al que se enfrenta la investigadora cuando hace trabajo de campo es establecer la confianza con las personas contactadas. La etnografía privilegia la inversión de tiempo para “ganarse la confianza” de

la entrevistada y poder así conocer su experiencia. En este sentido, la mirada de la microfenomenología es opuesta, aunque no contradictoria.

Es decir, la microfenomenología no niega la importancia de “generar confianza” entre la investigadora y la entrevistada, de hecho, la reconoce como fundamental para el proceso de coinvestigación de la experiencia de la informante. Sin embargo, esta confianza se establece con la lectura del protocolo inicial, y se refuerza con el *modo* de hacer las preguntas. Adicionalmente, el parafraseo tiene un efecto especial, donde el entrevistado reafirma la confianza durante la entrevista. Asimismo, Petitmengin (2006) hace énfasis en la importancia de ser gentiles al momento de pedirle a la entrevistada que regrese cuando se ha alejado de la evocación de la experiencia (p. 254).

Ciertamente la etnógrafa, cuando hace entrevistas semiestructuradas o abiertas en campo, aplica técnicas similares, como parafrasear o repetir lo que dijo la entrevistada, así corrobora que el mensaje está siendo recibido. Sin embargo, la diferencia más radical podría ser lo relacionado con las preguntas “vacías de contenido”. Como ya se explicó anteriormente, el objetivo de este tipo de preguntas es evitar inducir la respuesta (p. 248), las cuales, en cierto modo, son desalentadas en la etnografía, ya que la observación participante malinoswkiana nos alienta a mimetizarnos con la informante.

Ambas metodologías cumplen con una función, tanto la perseguida por la microfenomenología de vaciar de contenido las preguntas, como la etnografía, que utiliza e infiere contenido como proceso de familiarización entre la entrevistada y la entrevistadora; ya que esta es la forma más común en que estamos habituados a interactuar socialmente, lo cual implica que las preguntas vacías de contenido pueden resultar incómodas o limitantes para la entrevistadora, ya que son contraintuitivas al modo en que se genera confianza en campo.

En cierta medida, esto se debe a que la microfenomenología se diseñó y se ha aplicado generalmente en contextos de laboratorio, lo que implica un común acuerdo más horizontal pre-asumido entre ambas partes (investigadora-entrevistadora y entrevistado). Pero, aunque se lograra recrear una especie de laboratorio en campo, es decir, asignar un espacio específico a modo de contenedor de las entrevistas –a decir, lo que lleve a cabo en los *locales* que tienen las mujeres para llevar a cabo sus reuniones–, suceden interacciones antes y después de la

entrevista oficial que, en términos malinowskianos, son parte de la observación, y ahí las preguntas libres de contenido parecen no tener sentido.

De ahí la decisión de diseñar este protocolo híbrido, que responda a la analogía de poner a dialogar a ambas metodologías de acuerdo con su pertinencia, y así evitar entorpecer el trabajo de la investigadora y no generar incomodidad en las entrevistadas. De tal suerte, se construyeron preguntas semiestructuradas para cumplir el objetivo de conectar con el contexto de la entrevistada, para después intentar hacer las preguntas vacías de contenido. Ello implicó un gran reto.

Adicional a este reto, la apuesta metodológica era llevar a cabo la mayor cantidad de entrevistas posibles,⁴⁸ en aras de buscar algo que pudiera parecer a una estructura genérica de la experiencia del tipo “ver nuestro futuro juntas”. Para lo cual, el primer impedimento sería el tiempo de escritorio necesario para llevar a cabo el trabajo de análisis de todas esas entrevistas.

Siendo una investigación con recursos limitados, no había la posibilidad de hacer entrevistas largas, como suelen ser las entrevistas microfenomenológicas, con un promedio de una a dos horas por persona en varias sesiones. Sumando las horas de entrevista-grabación, transcripción y finalmente de análisis, sería simplemente inalcanzable para mi programa de doctorado.

De manera que la decisión fue diseñar entrevistas cortas, propiciadas por el diseño de solo tres preguntas. De todos modos, en la praxis, sabemos que en campo una sola pregunta puede bastar para que la entrevistada hable por muchos minutos, incluso horas. A diferencia de los tiempos rígidos de laboratorio, en campo nunca vamos a interrumpir a una entrevistada que quiere seguir hablando.

A sabiendas de esto, se consideró relevante y coherente respetar los procesos horizontales de la Masehual, haciendo la invitación abierta a todas las mujeres de la organización, y respetando su libre decisión de participar en la entrevista; contrario a decidir unilateralmente el número de entrevistas y definir un modo de selección de las entrevistadas. Evidentemente esto conllevó el riesgo de tener que realizar cientos de entrevistas, o solo una

⁴⁸ La Masehual es una organización integrada por alrededor de 130 miembros.

o dos; pero por fortuna, el número de mujeres que decidieron participar fue representativo y manejable (véase capítulo 4).

Otra aparente contradicción, que resultó en una coyuntura estratégica, es que desde la perspectiva del análisis microfenomenológico, en una sola frase se pueden encontrar los elementos de la estructura de la experiencia. Es decir, como Claire Petitmengin me explicó cuando le externé esta preocupación de llevar a cabo entrevistas cortas, tener pocos minutos de entrevista no niega la posibilidad de detectar una estructura genérica de la experiencia observada. Y así fue como sucedió.

Quizá el efecto de una entrevista corta, desde la perspectiva de la microfenomenología, es en relación con el refinamiento característico de la estructura de la experiencia. Es decir, en el ejemplo de la interocepción de Valenzuela-Moguillansky & Vásquez-Rosati (2019, p. 142), ellas llegan a un nivel nítido de descripción de las características de la experiencia, al darse cuenta del latir del corazón, que incluye sonidos, colores, temperaturas, agentividad, redirección de la atención y más; lo cual se logra con el refinamiento del análisis y junto con diversas rondas de entrevistas microfenomenológicas.

Además, las entrevistas cortas también pueden reducir aquello con lo que se suele “llenar” muchos minutos de conversación: juicios, opiniones, discursos, filtros cognitivos; que son información satélite para la microfenomenología, ya que no se consideran parte de la estructura de la experiencia. Esto genera otra contradicción debido a que, como se mencionó anteriormente, para la etnografía estos son elementos fundamentales del contexto base de estudio de la antropología en general; y para el caso particular de esta investigación, no se estaría privilegiando.

Otro elemento básico que la etnomicrofenomenología debe considerar, es que hacer trabajo de campo implica reconocer que a partir de que uno se sitúa en el campo de estudio, las variables están fuera del control de la investigadora; como se suele decir en antropología: el campo lo modifica todo. Se sabe que cualquier estrategia de campo diseñada en el escritorio, será alterada en el encuentro con el contexto. De ahí que el etnógrafo recurre con frecuencia a la entrevista abierta.

Es decir, se puede diseñar una entrevista cerrada a modo de encuesta, también una entrevista semiestructurada nos sirve de guía, pero lo que termina sucediendo frecuentemente

es una entrevista abierta, donde la investigadora debe de ir ajustándose “en vivo” a la apertura y respuestas de sus entrevistadas, así como de las situaciones varias que suceden alrededor de donde se lleva a cabo la entrevista.

Considero que esta fue una de las partes más complicadas de aplicar para esta metodología híbrida. Especialmente porque no pude invertir el tiempo suficiente en profundizar en el *cómo* de la experiencia, como lo haría en una entrevista meramente microfenomenológica. Y durante las entrevistas se puede apreciar cómo iba y venía entre preguntas vacías de contenido, replicando el contenido, entrecruzadas por preguntas abiertas, replanteando las preguntas semiestructuradas diseñadas.

La mayor preocupación al diseñar e implementar esta etnomicrofenomenología era que, al ser una innovadora metodología híbrida, surgía la duda sobre qué tipo de transcripción se iba a obtener como materia prima para llevar a cabo el análisis microfenomenológico; es decir, no se tenía claridad si se obtendría el suficiente material que llevara a observar la estructura de la experiencia objeto de estudio de la presente investigación.

A este respecto, con la retroalimentación de Petitmengin acerca de que una sola frase puede mostrar los elementos de la estructura, la importancia recayó en el análisis fino de los enunciados de la transcripción obtenida de las entrevistas aplicadas. Esto ocasionó que cobrara peso la aplicación del método microfenomenológico de análisis de la entrevista, buscando elementos que ayudarán a sostener lo que pudiera identificarse como estructura genérica de la experiencia subjetiva del tipo “ver nuestro futuro juntos”.

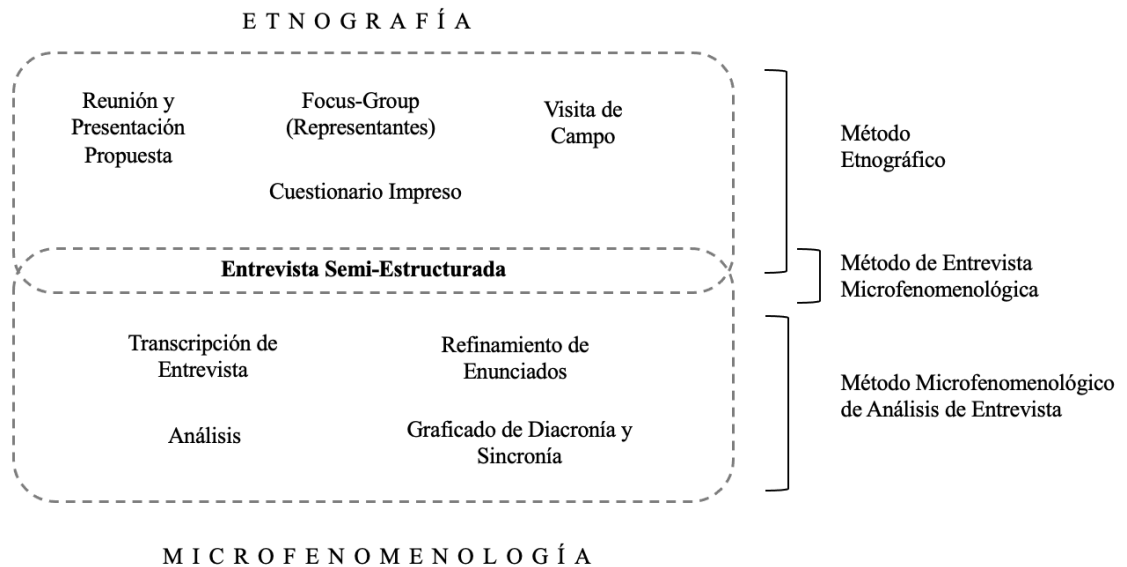
A continuación, resumo lo que sucede con la aplicación de esta metodología híbrida que nombro como etnomicrofenomenología:

- a) Las técnicas etnográficas habilitan el diseño de la estrategia de campo y el diseño de la entrevista corta (tres preguntas),
- b) así como las técnicas de inmersión y ajuste durante las estadías de campo;
- c) la microfenomenología aporta la consciencia del *epoché* durante todo el proceso y,
- d) especialmente, a través de las preguntas vacías de contenido,
- e) siendo la mayor aportación de la microfenomenología el análisis sistematizado de la transcripción de las múltiples entrevistas y graficado de la estructura de la experiencia.

A continuación, en el siguiente cuadro se destaca la representación gráfica de cómo interactúan los métodos en la aplicación de la etnomicrofenomenología. En la práctica es un vaivén, un ir y venir entre métodos, siendo la aplicación de la entrevista la que los vincula y entrecruza. Y aunque ya en la aplicación de la metodología no es necesario reidificar dónde están los límites de una y de otra, sí es importante estar conscientes de las contradicciones mencionadas en los párrafos anteriores, para evitar conflictos metodológicos.

Al final, la riqueza de la interdisciplinariedad radica en la habilidad para saber poner a dialogar las disciplinas o metodologías, como en este caso, aprovechando la coyuntura sin perder de vista las contradicciones. Por ello, a lo largo de los capítulos de esta tesis se puede leer, verbigracia, el contexto de las mujeres entrevistadas que una metodología ignora, y que para la otra es fundamental situarlas; y es decisión de la investigadora interdisciplinaria qué camino tomar para lograr el objetivo de investigación.

Figura 8. Representación gráfica de etnomicrofenomenología



CAPÍTULO 4. LA EXPERIENCIA VIVIDA DE LAS MASEHUAL SIUAMEJ MOSENYOLCHICAUANI – “TU FUERZA Y MI FUERZA UNIDAS”

4.1 Introducción al contexto de las Masehual Siuamej Mosenyolchicauani

La organización formada por las mujeres nahuas es una cooperativa que ha llegado a tener hasta 200 socias. Al momento en que se llevó a cabo esta investigación, contaba con 130 socias de la cooperativa, de las cuales 55 participan como socias del Hotel Taselotzin. Las mujeres de la Masehual provienen de seis comunidades ubicadas en los alrededores de Cuetzalan, Puebla, México: San Andrés Tzicuilán, San Miguel Tzinacapan, Xiloxochico, Chicueyaco, Cuauhtamazaco y Pepexta.

Figura 9. Ubicación de las comunidades participantes, Sierra Noreste de Puebla, en Google Maps



El estado de Puebla cuenta con 217 municipios, siendo el segundo estado con más municipios después de Oaxaca. En el municipio de Cuetzalan, se ubica el Hotel Taselotzin, que funge a su vez como centro de operaciones de la Masehual. La población de Cuetzalan es de más de 49 mil habitantes, de los cuales 60% habla una lengua indígena, incluyendo el náhuatl, totonaca, zapoteco, mixteco, entre otros (INEGI, 2010). Cuetzalan tiene la

denominación de patrimonio cultural y natural por la UNESCO⁴⁹ desde el 2006. Esta región serrana perteneció al Totonacapan en el año 200 a.C., y en 1522 llegó la colonización española.⁵⁰ Adicionalmente, en 2002 recibió el reconocimiento de Pueblo Mágico que otorga la Secretaría de Turismo de México para incentivar la actividad turística.

Estos datos no exhaustivos, son solo para contextualizar el entorno de las mujeres que ha ido cambiando a lo largo de los 30 años de la organización, desde que comenzaron su lucha por defender el precio de su artesanía que vendían en las calles del centro de Cuetzalan, hasta hoy en día, que atienden su propio hotel donde cuentan con su tienda de artesanías y se capacitan constantemente para atender turistas nacionales e internacionales que llegan al hotel.

Consistente con otras regiones de México con población indígena mayoritaria, se presentan altos niveles de pobreza. En esta región poblana, 84% de la población se encuentra en condiciones de pobreza de patrimonio,⁵¹ lo que significa que, de acuerdo con el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL), no cuentan con ingresos suficientes para adquirir la canasta básica alimentaria, ni cubrir gastos de salud, vestido, vivienda, transporte ni educación.

Las mujeres de la Masehual comenzaron a organizarse por los años ochenta. Aquella era una época en la que las mujeres indígenas no salían de casa, se mantenían al interior del hogar atendiendo las labores del cuidado familiar. Los hombres generalmente se dedicaban a las actividades del campo, siendo esta una región principalmente cafetalera. Aunque consistente con los procesos postcoloniales en México, los principales beneficiarios no eran ellos, ya que los hombres indígenas representaban esencialmente la fuerza de trabajo.

Así lo describen las mujeres de la Masehual en su libro *Hilando nuestras historias*:
... esta labor siempre ha sido mal pagada, y en tiempo de lluvia, los señores solo trabajaban dos o tres días a la semana, lo que no alcanza para mantener a la familia.
Además, la mayor parte de las personas no cuentan con terrenos propios, por lo que

⁴⁹ UNESCO 2006 consultado en <https://whc.unesco.org/en/tentativelists/5077/>

⁵⁰ Wikipedia consultada en octubre de 2022.

⁵¹ CONEVAL. II Censo de Población y Vivienda 2005.

venden su fuerza de trabajo a precios muy bajos (Masehual Siuamej Mosenyolchicauani, 2016, p. 11).

Adicionalmente, esta región no ha sido la excepción frente a las inclemencias del tiempo. A pesar de que es un área privilegiada con agua, cuentan las mujeres que aproximadamente cada 20 años (1962, 1989, 2010) han venido fuertes heladas que destruyen todas las cosechas, lo que vulnera la situación económica de la región.

Ante esta situación, las mujeres de las comunidades de Cuetzalan, Puebla, hemos retomado los saberes de nuestras abuelas, mamás o alguna persona de la familia que nos enseñó a tejer nuestros huipiles, a hacer fajas, a cocer, o a bordar, comenzamos a salir a vender las prendas, pero no sabíamos cómo fijar los precios. Había compañeras que ofrecían sus prendas con las personas de sus comunidades, que después iban al centro a revender; había quienes sí vendían directamente, pero en ambos casos tanto los acaparadores como las personas turistas no querían pagar el precio justo (p. 11).

Era una práctica frecuente que los *koyomej* (mestizos) compraban las artesanías, pero abusaban de la situación, y algunas mujeres nahuas, por la necesidad económica aceptaban las condiciones y precio excesivamente bajos, lo que afectaba al resto de las artesanas que buscaban obtener precios justos por su trabajo artesanal (Mejía, 2010). De tal manera, las mujeres comenzaron a platicar entre ellas para que todas alcanzaran a ver cómo estaban interconectadas en esto, y cómo juntas, si se organizaban para defender el precio de sus artesanías, podrían obtener beneficios más justos para todas. Fue en el año de 1985 que se acercaron a pedir apoyo a la Tosepan.

La cooperativa Tosepan, o “la cooperativa mayor”, como le llaman, es la cooperativa que suma a las cooperativas que arriban de diversas comunidades y que llevan a cabo esfuerzos regionales, reuniéndose en las instalaciones de la Tosepan en Cuetzalan. Incluye cooperativas nahuas, totonacas y, hoy en día, también mestizas. La comercialización del café fue lo que inicialmente les unió, pero en la actualidad tienen diversas vertientes, en las que incluyen la defensa del territorio (Cobo et al., 2018)

Los esposos, padres y hermanos de las mujeres de la Masehual eran socios de la Tosepan, de manera que lograron que las apoyaran concediéndoles un espacio en sus instalaciones para organizarse. Sin embargo, ellas no tenían poder de decisión o de acción

plena, era un tiempo en donde como ellas lo expresan: “los señores decidían todo”, y en algún momento también lo relacionado con su dinero (Masehual Siuamej Mosenyolchicauani, 2016, p.15).

Finalmente, tras malentendidos con un proyecto importante obtenido por las mujeres, la asamblea de la Tosepan decidió votar por su expulsión de la cooperativa. A partir de ese momento, las mujeres decidieron continuar con su propia organización. Este proyecto terminó convirtiéndose en el Hotel Taselotzin, junto con otros programas que cambiaron la vida de muchas mujeres y sus familias (Mejía, 2010; Masehual Siuamej Mosenyolchicauani, 2016).

Este momento histórico es el que marca el hito en el que se convertirán, pero esto era solo el comienzo de todos los retos que tendrían que enfrentar. Particularmente, su contexto sociocultural y de género, es decir, su condición de mujeres indígenas les presentaba obstáculos que tuvieron que sortear, y parte de su éxito se debe al apoyo de académicas y organizaciones nacionales e internacionales que les acompañaron durante la construcción de esos movimientos revolucionarios en sus contextos.

Estamos hablando de un tiempo en donde, desde la perspectiva de los *koyomej* (mestizos), no cabía la posibilidad de que un grupo de indígenas –mucho menos mujeres indígenas– fueran las dueñas legítimas de un hotel de esas dimensiones, además, en un momento en donde había pocos hoteles en la zona y ellas eran pioneras; de manera que, por ejemplo, las acusaron de haberse apropiado ilegalmente de ese terreno.

El dueño original del terreno –es decir, el anterior a quien ellas le compraron–, envió a la policía a sacarlas del predio, acusándolas de “paracaidistas”.⁵² Las mujeres que estuvieron ahí lo recuerdan bien: cuentan sobre aquel día que la policía fue por doña Rufina para llevársela a la cárcel. Afortunadamente, ella estaba haciendo gestiones en otro municipio para lograr la línea telefónica para el hotel, por lo que no la encontraron. Aun así, las mujeres que se hallaban en el predio les gritaban a los policías que si querían llevarse a doña Rufi las iban a tener que llevar a todas.

⁵² En México se le llama coloquialmente “paracaidista”, a una persona que se establece en un terreno o casa vacía sin consentimiento del propietario, algo similar a los “okupas” en España.

Las mujeres contactaron a una abogada que conocían del Instituto Nacional Indigenista (INI) de aquel tiempo, para que las acompañara ante el Ministerio Público de Zacapoaxtla a aclarar que todos los papeles estaban en regla. Ellas eran las dueñas legítimas, no había ninguna duda. Al menos legalmente, porque en las mentes de los koyomej eso no podía ser posible.

Este simple acto civil no le sería cuestionado a otro ciudadano común. Es decir, para quienes no sufren este tipo de discriminación por la condición de ser indígena, es difícil de imaginar la posibilidad de que, al comenzar a construir en un terreno adquirido, alguien dude de que se es el dueño y venga a cuestionarle o acusarle. Era una situación doblemente inusual para las reglas sociales de la sierra noreste poblana de aquel tiempo. Eran indígenas pretendiendo ser patronas, y eran mujeres fuera de sus casas aspirando ser empresarias.

Pronto vino el reto de la construcción de las instalaciones. Ningún albañil koyomej hubiera aceptado trabajar para ellas. Así que lo hicieron solas, con la ayuda de algunos de sus esposos y familiares maseualmej que aceptaron apoyarlas, como don Toño, que desde entonces se convirtió en el velador del Taselotzin, durmiendo a “cielo abierto” para cuidar los materiales de construcción que se quedaban en el terreno.

Cada paso que daban las mujeres de la Masehual representaba un nuevo reto. Los vecinos tampoco estaban de acuerdo con que las mujeres maseualmej construyeran ahí (Mejía, 2010, p. 165), por lo que se reunieron con ellos, para proponer empedrar la calle entre todos e instalar el servicio de energía eléctrica que les beneficiara a todos. Pero los vecinos, además de negarse a colaborar, impidieron el paso de los camiones que llevaban las piedras para construir, argumentando que habría accidentes por la entrada y salida de vehículos, por lo que les bloquearon el camino.

Las mujeres tuvieron que hacer una denuncia pública para que las autoridades municipales desbloquearan el paso. Hoy por ese camino empedrado y alumbrado, suben y bajan quienes laboran en el Taselotzin, las mujeres de la Masehual, los visitantes del hotel y los vecinos. La lucha de las mujeres era por todos los frentes. Parecía que nadie quería que ellas lo lograran o, simplemente, que no tenían el derecho de siquiera soñarlo, por ser indígenas y mujeres.

Hacia adentro de sus comunidades, el obstáculo era la idea patriarcal de que las mujeres tenían que estar en su casa, para dedicarse exclusivamente a las labores del hogar. No podían ir a la escuela, a trabajar o hacer algo que no fuera relacionado con las labores del hogar. Entonces, las mujeres iniciadoras iban de comunidad en comunidad invitando a las otras mujeres. Así, doña Francisca, doña Toña, doña Juana, doña Rufina, doña Gloria, doña Juana María, doña María Josefa y doña María Antonia, con paciencia y amor animaban a las compañeras a participar (Mejía, 2010).

Sabían que si unían fuerzas lograrían grandes beneficios para todas. Y conforme se reunían más, hablaban más, y opinaban más, más fuertes se hacían juntas. Reunión tras reunión iban juntas perdiendo el miedo, rompiendo el pacto patriarcal que las mantenía en sus casas a puerta cerrada, silenciadas, ocultas las unas de las otras. De ahí el nombre náhuatl de la organización Masehual Siuamej Mosenyolchicauani, cuya traducción más exacta sería algo así como “Tu fuerza y mi fuerza de mujeres indígenas unidas”.

Figura 9. Hotel Taselotzin. Foto tomada de la página de Facebook del hotel.



La Masehual es un hito en México. Diversas tesis estudian su caso, principalmente desde la perspectiva del cooperativismo y del feminismo indígena o comunitario, que son las temáticas principales que se encuentran publicadas de su caso (Mejía, 2010). Asimismo, son

un referente por su mirada holística del bienestar, ya que además abarcan, por ejemplo, temas judiciales de acompañamiento y asesoramiento a otras mujeres en náhuatl al participar en la Casa de la Mujer Indígena (CAMI) y en el Juzgado Indígena (Terven, 2009). Por otra parte, escribieron su propio libro *Hilando nuestras vidas*, acompañadas por la investigadora Margarita Tovar, con el objetivo de contar ellas mismas su propia historia.

Aquí solo se muestra una breve reseña del contexto de las mujeres entrevistadas y de su organización Masehual Siuamej Mosenyolchicauani, para situarlas histórica y socioculturalmente, como parte de una región con tradición organizativa del pueblo nahua y totonaca. Algunos proponen que esta forma de organización se detonó a partir de la “crisis del campo” de la década de los 70, cuando surge la cooperativa Tosepan,⁵³ ya que, a partir de ahí, surgieron importantes organizaciones como la Masehual Siuamej Mosenyolchicauani, la Organización Independiente Totonaca y la Unidad Indígena Totonaca Náhuatl (Durán, 2018).

Sin embargo, era mi intuición que esta forma de *mirar el mundo* no era algo que hubiera surgido durante el pasado reciente del pueblo nahua y totonaca, o detonado por una crisis, sino que debía estar enraizado en la cosmovisión ancestral. Justamente, esto mismo lo observó Pierre Beaucage en su trabajo de largo alcance en la región, quien describe cómo a través de los cuentos y relatos recogidos por el Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan se habla de un pueblo que se une para vencer, contrario a un pueblo derrotado o victimizado (Beaucage y Cortez, 2014, p. 36).

Primero vinieron los españoles, en once años, once meses y once días los sacamos. Luego llegaron los analtecos⁵⁴ y los devolvimos del otro lado del mar⁵⁵ de donde venían. Por fin fueron los villistas y los eliminamos hasta el último. Y si vienen otros, les va a pasar lo mismo (Beaucage et al., 2017, p. 4).

De modo que esto de organizarse, sea para luchar o para trabajar juntos, es realmente una forma de *ser* nahua y totonaca. Por ejemplo, algunas de mis entrevistadas referían que

⁵³ Sociedad Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske.

⁵⁴ “Los del otro lado del agua [mar]”, refiriéndose a las tropas franco-austríacas que invadieron la región en 1862 (Beaucage et al., 2017, p. 18).

⁵⁵ Se refiere a la batalla de Puebla del 5 de mayo de 1862. Idem.

su padre y su abuelo ya “se organizaban”, aludiendo a que ya participaban en esta forma de trabajar juntos y por eso no dudaron en darles el permiso para también organizarse como mujeres.

La cosmovisión nahua es profunda y extensa, de manera que no se ahondará en esta investigación, pero es claro que sugerir una “forma de ser nahua” es algo que está en constante cambio y adaptación. El mestizaje, la absorción de la cultura y educación colonial, la adopción de la mirada hegemónica individualista, y el terrible episodio histórico cardenista de *desindigenizarnos*, colorean el contexto presente de estas mujeres nahuas y sus familias.

Algunas mujeres fuera de la entrevista me explicaban por qué sus hijos e hijas (y sus descendientes) ya no hablan náhuat; aunque aún lo entienden. La situación fue que en la escuela a las niñas y a los niños nahuas les humillaban, e incluso los maestros mestizos les regañaban si hablaban su idioma. Hablamos de un tiempo donde gracias a la campaña cardenista de los años 40, “ser indígena”, “lucir como indígena”, “hablar como indígena”, era considerado una característica de retraso e ignorancia (Semboloni, 2013). De manera que, si una madre quería que su hijo se *superara* o *desarrollara*, tenía que dejar de ser lo que es, es decir, indígena.

Es importante indicar que este contexto histórico me lo explicaban para *justificar* algo parecido a un “error del pasado”, del cual parecían arrepentirse. Esto frente a las posturas actuales que reconocen y defienden el derecho a hablar la lengua materna, especialmente por el efecto lingüístico que esto tiene en la interpretación de la realidad y su posición en el mundo.⁵⁶ Desde la mirada neurolingüística, la lengua materna no es simplemente palabras abstractas que pueden ser sustituidas por cualquier otro idioma.

La lengua materna, se haya aprendido o no desde nacimiento, es parte intrínseca de cómo los seres interdependientes aprendemos a hacer sentido en la vida, de ahí las estrategias colonialistas de reemplazar la lengua materna con el idioma del colonizador, que suprime la enseñanza y el ejercicio de las facultades lingüísticas críticas mediante narrativas que

⁵⁶ Matheson K, Seymour A, Landry J, et al. Canada's Colonial Genocide of Indigenous Peoples: A Review of the Psychosocial and Neurobiological Processes Linking Trauma and Intergenerational Outcomes. *Int J Environ Res Public Health*. 2022 May 26;19(11):6455. doi: 10.3390/ijerph19116455. PMID: 35682038; PMCID: PMC9179992.

imponen identidades, inculcan preocupaciones ajenas e introducen falsas dicotomías en su lenguaje, cegándoles ante su propia condición de colonizados (Di Paolo et al., 2018, p. 472).

Este *arrepentimiento* venía montado en el vehículo patriarcal clásico en donde las madres cargaban con la culpa de cualquier cosa que se haya hecho o no hecho, de cualquier forma, nunca se lograba ser perfecta. Es decir, es claro que esto no fue un “error de crianza” o mala decisión educativa, fue una mera estrategia histórica de sobrevivencia para salir adelante frente a las adversidades que representaba ser indígena en este país.

Ciertamente, me sumo a la postura crítica que se hace desde la antropología, la etnografía, la lingüística y la psicología, para resaltar la importancia que tiene el lenguaje materno respecto al *ser* en el mundo, a la forma en que se interpreta y se sitúa en él. Prohibir su habla reemplazándole con la lengua del conquistador, fue otra de las terribles consecuencias de los procesos colonizadores, para luego, además –en el caso mexicano–, el devenir poscolonizador cardenista de *desindigenización*, lo que derivó en un trauma multigeneracional que aún debe ser subsanado como país que hoy aglomera las historias de cada uno de esos pueblos-naciones prehispánicas.

Ambas posturas son de índole hegemónica, esto es, tanto la del colonizador y poscolonizador de imponer el idioma español, como la de la mirada hegemónica contemporánea que sostiene la reciente popularidad y creciente interés mundial en lo que se generaliza como “culturas indígenas” o “pueblos indígenas” (*indigenous people*). Es decir, como lo explica la lingüista mixe Yásnaya Aguilar (2025), *indígena* es una clasificación genérica poscolonialista. Los pueblos-nación precolombinos tienen nombres e historias particulares, como cualquier otra nación: los nahua, totonaca, maya, quechua, inuit, hopi, mohave, etcétera.

De manera que esta popularidad viene *cascadeando* desde una mirada hegemónica que coloca ahora a las culturas precoloniales como preservadoras de alguna especie de “secreto” que nos *salvará* de la debacle humana, por ejemplo, frente al cambio climático. La Organización de las Naciones Unidas (ONU), ya desde la Convención de Río (1992) hacía énfasis frente a la mirada internacional respecto al “rol vital” que tienen los pueblos indígenas del mundo frente al manejo de la crisis ambiental:

... reconocer que los pueblos indígenas tienen un rol vital en el manejo y desarrollo ambiental por su conocimiento y prácticas tradicionales (Declaración de Río, Principio 22) También fue reconocido que para hacernos de ese conocimiento, algunos pueblos indígenas necesitaran mayor control sobre sus tierras, auto-manejo de sus recursos y participación en el desarrollo de las decisiones que les impactan (Agenda 21, Capítulo 26.4, traducción libre).

Es decir, por un lado, qué bien que se reconozcan los saberes indígenas, pero, por otro lado, no está clara la intención, es decir, y debido a la vieja historia extractivista del norte respecto al sur (Santos, B. de S., 2010), la idea de proponer que en los saberes indígenas está la solución a las problemáticas causadas por la “forma de ser” hegemónica, huele a complejidad reducida (Morin, 1998, p. 17), con potencia de otra historia extractivista y de apropiación cultural.

Cuando un organismo internacional como la ONU (2017) publica que 80% de la biodiversidad del planeta está en manos indígenas, describiéndoles como una especie de “héroes conservacionistas”,⁵⁷ habrá que mantenerse crítico respecto a las expectativas de esa aseveración. Al final, sigue siendo la mirada patriarcal hegemónica la que primero dice “no puedes ser indígena”, y ahora populariza el “qué bien que eres indígena”.

Esto reflexionaba con relación al comentario de una de las mujeres sobre un sentimiento de culpa por no haber enseñado a sus hijos a hablar náhuat debido a la presión histórica de arrancarles el náhuat a sus hijos para tener menos problemas en la escuela o trabajo, y ahora regresa la presión pública frente a la crítica de que sus hijos y nietos perdieron el náhuat.

Como lo reporta Aguilar (2025), desde su postura activista en defensa de la autonomía indígena, ellas mismas y ellos mismos son los que tienen que definir qué es ser mixe o qué es ser nahua, y qué elementos lo componen, como la lengua, la vestimenta, etc., ya que cuando se habla de *indígenas*, además de advertir la diversidad de identidades, se debe reconocer la diversidad de raíces y perspectivas culturales (Espinosa, 2009, p. 283), así como los tipos de colonizaciones; todo ello inmerso en el mundo contemporáneo de la tecnología

⁵⁷ Indigenous People: The unsung heroes of conservation. UN, (2017) www.unep.org/news-and-stories/story/indigenous-peoples-unsung-heroes-conservation

masiva y el constante cambio, siendo la mezcla lo que conforma a México, Latinoamérica y los pueblos indígenas del mundo.



Figura 11. Cuauhtamazaco, Puebla. Una entrevistada y su hija. Foto de la autora.

Otro elemento fundamental para contextualizar a estas mujeres de la Masehual sería desde la perspectiva ecológica. Esto es, desde el paisaje que se les presenta cotidianamente a sus sentidos desde que nacen. Carezco de las habilidades narrativas para describir el paisaje serrano de esta región de una forma que le haga justicia. El olor serrano lo tengo en la mente, no en la nariz como se pensaría, así como el registro del sabor del café tampoco se almacena en la lengua, sino ahí junto con esa sensación de sumergirse en ese color verde muy específico de ese entorno. Y quizá, a título personal, llevo el registro de este entorno en la mente encarnada por mis ancestros totonacas de esta región.

Pero sin duda, la principal limitación para describirlo es mi mirada *koyot*, de mestiza citadina que cuando ve la sierra, percibe solo verde. Cuando en realidad, lo que está ahí es el *kuauhtakiloyan*, que doña Rufi lo traduce como “un poco de todo en la naturaleza” (Masehual Siuamej Mosenyolchicauani, 2016, p. 12), refiriéndose a la diversidad de plantas, hongos, árboles frutales, árboles de sombra, cerros, ríos, insectos, aves, mamíferos, serpientes, seres no visibles al ojo humano, y más.

Algunas mujeres aún caminan descalzas. Han practicado desde siempre, lo que en la era del *wellness* estadounidense llaman *grounding* o *earthing*, que lo definen como el contacto directo de la piel con la superficie de la tierra. Las terapias de *grounding* incluyen ejercicios como caminar descalzos en el pasto, tierra o arena. Es irónico que, para las consideradas culturas *desarrolladas*, esto sea un descubrimiento asombroso por los resultados que muestra su aplicación en población que utiliza zapatos. Las investigaciones revelan que esta práctica tiene efectos favorables sobre la reducción de la inflamación, la respuesta inmunitaria, la cicatrización de heridas y la prevención y el tratamiento de

enfermedades inflamatorias crónicas y autoinmunes (Oschman et al., 2015).

Sería tentador para el pensamiento reduccionista especular que las mujeres nahuas que caminan descalzas son entonces más sanas que los que usamos zapatos. Y a pesar de lo complejo que sería poder corroborar esta asunción, que mira solo un factor (caminar descalza) de todo lo que implica un estado de salud equilibrado o “ser saludable” o libre de enfermedad; es posible afirmar que los beneficios que seguramente obtienen de caminar descalzas, no les alcanzan para contrarrestar la precariedad sanitaria en la región.

La salud de esas mujeres indígenas es precaria principalmente por factores sociales, amparados por la sombra del patriarcado, como los que les obligan a trabajar sin paga hasta la muerte. Que les demanda guardar silencio y no quejarse de dolores o cansancio, además de contar con escaso acceso o nulo a servicios médicos de calidad, y pocos en su idioma (Terven, 2009, p. 161; Mejía, 2010, p. 195). Es claro que las prácticas han cambiado, y muchas mujeres jóvenes usan zapatos y trabajan en lugares cerrados como oficinas, escuelas o comercios con horarios establecidos; no obstante, se suma a ello la doble jornada persistente en México para las mujeres, con el trabajo del hogar y los cuidados familiares.⁵⁸

Sin ser el género un concepto central de mis investigaciones, ineludiblemente me han orillado a hablar del feminismo. Por ejemplo, en la presente investigación no era la intención inicial seleccionar un grupo específico de mujeres, pero así sucedió. Finalmente, reflexiono al respecto en el último apartado de esta tesis, debido a la incidencia en mis observaciones que genera aportaciones particulares relacionadas con la manera en que las mujeres se autoorganizan y que se decide dejar asentadas para futuros análisis.

Es decir, como la propia Ostrom y otros investigadores observan (Ostrom, 1990; Kopelman et al. en Ostrom et al., 2002,, p. 121), hay una incidencia de género en los procesos comunitarios y autoorganizativos que hace falta estudiar más. Aunque es impráctico hablar de un feminismo para todas, y menos si se construye desde la eurocentralidad, los mejores esfuerzos ocurren dentro de un feminismo indígena o comunitario, como lo denominan

⁵⁸ INEGI (2020). Encuesta Nacional sobre Uso del Tiempo (ENUT) 2019. /www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/2104/702825496234/702825496234_2.pdf

algunas autoras (Mejía, 2010; Masehual Siuamej Mosenyolchicauani, 2016; Guzmán-Arroyo, 2019; Espinosa, 2009, pp. 232-283; Hooks, 2021, pp. 14-18).

Así, en el análisis de las entrevistas con estas mujeres nahuas se podrá observar cómo su experiencia está inevitablemente entintada con estos elementos. Esto representa el reto más interesante de la metodología híbrida aplicada como parte del protocolo de investigación. Una contradicción que pretendo poner a dialogar. Como ya he explicado, por un lado, la etnografía privilegia el contexto, radicando ahí su objeto de estudio; y, por otro lado, la microfenomenología lo omite, más aún, lo evita, y cuando surge en la entrevista se elimina del análisis.

De tal manera, el principal objetivo de esta sección contextual es evidenciar lo que estará ahí implícitamente todo el tiempo, y explícitamente en algunas interacciones, tanto encarnado en las entrevistadas contextuadas, como en la investigadora que estudió este entorno en antelación a sus visitas de campo, y que tendrá que estar plenamente consciente de esto, para dejar dialogar a los métodos sin entorpecer el proceso, buscando cumplir con los objetivos diseñados en esta investigación.

4.2 Protocolo experiencial aplicado en campo

La estrategia de inmersión en campo se diseñó para ser ejecutada en tres etapas. Primero, el acercamiento uno a uno con doña Rufina, la presidenta de la organización, para presentarle el proyecto y someterlo a evaluación de la Asamblea. Segundo, una reunión focal con el grupo de representantes de las comunidades participantes de la Masehual para exponerles el proyecto y sondear una posible pregunta común que se pudiera explorar en las entrevistas individuales. Y tercero, las visitas a cada una de las comunidades participantes para llevar a cabo las entrevistas individuales y la aplicación del cuestionario escrito con las mujeres que decidieran participar.

Un elemento fundamental de nuestros protocolos de investigación, especialmente para aquellos que hacemos ciencia social, debe ser la inclusión de la retribución. Es decir, en aras de evitar caer en prácticas extractivistas, es crucial pensar en esto desde el diseño de nuestro protocolo como parte de la propuesta de investigación, para mostrarlo a la comunidad con quien se va a desarrollar el proyecto.

Especialmente con los grupos indígenas organizados, cada vez es más común que lleven a cabo sus propias investigaciones tipo autoetnografías, o sus propios protocolos de investigación para acceder a recursos financieros o fondeos para proyectos de desarrollo. De manera que hay comunidades, por ejemplo, como Cherán o las comunidades zapatistas de Chiapas, que solicitan o proponen el tema de investigación, derivando en lo que se denomina como etnografías colaborativas o autoetnografías, en donde el antropólogo funge solo como colaborador (Beaucage y Taller de Tradición Oral Totamachilis, 2017).

Así que, desde la primera etapa cuando me presenté con doña Rufi, se habló al respecto. Le mostré una lista propuesta de las cosas-actividades con las que podría apoyar a la Masehual en términos de retribución, para que ellas lo consideraran de acuerdo con sus necesidades. Esto iba desde redacción de textos en inglés y español para solicitud de recursos, clases de diversas materias, incluido inglés para atender turistas, entre otros; a lo que doña Rufi contestó que lo mejor sería que cada comunidad participante decidiera qué necesitaban en particular.

Fue en la tercera etapa donde se discutió al respecto con cada comunidad. En general, se resumió en apoyo para venta de artesanías y promoción para atraer turismo. Así que, por un lado, les apoyé para que las invitaran al Festival de Cultura Indígena 2022 que organiza la Universidad Autónoma de Querétaro a través de la Secretaría de Extensión y Cultura Universitaria y la Coordinación de Derecho Indígena, en colaboración con el municipio de Amealco, Querétaro, para que tuvieran un lugar para vender sus artesanías.

Además, junto con la doctora Terven que también trabaja con las mujeres nahua, principalmente del Juzgado Indígena, organizamos un conversatorio en línea con estudiantes de la universidad a la que estamos adscritas, abierto al público en general. En esta sesión, las mujeres platicaron cómo ha sido su proceso autoorganizativo para el proyecto de turismo comunitario que tiene más de ocho años, y al final invitaron al público a asistir al Encuentro Tejiendo Nuestras Vidas que estaba por comenzar ese verano.

Finalmente, se publicó un artículo en coautoría con la Masehual en la gaceta de la Comisión de Derechos Humanos de Puebla, para reflexionar acerca de su proceso autoorganizativo, coronado por su hotel; texto titulado: “Mujeres nahua autoorganizadas. A 28 años del Hotel Taselotzin” (Zárate-Rico y Masehual Siuamej Mosenyolchicauani, 2025),

asegurándonos de poner los datos del hotel y del encuentro Tejiendo Nuestra Vidas, para que a su vez sirviera de promocional.

Primera Etapa. Presentación del proyecto

El primer contacto se realizó vía correo electrónico, donde presenté brevemente el proyecto y solicité una cita para ir a Cuetzalan a entrevistarme con doña Rufina Villa, presidenta de la Asamblea y administradora del Hotel Taselotzin. Tras realizar una llamada telefónica con ella, solicitada para dar un poco más de detalles, se acordó una fecha para realizar mi primera visita. En este primer encuentro, me reuniría con doña Rufi en el Hotel Taselotzin para una entrevista general sobre el contexto de la Masehual, y ponernos de acuerdo con los siguientes pasos.

Una vez propuesto mi plan de realizar una reunión con las representantes de cada comunidad para explicarles el proyecto y sondear si era posible plantear una pregunta común (intención inicial que se modificó), que pudiera ser explorada con las entrevistadas que aceptarían participar, doña Rufi tomó nota para consultarlo con el grupo y evaluar si aceptaban participar en el proyecto propuesto. Posteriormente, ella me confirmó que accedían colaborar y se estableció una fecha para mi siguiente visita al Hotel Taselotzin, en dónde se llevaría a cabo la sesión grupal. Las representantes de cada comunidad serían convocadas para asistir a la sesión.

Segunda Etapa. Reunión con el grupo focal.

La reunión grupal se llevó a cabo con las representantes de las comunidades. Ellas vinieron al hotel, ahí me presenté y les expuse la propuesta de mi proyecto de investigación, explicitando cuál era la participación a las que las estaba invitando, además de dejar claro que a manera de retribución yo estaba dispuesta a apoyarles con algo que necesitaran, y yo tuviera las herramientas y posibilidades para apoyarlas.

El objetivo principal de la reunión era contextualizar a qué me refería con la experiencia de “ver nuestro futuro juntas” y explorar si era posible encontrar una experiencia común que pudiera ser la seleccionada para aplicar las entrevistas. Es decir, en un inicio el

objetivo era lograr encontrar una experiencia en la que todas hubieran participado, para entrevistarlas de manera individual acerca de esta experiencia colectiva.

Después de platicar con doña Rufi, idealmente pensaba en una experiencia como cuando las expulsaron de la Tosepan, pero ya veríamos que esto no era posible por ser un grupo tan grande y diverso en términos de antigüedad y participación. Es decir, había mujeres que tenían más de 20 años en el grupo y que habían vivido esa experiencia, pero había jóvenes que tenían menos de un año, otras que solo vendían sus artesanías, y unas más que participaban en otros proyectos; de manera que se descartó esta posibilidad.

Durante la reunión, primero a manera de presentación colectiva, se llevó a cabo algunas actividades de integración y ejercicios para conocernos, donde cada una de ellas se presentó, mencionando cuántos años tenía en la organización y qué comunidad venía representando. Posteriormente, las invité a contestar de manera individual el cuestionario escrito que había diseñado para contextualizar al grupo de participantes de las entrevistas. Las preguntas planteadas en el cuestionario escrito fueron:

1. ¿Cuánto tiempo tienes participando en la Organización?
2. ¿Qué palabras usas cuando hablas del grupo o la Organización?
3. ¿Por qué decidiste participar en la Organización?
4. ¿Cómo te sientes cuando participas en las reuniones y actividades de la Organización?
5. Cuando hay problemas en la Organización ¿cómo te sientes, y cómo se solucionan?
6. ¿Por qué decides estar en esta Organización en lugar de hacer tus cosas independientes?

Después de explicarles el objetivo de buscar una experiencia en común que ejemplificara la frase “ver nuestro futuro juntos”, que les había expuesto anteriormente, invite a que se juntaran en grupo de cuatro a cinco personas para platicarlo y generar una propuesta. Finalmente, cada grupo expuso sus hallazgos, y efectivamente confirmamos la complejidad de seleccionar una sola experiencia por lo antes descrito.

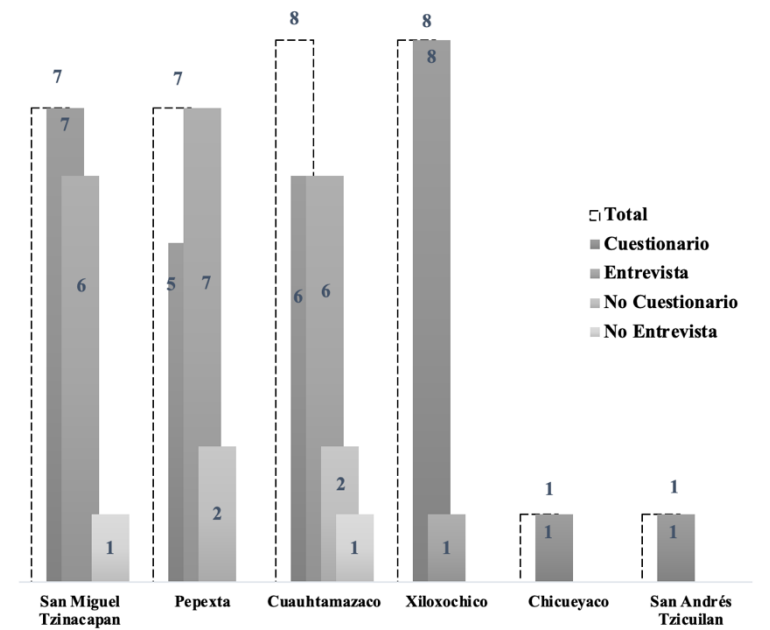
El objetivo de que vinieran las representantes de cada comunidad fue que se llevarán la propuesta presentada, para que se las explicaran a las otras mujeres de su comunidad y decidieran si querían participar, y quién quería participar. Posteriormente, me tenían que dejar saber quiénes y cuándo podrían recibirme en sus comunidades para realizar las entrevistas individuales.

Tercera Etapa. Las entrevistas individuales

Esta tercera etapa, tenía una subetapa a priori. Al llegar a cada comunidad me presentaba con las mujeres en el lugar donde llevan a cabo sus reuniones. Les mostraba el proyecto y les hacía las propuestas de colaborar y de retribuir su apoyo. Ellas evaluaban si deseaban participar; frecuentemente lo discutían entre ellas en náhuat. A las mujeres que aceptaban les daba el cuestionario de seis preguntas para contestar por escrito, para posteriormente pasar a la entrevista individual que, previamente se explicó, sería grabada solicitando su aprobación verbal.

Las mujeres que aceptaban participar en la entrevista hacían turno para ingresar conmigo. Les explicaba de nuevo, de manera breve, la intención de la entrevista y les preguntaba si estaban de acuerdo que las audio-grabara y utilizara su entrevista para analizarla. Todas ellas dieron su consentimiento expreso. Otras mujeres solo contestaron el cuestionario escrito y no participaron en la entrevista, algunas por cuestión de tiempo, ya que no podían quedarse por tener otras labores que atender, y algunas no aceptaron.

Tabla 3. Gráfica de mujeres contactadas por comunidad



Al final, fueron 32 mujeres las contactadas, 28 aceptaron responder el cuestionario escrito y 20 accedieron a realizar la entrevista. Estas entrevistas tienen una duración promedio de 19 minutos⁵⁹ y dos entrevistadas requirieron de una traductora, que fue alguien del mismo grupo. Al interrogar a las mujeres indígenas, como decíamos, se adiciona la variable del lenguaje, ya que interpretan el mundo a través del náhuatl; así, traducir al español sus respuestas tiene ciertas implicaciones que reflexionaré en el análisis final.

Inicialmente, como ya se explicó, el protocolo de la entrevista buscaba evocar una experiencia común, es decir, una que hayan vivido todas como grupo. Sin embargo, por la diversidad en la antigüedad de las integrantes del grupo, no fue posible definir una sola experiencia. Además, se tenía el reto del tiempo, pues no se podía realizar entrevistas tan largas, lo que suele suceder cuando se elige una experiencia para ser evocada y co-investigada a través de la microfenomenología.

Así, para enfrentar el reto de hacer múltiples entrevistas cortas, en el contexto de las entrevistas aplicamos la metodología híbrida que denominé como etnomicrofenomenología, con el fin de diseñar el protocolo de entrevista a partir de estas tres preguntas:

1. ¿Por qué decidiste unirse?
2. ¿Cómo se siente ser parte de un grupo de mujeres que se apoyan?
3. Cuando tienen problemas, ¿cómo te sientes?

La primera pregunta no es una pregunta microfenomenológica, sino etnográfica, que se utiliza para “romper el hielo”. En microfenomenología equivaldría quizá a la primera descripción *rough* de la experiencia, además de establecer esa relación “típica” entre una etnografía y una entrevistada, es decir, es pertinente para *introducirme* en su contexto. Es claro, en particular con este tipo de grupo, que están acostumbradas a dar entrevistas y que acceden a proporcionar información genérica, la cual se considera como satélite en microfenomenología y que es descartada en el análisis, pero que etnográficamente es importante atender a ella.

Durante el análisis microfenomenológico, parte de esta información fue eliminada por mostrar juicios o proyecciones, pero también se encontró información útil para el estudio,

⁵⁹ Se excluyó una entrevista con duración de más de una hora, ya que sale del rango promedio.

que aportó datos para la identificación de la estructura sincrónica y diacrónica de la experiencia genérica de “ver nuestro futuro juntos”.

La segunda pregunta se planteó como la puerta para acceder a la descripción microfenomenológica, formulándose con la pregunta *cómo*, que invita a la descripción de las características de la experiencia, aunque como ya se explicó en el capítulo anterior, particularmente para el caso del náhuatl, el *cómo* y el *por qué* son sinónimos, de ahí que a lo largo de la entrevista se encontraron enunciados que cumplían con los criterios para el análisis microfenomenológico, independientemente si provenían de una pregunta *por qué* o *cómo* planteada en español.

La tercera pregunta, es una pregunta indirecta para obtener respuestas que revelaran rasgos de la noción de interdependencia propuesta en la hipótesis, es decir, que estuvieran relacionadas con la noción que las lleva a “ver su futuro juntas”, que suele presentarse más nítidamente en situaciones adversas. Es decir, en la literatura sobre la autoorganización, al reportar la variable *confianza* se puede observar que los grupos *exitosos* son aquellos que sus miembros confían que encontrarán una solución juntos, sin importa la problemática que se les presente.

Esta confianza puede tener dos bases: 1) la experiencia, es decir, que han vivido casos de éxito previamente, es una confianza corroborada; o 2) lo que se alude como *fe ciega*, o como lo describen las investigaciones, un tipo de confianza ciega que se basa en un acto de fe (Agrawal en Ostrom et al., 2002, p. 48-52). Desde la perspectiva de esta tesis, justo este tipo de *ceguera* devela la noción de interdependencia que proponemos; y en la práctica es un vaivén entre ambas, es decir, cuando se explora la realidad como es, la información empírica –la experiencia vivida–, es lo que corrobora el dato de percibir la realidad como es, no solo una creencia de que así es.

Es decir, como se explicó anteriormente, esta confianza de la que se habló no es ciega, sino que viene de un *ver* no con los ojos, sino un *ver* enactivo (Varela, 1991) con todo el ser a través de la cognición humana que se encarna, actúa y co-determina con las experiencias internas y externas (Varela, 2000, p. 4), y que incluyen la mente imaginativa para vislumbrar posibles futuros. Hay que recordar que esta no es la forma común de *ver* la realidad, en particular la cualidad de interdependencia, y lo que se propone es que, estadísticamente, son

pocas las personas que logran verla de este modo y actúan en consecuencia, ya que, al parecer, hay quien actúa como si percibiera la realidad interdependiente, pero es algo más parecido a un contagio que a una percepción nítida de la realidad. Esto es de los principales hallazgos que reporta mi análisis, que desarrollaré más adelante.

Es así que de esta tercera pregunta emergieron respuestas del tipo: “confío que lo vamos a solucionar”, abriendo la puerta a la interrogante: ¿podrías describir cómo se siente confiar de esa manera?, lo que nos llevaría al objetivo primario de la microfenomenología al observar la experiencia subjetiva particular. No obstante, y debido al escaso tiempo disponible de entrevista que se tenía con cada mujer, en la mayoría de las entrevistas se obtuvo la primera respuesta de manera consistente, pero la segunda fue limitada.

Como antes se enfatizó, el factor tiempo es necesario para profundizar en la descripción microfenomenológica de la experiencia vivida, ya que el reto es sobrepasar esta especie de tensión, y para ello se requiere de tiempo y esfuerzo de ambas partes, tanto de la entrevistada, como de la co-investigadora (Petitmengin, 2013, p. 8). Empero, en esta investigación no se contaba con las condiciones, de ahí que el objetivo se centró en el análisis microfenomenológico de varias entrevistas híbridas para poder observar la estructura de la experiencia compartida, que es lo que se presentará más adelante.

Esto deja la puerta abierta para diseñar protocolos microfenomenológicos más específicos; y adicional en este caso, considerando seriamente la hipótesis del lenguaje que fue mencionada, implicaría hacer la entrevista y análisis en náhuatl, debido a que se podría estar frente a otro tipo de tensión que difiere de la que Petitmengin señala, y que ciertamente he observado al entrevistar a personas contextuadas en una cultura no-indígena, y que al interrogar a estas mujeres nahuas denota un diferencial que requiere de mayor estudio.

Ciertamente, la aplicación de la microfenomenología en campo representó un gran reto, principalmente la ejecución de las entrevistas, de ahí la necesidad de diseñar la etnomicrofenomenología, cuya metodología híbrida acompaña a la entrevistadora en el intento de observar la experiencia subjetiva de sus entrevistadas, a la vez que navega en el contexto sociocultural del humano entrevistado, lo que abre nuevas posibilidades para las ciencias sociales sobre lo cual reflexiono en el último apartado de esta tesis.

4.3 Hallazgos del análisis de la experiencia “Ver nuestro futuro juntos”

Con el propósito de explicar los hallazgos obtenidos al aplicar el protocolo diseñado, se sugiere recurrir al tercer capítulo para recordar los términos microfenomenológicos empleados en este apartado, debido a que los términos no se utilizan de forma alusiva sino concreta.

Adicionalmente, al ser una metodología innovadora y poco conocida aún, se decidió ser más explícitas en las descripciones de cómo se llevó a cabo el proceso de análisis, incluyendo las herramientas utilizadas y los retos sorteados. Esto con el objetivo de aportar a la disseminación de la metodología con descripciones más amplias, que suelen quedarse en los cuadernos de notas de las investigadoras y los investigadores.

4.3.1 Pasos aplicados para el análisis de la experiencia

Como fue descrito minuciosamente en el capítulo tres, el análisis microfenomenológico comienza con la preparación de datos, la cual comprende tres etapas: transcripción, refinamiento de datos y selección del texto para el análisis. En términos de tiempo, quizá el paso de transcribir del audio al texto es la que tomó más tiempo, pues se hizo prácticamente manual. La aplicación de Google para gente con deficiencias auditivas ofreció una transcripción somera, aún con muchos errores que se corrigieron manualmente.

En aquel momento, las aplicaciones de pago como Otter no incluían el idioma español, para cuando sea publicada esta tesis, las *Open AI* (Inteligencia Artificial Abiertas) ya ofrecerán más opciones de acceso abierto. De cualquier manera, se tiene que invertir tiempo en afinar la transcripción, volviendo a escuchar el audio completo a la par de leer-ajustar lo escrito. Además, por el acento que tienen las mujeres bilingües (náhuat-español), incluso se tuvo que escuchar varias veces el audio para recordar-descifrar qué era lo que habían dicho.

Como se muestra en la siguiente lista, se llevaron a cabo 20 entrevistas de las cuales dos (B y N) requirieron de una intérprete del náhuat al español. En el caso de la entrevista B, el intérprete solo hace la labor de traducción; pero para el caso de la N, la entrevista se hizo simultáneamente con las dos mujeres, ambas entrevistadas y una traductora de la otra. Ambas

entrevistas están capturadas en un solo audio, por lo tanto, se realizó un solo análisis identificando claramente en la transcripción la intervención de cada una.

Tabla 4. Duración y enunciados de cada entrevista

| Entrevista | Comunidad | Duración | Enunciados transcritos | Enunciados refinados |
|---------------------------------|-----------------------------|-----------------|-------------------------------|-----------------------------|
| A | SM ⁶⁰ Tzinacapan | 13:26 | 118 | 61 |
| B | Pepexta | 27:09 | 103 | 71 |
| C | SM Tzinacapan | 29:09 | 269 | 142 |
| D | Cuauhtamazaco | 06:46 | 154 | 42 |
| E | Pepexta | 33:50 | 229 | 91 |
| F | Pepexta | 36:05 | 272 | 112 |
| G | SM Tzinacapan | 31:05 | 231 | 107 |
| H | SM Tzinacapan | 20:57 | 132 | 70 |
| I | Pepexta | 10:13 | 77 | 23 |
| J | SM Tzinacapan | 13:34 | 65 | 23 |
| K | SM Tzinacapan | 15:20 | 108 | 51 |
| L | Cuauhtamazaco | 24:20 | 176 | 68 |
| M | Cuauhtamazaco | 11:50 | 90 | 22 |
| N ₁ , N ₂ | Cuauhtamazaco | 15:54 | 200 | 51 |
| O | Cuauhtamazaco | 09:01 | 73 | 52 |
| P | Pepexta | 19:47 | 210 | 90 |
| Q | Pepexta | 10:52 | 123 | 57 |
| Total | | 329:18 | 2,630 | 1,133 |

De las 20 grabaciones, se detectaron dos con problemas de audio que no pudieron ser transcritas, y otra entrevista se descartó por tener una duración de más de una hora que salía del rango promedio del resto de las entrevistas, e incluía diversas mujeres y temas no

⁶⁰ San Miguel.

enfocados. Así, el análisis final se llevó a cabo con la transcripción de 17 entrevistas grabadas, con una duración promedio de 20 minutos.

Como se mencionó en el apartado metodológico, la trazabilidad es parte fundamental del método de análisis microfenomenológico, de manera que cada fase del proceso debe dejarse claramente documentada, para soportar la justificación que soporta cada paso del análisis. En este caso, para cumplir con el principio de trazabilidad se utilizaron cuatro principales programas: audio mp3, Word, Excel y PowerPoint.

El programa Word se utilizó para transcribir los audios, haciendo ahí mismo la primera ronda de segregación y enumeración de enunciados. Esto es, cada una de las transcripciones son segregadas en enunciados que sirvan como unidades de análisis. El parámetro inicial para esta segregación fue de acuerdo con la intervención. Es decir, separar los enunciados de las intervenciones de la entrevistada y la entrevistadora, ya que, con antelación se sabe que los enunciados de la entrevistadora no son material para el análisis y serán descartados.

En algunos casos donde la intervención de la entrevistada es extensa, se realiza un primer refinamiento para comenzar a segregar las unidades de análisis (enunciados) más específicos, pero en general este nivel de refinamiento será revisado en la siguiente etapa. Esta transcripción y primera etapa dio como resultado 2,630 enunciados provenientes de los 17 audios transcritos de las 18 entrevistadas, que representan 329 minutos y 18 segundos de audio.

En este punto es pertinente recordar que una de las principales fortalezas reconocidas de este método de análisis microfenomenológico es la sistematización de la información analizada, lo cual pudiera inferir cierta rigidez (objetiva), que se contrapone a la fluidez (subjetiva) que caracteriza a la experiencia vivida. Sin embargo, la eficiencia del método justamente radica en este vaivén (fluidez) sistematizado (rigidez).

Vaivén que es descrito como un desdoblamiento iterativo (Petitmengin, 2019, p. 692) en donde, a través de entrevistar, escuchar, transcribir, leer y releer enunciados cortos para ordenar, seleccionar, analizar y graficar, se *revelan* los elementos que componen la estructura de la experiencia y se va *acorralando* el juicio de quien analiza. Conforme se lleva a cabo este proceso, la propia investigadora puede notar cómo recordaba algo diferente, o no lo

recordaba así o asá, o simplemente no lo recuerda por completo; de ahí la objetividad por analizar la transcripción literal.

Durante la siguiente etapa del refinamiento, se eliminaron los enunciados que no se consideraron unidades de análisis para el método microfenomenológico, resultando en 1,133 enunciado analizables. Los 1,497 enunciados eliminados corresponden a las intervenciones de la investigadora, las muletillas o respuestas cortas (i.e., “mmm”, “ajá”, “sí”, “muy bien”, “gracias”, etc.), y aquellos enunciados que la microfenomenología considera información satélite (véase pp. 111-112).

Para descartar esta información satélite del análisis microfenomenológico, los he categorizado como *datos etnográficos*, ya que nuestra metodología etnomicrofenomenológica nos permite utilizarlos tanto para la caracterización contextual de la Masehual –sentada al inicio de este capítulo–, como de base para la construcción del apartado final denominado “Notas para futuros análisis”.

Como se explicó en el tercer capítulo, este tipo de información que he clasificado como enunciados etnográficos, es lo que equivale a lo que Petitmengin alude como información satélite o satelital. Son datos que giran alrededor de la descripción que ofrece la entrevistada, pero que no es propiamente contenido de la experiencia que se busca observar a través de la lente de la microfenomenología.

Por el contrario, en etnografía esta es la información analizable, como los saludos, las referencias al clima, las propias maneras de rodear el discurso, ya que son, además, fundamentales para generar confianza y acercarse mediante la observación participante. De manera que encontramos intervenciones relacionadas con la edad o enfermedades, o con la vida de los hijos, o con lo bonita que está la prenda que tejió y cómo la tejió. Es decir, están ahí, pero aportan para la mirada etnográfica, no para la microfenomenológica, y esta separación se explicita durante el paso del refinamiento a través de la clasificación del dato.

Esta exclusión de la información satelital puede requerir en algunas instancias de un análisis más detallado, ya que algunos enunciados pudieran estar revelando o reafirmando un elemento previamente identificado de la experiencia observada, aunque estén rodeados de elementos satelitales. El principal parámetro de decisión siempre será la relación frente a contestar la pregunta de investigación.

Es así que, empleando el programa Excel, se llevó a cabo el resto del proceso de segregación y refinamiento hasta la selección de los 1,133 enunciados para el análisis, que representan 43% del total de los transcritos. Con estos enunciados se procede a la identificación de las unidades de análisis, tanto de las unidades diacrónicas inespecíficas (UDI) (véase p. 112), como de las unidades sincrónicas inespecíficas (USI), para llevar a cabo las rondas de análisis iterativos que me llevarán a definir las unidades sincrónicas y diacrónicas específicas (véase p. 113), dejando todo registrado en el mismo documento de Excel.

Esto es importante, ya que de este archivo de Excel se toma la *data* para diagramar la estructura de la experiencia; tanto la estructura específica de cada entrevista, como la estructura genérica de las 17 entrevistas, y así mostrar el corte diacrónico y el sincrónico (véanse pp. 112 y 114). Este diagramado suele realizarse en programas como PowerPoint o Visio, incluyendo plataformas digitales como Miro o Lucidchart, que son útiles especialmente para análisis colaborativos, por ejemplo, cuando se cuenta con un equipo de investigación o para facilitar la revisión de los supervisores y las supervisoras.

Sin embargo, para el uso de estas plataformas se debe tener en consideración el manejo de la privacidad de datos, ya que, especialmente la versión gratuita, implica ceder el libre acceso y uso de toda la *data* colocada ahí, esto es, ceder derechos de autor. Incluso las versiones de paga tienen cláusulas relacionadas que habrá que leer detalladamente. Para la presente investigación se decidió llevar a cabo el diagramado en el programa PowerPoint.

Fue así que, tras realizar el Análisis Diacrónico Específico en Excel de cada una de las 18 experiencias analizadas, se realizó una tabla para mostrar la macro-diacronía genérica que resulta de los elementos consistentes entre las 18 diacronías individuales. Si bien no se realizó una diacronía a modo de progresión de micro-momentos de una experiencia en particular, lo que se muestra en el análisis es una sucesión de grandes eventos que sintetizan la experiencia reportada por cada entrevistada al explorar las tres preguntas diseñadas (véase p. 144).

Posteriormente, se llevó a cabo el Análisis Sincrónico Específico de cada una de las 18 experiencias, para proceder a realizar el Análisis Sincrónico Genérico, y presentar los resultados de este por medio de una Red Semántica de la Estructura Sincrónica Genérica que,

junto con el diagramado de la macro-diacronía genérica a través de un diagrama de causa y efecto, es como se propone mostrar los resultados que responden a la pregunta de investigación.

Desde un inicio se sabía que sería la sincronía quien podría habilitarnos para responder a la pregunta de investigación. Sin embargo, la diacronía reveló un hallazgo importante respecto a la posibilidad de *ver* que el futuro es juntos, es decir, de la percepción de la cualidad de interdependencia de la realidad, específicamente en relación al tipo de percepción. Esto es, no es propiamente una línea de tiempo de eventos subsecuentes, sino el mapeo del macroproceso que fue posible detectar mediante la experiencia de la entrevistada, en relación con cómo sucede ser “una mujer que se organiza con otras mujeres”, donde tras analizar las 18 diacronías específicas, se detectan elementos genéricos que ofrecen la identificación de lo que se ha llamado como macro-diacronía genérica.

Una vez identificada esta estructura genérica, se localizó la fase que pudiera responder a la pregunta de investigación, para aplicar el análisis sincrónico y poder observar las características de esta experiencia en particular. Para este caso, correspondió a la fase 2. *Ver el Beneficio Abstracto*, pero adicionalmente se encontraron enunciados de la fase 3. *Platicar*, que aportan datos para el análisis sincrónico; de manera que se efectuó el análisis sincrónico del consolidado de enunciados que refieren a estas fases diacrónicas.

Es importante recordar, como se explicó en el capítulo 3, que el objetivo de la metodología es mostrar la estructura genérica de la experiencia observada en su calidad diacrónica (procesal-temporal) y sincrónica (características atemporales). Para ello, se debe realizar el análisis específico de cada entrevista, tanto diacrónico como sincrónico, y así proceder al análisis genérico de cada una, examinando el listado consolidado de enunciados o unidades de análisis.

En resumen, primero se realiza el análisis diacrónico de cada transcripción de las entrevistas, y consolidando todas las diacronías específicas, se efectúa el análisis genérico-diacrónico. Esto proporciona los datos para graficar la diacronía genérica de la experiencia observada, utilizando en este caso un diagrama de causa y efecto.⁶¹ El resultado de este

⁶¹ También conocido como diagrama de Ishikawa, de espina de pescado o cola de pez.

análisis diacrónico favorece para dar respuesta a la segunda parte de la pregunta de investigación, referente a: ¿cuál es la incidencia (de “ver nuestro futuro juntas”) en la posibilidad de autoorganización por el bien común?, como se describe en el siguiente inciso.

A partir de este análisis diacrónico se detectan los enunciados que pueden contribuir para el análisis sincrónico, que estén orientados para atender a la primera parte de la pregunta de investigación, relativa a: ¿cómo es la experiencia subjetiva de “ver nuestro futuro juntos”? Al final, durante el inciso 4.3.5 se presenta el resultado de este análisis, donde por medio de una Red Semántica se representa la caracterización de la experiencia observada, es decir, el análisis sincrónico de la estructura genérica de la experiencia denominada como “ver el futuro juntos”.

4.3.2 Análisis diacrónico de la experiencia

Hay que recordar que la diacronía se refiere a la dimensión dinámica en relación con la temporalidad de cómo se desarrolla la experiencia. Es la sucesión de instantes o micro-momentos que suceden uno después del otro para conformar el flujo de la experiencia (Petitmengin, 2006, p. 248). El análisis diacrónico busca encontrar elementos de sucesión que se desarrollan por medio de la experiencia observada.

Como se apuntó anteriormente, para el caso de lo que llamamos macro-diacronía, la estructura se construyó a partir de los macro-momentos que las informantes describieron a lo largo de la entrevista, en donde en el instante de realizar el análisis surgen, de manera sucesiva, eventos que describen como es para ellas su experiencia de “ser una mujer organizada”.

Esto se efectúa a través del análisis de los enunciados seleccionados de cada una de las transcripciones, donde se identifican los *momentos* que se clasifican en fases, subclasificándoles a su vez en subfases, según aplique. Por ejemplo, la fase más consistente entre las 18 diacronías fue la que se denominó como “Reconocer el Beneficio”, la cual es 100% consistente entre todas las entrevistadas, quienes perciben los beneficios de seguir organizándose.

Y cada entrevistada reporta lo que llamamos subfases, más o menos consistentes, por ejemplo: describen beneficios del tipo tangible, pero no en todos los casos les nombran como

monetarios; sin embargo, la mayoría reconoce una subfase que se clasifica como “Beneficios Habilidades”, que refiere a cosas nuevas que han aprendido, ya sea técnicas de bordado, derechos de la mujer, costeo y presupuesto, entre otras.

En resumen, una vez aplicado el análisis diacrónico específico a las 18 entrevistas, se reportaron 123 fases con sus subfases. De estas fases y subfases se realizó un consolidado para observar cuáles de las primeras se reportan consistentemente entre las 18 diacronías específicas, detectando así la posible diacronía genérica. De este modo, se descartaron 10 fases que reportaron una especificidad atribuible solo a la entrevistada dueña de la experiencia, o que reportaba un nivel de coincidencia baja con el resto de las entrevistadas.

Al final, las fases consistentes que comprenden la diacronía genérica son:

F1. Situación a priori

F2. Ver el beneficio abstracto

F3. Platicar

F4. Acción

F5. Reconocer el beneficio

F6. Perder el miedo

Algunas de estas fases pudieron haber sido reportadas como subfases en su diacronía específica de origen, o también pudo haber sido consolidada con otra fase. Esta diversidad se puede observar en la imagen anterior de la diacronía genérica detallada.

Tabla 5. Resumen del análisis diacrónico genérico

| # | F1. Situación a Priori | F2. Ver el Beneficio Abstracto | F3. Platicar | F4. Acción Invitar/Contagiar/Participar/Esfuerzo | F5. Reconocer Beneficio | F6. Perder el Miedo |
|---|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------|--------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------|
| A | F1. Apoyo Público | SF2.4. Beneficio Abstracto | | F3. Reunirse Confiar | F2. Reconocer el Beneficio | F5. Perder el Miedo |
| B | | F1. Ver el Beneficio Abstracto | | F3. Acompañarse | F2. Reconocer el Beneficio | F4. Perder el Miedo |
| C | F1. Apoyo Externo | F2. "Ya verás" el beneficio | | F4. Apoyarse Mutuamente | F3. Reconocer el Beneficio | SF1. Perdió el miedo al esposo |
| D | F1. Situación a priori - <i>Suelta</i> | F2. Ver el Beneficio Abstracto | | F4. Unidas/ Apoyadas | F3. Reconocer el Beneficio | F5. Perder el Miedo |
| E | F1. Falta de Apoyo | SF.2.6 Ver el Beneficio Abstracto | F5. Platicar para Solucionar | F4. Apoyo Mutuo F2 Invitar/ Contagiar F7. Esfuerzo | F2. Reconocer el Beneficio | F6. Perder el Miedo |
| F | F1. Falta de Apoyo - Patriarcado | F6. Ver el Beneficio Abstracto | F3. Platicarlo todo | F2 Invitar/ Contagiar F4. Con esfuerzo se cultivan Beneficios | F5. Reconocer Beneficio F7. No ver el beneficio | F8. Perder el Miedo |
| G | F.1 Situación Precariedad antes de Participar F4. Apoyo/ Falta de Apoyo F3. Patriarcado | F11. Ver el Beneficio Abstracto | F5. Platicar | F9.Juntas y Juntos Somos más Fuertes F2 Invitarse a Participar F.6 Esforzarse cultivar beneficios | F.8 Beneficios Diversos Reconocidos | SF8 - Beneficios Perder el miedo |
| H | F1. Situación a priori | F5. Ver el Beneficio en Abstracto | F3. Platicar Estrategia Organizativa | F2 Invitar/ Contagiar F4. Participar & Esfuerzo | F.6 Beneficios Diversos | SF5.1 Ver la posibilidad E25 |
| I | F2. Patriarcado - Permiso del Esposo | F6. Ver Beneficio en Abstracto | | F1. Juntas se Apoyan F3 Invitar/ Contagiar F4. Esfuerzo | F.5 Beneficios Diversos | |
| J | F1. Precariedad / Falta de Apoyo F3. Patriarcado | F7. Ver el Beneficio en Abstracto | F5. Platicar | F2. Juntas F6. Esfuerzo | F.4 Beneficios | SF6. Esfuerzo para Lograr |
| K | F1. Precariedad F4. Apoyo Familia F2. Patriarcado | SF6.1.Ver beneficio abstracto | | F3 Invitar/ Juntas F5. Esfuerzo | F.6 Beneficios | SF7. Feminismo Rural |
| L | F1. Precariedad F2. Patriarcado | F11. Ver el Beneficio Futuro | F6. Platicar | F4. Juntas Fuerzas F10. Juntos nos Apoyamos (Mano-Vuelta) F3 Invitar F5. Participar F7. Esfuerzo | F.8 Beneficios | SF9. Feminismo Rural |
| M | F1. Precariedad F3. Apoyo Familia | F6/E16 | F6. Platicar | F2 Invitar F4. Participar F5. Esfuerzo | F.7 Beneficios | |
| N | F3. Apoyo Familia | F.7 Ver Beneficio en Abstracto | F2. Platicar | F1 Invitar F4. Participar F5. Esfuerzo | F.6 Beneficios | SF6 Beneficios Intangibles -Perder el Miedo |
| O | F1. Patriarcado | F6. Ver el Beneficio Abstracto | F3. Platicar | F2 Invitar / Participar F4. Esfuerzo | F.5 Beneficios | SF5. Beneficio Intangible |
| P | F7. Patriarcado | F6. Ver el Beneficio Abstracto | F3. Platicar | F1 Invitar/ Contagiar F2. Participar F4. Esfuerzo | F.5 Beneficios | SF3 - Platicar Perder el Miedo SF5-Beneficios Intangibles Perder el Miedo |
| Q | F1. Precariedad F3. Apoyo | F8. Ver Beneficios Abstracto | F5. Platicar | F2 Invitar F4. Participar F6. Esfuerzo | F.7 Beneficios | |

F1. Situación a priori

Esta fase refiere a la experiencia que vivía cada entrevistada antes de ser “una mujer que se organiza con otras mujeres”, y que deseaba modificar, moviéndose hacia la decisión de participar con la organización de las mujeres. Las características comunes responden a situaciones de precariedad, falta de apoyo, ya sea de la familia (interna) y/o externa para la venta de sus artesanías; además de la condición como mujeres, frente a las ideas patriarcales de ese momento.

Si bien la mezcla de condiciones varía; por ejemplo, algunas fueron apoyadas por sus esposos y otras fueron víctimas de violencia por parte de estos, la estructura de la experiencia refiere a que esa mezcla de variables produce una experiencia que las mueve a buscar algo mejor a su situación.

F2. Ver el beneficio abstracto

Como se mencionó antes, esta fase fue la seleccionada para explorar sincrónicamente en aras de responder a nuestra pregunta de investigación. Se refiere a una especie de intuición que confía que el beneficio llegará. Este se reporta con frases como “ya verás que sí se puede” o “siempre encontramos la solución”. Este elemento intuitivo parece corroborarse y reafirmarse a través de la fase 5 de reconocimiento de beneficios, donde cuadra lo intuido. Pero, a pesar de que todas las entrevistadas reconocen los beneficios (F5), al parecer no todas lo reportan a modo de percibir el beneficio en abstracto (F2).

F3. Platicar

La estrategia principal de las mujeres de esta organización es platicarlo todo. En las subfases de esta fase se puede observar las maneras en las que se aplica esta estrategia, desde romper el pacto patriarcal que las tenía silenciadas, hasta prospección de proyectos, solución de problemas, reparto de beneficios, etc. Platicar, más allá de mera estrategia de comunicación o transmisión de información, es la herramienta humana para ser vistas, para “entendernos”, como reportan ellas mismas. Ser *vista* por el grupo reconoce su individualidad y desde ahí se conecta con el grupo, aceptándose como parte del todo.

F4. Acción

Esta fase consolida diversas acciones que suceden tras las fases anteriores, que son invitar a colaborar, reunirse, participar, esforzarse para lograr los beneficios, y eventualmente concientizarse de que es un proceso interconectado que debe mantenerse vivo todo el tiempo. Para describir esto frecuentemente emplean la analogía de cultivar para cosechar, aunque no se sabe cuándo o cómo, o incluso qué cosecharán (F2 y F5), pero confían y siguen abonando con cada acción.

F5. Reconocer el beneficio

Este es la cosecha de las fases anteriores, no en un proceso lineal, sino más bien en bucles inciertos, pero *saben*, porque además de confiar, todas lo corroboraron y reconocen que hay beneficios diversos, tangibles e intangibles, habilidades, oportunidades como viajar o conocer gente; beneficios diversos y equitativos, no iguales, sino equitativos con base en el esfuerzo invertido en la fase 4.

F6. Perder el miedo

En algunas entrevistas esto se reconoce como un beneficio obtenido, y en otras como un paso necesario para el logro de los beneficios. Sin embargo, la característica principal es en relación con el empoderamiento, aludiendo a una puerta que se abre hacia la autonomía, a ser sujeta de derechos que muchas no sabían que tenían o que podían ejercer.

Estructura diacrónica genérica

Estas seis fases que aparecen de modo consistente en el análisis de las entrevistas componen la macro-diacronía genérica de la experiencia del tipo “ser una mujer organizada”, y que deja entrever a lo largo de las fases esto que llamamos “ver el futuro juntas”, que para algunas de ellas funge como detonador hacia la autoorganización, como el caso de las iniciadoras, y para otras se muestra más tarde después de la fase de platicar.

De manera que, recurriendo a un diagrama de causa y efecto o cola de pez, buscamos mostrar de manera sintetizada lo que arroja el análisis detallado que se llevó a cabo al aplicar

sistemáticamente el método de análisis microfenomenológico, y que se presentó con detalle en la tabla 5.

Este diagrama nos habilita para explicar las siguientes observaciones:

- a) Hay unas pocas mujeres (iniciadoras) que *ven* el beneficio abstracto de trabajar juntas antes de organizarse.
- b) Hay otras que tienen la semilla incipiente que germina cuando alguien les platica sobre ese beneficio abstracto, que resuena en ellas y logran *verlo*.
- c) Y otras, al parecer se contagian al platicar con las que sí lo *ven*, aunque quizás no lo *vean* nítidamente.

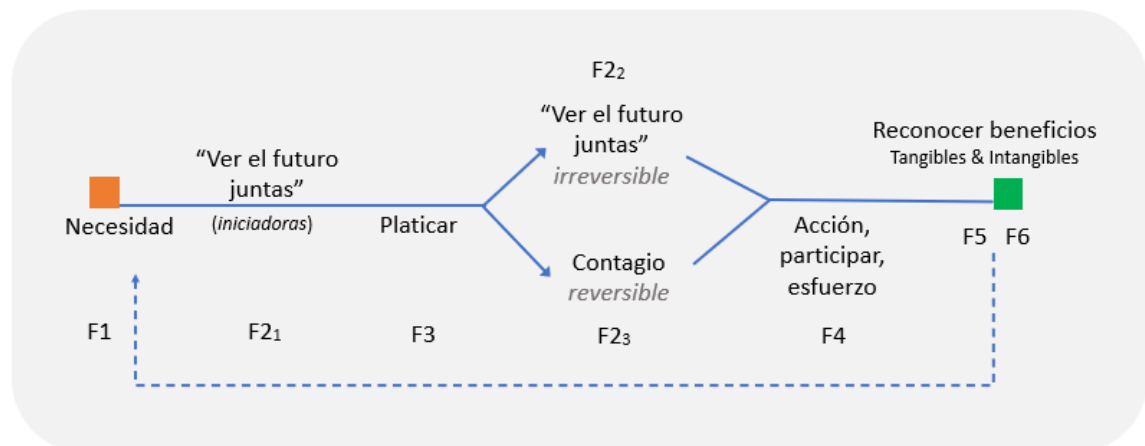


Figura 12. Representación de la estructura diacrónica genérica de la experiencia

En los análisis preliminares, el *contagio* aparecía como lineal en una fase posterior a *Platicar* (F3), que precedía a la decisión de autoorganizarse y trabajar juntas (F4), es decir, como un efecto de platicar (F3) ya desde la visión “ver nuestro futuro juntas” (F2₁). Pero tras el refinamiento de datos y el análisis reiterativo del consolidado de unidades de análisis seleccionadas de todas las diacronías específicas, el *contagio* se muestra más claramente como una posibilidad para algunas mujeres que quizá no alcanzan a “ver el futuro juntas” (F2₁), pero aun así deciden unirse a la organización y trabajar juntas (F4), de ahí que en el diagrama final, la fase 2 se grafica además como una bifurcación posterior a *Platicar* (F3), donde la diferencia entre ambos efectos F2₂ y F2₃ radica en la durabilidad, del tipo, reversible e irreversible.

Es decir, en la F2₁ se grafican aquellas (pocas) mujeres iniciadoras que al parecer perciben la realidad interdependiente, y confían *ciegamente* que un mejor futuro dependerá de si trabajan juntas con las otras mujeres. Por eso, sin tener experiencias previas, salen a buscar a las otras mujeres para platicar (F3) e invitarlas a autoorganizarse; a partir de ahí, las otras mujeres que les escuchan se animan a participar (F4); y de estas mujeres, hay un subgrupo que también perciben la realidad interdependiente, y *ven* que su futuro depende de trabajar juntas (F2₂); y hay otro subgrupo que en realidad se contagia sin necesariamente percibir la realidad de la misma manera (F2₃), pero ambos subgrupos deciden autoorganizarse y trabajar juntas (F4).

Esta característica de durabilidad responde a que, desde el punto de vista cognitivo, cuando la mente *ve* o percibe algo, ya no lo puede borrar, es irreversible: no es posible volver a ver del mismo modo que se veía antes. Para el caso de percibir la realidad como interdependiente, son estas personas que vayan a donde vayan actúan en consecuencia, no importa la situación o el grupo en el que interactúen: al percibir la realidad interdependiente su actuar será congruente con esa percepción. Son estas personas que confían *ciegamente* que siempre hay una forma de solucionar los problemas en aras del bien común.

Al final de este capítulo, una vez expuesto el análisis completo, se reflexiona por separado sobre este dato de durabilidad, ya que puede aportar claridad, por un lado, respecto a la probabilidad de que tenemos de autoorganizarlos, que ya se preveía que, aunque es posible, es baja la probabilidad. Justo a partir de esta premisa, el dato puede abonar hacia el diseño de procesos comunitarios o colectivos más conscientes.

Lo que a su vez nos lleva a enfatizar la importancia de la fase 3 de Platicar como principal herramienta, en relación con el direccionamiento del efecto que se busca lograr, es decir, hacia: a) el objetivo *ver* nuestro futuro juntas, o b) el objetivo *contagiar*. Es decir, ambos objetivos derivan en cooperar y trabajar juntas, pero a las y los *contagiados* se les tendrá que estar convenciendo, porque no están *viendo* la realidad interdependiente, y confían en lo que les cuentan los que *ven*, pero temporalmente, siempre y cuando los beneficios sean tangibles; esto es, la característica de reversibilidad permanece latente.

Esto es, como no logran *ver*, eventualmente se sienten engañados o siguen otra nueva visión o discurso que les convenza más. Es esta falta de consciencia cooperativa de Beaucage,

siendo una ceguera proveniente de la ignorancia fundamental, del tipo que se explicó en el capítulo 1 y que les imposibilita percibir la realidad como es, en este caso interdependiente.

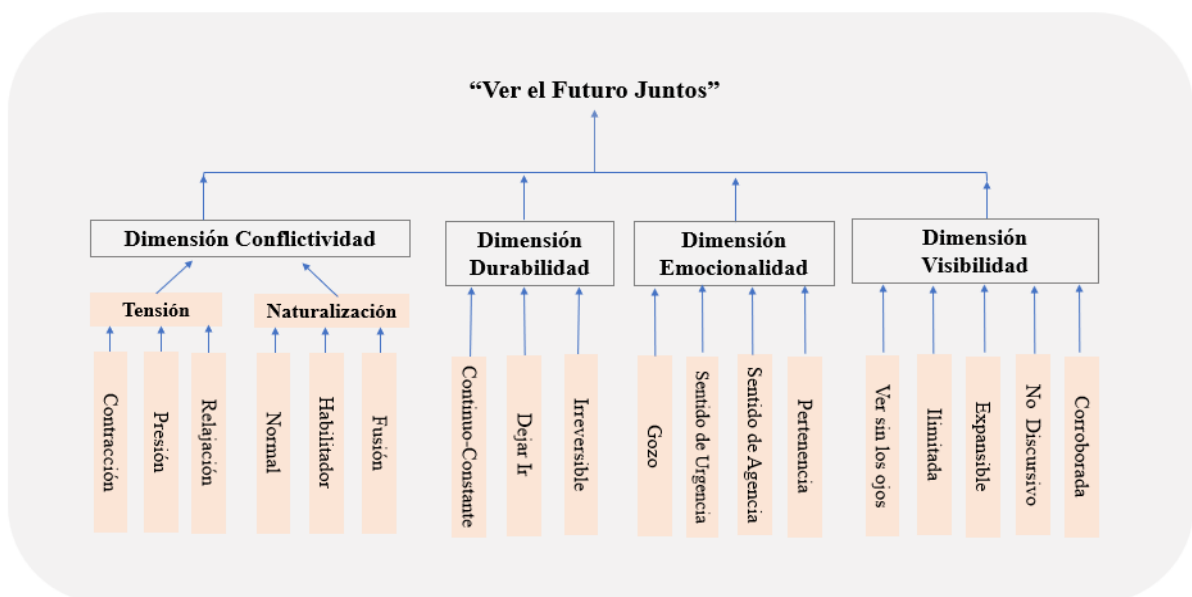
4.3.3 Análisis sincrónico de la experiencia “Ver el futuro juntos”

Hay que recordar que la sincronía se enfoca en aquellas características de la experiencia que no tienen una relación sucesiva con los micro-momentos (Petitmengin, 2006, p. 248), sino que se describen como características inherentes a los elementos de la experiencia, por ejemplo, tamaño, color, iluminación, temperatura, textura, emocionalidad, durabilidad y sensación.

Para implementar el análisis sincrónico, se parte de las diacronías individuales para detectar los enunciados o unidades de análisis, que reportan características clasificables como descriptivas de la experiencia “ver el futuro juntos” y como se mencionó, la mayoría salieron de la fase 2. Ver el Beneficio Abstracto, y algunos de la fase 3. Platicar y otras fases.

A continuación, se muestra el primer y segundo nivel de la red semántica a modo de resumen, y en la figura 16 se muestra la red semántica completa que indica los enunciados que atienden a cada una de las características graficadas para referencia y trazabilidad y posteriormente se explicarán cada uno de los componentes.

Figura 13. Corte de la estructura genérica diacrónica



Para efectos de trazabilidad, se consolidó un nuevo listado en Excel en el que se importaron los enunciados seleccionados para el análisis sincrónico, respetando la letra que identifica a la entrevistada y el número de enunciado de la transcripción original, así como la fase o subfase asignada durante el análisis diacrónico. De manera que, en lo sucesivo, cuando aparezca una referencia del tipo F94, se refiere a la entrevista F (en la secuencia A-Q mostrada en la tabla 5), y corresponde al enunciado 94 de la transcripción original.

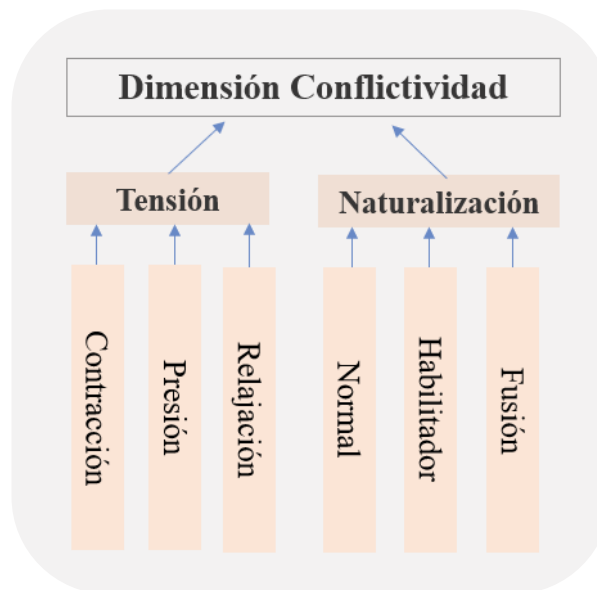
Una vez realizado el análisis sincrónico, se recurrió a una red semántica para graficar la sincronía genérica, que representa las características reportadas de la experiencia del tipo “ver el futuro juntos”. En esta red se puede visualizar las características observadas en las unidades de análisis seleccionadas, que resultan en la estructura sincrónica genérica que agrupa las características en cuatro dimensiones de la experiencia: conflictividad, durabilidad, emocionalidad y visibilidad.

eriencia



Dimensión conflictividad

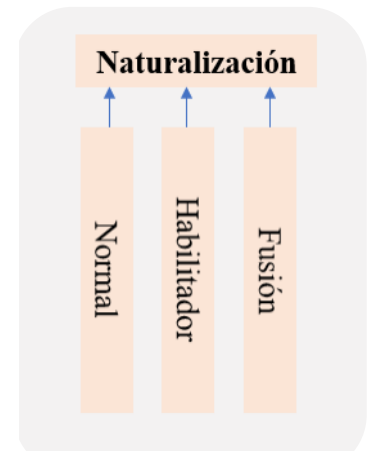
Se refiere a las características relacionadas con el conflicto humano que se observaron como parte de la experiencia genérica en las entrevistadas. Es decir, se reconoce como parte inseparable de la práctica de trabajar juntas, o como ellas lo refieren, de “ser mujeres organizadas”, y se agrupó en dos categorías, por un lado, las características de Tensión, y por el otro, las de Naturalización.



A lo largo de la investigación, aprendí a aclarar de manera explícita que la posibilidad de la autoorganización no exime al conflicto, ni lo desaparece, ni siquiera lo suaviza. Esta era una rápida, casi inevitable asociación errónea de quienes escuchaban-leían sobre mi postura de que es posible la autoorganización por el bien común; a lo cual, le seguía una crítica de romantizar la organización horizontal, autogestiva, colaborativa y cooperativista. Y aunque no es mi tesis la que romantiza el concepto, me di cuenta que sí erraba en obviar la prevalencia del conflicto, moviéndome hacia explicitar –cada vez– que el conflicto es inherente a la experiencia humana, lo cual se corrobora en este análisis sincrónico. La autoorganización por el bien común no elimina el conflicto, solo se gestiona de diversas maneras, documentadas en la literatura organizativa.

Naturalización: Normal-Habilitador-Fusión

No se encontró en ninguna entrevista algún elemento que refiera a un proceso libre de conflicto o fácil; por el contrario, se refiere consistentemente como algo difícil e inherente al proceso organizativo. Esta naturalización del conflicto reporta tres características sólidas que reconocen las entrevistadas: el conflicto es normal, sirve de habilitador y les fusiona en la experiencia.



Naturalización-Normal

Asumen en general que el conflicto “es normal, porque es parte de la vida” H65. En sus descripciones no lo reportan como algo incómodo o algo de lo que quisieran deshacerse. Contrario a David Harvey que nombra este *tipo* de conflicto como “conflictividad positiva” (Harvey, 2005), las descripciones de las mujeres entrevistadas no lo catalogan dualistamente como bueno o malo, sino como inherente a la vida, a las relaciones humanas. “... sí, pues problemas siempre hay” O28.

Naturalización-Habilitador

Quizá la razón de que ellas no lo consideren un problema incómodo sea que perciben que “todo tiene solución” Q34. Y la estrategia que utilizan, y que reconocen como la más importante, es platicar. Estos dos elementos se reconocen como clave para una relación humana sana. Por ejemplo, el psicólogo Terry Real,⁶² experto en relaciones interpersonales, afirma que en su experiencia las parejas *exitosas* son las que se expresan en términos de estar seguros de que, sea el problema que sea, saben que van a encontrar una solución, aunque por el momento no puedan imaginar cuál será.

La estrategia que utilizan este tipo de grupos es lo que Otto Scharmer llama “escucha generativa” (2018, p. 26). Es el nivel más alto de escucha, que se realiza desde el *campo*

⁶² Real, 2007. *The new rules of marriage*. Ballantine Books.

creativo (p. 33), sosteniendo el espacio para que emerja algo nuevo-desconocido. Scharmer ha trabajado con miles de grupos diversos, y refiere que este tipo de escucha generativa es entrenable. En su metodología denominada Teoría U, diseñó una especie de diagnóstico para saber el punto de partida de cada grupo en particular, y estrategias a poner en práctica (Scharmer, 2007).

Frecuentemente, las mujeres entrevistadas hacen alusión a que platicar es la puerta de acceso, se perciben seguras de que cuentan con esa herramienta, ya que fue constante la certeza de que pueden platicarlo todo. Además de ver el conflicto como normal y de que para ellas todo tiene solución, ésta se encuentra platicando: “¡Y sí!, se soluciona, yo les digo aquí, platicando se entiende uno” N51.

Naturalización-Fusión

Una de las características más complejas de comprender acerca de los procesos autoorganizativos, es la posibilidad de que todas y todos los integrantes estén de acuerdo. Es decir, estos métodos no son como un proceso democrático de votos, donde la minoría acepta lo que opina la mayoría, que usan algunas cooperativas o para cierto tipo de decisiones.

En este caso de las mujeres no es así. Ellas platican, platican y platican, hasta que se escuchan todas las voces y todas están de acuerdo, practicando la horizontalidad. Es difícil de imaginar esta complejidad, ya que algunas decisiones pueden tardar meses: “... pues así lo dejamos unos días, dos días, o una semana, o unos quince días, así lo dejamos, y ya otro día, pues ya, hablamos, como que no, como que no, como que no se hubiera nada, así, y entonces ya pensamos cómo lo vamos a hacer y ya, si, pues ya, si, como checando...” M16.

La característica que quizá hace posible esto la describen como una especie de fusión. En las descripciones de las entrevistadas se asegura que el conflicto las une (en lugar de separar, como en otro tipo de organizaciones), y no se sueltan porque saben, confían ciegamente que todo tiene solución a través de la conversación, y donde *ciegamente* se refiere a un acto de fe, pero no en una divinidad externa, sino fe en ellas mismas unidas.

Así lo describía una mujer que hablaba solo náhuatl. Su traductor me explicaba en español lo que ella percibía como una especie de fusión: “se juntaron entre las seis comunidades y entre ellas trabajaron como una sola persona” B79.

Estos dos elementos son clave en la definición de interdependencia que construimos en el tercer capítulo, donde todas, todos y todo somos unicidad, pero no como un conglomerado que uni-piensa o uni-siente, sino como individuos que co-surgimos en dependencia y que, por lo tanto, podemos organizarnos y actuar juntos.

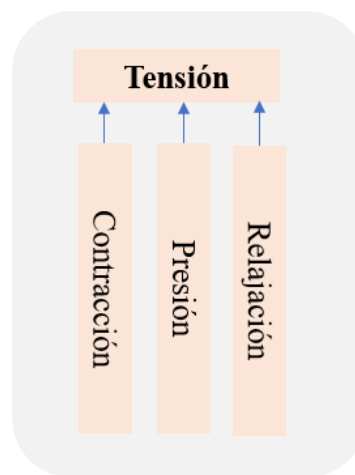
Aquí vale aclarar una especificidad de cómo funciona este grupo, relativo a que no todas las mujeres participan en todos los proyectos. Es decir, se anuncia un proyecto y cada una decide si quiere y puede (tiempo, y algunas veces inversión monetaria) participar. Así, con esta decisión voluntaria de inicio se garantiza de algún modo el deseo de ponerse de acuerdo, apalancado por la confianza de que así será. Además de que los conversatorios se llevan a cabo en niveles. Cada comunidad se reúne y decide, siendo la representante la que lleva el mensaje al hotel. Ahí la conversación es a nivel representantes, presidenta y secretaria.

Tensión. Contracción-Presión-Relajación

Con frecuencia, durante las entrevistas, las mujeres reiteraban que no era fácil e inmediatamente después decían “pero se puede”. Siempre hay tensiones, no hay relación interpersonal que no implique una tensión (De Jaegher, 2015), de ahí lo impráctico de creer o querer imaginar lo opuesto, y por eso se termina juzgando como romántica la posibilidad de autoorganizarnos.

El ejercicio de ponerse de acuerdo siempre es tenso, pero como cualquier habilidad, conforme se logra solucionar y concretar beneficios, se relaja, desarrollando las habilidades que vuelven cada vez más fluida la toma de decisiones y, a su vez, más robusta para superar retos mayores donde se contrae de nuevo la tensión; y con las habilidades adquiridas ejercitadas se vuelve a relajar, y así, va fluyendo en el proceso de toma de decisiones.

La tensión deja de ser un problema-impedimento cuando saben-confían que eventualmente se relajará dicha tensión, lo que da paso a la solución. Pero antes de relajarse, habrá presión de todas, tanto de las o la que está en desacuerdo, como las otras que buscan



escucharle, entenderle y ofrecer opciones, hasta encontrar la solución óptima entre todas y para todas.

Otra vez, lo que hace difícil de imaginar esta “solución óptima para todas”, es que no se percibe la realidad como interdependiente, se mira a través del filtro de la ilusión de la separación, un individualismo que asume que, al ser ocho billones de humanos separados, se requeriría de ocho billones de diferentes soluciones, porque *todos queremos algo diferente*; lo cual no tiene sentido y es imposible estadísticamente.

Es algo similar al ejemplo de los niños y la piñata, que explicaba en el primer capítulo, donde el niño-individuo que se percibe separado de los otros no le importa lo que quiere el resto; y en el momento de tensión de pelear por los recursos-dulces, ni siquiera le importa qué dulces quiere él mismo, solo le importa acumular los dulces que pueda, y ya luego verá en privado si le gustan o no, si regala los que no quiere, o incluso si los tira a la basura.⁶³

Cuando refiero que “no le importa”, no es una característica de maldad, sino de ceguera cognitiva, no le importa lo que no *ve*, es decir, lo que omite su mente bajo la ilusión de la separación. Los niños del ejemplo educados en la metodología Waldorf, desde el jardín de infancia son guiados a percibir la interdependencia a su alrededor (Dahli, 2007).

En el ejemplo, esta evaluación de los dulces “qué prefiero y qué no”, se hace colectivamente, ninguno acumula de manera individual. Y el niño nuevo que lo hace, es aleccionado por los propios niños a modo, “aquí hacemos las cosas así”. Como se explicaba, esta es una decisión colectiva, es un conflicto, cuya resolución se hace en el pleno y en el instante, y se hace mediante el diálogo (discusión), todo con el mismo fin, optimizar los recursos y su repartición equitativa para cubrir las necesidades de los miembros del grupo.

Tanto los niños del ejemplo, como las mujeres entrevistadas, saben-confían que juntos hallarán una solución. Esta es la confianza que se reporta en la literatura como factor

⁶³ Otro ejemplo extrapolado de cómo el no percibir el mundo como interdependiente es la base de diversos problemas globales, como la crisis del cambio climático. De acuerdo con el Índice de Desperdicio de Comida de las Naciones Unidas, en 2024 en un mundo con 783 millones de personas que sufren de hambre, se desperdicia un billón de toneladas de alimentos diarios, entre alimentos cocinados que la gente no se termina – lo que llamamos sobras o sobrantes –, lo que tiran los supermercados, y lo que la industria y los agricultores desechan en la selección de calidad alimentaria. Si repartiéramos como los niños, además de acabar con la hambruna, reduciríamos enormemente el impacto ecológico de alimentarnos. Consultado el 20 de noviembre de 2024 en www.unep.org/resources/publication/food-waste-index-report-2024

número uno en los procesos autoorganizativos (Ostrom, 2003; Agrawal en Ostrom et al., 2002, pp. 48-52), que no es una confianza romántica, como confiar en un amigo o en un familiar para pedirle un favor. Es una confianza que viene de *ver* lo mismo, ambas partes, yo y el otro miramos desde la misma perspectiva fundamental, que va más allá del hecho-necesidad de que “ambos queremos dulces”. A partir de ahí, las vicisitudes son sopesadas y las necesidades cubiertas. Ante cualquier conflicto se tensa libremente, se pone a discusión, hasta relajar la tensión y acceder a la solución. Así, indefinidamente.

Tensión – Contracción

Una mujer entrevistada explicaba con naturalidad que no era necesario que le cayera bien la compañera para trabajar juntas, ella lo percibe como cosas separadas. Así otras mujeres con quienes platicué en conjunto, provenientes de una de las comunidades integrantes de la cooperativa; fueron a entregar un pedido de playeras bordadas al hotel y aproveché para sentarme con ellas a ayudarles a acomodar su pedido y platicar,⁶⁴ contaban riéndose de cómo una de ellas solía enojarse y luego encontentarse.

Les pregunté cómo solucionaban los problemas y todas confirmaban la estrategia: “platicando”; bromeando sobre que a algunas les costaba más, volteando a ver a una de las compañeras, riendo todas. Contaban que esta compañera solía ser “muy enojona”, y que se desesperaba por no bordar bien, se ponía toda roja y no hablaba. Aunque las demás le ofrecían ayuda y le decían que tuviera paciencia, ella se enojaba y se iba: “Ya después regresaba pidiendo que le enseñáramos de nuevo”.

Eso les causaba mucha risa, incluyendo a la mujer exhibida, que ahora era de las mejores bordadoras. Esta interacción bromista develaba que ella confió en sus compañeras para regresar, y ellas confiaban en que lo iba a lograr. Es decir, reconocen que la experiencia de ponerse de acuerdo no es fácil, que implica tensión, y que eso no está mal o bien, solo es así.

Esta asunción, atada a la confianza de que al final siempre logran ponerse de acuerdo, las hace confiar en el proceso, reforzando a su vez la eficacia. No se guardan nada, no se

⁶⁴ Esta entrevista no pudo ser incluida en los análisis debido a la complejidad del audio. Eran ocho mujeres, empalmándose al hablar, entre risas y voces de los visitantes del hotel. El audio tuvo una duración de 1:09:56.

cohiben de dar su opinión, ni se guardan rencores no expresados. Cuentan con un lugar seguro en dónde exponer sus desacuerdos que tensan y contraen el proceso, porque saben que eventualmente se relajará, y accederán a una solución consensuada.

Tensión – Presión

Cuando alguna mujer está en desacuerdo o no entiende algo, no depara en preguntar o presentar su malestar. No es común, o al menos no surgió en ninguna entrevista, que se hable a espaldas del grupo, es decir, que alguna se queje o “ande de chismes” en la comunidad, y que todos se enteren antes del grupo o la persona involucrada. En general, reportaron tener la confianza de hablarlo en el grupo. Algunas incluso esperan el momento de ir “con sus mujeres”, como ellas frecuentemente se refieren a su grupo, para platicar de sus cosas. “Mmm...sí porque con quién platicas, con quién te desahogas, nadie tiene esa confianza, y al menos aquí ya nos conocemos, le puedo contar mis penas y ella igual” F.111.

Esto hace que el centro de reuniones de cada comunidad sea un espacio seguro para detonar las tensiones, a sabiendas que eventualmente se va a solucionar en colectivo, confían en la herramienta que han masterizado, el diálogo. La estrategia es la misma en todos los casos: “platicar”; de ahí que el análisis diacrónico genérico muestre la fase 3 – Platicar (véase inciso 4.3.2).

La confianza en la herramienta no es un acto de fe ciega, sino una confianza basada en que juntas han demostrado que son eficientes implementándola como grupo; es decir, las integrantes del grupo se sienten seguras, confiadas y acogidas; tanto cuando ellas presentan la tensión, como cuando aportan a relajar la tensión de otra compañera.

Grosso modo el proceso es que la representante trae la información del hotel (centro de reunión de la Masehual), y entre todas revisan si están de acuerdo o no, si participan en este o aquel proyecto, o si pueden entregar tal pedido, etc. Si una no está de acuerdo, expone su razón, o si tiene dudas también habla al respecto, y si la representante no tiene la respuesta, tiene que regresar a preguntar para aclarar.

Hay ciertos proyectos en que las mujeres pueden decidir no participar, sin limitar la participación de otras. Por ejemplo, un pedido de artesanía, si alguna sabe que tiene otro compromiso prefiere no comprometerse para no fallar, entonces reparten el pedido entre las

que sí quieran participar. Pero hay ciertos proyectos en que necesitan estar de acuerdo todas, porque su aportación es como comunidad; de cualquier modo, lo resuelven en la reunión. “Pus’ sí, pero se resuelven, ¿no?, platicando, si es que hay problemas allá, pues nos hablan, tener una reunión y ya se ve cuál es el problema, y ya entre todas... y si es acá, pues igual... en la reunión...” L49.

Esta misma presión sirve para impulsar al grupo, por ejemplo, para tomar riesgos. Uno de los beneficios intangibles que las mujeres reconocen en la experiencia diacrónica es “perder el miedo”, especialmente las mujeres que tiene más edad y vivieron el proceso de salir de casa y romper el silencio (Mejía, 2010), describen que, aunque sentían miedo, el sentirse acompañada por otras mujeres les daba fuerza para avanzar:

... hay que platicar entre todos, aunque tú dices que es difícil, pero la otra compañera que dice, no, no es difícil C251 cuando uno o dos o tres, ya se animan, pues ya te animas también C253.

... y dice, que pues, si se llevan a doña Rufina, pues las iban a llevar a todas, porque no tenían miedo, al estar unidos nada las podía vencer...B87.⁶⁵

Tensión – Relajación

Al final, cada comunidad tiene sus estrategias para relajar la tensión. La estrategia siempre es el diálogo, pero la aplicación y estilo varía entre las entrevistadas. Al final tiene el mismo efecto, es una escucha generativa (Scharmer, 2018, p. 26), en donde escucho con la intención de entender, no de arreglar, para después buscar alternativas de solución.

Una vez más, hay que recordar que el conflicto es tenso e incómodo, algunas veces se soluciona en la misma reunión, pero en otras puede llevar bastante tiempo. Esto depende de las condiciones de cada grupo, si el día de la reunión tienen tiempo suficiente para platicarlo o si están todas presentes; además, varía el nivel de confianza y práctica que tienen en la escucha generativa:

⁶⁵ Frase del traductor reportando la respuesta en náhuatl de la entrevistada.

... pues así lo dejamos unos días, dos días o una semana, o unos quince días, así lo dejamos, y ya otro día, pues ya, hablamos, como que no, como que no, como que no se hubiera nada así, y entonces ya pensamos cómo lo vamos a hacer y ya... M16.

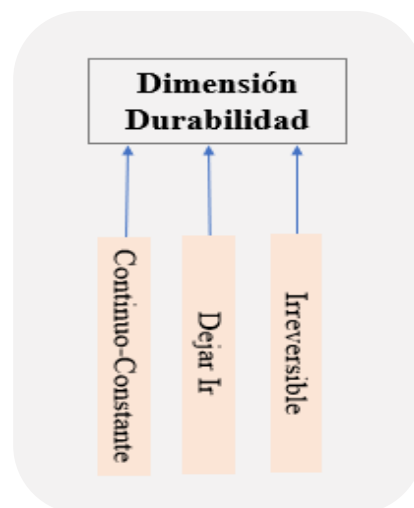
... si como le digo, si, sino, lo dejamos así, pues este, no, no nos podemos entender, no, no nos entendemos, la otra dice otra cosa, la otra dice otra cosa, y no, entonces como que, mejor así lo dejamos, ya para el siguiente día, pensamos cómo hacemos, y... salimos... M17.

Algo importante en esta característica de la experiencia que las entrevistadas reportaban es que cuentan con la intención de solucionarlo, esa es la premisa para detonar un conflicto. Es decir, no solo es discutir por discutir, reconocen que es un proceso incómodo, pero que no lo evitan; por el contrario, están conscientes de que, si los problemas no se discuten, no se resuelven y no desaparecen, sino que dañan la confianza y fortaleza del grupo: “Sí, porque yo como le digo, pues no está bien que estemos con problemas, porque así no está bien para la organización” P73.

Dimensión Durabilidad

Esta dimensión se refiere a las características que las mujeres entrevistadas notan en términos de duración del efecto de percibir la interdependencia; si bien no se describe explícitamente como tal, surge de la forma en que naturalizan u obvian que deben trabajar juntas.

Es así que en términos de durabilidad se perciben tres características: 1) constante y continua, esto es, una vez que se percibe la realidad así, la obvian y aplica para todo, es decir, cambia la lente a través de la que se mira; 2) dejar ir (no apego) del tipo “no importa cuánto tarde en llegar el beneficio, sé que llegará”, y 3) la irreversibilidad, la mente humana una vez que ve algo ya no puede borrarlo, o volver a ver como veía antes.



Durabilidad – Continuo constante

Esta es la característica que hace de la Masehual una organización de más de 30 años. Varias mujeres describían alguna situación complicada de la cual salieron adelante juntas, y que a veces se complican las cosas, pero continúan y se animan entre todas, y algunas incluso han tomado descansos para dedicarse a algo personal o salir de la comunidad a trabajar a otro lado, pero eventualmente regresan a trabajar juntas.

Y siempre pensé, bueno “voy a esperar a ver si algún día regreso”, ¡y regresé! P15.

... no por eso nos vamos a estancar, y vamos a decir “no pues ya no vamos a trabajar”; no, hay que seguir H44.

... ¡pues que sigan!, digo a mis compañeras que son jóvenes, que lo cuiden, que lo quieran, que lo... porque nosotras nos vamos yendo, nosotras somos grandes ya... A112 y 113.

... luego otra vez, ya crecieron mis hijos y ya me fui, otra vez a acercarme ahí... P14.

Durabilidad – Dejar ir

A diferencia de una organización con fines de lucro capitalista, las mujeres no hablan de los beneficios con base en su retorno de inversión lineal. Es decir, cuantificando lo invertido, dinero y esfuerzo versus lo obtenido, para saber si valió la pena; o en todo caso, lo hacen como tipo preanálisis para decidir si aceptan participar o no en relación a otras actividades que tienen; su modo de verlo es más parecido a cómo funciona el sistema-milpa.

Trabajar una milpa requiere inversión de tiempo, dinero y esfuerzo, sin embargo, no se trabaja solo para obtener maíz, por ejemplo, desquelitar sirve para limpiar la milpa, y trae beneficios colaterales, ya que los quelites son comestibles, alta fuente de hierro, y al mismo tiempo hacen espacio para que crezca bien el maíz y el frijol, el chícharo o algo más que hayan sembrado adicional. Nada puede garantizar que todo lo que se espera de la milpa se dé en tiempo y forma, pero se sabe que seguro saldrá algo, así que el esfuerzo se hace sin expectativas fijas; tipo como en el multicultivo, que tiene una sola expectativa, el maíz, todo lo demás es basura, escombro, o parásito como el huitlacoche. Las mujeres lo describen

consistentemente, primero es el esfuerzo, luego “ya veremos, pues para este... tener beneficio, primero hay que ponerse, después ya beneficio” C180.

No se habla de un tipo de altruismo, ya que la concretización de beneficios es fundamental para cerrar-continuar el ciclo, como se mostraba en el análisis diacrónico. Lo que se observa en las descripciones de las entrevistadas es que, pese a su confianza en que los beneficios llegarán, no saben exactamente qué forma tomarán, por eso sueltan la expectativa, es decir, dejan ir la idea de un beneficio específico y cuando se concreta en algo (tangible o intangible), se reafirma la percepción.

Sí, pero ya entre todas era... éramos muchas todavía, y pues nos cooperamos, este, entre faenas, entreee, yaaa muchas cosas, pero pues todavía podíamos, a todo esto, que te digo, en aquel entonces sí podíamos vender nuestra prendas constantemente, sí pues, en aquel entonces, en ese momento sí se estaba viendo el beneficio, por eso también pudimos poner esto (el salón de reuniones)... F36.

También describen que, si tardan en llegar los beneficios, o no llegan como se esperaba (contrario a dejar ir), algunas mujeres se desesperan o incluso ya no quieren participar, lo cual pone al descubierto una pista sobre el diferencial que mapeamos en la diacronía genérica, entre un contagio-reversible y *ver* la interdependencia-irreversible.

Como que, como que dicen: “no pues, yo nada más voy a trabajar, pero no voy a ver el beneficio” ... ¿quién sabe? C110.

... y algunas mujeres, pues querían: “pues aquí yo hago mi artesanía y ya quiero mi dinero porque lo necesito” C51.

... por eso les digo que no se desesperen, ahorita creo que hay... reuniones, estaban viendo eso, es que unas se estaban saliendo F50.

Este *dejar ir* está relacionado con la fase 4, específicamente con la parte del Esfuerzo, que fue de las características más consistentes en las entrevistas. Es claro para estas mujeres que no hay beneficios sin esfuerzo, pero en esta dimensión sincrónica es claro que, para ellas, el esfuerzo y el beneficio no se pueden atar linealmente, lo cual es contraintuitivo con el sistema capitalista individualista predominante: “... aquí es cosa de tener voluntad, porque si no siempre van a decir ‘que no se puede, no se puede’” F51.

Otra vez, no están describiendo una especie de altruismo –también hacen otros actos altruistas–, pero cuando narran su forma de colaborar están relatando cómo funciona la realidad interconectada, imposible de controlar, y que responde a un sistema de causa-efecto del tipo *mano-vuelta* que se explicó previamente, donde el beneficio puede no llegar del mismo lugar donde invertiste el esfuerzo, pero llegará. “... pues entre todos, entre todos platicábamos” C221, “y este sí, algún día nos va, nos va a dar el resultado, tenemos que luchar” C222.

Esto no quiere decir que no importen los beneficios, o cuáles o cómo sean. Claro que importan, esa es la principal razón por la que se unieron: para cultivar colectivamente beneficios. Sin embargo, son procesos tipo milpa, como un cultivo que hay que cuidar, trabajar, abonar, limpiar, cosechar un poco de esto, seguir cuidando, cosechar de lo otro, seguir abonando; y un ratito se le invierte de trabajo a la milpa, y luego se teje, y luego se hace de comer, y luego se va por los niños a la escuela.

... como apenas nos pasó con los pollos, que decíamos que no porque es muy difícil (venir), desde nuestra casa también tenemos familia, tenemos nuestros animalitos también y de allá para venir hasta acá a limpiar y a darle de comer y otra vez ir y otra vez regresar, y cuesta...y ahorita ya está, ya avanzamos, y ahorita ya están ahí los pollitos, y parece que ni sentimos. Sí es mucho trabajo, y antes platicábamos que sí es muy trabajoso, pero ¡ya!, ya ese momento que llegó, ya no es muy trabajoso C228-232.

Otra característica de *dejar ir* es que se logra reconocer como beneficio intangible el beneficiar a otros. Esta característica también es parte de la dimensión emocionalidad, pero parte de no tener expectativas unidimensionales o apego a recibir beneficios personales. Incluye reconocer como valioso el hecho de que otras y otros se benefician del esfuerzo que invierten “... y como yo digo, no es necesario que me beneficien a mí, pues que se beneficien a ellos” F53.

Durabilidad – Irreversible

Este cooperar de manera continua y constante es además consistente, es decir, no es un tema de solo colaborar entre ellas y no hacerlo con otras mujeres, o con los vecinos. Esto se puede

percibir en varias mujeres que trabajan con otras cooperativas, o en los comités o instituciones de apoyo indígenas. Un ejemplo claro es cuando doña Rufi describe por qué regresaron a colaborar con la Tosepan, aludiendo que “el pasado ya pasó”, y los temas como la defensa del territorio les compete a todos y todas (Cobo et al., 2018, p. 20).

Una característica similar que pude observar es el caso de la mujer que termina ayudando al exesposo que la violentó. Aunque no logré entrevistarla porque estaba enferma, fue su hijo –uno de los pocos hombres integrantes de la Masehual–, quien describió la experiencia de su madre, afirmando que al principio él no entendía por qué su mamá ayudaba a alguien que había sido tan malo con ellos. Pero con el tiempo se dio cuenta que su mamá dejó ir el sufrimiento que pasó, no demeritándolo o disminuyéndolo, porque por eso se separó de ese hombre, sino que igual a doña Rufi, ella describía –en palabras de su hijo– “pues ya lo que pasó, pasó, y hay que saber perdonar” E85.

Ahora ella le explicaba a su hijo que gracias a “su organización” tenía una mejor vida, sus hijos estaban a salvo, con otra pareja que la apoya. Le comentaba también que su papá sufría más porque estaba enfermo, por eso le pedía a él y sus hermanas que le ayudarán en lo que pudieran. Al final, mi entrevistado reportaba que se sentía mejor apoyando a su papá que cuando le guardaba rencor, lo cual refleja esta cualidad de la interdependencia de no ser dual, incluyendo a los *buenos* y excluyendo a los *malos*, sino un mero co-surgimiento dependiente con los otros y con el entorno: “No por eso nos vamos a estancar y vamos a decir ‘no, pues ya no vamos a trabajar’; no, hay que seguir adelante también” H44.

Esta característica se observa de forma nítida en algunas mujeres, sobre todo las iniciadoras y las que llevan más años. De ahí que en la diacronía se muestre alternadamente lo que llamamos contagio-reversible, que habría que profundizar más para observar el diferencial microfenomenológicamente. Por ejemplo, a la pregunta de por qué trabajaban juntas, doña Rufina respondía con obviedad: “Porque eran mujeres y debían apoyarse”. Solo así, de modo parecido, otra de las iniciadoras describía “... pues nosotros masehual (indígenas) hay que luchar más... pues no iba a dejar a mis compañeras, pues sí...” J52.

El reto de esta aseveración es que sea un discurso. Como señalaba en el análisis diacrónico, hay algunas mujeres que pareciera que aún no *ven* la obviedad, es decir, sí la exponen, pero no hay más datos sobre un actuar constante, continuo y consistente con base

en esa percepción de la realidad obviada. Es más parecido a una evaluación sostenida de una idea contagiada, que puede reactivarse o no (reversibilidad), dependiendo de la concreción de beneficios, principalmente tangibles.

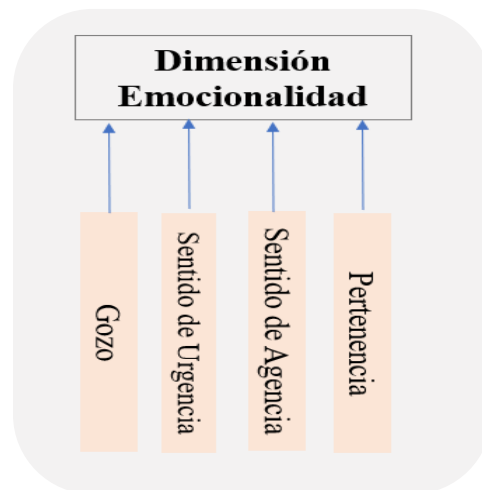
Pero para el caso de doña Rufi y esta otra mujer iniciadora, ciertamente no lo es. Basta con leer la historia de la Masehual para entender la piedra angular que ellas representan, además de escuchar a las otras mujeres hablar de ellas, imaginar lo que caminaron para visitar cada comunidad, para buscar a cada mujer y mostrarle lo que ellas *veían*. Estas descripciones son similares en todas las *iniciadoras* que entrevisté, como les llaman a las primeras mujeres que se unieron (Masehual Siuamej Mosenyolchicauani, 2016).

Mja... si... y otras oyes ya se salieron, otras ya nos “dejaron” [murieron]... entonces por lo mismo entonces, yo sigo acá, y pues a la mejor algún día también los “dejaré” ... F41.

¡Ahí cambió!... [Respuesta a que su vida cambió cuando su papá le dio permiso] G58.
Pero todo tiene solución, sí Q34.

Dimensión Emocionalidad

Esta dimensión se refiere a las características emocionales que las entrevistadas describen cuando hablan de cómo es “organizarse con sus mujeres”, en donde se muestran rasgos de gozo, de sentido de urgencia por solucionar problemas, sentido de agencia al asumirse parte de un ser colectivo que les habilita para actuar y aportar desde lo individual, y un sentido de Pertenencia, hacia “sus mujeres”, “su grupo”.



Emocionalidad – Gozo

El intérprete de una de las entrevistadas que solo habla náhuat explicaba que ella se sentía bien cuando hacían viajes para salir a vender, o algún congreso o feria que las invitaban. Pero tiene que buscar una analogía para explicarme mejor las palabras de la mujer en náhuat,

refiriendo a que describía algo como que la *renovaba*. “Le gusta participar en las salidas, porque igual y se sentía bien; como... pues renovada, se podría decir” B55.

No pude profundizar más en esta palabra que escogió el intérprete, pero dejaba entrever la experiencia encarnada de esa mujer, que al parecer da más pistas en náhuat que en español; y alude a “sentirse bien”, como lo describía otra de las iniciadoras que ronda los 80 años: “Pues yo me siento a gusto” J5. “Las reuniones, a mí me gustó mucho, y se ha vivido, porque tengo mis compañeras para platicar con ellas, a mí me dio mucho gusto” J8.

Una expresión común cuando relataban sus reuniones era “mis mujeres” o “mis compañeras”; con cariño se refieren al Taselotzin, afirman que es un gozo reunirse, a entregar pedido o salir de su comunidad, o incluso del estado para conocer otros lugares, pero siempre acompañadas, siempre juntas: “... Pues no sé, pero sí se siente uno bien” L65. “Pues se siente bonito” Q15. “Pues se siente bonito compartir las cosas, nuevas ideas” N25.

Esta característica es una de las más sólidas que algunas señalan como parte de los beneficios intangibles, y es a su vez elemento importante para la duración en el tiempo de la Masehual, como el que siga habiendo mujeres y ahora algunos hombres, que quieren seguir siendo parte de la organización o unirse a la cooperativa, lo que la hace más fuerte y prolonga su vida de ente colectivo.

Emocionalidad – Sentido de urgencia

Un elemento que a menudo se manifiesta en las entrevistas, y fuera de ellas, es el factor tiempo. Estas mujeres tienen muchos quehaceres, no es común que tengan tiempo para descansar, o lo que llamamos tiempo de ocio. Para quien hace trabajo rural o de campo, sabe que el tiempo ahí transcurre diferente que en la ciudad⁶⁶ y todo el día hay labores. De manera que estas mujeres son pragmáticas, entienden que las cosas se tienen que hacer y solucionar pronto. “Sí, porque yo como le digo, pues no está bien que estemos con problemas, porque

⁶⁶ Esta es una observación fenomenológica que reportan los trabajos etnográficos, y para algunos sería “un decir de los antropólogos” o algo irreal porque el tiempo es medible, es decir, 1 hora siempre son 60 minutos. Sin embargo, hoy ya hay posturas desde la física cuántica sobre la no existencia del tiempo, al menos, así lineal como nos gusta *medirlo* y que más que una característica per se de la realidad, es una percepción de esta. Anil Seth lleva a cabo desde la neurociencia investigaciones para entender como percibimos el tiempo, y por qué esta percepción varía. Véase un resumen en <https://www.sussex.ac.uk/broadcast/read/58306>

así no está bien para la organización” P73. “Como te digo, sí tiene uno problemas, que, que no se... se haga más, pues también que, hay que solucionarlo” P71.

Reconocen que un problema que no se atiende pronto, crece y costará más esfuerzo después solucionarlo. Y debido a que confían en su mecanismo de solución de problemas, que es a través del diálogo, pues lo ejercen hábilmente para pasar al siguiente pendiente. Esto no quiere decir que se *apresuren* a encontrar la solución, como sucede en las empresas bajo presión de entrega de resultados, sino más bien lo describen como no dejarlo pasar, poner la atención que requiere pronto: “Bueno, del problema, que no se ponga grave, pues platicando ahí, buscando, cómo, cómo arreglar” N50.

Emocionalidad – Sentido de agencia

Otra característica que se observa consistentemente es lo que describen como *perder el miedo*, que se muestra en la diacronía como la fase 6. Ya describimos el contexto de estas mujeres, en especial de las iniciadoras, que a través de unirse con otras mujeres tomaron fuerza para enfrentar los retos que tuvieron al comenzar su cooperativa, y luchar por lo que veían era posible: “Yo iba por mi... por mi futuro más... ir o sea, ver mi sueño” A43.

Es claro que, con el paso del tiempo y la cosecha de beneficios, las nuevas generaciones ya gozan de los frutos de esa lucha, pero sigue siendo un mundo, un país, donde ser mujer y ser indígena es una desventaja: se carece de oportunidades y es causa de discriminación. Por tanto, la organización les da fuerza, como el propio nombre lo dice: *Mosenyolchicauani*, es un lugar seguro, confiable, donde aprenden de sus derechos y a defenderlos, nuevas herramientas, donde se sienten protegidas y acompañadas para vender sus artesanías. “... Nada más es querer” F52.

Emocionalidad – Pertenencia

Cuando hablan de “su organización”, la Masehual, la describen con orgullo, con fuerza. Ellas se refieren a sí mismas como “ser mujer organizada”, aludiendo a un tipo de mujer, a un modo de ser mujer, que no todas lo son y que ellas no lo eran antes. Habría que recordar que la Masehual es un hito en México, tiene gran popularidad y su hotel Taselotzin es el estandarte que las representa. El sentido de pertenencia a la Masehual es evidente en cada

entrevista. “... No quiero que se pierda la organización, porque me siento como... como si fuera la raíz” F40.

Las iniciadoras y las que tienen más tiempo en la organización todavía hablan de la lucha, describen ese momento histórico donde nació la Masehual, y sienten orgullo de relatar cómo lo hicieron juntas, como mujeres, como *masehual*-indígenas: “Pues nosotros... masehual... hay que luchar... más, pues cómo iba a dejar a mis compañeras, pues sí...” J30.

Cuando relatan su proceso de platicar, las entrevistadas hablan de procesos de confianza. Ya lo describíamos en las características de conflictividad, confían en ellas mismas juntas, saben que parte intrínseca de ser mujer organizada es platicarlo todo, hasta sus penas. Una mujer afirmaba que, aunque sus compañeras no le ayuden a solucionar su problema personal, ya con que le escuchen es una gran ayuda: “Mm...sii porque con quien platicas, con quien te desahogas, nadie tiene esa confianza, y al menos aquí ya nos conocemos, te puedo contar mis penas, y ella igual... y entre nosotros nos apoyamos: ‘haz esto haz lo otro’...” F111.

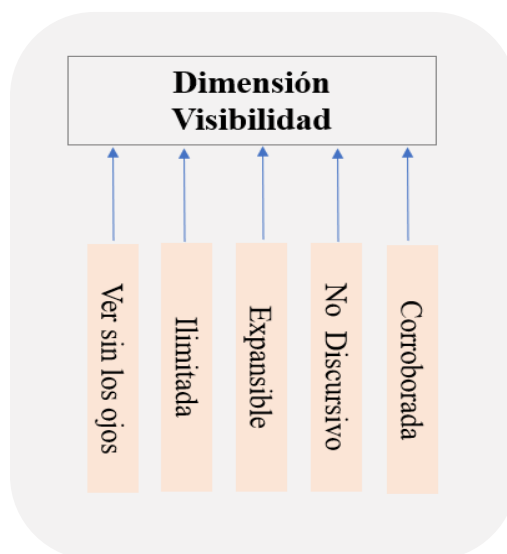
Uno de los beneficios intangibles que mencionan a menudo, en particular las iniciadoras o las que llevan más años en la cooperativa, es respecto a portar su vestimenta masehual con orgullo. Hoy es otro México, otro mundo en general que ha dirigido su mirada un poco más benevolente a los grupos indígenas del mundo. Pero las iniciadoras son de una época en que el gobierno de nuestro país implementaba políticas públicas violentas y discriminatorias para *desindigenizarnos*: “... Pues nos llamaba, me presento como Masehual, así iba yo con mi falda, con mi vestido, así iba yo con mis nahuas... masehual” J50.

A los hombres les prohibieron usar su ropa masehual, esto para acceder a oportunidades de trabajo o ir a la escuela, y esa violencia permeó en la sociedad mexicana, desvalorizando y discriminándoles por la ropa que usaban, lo que evidenciaba la idea desarrollista asociada a una forma de ser hegemónica, y que incluía la vestimenta y el lenguaje; ello detonó en colectivo una especie de vergüenza por ser quienes eran. Así que su lucha juntas les trajo este beneficio que valoran enormemente, porque atraviesa toda su existencia, todo su ser en la vida: “Me sentía muy contenta, si pues todo, me llevaban como representante de Masehual, así con mi ropa, con mi morral aquí, pues soy Masehual...” J27.

Esto va más allá de reportar una característica de orgullo que pudieron haber tenido desde la resistencia de seguir portando su vestimenta masehual, pero en esta frase la entrevistada describe que en un contexto ajeno a su comunidad (contaba de cuando asistían a eventos externos) se sentía recibida, aceptada por los *koyomej* (mestizos-foráneos) e incluso por extranjeros, siendo así como es, masehual. Lo percibe como un beneficio que ha resultado de la lucha, porque antes no era así.

Dimensión Visibilidad

Desde el comienzo de la tesis se estableció a qué me refería con *ver*, que va más allá de ver con los ojos y que alude a la experiencia de percibir con todo el ser a través de la cognición humana que se encarna, actúa y co-determina con las experiencias internas y externas (Varela, 2000, p. 4). Es un acto de ver la realidad como es, que surge de la interacción inseparable e irreducible cuerpo-entorno.



Además, esta forma de percibir la realidad, específicamente para nuestro caso la cualidad de interdependencia tiene como características que es ilimitada, expansible, no discursiva –incluso difícil de explicar–; es decir, para la persona es algo obvio de la realidad y con frecuencia no está plenamente consciente que *ve* algo que otras y otros no perciben igual; aparte de ser una visión que se corrobora con los beneficios tangibles e intangibles que se reconocen.

Visibilidad - Ver sin los ojos

En general, ver la realidad como es disminuye la ansiedad producida por la incertidumbre, no porque esta desaparezca, sino porque se navega más fluidamente en ella. Esto es, para nuestro caso, la cualidad de interdependiente que posee la realidad revela el mecanismo detrás de cómo co-surgimos en dependencia, que corresponde a la coproducción de causas y

efectos. Percibir esto nítidamente habilita a quien así lo *ve* a actuar en consecuencia para fluir con esa dinámica: “De poco a poquito, vamos a encontrar [soluciones]” K33.

Las mujeres lo describen como una especie de certeza o ecuanimidad de que lo van a lograr –los proyectos–, o de que van a encontrar soluciones a problemas. No hablan en términos de *crear* soluciones, como si no existieran y de la nada las diseñaran, sino que describen una confianza basada en su proceso de platicar como medio para eventualmente *encontrar* la solución. Al relatar ejemplos de cómo fluyen esas pláticas, más que *encontrar* soluciones, lo que describen es *articular* soluciones, donde van uniendo las piezas que cada una de ellas va aportando, además de fluir con las piezas de las circunstancias externas, hasta que se sienten cómodas con esa solución. “... y ya vamos a ver de qué manera podemos, este, sacar nuestra artesanía” H30.

Esta característica de la certeza o ecuanimidad no refiere a una fe ciega sin fundamentos, sino que proviene de una familiarización con la naturaleza de la realidad y fluir con ella, sin aferrarse a que sea diferente o a controlarla a sabiendas de que no funciona así. Es decir, como se anotó antes, el proceso de solución de problemas depende de los *insights*, que son estos *chispazos* espontáneos de realidad que develan la oculta naturaleza de las cosas, abriendo la puerta a vislumbrar las soluciones.

Este *insight* que Mayer (en Davidson y Sternberg, 1995, p. 3) describe como “the process by which a problem solver suddenly moves from a state of not knowing [...] to a state of knowing”; que a pesar de que desconocemos cómo sucede, sabemos que sucede. A decir, en este caso, estas mujeres *saben*⁶⁷ que así sucede, de manera que solo esperan a que suceda, confían en la realidad como es. Esta *espera* no es pasiva, en otras palabras, no se sientan a esperar, sino que platican, buscan opciones, van a reuniones, hacen otros quehaceres, vuelven a platicar las veces necesarias, pero sin aferramiento:

... pues así lo dejamos unos días, dos días, o una semana, o unos quince días, así lo dejamos. Y ya otro día, pues ya, hablamos, como que no, como que no, como que no se hubiera nada, así. Y entonces ya pensamos cómo lo vamos a hacer y ya, si, pues

⁶⁷ Este *saber* es del tipo que produce conocimiento no-conceptual. Alan Wallace lo define como el conocimiento que va más allá de la imaginación y no implica una designación conceptual, sino que es un tipo de conocimiento que surge de la consciencia no dualista sobre algo que se sabe (Wallace, 2009, p. 102).

ya, [...] si no, lo dejamos así, pues este, no, no nos podemos entender, no, no nos entendemos, la otra dice otra cosa, la otra dice otra cosa, y no, entonces como que, mejor así lo dejamos, ya para el siguiente día pensamos cómo hacemos, y... salimos M16, 17.

Esta característica se reporta a través de la frase que utilizan consistentemente en sus diversas acepciones, que hace referencia a “ya verán cómo le hacen”, describiendo una experiencia del tipo *saben* que más adelante *verán*, aunque por el momento esté velado: “y ya vamos a ver de qué manera podemos” H30.

Como se advirtió antes, la mayoría de las veces no se es consciente, ni de que se percibe la realidad interdependiente, ni separada. Es decir, para ambas perspectivas es obvio que la realidad es así como la aprecian. De ahí que, quien sí nota la interdependencia no entiende por qué las otras actúan como si la realidad no fuera así, interdependiente:

... a mí la mera verdad me da mucha tristeza cuando yo escucho otras, o sea, mujeres se reúnen y no logra, y eso lo que a mí no me gusta, porque es una pérdida de tiempo, que ellos hacen y pues la mera verdad no logro nada, o, por ejemplo, cuando hay proyecto, se queda con una, nada más con una persona, eso está mal [...] no está, o sea, ordenados, no se escucha el grupo... A58-63.

... quien sabe por qué no, no lo vean así C109... Como que, como que dicen “no, pues yo nada más voy a trabajar, pero no voy a ver el beneficio” C110.

Visibilidad – Ilimitada

Esta característica no es del tipo mirada capitalista de crecimiento ilimitado, que ignora por completo que vivimos en un mundo con recursos limitados (Scharmer, 2018; Raworth, 2017). Alude a la capacidad creativa inagotable para fluir con la realidad, ya sea para buscar soluciones, para crear proyectos, para organizar su casa y poder salirse a las reuniones. Es esta visión de que para todo hay una solución, que articulan a través de platicar, no la describen como una característica individual del tipo “yo encontraré la solución”, sino lo conciben en voz colectiva, ya sea entre ellas como compañeras o con su familia:

Y cada vez que tenemos un problemita pues lo solucionamos Q47.

¡Y sí!, se soluciona, yo les digo aquí “platicando se entiende uno” N51.

... por ejemplo, cuando yo estuve enferma con mi bebé, pues él (su esposo) es el que hacía todo, mis hijas como ya están grandes pues también, una hacía las tortillas, la otra la comida, él lavaba ya la ropa de, de mi bebé y ya mi ropa, y la de él, y la del niño, y ya mis hijas cada quién... L90.

Es una característica de no darse por vencidas, que en términos socioculturales es lo que sostiene las luchas y resistencias indígenas, pero en este caso no es una característica de resistir, sino de fluir. Esto es, percibir la realidad interconectada abre las posibilidades constantes, ilimitadas e independientes a las circunstancias. Y se recordará que no reportan que sea algo fácil o sencillo, como se mostró en la dimensión conflictividad, sino que describen que “siempre hay una solución para todo”, y que está vinculada a la característica de dejar ir:

Hablando, platicando, platicando ahí hasta que encontremos una solución N49.

Pero, siempre llegamos a una buena solución, entre compañeras y todo el grupo Q39.

Y pues qué, bueno, pues una discusión siempre hay donde quiera, pero no hay que tomar todo a pecho, sino que tratar de solucionarlo, tratar de solucionarlo H52.

... hay que hablar con ellas, hay que hacer ver las cosas como son, no todas las cosas son fáciles, sino que las cosas siempre se hacen fáciles F61.

Visibilidad – Expansible

Ya se describió cómo estas mujeres comparten los beneficios, cómo expanden sus ideas y comparten sus espacios. Esta característica expansible se refiere a que percibir la realidad interdependiente devela que todas y todos, incluyendo el entorno, somos causa y efecto. Bajo esta forma de conocer el mundo es que estas mujeres describen cómo los beneficios no son para concentrarlos de manera individual, sino compartidos con su familia, vecinos, comunidad u otras mujeres:

... de poco a poquito, vamos a encontrar, para que salgan adelante ellos [los hijos]... K33.

... ya nos damos como mano-vuelta, si alguien me vino a ver cuando estaba enfermo, pues yo también la voy a ir a ver... L61.

... pues no alcanzaba el dinero, y ya fue cuando, pues le dije [a su mamá] que me enseñara porque, era una forma de ayudar, ayudarnos entre nosotros, porque, bueno, para mí era, como que sentía pena y tristeza a la vez, porque... verla a las dos de la mañana [tejiendo] E10.

Algunas de las entrevistadas también participan en otras cooperativas, o en otras organizaciones indígenas, como la CAMI o el juzgado indígena que acompañan a muchas otras mujeres que no pertenecen a la Masehual, pero que necesitan apoyo para trámites legales o asuntos de violencia familiar, que estas mujeres acompañan en náhuat:

... porque pues el apoyo es diario, las mujeres lo necesitan diario, van llegando una, dos o tres, y pues no podemos cerrar, ya nos conocen L55.

... pero igual, de por sí salió por medio de la organización y siempre la organización me eligió, pues para que yoo...pues estuviera ahí, igual atendiendo a otros problemas [en el juzgado indígena] F65.

Visibilidad – No discursiva

Las entrevistas que muestran esta característica tienden a relatar hechos sucedidos más que discursos, ejemplificando con experiencias vividas en lugar de supuestos o meras posibilidades. “... y pues al salir, yo, yo sentía que dejaba mi casa, y me sentí triste, porque... bueno, pues, las cosas van cambiando, pero pues esa vez... sí me gustó, porque fuimos a enseñar lo que aprendimos en el taller...” E136.

Hay que recordar que la entrevista aplicada fue mixta, y que incluyó preguntas semiabiertas y abiertas, intentando colocar las preguntas microfenomenológicas en ese vaivén, para que pudieran revelar más esta diferencia entre una descripción discursiva y no-discursiva. Recordemos también que son un grupo con varios años de experiencia siendo entrevistadas y contando su historia, de manera que ciertas preguntas ineludiblemente detonaban respuestas discursivas esperadas.

Por lo tanto, a lo que se refiere esta característica de no-discursividad se puede observar en una de las entrevistadas de avanzada edad que solo hablaba náhuat. Su traductor intentaba buscar analogías para describir lo que ella contaba de las veces que le tocó salir de su comunidad o de Cuetzalan, lo cual para una mujer masehual de esa época era una gran

hazaña, especialmente para las que no hablaban español como ella. Empero, su descripción no era en términos de esa gran hazaña lograda, o lo fuerte que se hicieron juntas venciendo el miedo, aunque fue así. Lo que esta mujer describía en náhuat era su experiencia fenomenológica de ese momento vivido, contrario a armar un discurso o juicio que cubre la experiencia subjetiva vivida: “Bueno, participó en las salidas, pero no recuerda a dónde fue, pero dice que iba, bueno, como si fuera un perrito (risas de la entrevistada) ... porque no sabe leer y no sabe el español, entonces nada más iba así, de, acompañando a la compañera...” B49.

Sin más datos, esta frase deja entrever el posible miedo que sentía aquella mujer que le pidió que la acompañara —o en términos discursivos, la invitó a unirse a la organización—, así como el temor de la entrevistada de salir a un mundo desconocido para ella, que además funciona en español, y donde ella no entendería a nadie y nadie la entendería a ella. Por eso recurre a esa analogía que describe una experiencia donde ambas mujeres se hacían valientes juntas, *mosenyolchicauani*: “tu fuerza y mi fuerza juntas”.

... pues yo me siento a gusto, porque con las compañeras participan, lo que me apoyaron, las reuniones, a mí me gustó mucho, y se ha vivido, porque tengo a mis compañeras para platicar con ellas... cuando empezamos nos corrieron Tosepan, pues fui con doña Rudi, salí, después haciendo reuniones... J11.

Esta experiencia de perder el miedo, aunque real es una de las más utilizadas en su discurso. Se lee consistentemente en los trabajos y reportajes sobre esta cooperativa de mujeres, y varias de las entrevistadas lo mencionaron, pero pocas los describieron como esta entrevistada. Este tipo de representaciones no discursivas son las que suelen develarse después de varios minutos de entrevista microfenomenológica, donde la persona entrevistada logra esquivar los juicios y discursos, y evocando el momento logra recuperar la experiencia vivida, que suele ser explicada con analogías como esta.

De haber tenido el tiempo, y principalmente, de haber hablado náhuat, esta experiencia pudiera haber sido explorada en profundidad con la microfenomenología. De ahí la hipótesis sobre el náhuat (percibir el mundo en náhuat) y su posibilidad como un atajo directo a la experiencia vivida sin tantos velos (véase hipótesis del lenguaje en el inciso 5.1). Lo que implicaría filtros cognitivos menos rígidos, en donde la ilusión de separación entre el

yo y el entorno es menor o en algunos casos inexistente, habilitando la percepción nítida de la realidad, en este caso, la cualidad de interdependencia.

Visibilidad – Corroborada

Parte fundamental de percibir la realidad como es implica la corroboración del dato empírico. Si lo que se percibe o se cree no cuadra con la realidad pragmática, entonces es una ilusión contagiada, un juicio, una creencia, una hipótesis; por ejemplo, creer que es fácil y lindo autoorganizarse augura el fracaso. De ahí que esta característica de corroboración se desarrolla a la par de la característica de dejar ir.

Si, aja, de a poquito...mja, si así este, primero, hay que poner y después ya ver los beneficios C106.

... de los dos lados, participar y recibir... G107.

... y si se logra lo que piensa uno nada más que cuesta C226.

... pues yo creo que se pueden hacer muchas cosas, aquí en la comunidad es el turismo, y pues, ya con nuestras artesanías, pues, se puede hacer muchas cosas E90.

4.3.4 “Ver nuestro futuro juntas” vs. contagio colectivo

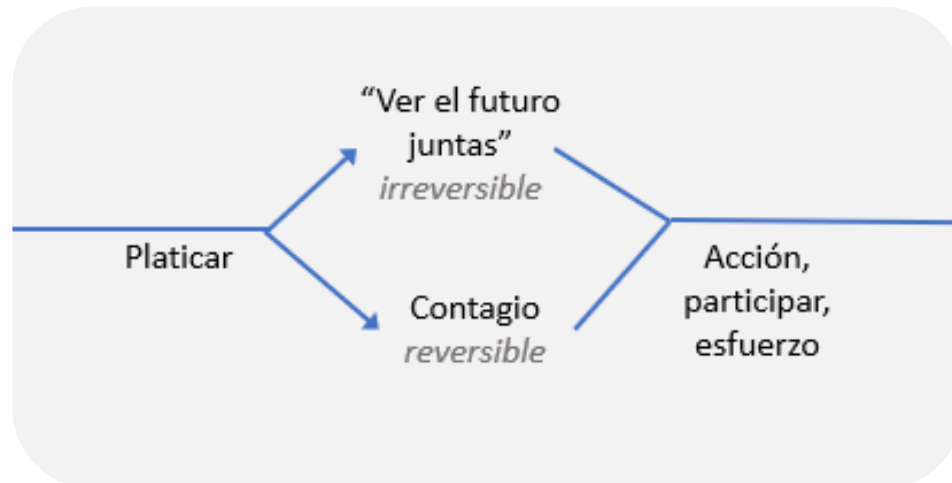
Si bien el objetivo principal de la investigación era observar cómo es la experiencia de percibir la cualidad de interdependencia de la realidad como detonador de la autoorganización por el bien común, a través de la experiencia de “ver el futuro juntos”, los resultados del análisis arrojaron además un hallazgo que aporta claridad para los estudios organizativos, y de procesos colectivos. Especialmente, sobre la diferenciación entre lo que se diagramó como dos tipos de experiencia: del tipo contagio, y del tipo percibir la interdependencia; ambas experiencias fungen como detonadores de la colaboración en los procesos autoorganizativos, pero con durabilidad diferenciada de sus efectos.

Al inicio, durante las primeras rondas de análisis diacrónico, lo que se nombró como *contagio* (véase diagrama de causa y efecto en p. 158), se perfilaba como una fase previa, casi a modo de prerequisite para poder acceder a *ver*, es decir, a percibir la realidad como interdependiente. Pero conforme se fue completando el análisis reiterativo consolidado de

las unidades de análisis diacrónicas seleccionadas de las entrevistas, la estructura diacrónica se clarificó durante el diagramado de la estructura genérica de la experiencia observada.

Como ya se apuntó, el diagrama de causa y efecto de la estructura diacrónica genérica de la experiencia de las mujeres entrevistadas, muestra al *contagio* como alternativo a percibir la interdependencia, aunque es igual de efectivo para detonar la colaboración, radicando la principal diferencia en la dimensión de *durabilidad*; donde el contagio tiene una característica de *reversible* en comparación a la cualidad de irreversible que tiene el percibir la realidad como es, en este caso, en su cualidad de interdependiente.

Figura 15. Corte de la estructura genérica diacrónica



Este es un importante hallazgo, ya que aporta al entendimiento de por qué es tan necesaria y aparentemente imprescindible la inversión de grandes recursos (tiempo, dinero, esfuerzo), para sostener la “consciencia cooperativa”. Es decir, existe esta noción de que el ímpetu cooperativista tiende a disminuir o a desvanecerse si no se refuerzan las estrategias de educación y pertenencia, a través de los diversos mecanismos de comunicación a los que recurren los grupos (Beaucage y Tradición Oral Tamachilis, 2017; Cobo et al., 2018;

Kopelman et al. en Ostrom et al., 2002), aunque falta claridad respecto a la razón detrás de por qué⁶⁸ sucede esto.

Mientras se llevaba a cabo la investigación, recibimos en la Universidad la visita de un grupo de representantes de la Cooperativa Pascual, asociación icónica en México que venían a compartir su experiencia con los estudiantes. Además de contar su historia, que marcó un hito en el país, expusieron las estrategias educativas y de pertenencia que llevaban a cabo, enfatizando lo importante que eran para mantener la unión y participación de los cooperativistas, mostrando una relación directa entre el presupuesto invertido y el nivel de participación. Este tipo de experiencia bien conocida y normalizada alude a un estar convenciéndoles todo el tiempo de que es buena idea seguir cooperando.

Pero ¿por qué se les tiene que convencer reiteradamente?, ¿qué es lo que revierte la decisión de participar o colaborar con el grupo por el bien común? La analogía sería la de un resorte que tiene una forma natural y cuando se le ejerce una fuerza externa se extenderá, pero para quedarse extendido, la fuerza aplicada tiene que mantenerse constante, de lo contrario el resorte vuelve a su forma *original*. Esto sería lo opuesto a percibir la interdependencia, es decir –y de acuerdo a lo explicado en los capítulos 1 y 2–, percibirnos separados del resto y del entorno, en donde la toma de decisiones es primariamente de corte individualista.

Esto nos remonta a la discusión teórica desarrollada en el segundo capítulo concerniente a la posibilidad *versus* la imposibilidad de que los humanos sean capaces de autoorganizarse por el bien común, planteada a través de la dupla Ostrom vs. Hardin. La primera alude a una “capacidad racional limitada” como elemento fundamental para entender por qué los grupos toman decisiones basadas en modelos mentales no sustentados en la realidad (Ostrom, 2015, p. 12), afirmando que hacen lo mejor que pueden con lo que tienen, y que de algún modo los grupos que se consideran exitosos lo hacen mejor; refiriendo a un tipo de experiencia grupal homogeneizada del tipo *su forma* de tomar decisiones, que es

⁶⁸ Del tipo “ver crecer el pasto” de Goethe, sabemos que pasa, pero no sabemos cómo pasa, es decir, solo percibimos los efectos de ver el pasto crecido, así observamos que la consciencia cooperativista se debilita con el tiempo, y los estudios organizativos se han enfocado más en las estrategias para mantenerle *vivo* más que en comprender porqué se debilita.

consistente con lo que muestra nuestro análisis diacrónico, donde ciertamente hay un tipo de experiencia genérica del tipo “autoorganizarnos”, donde todas las integrantes de manera consistente toman decisiones y colaboran por el bien común del grupo, aunque, lo que devela el diagrama de la diacronía de la experiencia analizada es que estos modelos mentales que señala Ostrom, no son consistentes entre los miembros, separando sus experiencias en dos características principales, una que reporta que el modelo mental está basado en una percepción más nítida de la realidad⁶⁹ (“Ver nuestro futuro juntas”), y la otra característica que difiere de esta (contagio).

Pero si ambos tipos de experiencia derivan en la toma de decisiones hacia la autoorganización, ¿cuál es el problema? El tema es que hay una especie de resistencia en el contagio, que reportamos con una característica de *reversibilidad*, es decir, es temporal, como una fogata que se tiene que estar alimentando para evitar que se extinga, aparte de la dependencia de la concreción de beneficios tangibles constantes y a corto plazo. Es claro que el objetivo de la autoorganización es el cultivo de beneficios, pero hay quien se expresa en términos de “ya llegarán los beneficios”, en comparación a querer ver el beneficio lineal inmediato directamente equiparable a su esfuerzo.

De modo que, mantener viva la consciencia cooperativa en los *contagiados*, requiere en términos prácticos de inversión de recursos del grupo (tiempo, dinero y esfuerzo), además de que en última instancia no se puede eliminar la posibilidad latente de que se les presente otro discurso más convincente y les contagie, detonando el ejercicio de la voluntad individual hacia otro objetivo que les ofrezca mayores beneficios o menor esfuerzo. Y aquí cabe cualquier discurso que cuadre con la percepción de separación, donde, por ejemplo, los discursos neoliberales capitalistas tienen gran éxito.

Pareciera que esta característica de contagio responde a un mecanismo social colaborativo, que responde al discurso independientemente del contenido, opuesto a cuando se percibe la realidad como es, en este caso interdependiente, donde el discurso tiene que ser consistente con cómo funciona la realidad interconectada, de lo contrario se percibe como error. Así lo describía mi contacto principal del grupo queretano, que no entendía por qué

⁶⁹ Específicamente para esta investigación, la cualidad de interdependencia.

peleaban, si para él era obvio que lo mejor era trabajar juntos, y al final se separó de la comunidad.

Esto es, en el caso del grupo queretano que se reportaba con una capacidad autoorganizativa intermitente (Zárate-Rico, 2020), bajo esta mirada que aporta la gráfica de causa y efecto, podríamos pensar que gran parte del grupo⁷⁰ respondía a esta característica de contagio; donde para el caso previo del agua, el discurso contagiado fue “trabajar juntos para luchar por nuestra agua”; y para el caso turismo, el discurso contagiado era del tipo “nos traicionaron y no podemos trabajar juntos”; habiendo personas que colaboraron en ambos escenarios, para luchar por el agua y ahora en el proyecto turístico; pero en el caso de mi contacto, se unió al caso del agua, pero rechazó la idea de pelearse con sus vecinos y familiares divididos por el proyecto.

Al final quedaba la incógnita sobre la experiencia de los dos personajes que tenían acaparados los beneficios tocante a ¿cómo podría la comunidad convencerles de compartir los beneficios y colaborar con el resto por el bien común?, es decir, si ellos tienen los beneficios, ¿qué otro o mayor beneficio podrían percibir como para moverles voluntariamente hacia compartir y colaborar?, ¿hay alguna otra forma que no sea recurrir a la violencia o a las autoridades ejidales que les obliguen a compartir?

Desde la perspectiva de esta investigación, la única manera es lograr que perciban la realidad como es, interdependiente, *saber* que su bienestar en realidad no viene de esos beneficios acaparados, sino de las causas y efectos que co-crean con sus vecinos y familiares que les dejaron de hablar, de invitar a las fiestas y que están buscando cómo quitarles lo que acaparan, perpetuando la fragmentación de la cohesión social de su propia comunidad.

Ineludiblemente, esto nos lleva a la pregunta ¿cómo nos movemos hacia “ver nuestro futuro juntos” de manera irreversible?, aceptando que, como se ha descrito, esto no se puede enseñar o aprender solo de manera intelectual, ya que radica en un tipo de conocimiento no conceptual que se *sabe* a través de la consciencia no-dual (Wallace, 2009 p. 102), pero a

⁷⁰ A pesar de que no los entrevisté bajo la mirada de la microfenomenología, al menos dos de mis entrevistados mostraban características de “ver el futuro juntos” del tipo irreversible, que les implicaba incluso sentimientos de tristeza al ver que no lograban ponerse de acuerdo, ya que ellos lo perciben como posible (Zárate-Rico, 2020).

pesar de que la educación conceptual no es suficiente para *ver* la realidad como es, en general es la forma primaria de aprendizaje por donde se puede comenzar.

El propio pesimista de Hardin, que aunque se excede al aseverar que tenemos una “tendencia natural a hacer las cosas mal o equivocadas “(Hardin, 1968, p. 163), acepta que la educación pudiera funcionar, pero que ciertamente implicaría demasiado esfuerzo contraponerse a lo que llama de manera exagerada “las fuerzas negacionistas de la psique humana”; y que además si se lograra, se tendría que hacer con cada generación por venir.⁷¹

Por ello, tanto Ostrom como Hardin y cualquiera que trabaje con procesos colectivos, puede confirmar el gran reto que implica la organización social y lo frágil que es, de ahí que sea tentadora la idea del *Leviatán* que venga a poner orden, o del líder heroico que nos guíe a tierra firme, o el capitalismo individualista que nos libre de tener que ponernos de acuerdo con los otros, incluso una cosmovisión que tenga la fuerza de conectarnos con el todo, rompiendo con el egoísmo, y que se sabe ninguno ha sido suficiente.

Pero si se quiere mover hacia la percepción de la realidad como es, en este caso respecto a su cualidad de interdependiente, implicaría comenzar por aceptar que no se ve la realidad como es. Comprender, observar y aceptar que somos ignorantes, que en general no estamos conscientes de qué es lo que ignoramos fundamentalmente, o peor, que nos sentimos seguros de que sabemos algo que en realidad no sabemos y que, de manera cotidiana actuamos en consecuencia a esa ignorancia activa.

Asumir que somos contagiables y contagiadores, y que mientras logramos *liberarnos* o administrar mejor nuestros velos cognitivos, por lo menos aceptar que es así, y ejercer la voluntad para decidir activamente donde colocar la atención, a sabiendas que cualquier discurso tiene el potencial de contagiarnos. Y, ciertamente, esto solo es posible en primera

⁷¹ Sabemos que Hardin mira a través de su juicio y agenda personal sobre la humanidad, ya por ahí se asomaban sus ideas de corte eugenistas. Además, la educación siempre ha sido transgeneracional, pero de alguna manera para Hardin es un problema para este enfoque educativo que se requiere para aprender a administrar los bienes comunes, por eso termina proponiendo a los Leviatanes. Pero no erra en observar la situación de poseer una mente humana, que como explicamos en el capítulo dos, es el estado actual de la mente y la ignorancia fundamental, y que la neurociencia actual confirma esta velada.

persona, empujándonos a la optimista-pesimista idea del *granito de arena*;⁷² pero mientras tanto, ¿qué hacemos con nuestros procesos colectivos?

Es decir, en una realidad en donde la colectividad y el individuo son inseparables gracias a la cualidad de interdependencia, ¿qué se hace con el capitalismo salvaje y sus megaproyectos extractivistas en nuestra región?, ¿qué con el patriarcado y su eficiente y resistente estructura-estructurante invisible?, ¿qué con los niveles crecientes de *burnout* y depresión en el mundo?, ¿qué con las crisis globales del cambio climático?, ¿qué con los feminicidios en nuestro país?, solo por nombrar algunas problemáticas colectivas que co-creamos.

Y las co-creamos en esta coyuntura de individuos que se perciben separados de esos otros que se asumen interdependientes, coexistiendo mezclados en nuestros contextos sin tener claridad de esta diferencia perceptual, ya que este mecanismo de contagio se refiere a que somos altamente contagiables, a la vez que somos contagiadores de otros, y en general es de este tipo de experiencias subjetivas que no se está tan consciente. Este mecanismo responde de modo similar que el proceso empático, el cual nos habilita para contagiarnos de las emociones ajenas, sin importar si el contenido es real o ficticio o de quién nos contagiamos (Ekman y Krasner, 2017).

Esto enfatiza el papel del contagiador, que bien puede ser otro contagiado o uno que percibe la realidad como es. En otras palabras, debido a que el mecanismo de contagio es neutral en esencia, el contagiable que no percibe la interdependencia podría contagiarse de cualquier contagiador, sea uno que ve la realidad separada o uno que la vea interdependiente. La diferencia radicarán en los resultados colectivos, por ejemplo, entre un grupo que se destruye entre sí, o uno que colabora por el bien común, o incluso el mismo grupo en dos situaciones diferentes, como el caso queretano.

Desde la perspectiva evolutiva, este es un mecanismo social eficiente para amalgamar los constructos sociales como estrategia de sobrevivencia colectiva que derivan, por ejemplo, en la cultura, y que nos trajeron hasta aquí como especie. Es decir, no es un error o defecto humano, fue la mejor estrategia que se ha co-diseñado en aras de perpetuar un continuo existir

⁷² Analogía que expresa que las aportaciones individuales, aunque parezcan pequeñas, muchas de ellas juntas suman a un impacto colectivo, formando una gran playa de arena.

de la especie, pero que también ha dejado el campo abierto para las dinámicas de poder y manipulación de aquellos que se perciben separados de los otros humanos, que solo les sirven para lograr sus fines, y apartados del entorno que explotan y destruyen.

Por consiguiente, a partir de lo que ya sabemos, sinceremos el diseño de nuestros procesos colectivos más conscientes por el bien común-común, esto es, se debe renunciar a los diseños clásicos que se sabe promueven la concentración de beneficios o de poder, o habilitan el conflicto de intereses, o envidias y disputas de poder, que asumen además que somos seres racionales no emocionales, capaces de tomar decisiones *objetivas*, que se conoce, es imposible.

Habrà que recordar también que hay pocas personas que perciben más nítida la realidad, y que son pieza clave en el diseño de los procesos colectivos exitosos por el bien común. Pero a la vez hay que tomar en cuenta, que no somos tan buenos para reconocerlas, históricamente su grupo social las ha rechazado, y hasta sacrificado; además, de que contamos con otras pocas que aluden ser una de ellas, sin serlo, y seguimos fallando en diferenciarlas.

Le consultaron a Alan Wallace cómo reconocer a un maestro genuino de un farsante, a lo que contestó que la única forma era *sabiéndolo*. Explica que se verán igual, serán igual de letrados, hablarán de las mismas cosas técnicas, se vestirán igual, aparecerán como seres compasivos, y ambos compartirán sabiduría. Y debido a la propia cualidad de interdependencia de esta realidad, no hay forma certera de segregarlos entre genuinos y farsantes. Lo único que se puede hacer es trabajar nuestra mente para notar la diferencia por nosotros mismos, y esperar hasta que nuestros compañeros lo noten, sin renunciar, ya que, gracias a la interdependencia, no hay otro lugar a donde ir.

Sintetizando

En la investigación precedente se reportaba una especie de capacidad autoorganizativa intermitente (Zàrate-Rico, 2020), cuestionando la postura dualista que separa a los grupos que logran autoorganizarse de los que no lo consiguen, revirando la mirada hacia la posibilidad de que un mismo grupo, bajo ciertas circunstancias lo logra y bajo otras no, develando que la *capacidad* existe en ellos —porqué no somos inexorablemente egoístas—,

trasladando el peso aparentemente sobre las circunstancias. Aunque, debido a que en la literatura se advierte que los grupos que se consideran *exitosos* lo logran de modo consistente no obstante las circunstancias, como las mujeres de la Masehual, se devuelve nuevamente la mirada a la experiencia vivida por los miembros del grupo.

A partir de la investigación presente, surge una nueva postura acerca de que la diferencia pudiera radicar en el tipo de contagio, derivado de la mezcla de dos factores: los actores contagiadores y la temática del discurso contagiado (*somos comunidad vs somos competencia*). Esta posibilidad se refleja en retrospectiva a tres personajes que representaban la unión en la comunidad queretana, que se expresaban de manera similar a quien percibe la realidad interconectada; el maestro de la escuela de la comunidad que se mudó, el fundador del proyecto turístico que falleció, y mi contacto principal, que se había dado por vencido porque reportaba que nadie le apoyaba en la comunidad.

En cierta medida, todos somos contagiadores y contagiables. Estamos diseñados con mecanismos, como la empatía, que nos habilitan para conectarnos con la experiencia de los otros humanos. Pero hay personas que tienen características y habilidades más desarrolladas para contagiar a otros, tienen manejo discursivo y el resto del grupo les escucha lo que tienen que decir.

Los contagiadores no siempre son los líderes oficiales o formales, e igual que los contagiables, aparecen atravesados en toda la estructura de la organización. Pero lo que se puede observar al poner en perspectiva la experiencia de ambos grupos estudiados es que, al parecer, si varios contagiadores perciben la realidad independiente, el grupo florecerá, incluso a pesar de contar con malos líderes oficiales. No obstante, si el filtro cognitivo que vela la percepción de los contagiadores es de egoísmo, venganza, o cualquier otro opuesto al bien común-común, empujan a sus miembros hacia comportamientos individualistas, lo que deriva incluso en efectos negativos en la cohesión social del grupo y en sus comunes.

Identificar a estos contagiadores es una estrategia de las organizaciones verticales jerárquicas, con la intención de subirlos en la jerarquía y contribuir a guiar al grupo hacia el cumplimiento del objetivo de la organización. Sin embargo, esto es problemático ya que se monta en el reto inherente a la estructura vertical que se cuestionó en el primer capítulo, sobre la dificultad de que el bien común en realidad sea común o solo es el bien de los dueños o

líderes de la organización. Y dado que los contagiadores pueden ejercer sus habilidades para contagiar discursos independientemente del contenido de estos, se pone en duda que el beneficio por el que trabaja el grupo sea por el bien común-común.

Esta duda en efecto le resta credibilidad al contagiador promovido en la estructura vertical, es decir, cuando se mueve al grupo de liderazgo, el resto sabe que su objetivo principal será colaborar con la parte superior de la estructura, debilitando los discursos del tipo “trabajamos juntos por el bien de todos”. De ahí que otra de las estrategias sea reconocer y hacer alianzas con los líderes tácitos, esto es, reconocer a los contagiadores dejándoles esparcidos dentro de los diversos niveles de la estructura, para hacer alianzas directas con ellos y ellas.

Pero al final es imposible eliminar el problema inherente de la estructura vertical jerárquica: el ejercicio de poder de unos sobre otros, que solidifica la idea de separación, del tipo piezas individuales que al aplicarles una fuerza externa sostienen la estructura productora de beneficios repartidos de acuerdo a lo determinado por los dueños o líderes de la organización, a modo de menor beneficio repartido entre la mayoría situada en la base, y el mayor beneficio hacia arriba de la estructura hasta llegar a la concentración del mayor beneficio en el pico de la estructura vertical.

Una vez más, habría que recordar que no es un tema de inocentes y malvados, es más bien una matriz de confusiones interseccionadas, donde todas y todos estamos involucrados en esto. Aquí se lidia con la ignorancia fundamental que vela las mentes humanas en sus diversas formas, mentes contextuadas en un sistema capitalista patriarcal, con una estructura-estructurante invisible que nos mantiene en un bucle de confusiones.

Así bien, en el caso del grupo queretano, esta estructura es lo que sostiene a los dos personajes que tienen acaparado el proyecto. Es claro que ellos no lo pueden lograr solos y construyen su discurso que cobra fuerza a la vista de la situación de pobreza extrema que prevalece en esa comunidad, ofreciéndoles trabajo, evitándoles la difícil labor de ponerse de acuerdo entre todos, de entender las reglas de la Secretaría de Turismo, de negociar con las agencias turísticas, de todo lo que implica administrar el proyecto, ofreciéndoles el beneficio directo de un salario; como decíamos, ciertamente el *Leviatán* es tentador y también ofrece beneficios, aunque no sean del tipo del bien común-común.

La reflexión pendiente es acerca de la coyuntura de experiencias individuales que forman un grupo. Se antoja como óptimo que todos los miembros del grupo percibieran la cualidad de interdependencia de la realidad, formando comunidades de libertad, donde de manera voluntaria todas y todos colaboraran de manera horizontal por el bien común-común, que sería lo obvio para todo el grupo; además sin necesidad de invertir recursos enfocados en mantener viva la conciencia cooperativa, porque ya está viva en cada miembro.

Pero dado que esto de percibir la realidad como es radica en cada individuo, y es un reto mayúsculo para la mente humana, todavía falta bastante. Sin embargo, no es una limitante para movernos poco a poco a organizaciones más horizontales, como lo muestra la Masehual, y como lo mostró momentáneamente el grupo queretano, solo hay que hacernos más conscientes cada vez, entre nosotros mismos, y en el diseño de los procesos colectivos.

En un cálculo somero, basado en la experiencia de trabajo con grupos y organizaciones de diversos tipos, y con lo observado en la investigación precedente junto con lo analizado en las entrevistas de esta investigación, se podría hablar de que, partiendo de que todas y todos tenemos la característica de contagio, siendo contagiadores y contagiables en general, en la práctica la mayoría de los miembros del grupo son contagiables neutrales, que pueden moverse de discurso en discurso.

Después están unos menos, que son contagiados-contagiadores-neutrales, que poseen características de contagiadores más desarrolladas, y una vez contagiados de un discurso lo diseminan; ya que, los menos son contagiadores-que ven la interdependencia; es decir, estos que perciben la realidad interdependiente, que igualmente tienen la característica de contagiables, pero solo aceptan los discursos que cuadran con la percepción base de la realidad interconectada, y de estos, son más pocos los que tienen características efectivas para contagiar lo que *ven*.

Aunque de estos últimos, queda la duda de qué tan pocos sean en realidad. Es decir, en los grupos o comunidades colaborativas horizontales, que desde la expansión del internet en el mundo se multiplicaron, es frecuente escuchar a sus diversos miembros que compartan una experiencia común del tipo “pensé que yo era el único”, pero están insertos en un contexto que les *impide* sincerar su percepción, sin saber a ciencia cierta si hay otros y otras que comparten la misma experiencia en su propio contexto.

Atrapados en esta experiencia circular, donde por un lado está el hecho de que el contexto está sostenido por todas y todos, se redifica y solidifica con nuestras prácticas sociales cotidianas, con el lenguaje, con nuestras opiniones públicas, aunque en *privado* no se esté de acuerdo, pero se requiere valentía para contradecir al contexto, ya que se sabe que crucifican a los que lo intentan. Y por el otro lado, esto de percibirnos individuos separados, creyendo que somos los únicos que pensamos diferente. De manera que, en la dicotomía inseparable individuo-colectivo quizá más de los que se cree perciben la realidad interconectada, pero debido a que la experiencia subjetiva se nos escapa en general, y como aún la postura hegemónica niega la capacidad autoorganizativa por el bien común, guardan silencio al respecto, así que, quizá son más de lo que se estima.

Y no hay que olvidar quién es la hegemonía, es decir, ¿quién es ese rey, patriarca, dueño o Leviatán encarnado a quien se puede reclamar?; ¿y quiénes son todos los demás que trabajan voluntariamente para ellos?, si, voluntariamente, es decir, ciertamente, quienes sostenemos la hegemonía no contamos con un campo de acción libre, sino que está lleno de grandes obstáculos puestos por la propia hegemonía para los seres situados en un contexto socioeconómico, lo que no contradice que somos seres con una voluntad que nadie, ni nada puede tocar; es la mente a la que se le engaña para conceder la voluntad.

No puedo dejar de insistir que no es un tema dualista vertical de ser *superior* el que percibe la interdependencia e *inferior* el que por el momento la tiene velada, pretendiendo que la solución es que los que ven la interdependencia sean los líderes-superiores, es decir, desde la perspectiva de esta tesis, no hay manera de que una estructura vertical propicie el bien común-común, el esfuerzo debe ser horizontal, desde la ecuación que forman como grupo platicar y confiar que aunque no será fácil pueden lograr autoorganizarse.

Como se pudo observar en la experiencia de las mujeres de la Masehual, el platicar fue la puerta que les abrió el campo para lo que lograron. Se asentó que el patriarcado las tenía encerradas en su casa, ocultas las unas de las otras, y cuando unas pocas se atrevieron a salir, a ir a tocar puertas, a hablar de lo que ellas *veían*, fue cuando juntaron sus fuerzas, y se volvieron *Una*, como ellas mismas lo describen. De manera que es posible que haya muchos más que sí perciben la realidad interdependiente, pero prevalecen en silencio, creyendo que es una locura porque el contexto les contradice, y les llaman románticos.

Además, ser de los que perciben la realidad como es, pero contar con un grupo que sus otros miembros no *ven* lo que él o ella *ve*, puede generar apatía o renuncia. Porque contrario a los *contagiables*, que no ven la cualidad de interdependencia y que pueden brincar de discurso en discurso, en el caso de la mente que ya *sabe* o *ve* alguna característica de la realidad, ya no puede dejar de verla, pero a su vez los otros velos que prevalecen en su mente no le dejan entender por qué los demás no ven lo mismo, no entiende dónde está el error perceptual y se siente solo, ajeno al comportamiento colectivo de su comunidad o grupo.

Y, por último, persiste la pieza del poder del discurso. Sabemos que la palabra tiene un efecto privilegiado en la mente humana, y como se advirtió en la experiencia de las mujeres, se enfatiza el factor importante que ha sido el platicar, desde la fundación hasta la solución de problemas y la continuidad de la organización, lo cual es consistente con la literatura organizativa y con lo que se subrayó acerca de la característica del contagio.

Sin embargo, contrario a la postura hegemónica de dominar el discurso, dado que todavía un rato más habrá producción de discursos individualistas en beneficio de que los muchos trabajen para los pocos, mientras se avance en la transición hacia una mejor manera de ponernos de acuerdo por el bien común, por el momento, equilibrar los discursos será un gran paso. De manera que, los que perciben la realidad interdependiente tienen que hablar, romper ese silencio que el sistema hegemónico espera de nosotras y nosotros, no para competir en el discurso, sino para ofrecer una opción por contrastar, y movernos en dirección a comenzar a cuestionar nuestra percepción de la realidad.

El discurso se sostiene cuando cuadra con el dato empírico, es decir, con la realidad como es, siendo a través de la experiencia como se corrobora este tipo de conocimiento no-conceptual, es decir, el conocimiento basado en la experiencia subjetiva vivida de *saber* cómo es la realidad-real, en este caso, interdependiente. Así lo deja entrever una de las entrevistadas que describía por qué había mujeres que no les interesaba unirse a la organización, siendo a causa de querían recibir beneficios inmediatos. Esta entrevistada describía que ella también fue así al principio, y poco a poco, a través de la experiencia, se fue dando cuenta de la importancia de trabajar de esa manera, y de cómo los beneficios van llegando, reconociendo, además, los beneficios intangibles.

Finalmente, con estos hallazgos considero es posible desarrollar un diagnóstico de la consciencia cooperativa a partir de la experiencia vivida de los miembros del grupo, para calcular en dónde se encuentran respecto a su punto de equilibrio discursivo, que se podría estimar en contraste con la experiencia de grupos considerados exitosos. Este diagnóstico resultaría de aplicar la etnomicrofenomenología, al entrevistar a los miembros del grupo aplicando el método microfenomenológico, justamente para lograr brincar el discurso y observar la experiencia subjetiva de cada miembro para identificar en dónde se ubican en relación con su percepción de la realidad, en este caso de la cualidad de interdependencia.

Esto, no a modo de juicio o evaluación personal a los miembros del grupo, sino para comprender la experiencia genérica colectiva a partir de la experiencia subjetiva individual, y acompañarles como grupo desde su experiencia real actual, sin asumir que todos y todas *vemos* lo mismo y por eso trabajamos juntos, porque justo los hallazgos de este análisis develaron que eso es lo que varía, y que aun así se puede trabajar juntos.

Es decir, la estructura genérica de la experiencia grupal podría ser un paso más sistematizado para hablar de un nivel de consciencia colectiva o cooperativa que se puede diagramar. A partir de ello, se puede diseñar estrategias *ad hoc* a cada grupo, tanto educativas como experienciales, pero no del tipo “mantener vivo el discurso”, sino desde el pensamiento crítico que cuestiona la percepción de la realidad, sin perpetuar la ilusión de la separación, ni la idea de que somos un conglomerado homogéneo, pero sí que todas y todos queremos una vida buena-*yeknemilis*.

5. NOTAS PARA FUTUROS ANÁLISIS

5.1 La falta de consciencia colectiva es patriarcal. La incidencia del género

Si bien esta investigación no incluyó dentro de sus conceptos centrales la incidencia del género, los datos relacionados surgieron constantemente, incluso desde la investigación precedente que surgió el cuestionamiento sobre el rol particular de la mujer frente a una mejor posibilidad frente a la autoorganización en el grupo queretano (Zárate-Rico, 2020). La propia Elinor Ostrom, que tampoco se enfocó en el género como variable, observó que la mujer tiene un rol más activo en aquellos grupos más exitosos (Ostrom, 1990), y es particular de los grupos dirigidos por mujeres que los beneficios sean mucho más extensivos, menos concentrados, dirigidos para sus hijos o familia directa en primera instancia, además de extenderlos hacia el resto de los miembros de la familia e incluso vecinos; de aquí la pertinencia de reflexionar al respecto en este último apartado.

A principios de los ochenta, la Tosepan le encomendó al antropólogo Pierre Beaucage realizar un estudio sobre la “consciencia cooperativa”. El diagnóstico de Beaucage fue que había una falta de consciencia cooperativa, principalmente en las cooperativas locales (Beaucage & Taller de Tradición Oral Totamachilis, 2017, p.1 5). Aquel era un tiempo, en donde las mujeres no participaban, las pocas que eran parte de las cooperativas, no opinaban, solo asistían a las reuniones, pagaban sus cuotas y votaban.

Así que posiblemente, Beaucage no entrevistó a ninguna mujer cooperativista, ya que fue hasta 1989 cuando se formó el primer Consejo de Mujeres de la organización Masehual Siuamej Mosenyolchicauani en su Primer Asamblea, para encargarse de la venta de artesanías (Masehual Siuamej Mosenyolchicauani, 2016, p. 22), apoyando a las nueve comunidades que en ese tiempo participaban.

En ese entonces, como ellas reportan, los señores decidían todo incluyendo lo relacionado con el dinero (Masehual Siuamej Mosenyolchicauani, 2016, p. 15; Mejía, 2010, p. 160), así que esa falta de consciencia de la que habla Beaucage, es patriarcal. Es decir, es mera gramática aludir a una organización formada y liderada por hombres, como una organización patriarcal. Si el diagnóstico de Beaucage fue “falta de consciencia colectiva”

de los integrantes de una organización patriarcal, silógicamente refiere a una falta de consciencia de origen patriarcal.

Al final, el patriarcado sigue siendo la estructura, más estructurante (Bourdieu, 2007, p. 86), que rige hoy a la mayoría de nuestras organizaciones, incluyendo algunas lideradas por mujeres. Señalando a este patriarcado, no como un sistema de hombres contra mujeres, sino un sistema sostenido por todas y todos, donde solo unos pocos son los beneficiados. Desde el feminismo radical se reconoce, que se requiere la participación de todas y de todos para desensamblarlo y reconstruir algo más compasivo, más inclusivo, más horizontal (Hooks, 2021). Así de esa manera lo perciben las mujeres nahuas entrevistadas.

De ahí, que cuando se habla de las mujeres de la Masehual, se habla de un feminismo indígena o rural (Mejía, 2010), diferente a lo que se alude como un feminismo blanco que viene de los países-coloniales. Este feminismo indígena no lucha solo por las mujeres, sino por sus hijos, por sus esposos, por sus padres y madres, por la Tierra, por la comunidad. Es un feminismo comunitario como lo describe la feminista indígena boliviana Adriana Guzmán Arroyo; un feminismo que lucha por un mundo sin violencia, donde mujeres y hombres en comunidad, denuncien y luchen contra el patriarcado en aras de una comunidad que más allá de partir de los derechos, parte del respeto y de la responsabilidad con la vida (Guzmán-Arroyo, 2019, p. 31).

Al ser la Masehual una cooperativa de mujeres, alguna vez se cuestionó por qué el título de la tesis no refiere a “ver nuestro futuro juntas”, es decir, por qué utilizaba el masculino “juntos” si era una investigación sobre el trabajo de las mujeres de la Masehual y cómo se apoyan entre ellas. Fueron dos razones las que al final apelaron a dejar el “juntos”, y que a su vez son la base de esta reflexión sobre la incidencia de género en los procesos comunitarios horizontales.

Primero, a pesar de que a título personal defiendo y sostengo la lucha de no utilizar el genérico masculino para referirse a las mujeres o un grupo mixto, considero que es una lucha que quizá no posee el mismo sentido para estas mujeres. Es decir, para empezar se pudo observar que cuando ellas hablan se refieren indistintamente en masculino o femenino,

por ejemplo, “todos trabajamos juntos”, o “me gusta reunirme con mis mujeres” aunque haya hombres⁷³ en la reunión.

Esta forma indistinta de usar “juntos” o “juntas” en español, parece ser menos intencional debido a que, por un lado, en náhuatl las palabras son neutrales (el genérico no tiene género),⁷⁴ de manera que, cuando es necesario especificar el género se agrega la palabra mujer *siuame* o para hombre *takat*, por ejemplo, *masehual* significa lo indígena neutro, y para el plural se agrega al final *mej*. Así, un grupo de hombres y mujeres indígenas sería *masehualmej*; un grupo de hombres sería *masehualtakatmej*, y un grupo de mujeres sería *masehualsiuamej*, como el nombre de la cooperativa estudiada.

Y por el otro lado, si bien las mujeres están conscientes que tuvieron que luchar y apoyarse entre ellas para salir adelante, ya que el patriarcado las excluyó, es notorio y particular de su género que no acumulan los beneficios solo para ellas, más bien, los reparten, los comparten y los expanden horizontalmente. Están seguras de que la mejor manera de lograr beneficios es trabajando entre todas y todos para el bien común. Ellas describen la importancia de contar con el apoyo de sus esposos, sus padres, sus hermanos, sus hijos, es decir, de aquellos hombres que si lograron ver (o quizá recordar) lo que ellas les mostraron, que su futuro es juntos.

En el caso de las mujeres de Cuetzalan, cada una constata su propia historia relacionada con el patriarcado, que tiene como representantes a su esposo o pareja, además de su propia familia. Es verdad que algunas se separaron de su pareja para poder continuar trabajando y sacar adelante a sus hijos; y otras, dejaron de participar en la Masehual para evitar mayores problemas en su hogar. Sin embargo, muchas de ellas, lograron convencer y obtener el permiso del esposo o del papá, para que las dejaran salir del hogar familiar y trabajar, eso si, condicionadas a que no descuidaran las labores que *les corresponden* relacionadas con el cuidado del hogar, los niños y los ancianos (Mejía, 2010).

⁷³ La cooperativa fue formada por mujeres, pero no solo es para mujeres, cualquier hombre puede convertirse en socio de la cooperativa si cumple con los requerimientos de participación.

⁷⁴ Sumando a la hipótesis del lenguaje en relación a la circularidad lingüística entre describir y configurar la experiencia vivida, que desarrollaremos más adelante.

Ciertamente, sigue siendo una relación desigual. La mujer tiene que “pagar” su salida del hogar con la doble jornada, una fuera del hogar y otra dentro de este, aunque, el dinero ganado lo suman al que el esposo aporta. Es verdad que esta lucha por la igualdad sigue para todas las mujeres del mundo. El feminismo ha abierto importantes puertas y continúa buscando la equidad en un mundo donde todavía cuestionamos ¿a quién le beneficia en realidad la participación de la mujer en el capitalismo aportando su fuerza laboral?

Es decir, la realidad es que somos trabajadoras y cuidadoras a doble jornada, y además, con una persistente brecha salarial global. Hay mucho que hacer todavía; así lo resume Claudia Goldin,⁷⁵ galardonada con el premio Nobel de Economía 2023, cuya investigación revela las variables detrás de la brecha salarial que se sostiene desde la condición de un patriarcado global sumado al contexto particular de cada mujer.

De ahí que se aluda a la lucha de estas mujeres como una lucha feminista antipatriarcal, comenzando por esta forma de organización horizontal que es antihegemónica; con beneficios horizontales, extensivos, contrario a la forma patriarcal vertical de acumular beneficios exclusivos. Reconociendo a este patriarcado, no como un sistema de hombres contra mujeres, sino un sistema en el que todas y todos contribuimos para sostenerlo, y que solo unos pocos son beneficiados a costa del trabajo de las mujeres y también el de los hombres.

El feminismo ha luchado por décadas para recuperar la voz de las mujeres, pero el silencio prevalece en los hombres. Las mujeres nos dimos cuenta de que el poder del patriarcado se sostiene sobre el silencio de quien lo sufre, perpetuando y reforzando la estructura-estructurante que representa. Es a los hombres, a quienes aún no se les permite hablar del patriarcado, la mayoría de ellos ni siquiera usan la palabra *patriarcado* como parte de su léxico diario (Hooks, 2021, p. 33), es clara la encomienda de cumplir en silencio con lo que demanda de ellos.

Así lo explica Goldin cuando le preguntan si algún día se cerrará la brecha salarial; tras revelar en sus investigaciones que la brecha se mantiene más o menos corta hasta que las mujeres tienen su primer hijo. Goldin refería que más allá de cuestionar la maternidad, se

⁷⁵ Claudia Goldin gana el Nobel de Economía por sus estudios pioneros sobre la brecha de género. Diario *El País* (2023). www.elpais.com/economia/2023-10-09/premio-nobel-de-economia-2023.html

tiene que cuestionar qué se le pide a cambio a esos hombres que tienen un mejor salario. Hombres patriarcales que trabajan más, que sacrifican su paternidad, su vida familiar, su salud física, mental y emocional por el “bien de la empresa”; eso es lo que les toca cuestionar a ellos.

Sin embargo, es importante recordar que este patriarcado es de base colonial, que nos llegó a México vía la colonización que se suplantó encima de las relaciones de poder preexistentes de nuestras culturas originarias que tenían otras reglas. A decir, la mezcla de eso es lo que vivimos ahora en México y nos contextualiza de forma diferente a las mujeres y hombres de urbes con mayor influencia colonial, que de los contextos rurales o contextos identificados como indígenas, que además variara de acordé a la cultura originaria mezclada.

De ahí la necesidad de recurrir al concepto de feminismo indígena, que debe construirse desde las miradas de las propias mujeres indígenas; quienes desde su propio contexto toman acción, usan su propia voz, y sus maneras de ser sujetas políticas. Y que de manera consistente con los otros feminismos, la clave principal de la lucha es romper el silencio que las tenía atrapadas cómo ellas mismas lo reportan en las entrevistas, salir de sus casas, para reunirse, para platicar, para opinar, fue el acto radical que lo cambió todo.

Es claro para el caso de la Masehual que el rol de la mujer es el epicentro, con especial enfoque en la repartición y compartición de beneficios extensivos con la familia (Mejía, 2010), similar al caso Cherán que cuando las mujeres se unieron a la lucha, el movimiento tomó la fuerza para unir a todo el pueblo y comenzar a acumular victorias (Velázquez, 2018), se convirtieron en un factor de unidad (González-Candia, 2015, p. 377). Y en un contraste injusto, en la comunidad serrana de la investigación precedente que no lograba organizarse, las mujeres estaban enemistadas, las relaciones entre ellas estaban fragmentadas incluso algunas perteneciendo a la misma familia (Zárate-Rico, 2020).

Es fundamental mencionar que durante las entrevistas, las mujeres de la Masehual no describen un tipo de feminismo individualista a modo de lucha de géneros. Es decir, la mayoría de mis entrevistadas describen que sus hombres las apoyaron. Sin profundizar en este dato que surgió durante las entrevistas, pareciera que, en general, los hombres apoyaron a sus mujeres desde una mirada más horizontal, aunque no se puede aludir como plenamente antipatriarcal porque aún es difícil de aislar.

Como se puede ver en los casos donde el padre o el esposo tiene que dar el permiso para que ella participe. Este acto de pedir y otorgar permiso es una característica patriarcal vertical; pero un motivo por el que les otorgan el permiso es porque ellos tienen experiencia participando en cooperativas y les parece buena idea que también las mujeres se organicen, viéndolas desde una igualdad horizontal con relación al derecho de salir de la casa para organizarse, igual que ellos.

Es así que, aun sin tener el objetivo de indagar en la incidencia de género ni la relación con sus hombres en mis entrevistas surgió este dato informativo; de 25 mujeres nahuas que contacté con quienes surgió el tema sobre el apoyo de sus hombres (esposo, padre, hijos), solo tres reportaron haberse separado de su pareja a causa de que se organizaron con las mujeres de la Masehual, es decir, las 22 restantes contaban con el apoyo/permiso de sus parejas, padres e hijos, todos hombres nahuas. En contraste, ningún albañil mestizo quiso trabajar para ellas, debido a la doble característica de ser mujeres-indígenas que discriminan estos hombres mestizos.

De manera que algo no cuadraba del todo en las narrativas feminista alrededor del caso que planteaban una lucha de géneros. Y más que contradecir las tesis feministas, por el contrario, esta nota abona a encontrar una salida al callejón sin salida al que llevan las generalizaciones, en este caso de corte patriarcal, y además de que es congruente con lo que se alude como feminismo indígena-comunitario que es incluyente por definición.

Una entrevistada contaba que al principio fue causa de conflicto con el esposo, pero poco a poco él fue viendo el beneficio de que ella le ayudara con la carga económica del hogar además de otros beneficios intangibles y al final, terminó por apoyarla, y ahora cuando ella tiene que viajar, él se encarga de la casa junto con los hijos y las hijas que se reparten las labores domésticas. Este es un dato digno de explorar en futuros análisis, porque en contextos de sociedades más colonialistas esto que describe está mujer parece un gran logro antipatriarcal frente a una insistencia en los hombres con educación o contextos más coloniales que se niegan a realizar labores domésticas aunque ambos trabajen.

En realidad, este tipo de experiencia de lo hombres nahuas de estas mujeres, son consistentes con el planteamiento de “ver nuestro futuro juntos”, que quizá acompañados de su cosmovisión nahua, les habilita para romper la ilusión de las reglas patriarcales

inseminadas en ellos a través del proceso colonial. Y retomando el diagrama de los resultados de esta investigación, se podría pensar que debe de haber un grupo de ellos que también perciben la realidad interconectada, y el patriarcado adiestrado no les confunde tanto, pero otros que no perciben claramente se dejan contagiar por la educación hegemónica, y son ellas quienes les comparten otra opción de discurso para que decidan con quien colaboran.

Quedando pendiente de entender si estos hombres percibían el mundo separado debido a los filtros del patriarcado inseminado, y que el movimiento de las mujeres les ayudó a romper con esa frontera ilusoria, ya sea, por recordar como percibían la realidad interdependiente o contagiarse. Una experiencia del tipo “salir del encantamiento” de esta culturización colonial que les toco solo a ellos cuando los mandaron a la escuela y les prohibieron hablar su lengua y, cuando salieron a trabajar para los mestizos que les prohibieron usar su vestimenta nahua, de lo cual, las mujeres nahuas fueron excluidas.

Esto acrecentado durante el cardenismo y su campaña para desindigenizarnos, que definió que el bien común de México era la homogenización de la mexicanidad que tenía que ser menos indígena y más francesa, y que a causa de eso, cosas terribles les sucedieron a millones de niños indígenas que alejaron de sus familias para internarlos y “reeducarlos” en los centros de educación cardenistas (Semboloni, 2013). Además del trauma psicológico que hoy se sabe provocaron este tipo de centros en el mundo que buscaban cambiar la identidad de los colonizados, prohibiéndoles hablar su propia lengua, vestir su propia vestimenta y percibir el mundo como lo venían percibiendo, adiestrándoles en la percepción individualista hegemónica.

De manera que, cuando hablamos de una incidencia de género en la posibilidad de la autoorganización por el bien común, no refiere a un tema biologicista de la condición de ser mujer, sino que la diferencia radica en la propia segregación que hizo el patriarcado hegemónico al excluir a las mujeres de sus privilegios, dejando intacta la cosmovisión originaria. Es decir, negamos contundentemente cualquier diferencia de tipo biologicista que transfiera la responsabilidad de la autoorganización a las mujeres, porque es un tema de percepción mental que nada tiene que ver con el sexo del cuerpo dueño de esa mente, pero principalmente lo negamos porque es claro que se necesita que todos y todas se unan en esta visión de que nuestro futuro es juntos.

Ya que, como Saini (2023) y Hernando (2018) lo reafirman desde la arqueología, el patriarcado no es algo *natural* del tipo biologicista; esto debido a la existencia de sociedades matrilineales precoloniales, incluyendo grupos que todavía en el presente se organizan de esta manera. Saini (2023) muestra en su libro un Mapa de Sociedad Matrilineales que muestra la ubicación de este tipo de grupos sociales repartidos en América, Asia y África media.

La definición de una sociedad matrilineal es la que se construye a partir del linaje materno, la cual no garantiza que las mujeres en general son mejor tratadas que los hombres, o que los hombres no ostentan también posiciones de poder o autoridad, sino que la madre o la abuela es la guía del linaje y en general, en estos grupos las mujeres reportan mayor autonomía en la toma de decisiones, son menos propensas a la violencia doméstica (p. 17).

Algunas de estas sociedades pueden incluir la matrilocidad, que se refiere a la autoridad maternal basada en las relaciones domésticas, donde el esposo se une a la familia de la esposa, opuesto a la patrilocalidad donde la mujer se une a la familia del esposo. Se calcula que el 70% de las sociedades en el mundo son patrilocales, y el 30% que corresponde a las sociedades matrilocales, generalmente son también matrilineajes (p. 17).

Saini es originaria de la India, explica que aunque fue educada y criada bajo una educación inglesa, para ella es claro que en la cultura india la figura de la madre tiene mucho poder, la madre y/o la abuela guían a las familias, lo cual fue parte del *shock* cultural cuando fue a estudiar a Londres y después a trabajar a Estados Unidos. Es decir, la narrativa generalizada del patriarcado colonial no cuadraba del todo con la experiencia india, lo cual apoyaba la idea de que hay culturas precolonialistas que se organizaban diferente.

Saini reporta que tanto en la India como en América precolonial, existían culturas matrilineales con variaciones en su articulación, es decir, había unas más verticalizadas que podría ser más comparables a un patriarcado, pero con la figura de la mujer como matriarca, pero que en general se presume que eran sociedades más horizontales, desde formas de organizaciones asambleístas, o donde las mujeres eran parte equitativa del consejo de ancianos y ancianas que guiaban al grupo (Saini, 2023, pp. 56-81), a decir, no estaban segregadas.

Así en México, no obstante las posturas partidistas, en realidad nos sentimos cómodas y cómodos de tener una presidenta, a decir, más de la mitad de los votantes por Sheinbaum

fueron hombres (Hidalgo et al., 2024), lo cual habla del tipo de patriarcado mezclado que vengo describiendo y que es diferente al de los países coloniales, o incluso países colonia como Estados Unidos que en sus últimas elecciones presidenciales dejaron claro lo lejos que están de considerar a una mujer capaz para ese puesto de poder, con argumentos arcaicos del candidato ganador del tipo que una mujer es “demasiado emocional” para gobernar.

Al final, como bien lo resume la feminista Bell Hooks necesitamos un sistema que nos incluya a todos y a todas (2021, p. 111), y al parecer, había grupos precoloniales, repatriarcales, que lo tenían más claro y diseñaban sus prácticas sociales en consecuencia de esa percepción. Claro, evitando caer en otra romantización, no es que la relación entre géneros en las cultural precoloniales fuera perfecta en su totalidad, y además varía conforme a cada cultura, es decir, esto que se propone analizar surge particularmente de la mira horizontal nahua de la región estudiada, que atiende a una forma de percibir basada en la realidad como es, específicamente que somos seres interdependientes, entre nosotros y nosotras y el entorno, lo cual deriva en ver que nuestro futuro es juntas y juntos de manera consistente como se mostró en el diagrama de los resultados de la investigación presente.

5.2 La hipótesis del lenguaje

Petitmengin reflexiona profundamente sobre por qué nos separamos de nuestra propia experiencia vivida. Análogo a la problemática estudiada, correspondería a entender por qué algunos no percibimos la cualidad de interdependencia en la que se desarrolla la vida propia, es decir, ¿por qué no percibimos lo perceptible? Además, como Petitmengin (2021a) lo explica, ni siquiera percibimos que algo falta, no sabemos lo que no sabemos, o peor, creemos que sabemos (López, 2009, pp. 91-93); pero lo que creemos que sabemos, es en realidad una representación que superponemos a la experiencia vivida, contribuyendo una y otra vez al hábito de la desconexión (Petitmengin, 2021a, p. 2).

Como explicamos este tipo de hábitos mentales forman un proceso de rigidificación constante, que solidifica la ilusión de separación, de ser individuos independientes al entorno. Ahí, se construyen la frontera ilusoria entre la mente y el cuerpo, o la división entre un espacio interno “privado” donde sucede *mi* experiencia, separada aparentemente, del espacio exterior-entorno (p. 3). Para Petitmengin, la ilusión de la separación genera decisiones y

acciones concretas que nos impacta a todos, aunque no lo veamos o simplemente, lo ignoremos (p. 8) como el caso de la crisis ecológica causada por el sistema capitalista que todos y todas sostenemos. Este análisis de Petitmengin, fue la base de la compleja labor de aterrizar la hipótesis de esta investigación interdisciplinaria.

Pero Petitmengin va más lejos y lanza una hipótesis para responder a la incógnita sobre la situación de esa inercia humana a superponer la experiencia. Si bien las posturas neurocientíficas que desarrollamos al inicio proponen que “así es por ahora”, es decir, no es que no tengamos la capacidad de *ver* la complejidad, sino que *optamos* por no hacerlo, entonces la pregunta sería ¿qué provoca que *optemos* por este modo? Para Petitmengin una posibilidad se encuentra en el uso de lenguaje, tanto hablado como escrito, ya que, el lenguaje nos empuja una y otra vez al pensamiento abstracto, a los conceptos generales, desconectándonos de las situaciones concretas vividas (p. 6). Es decir, nos orilla a *abstraer* lo concreto en aras de la comunicación verbal-escrita que es tan importante en la actualidad.

Era claro que, aunque Petitmengin (2021a) no lo especifica en su texto, se refería al francés –su lengua materna–, aunque incluso el inglés o el español cumplen con esos criterios, ya que por su lado, las lenguas indígenas son concretas más que abstractas, lo cual activa la incógnita sobre si ¿será esta una de las posibles razones por las que para las mujeres nahuas es más accesible percibir la cualidad de interdependencia en comparación, por ejemplo, con los mestizos hispanohablantes de la sierra gorda queretana?

Debido a esto, Petitmengin sugirió que se realizaran las entrevistas en náhuat para corroborar de alguna manera esta posible hipótesis. Lo cual, desafortunadamente quedó fuera del alcance de la presente investigación que no incluye perspectiva lingüista, además de la falta de recursos para lograr incluirlo en los objetivos. Sin embargo, tras esta intervención de Petitmengin logré entrevistarme con Don Pedro Cortez Ocotlán, este nahua lingüista que me ayudó a entender estas diferencias de percibir el mundo e interpretarlo con una lengua que te habilita para reportar la experiencia concreta sin desconectarte de lo vivido.

Este brevísimo acercamiento a la incidencia del lenguaje en relación a la desconexión o desfase de la experiencia vivida, deja abierta la pregunta sobre si esto refiere a una especie de diferencia determinista entre interpretar el mundo en un idioma concreto como el náhuat versus un idioma abstracto como el francés. Es decir, los que han nacido en una cultura

indígena tienen más acceso a ver la realidad como es, en comparación con aquellos que han nacido en otras culturas que tendrán más propensión a proyectarla y superponerla.

Esto último, quizá suena más a relativismo cultural que a posible hipótesis. Sin embargo, ya Steiner reportaba un fenómeno de transformación lingüística que le había sucedido al alemán, que lo llevó desde su origen concreto a un lenguaje más abstracto. Steiner sostenía que dos hechos históricos habían provocado esto, la introducción del cristianismo y la latinización del alemán a través de la educación hegemónica de aquel tiempo. Es decir, mientras más educado era alguien, más abstracta se volvía su percepción del mundo:

Debemos intentar comprender la diferencia entre nuestra actitud abstracta moderna hacia el lenguaje y la que estaba verdaderamente viva en épocas pasadas. La gente sentía entonces que los sonidos del habla llevaban en sí las cualidades espirituales, las cualidades del alma, que los seres humanos querían comunicar (Steiner, 1919).

Esto es importante desde la propia fenomenología que busca observar los fenómenos concretos, y aunque la lingüística quedó fuera del alcance de esta investigación, considero importante evidenciar la variable del lenguaje por dos razones. Primero, porque durante las entrevistas con las mujeres que hablaban menos español, se observó que en algunos casos ellas no describían su experiencia vivida, sino una que yo pudiera entender. Y segundo; para que sirva para futuros análisis relacionados con la propuesta de Pettit (2020) respecto a la incidencia del lenguaje en nuestra reificación de la ilusión de la separación mente-cuerpo, adentro-afuera, yo-ellos/eso.

Es claro que por su lado, el náhuatl se mantiene en lo concreto, por ejemplo, el nombre de la organización Masehual Siuamej Mosenyolchicauani se puede encontrar en las diversas publicaciones traducido como “Mujeres indígenas que trabajan juntas y se apoyan” (Mejía, 2010, p. 11), (Masehual Siuamej Mosenyolchicauani, 2016) o como en la publicación de los 40 años de la Tosepan que las traducen como “Mujeres indígenas que trabajan juntas” (Cobo et al., 2018, p. 116)

Sin embargo, estas traducciones no son literales, sino traducciones adaptadas a la estructura lingüística del español, que es diferente a la del náhuatl. Esto es un proceso adaptativo común, al que se recurre para que tenga sentido una traducción entre idiomas, por

ejemplo, “red bike” en inglés se traduce al español como “bicicleta roja”; a pesar de que la traducción literal sería “rojo bicicleta”,

Lo cual no tiene ningún sentido para los que interpretamos el mundo en español, por eso se tiene que ajustar en la traducción. Pero la variación fenomenológica a la que me refiero va más allá de que el color vaya antes o después del sujeto como en el ejemplo de la “bicicleta roja”, sino que se refiere además, a una palabra o palabras que describen una experiencia fenomenológica y que en otro idioma no tiene correspondencia, por lo que tiene que recurrir a otro recurso para explicarla.

Para mostrar esta variación fenomenológica, podemos tomar de ejemplo la palabra portuguesa *saudade*. Esta palabra se traduce al español como nostalgia o añoranza, pero los brasileños suelen explicar que es algo más complejo que mera añoranza. Lo describen como algo más parecido a la expresión en inglés *homesick*. Al parecer, en español no tenemos un término exacto para referirnos a esa sensación de añoranza, que los brasileños describen como la que se experimenta cuando se ha pasado bastante tiempo fuera de lo que se identifica como hogar. Esta añoranza, incluye la comida, los olores, la rutina, la temperatura, toda esa experiencia vivida con el cuerpo y con la mente.

Esta posibilidad radica en el náhuatl ya que además de ser un idioma que “nace del corazón” (Cortez, comunicación personal, 23 de julio 2022) es más concreto, ya que es un idioma ideográfico. Es cierto que, el náhuatl parte de abstracciones básicas que son los componentes de las aglutinaciones fenomenológicas, pero que sirven de habilitadores para expresar lo vivido, y no por el contrario, para forzar a abstraer la experiencia. Así lo explica el maestro Arturo Gómez Martínez (2021), curador de la sala Otopame y Sierra de Puebla del Museo Nacional de Antropología, que ilustra esto utilizando de ejemplo la palabra *escalera*.

En español, esta palabra *escalera* no significa nada en sí misma, es decir, es la aglutinación de sílabas y vocales, que debemos memorizar a través de ver la imagen del objeto y pronunciar y registrar la palabra que le corresponde. Diferente es el caso, en la variante de náhuatl que Gómez enseña, donde se usa la palabra *askawastli*, que significa “objeto para subir (*ahco*) como hormiga (*askatl*)”. Es una palabra que sirve para describir como sería la experiencia de interactuar con ese objeto.

De manera que, si regresamos a analizar el nombre de la organización con la que se lleva a cabo esta investigación, y de acuerdo con el diccionario náhuat-español-español-náhuat que Don Pedro Cortez Ocotlán de San Miguel Tzinacapan que publicó en 2017, los elementos que componen el nombre en náhuat de la organización *Masehual Siuamej Mosenyolchicauani*, son los siguientes:

| Náhuat | Español |
|---------------|--------------|
| Masehual | Indígena |
| Siuamej | Mujeres |
| Mo | Tú/tuya |
| Sen | Junta |
| Yolchikaualis | Fuerza/Valor |
| Ni | Yo/mía |

Por lo tanto, el nombre de la organización equivaldría a algo más parecido a “Tu fuerza (valor) junto a la mía de mujeres indígenas” o “Mujeres indígenas que juntan su fuerza (valor)”. Ciertamente la frase puede inferir apoyo como la mayoría de las traducciones, pero reconoce algo más nítido, habla de fuerza, de tener valor y de ser “más fuertes juntas” o “más valientes juntas”. Esto cobra mayor sentido, cuando durante el análisis microfenomenológico de las entrevistas, el miedo es uno de los elementos que se encontró en la estructura de la experiencia analizada; más específicamente, en su alusión a “perder el miedo”.

Esto es a lo que me refiero que cuando ellas traducían al español se *alejaban* de la experiencia que ya estaba explicitado en náhuat. Por ejemplo, cuando preguntaba ¿qué se siente ser parte de un grupo de mujeres que se apoyan?, la respuesta está en el propio nombre de la organización. Es claro, que no se reduce a eso la experiencia que es mucho más compleja, sin embargo, da para inferir que el náhuat parece habilitar una descripción más cercana a la fenomenología de la experiencia.

Es decir, la experiencia vivida es fenomenológica, pero requerimos de palabras consensuadas para reportarla. Palabras que son construcciones abstractas, para el caso del

español, y que no alcanzan para reportar lo vivido; lo que frecuentemente limita a los entrevistados llevándolos a un callejón sin salida en donde se quedan “atrapados” entre muletillas o sonidos como “mmm”, “este”, “no sé cómo explicarlo”.

Para Petitmengin, esta es una señal de evocación de la experiencia (2006). Incluso es posible observar en las expresiones faciales de la entrevistada, que “está ahí”, que está viendo (no con los ojos) la imagen de sí misma en la experiencia, pero no logra encontrar palabras que la describan, y termina por rendirse diciendo “no sé cómo explicarlo”.

Así sucedió con una mujer entrevistada cuando me intentaba describir su experiencia de “perder el miedo”, después de la información satélite que eran datos históricos y sobre los actores involucrados (su padre, su esposo, su madre), llegó al punto de las muletillas “este”, “mmm no sé”, “¡ay! ¿cómo te diré?” (Entrevista #15, min.23:40), hasta que se dio por vencida diciéndome “es que no sé cómo decirlo en español”. Cuestionándome, si esto se debía a un hueco de traducción o a la propia limitación humana de describir nuestra experiencia. En realidad, para dilucidarlo, tendría que entrevistarla en náhuat.

Es decir, la respuesta de esta incógnita la cuestionaba frente a dos posibilidades. Efectivamente, en náhuat tendría las palabras, porque simplemente tiene más vocabulario y es más experta en su uso, que en el español. Como me pasaba durante el entrenamiento de la metodología, cuando describía mi experiencia en inglés y en algunas ocasiones, necesitaba recurrir a una palabra en español. O la otra posibilidad sería, que un idioma como el náhuat habilita mejor la descripción de una experiencia fenomenológica, como en el ejemplo de la escalera.

Explicaba Gómez que el náhuat es un idioma de analogías. Por ejemplo, solo se tienen tres colores con nombre abstracto: *xiuc*-azul, *chichiltic*-rojo y *kostikn*-amarillo. Los demás colores se nombran en referencia a algún otro fenómeno, por ejemplo, el blanco es *istac* que es la palabra para la sal, o *tliltic* que es carbón y hace referencia al color negro, para naranja es *atlchilkostic*, que significa algo como “rojo aguado con amarillo” (Gómez, 2019, min. 57:30).

Petitmengin (2006) ha observado que cuando los entrevistados no encuentran palabras, la forma de “desatorar” la descripción es recurrir a analogías para explicar su experiencia interna: “algo como que se expande”, “como cuando estás dormido”, “como un

perrito que anda vagando”. Abriendo la incógnita sobre qué sucede cuando tu propio idioma –en este caso el náhuat– te da los recursos, debido a que las palabras ya son las analogías.

¿Sería posible asumir que es más accesible la descripción de la experiencia vivida?, y lo incógnita más tentador, ¿sería posible que la estructura lingüística de la mente de las personas que *piensan* en náhuat tiene menos rígida la separación de la experiencia interna y la externa?, y claro, ¿cómo corroborarlo?

Estos interesantes cuestionamientos no pudieron ser abarcados durante esta tesis. De ahí la necesidad de dejar en este último apartado las notas para futuras investigaciones. La posibilidad de hacer una investigación microfenomenológica sobre la experiencia de interpretar el mundo en náhuat sería fascinante, ya que quizá podría estar contribuyendo a la percepción nítida de la realidad que defendimos en esta tesis.

5.3 La resistencia del lenguaje. Una acotación

“Hablar náhuat es una forma de resistencia”. Escuché esta frase de la hija de una de las fundadoras de la Masehual, perteneciente a estas generaciones de “nuevos indígenas” que sus madres y padres ya no les enseñaron náhuat, pero que aprendieron de escuchar a las abuelas, y a su propia madre cuando hablaba con *sus mujeres*, y que ahora, buscan recuperar el lenguaje a modo de resistencia, a modo de reivindicación de la identidad indígena en el presente. De manera que, reflexiono sobre esta relación con el lenguaje materno para asentar esto que me ha interpelado y que se hizo consciente durante la investigación sobre mi propio linaje indígena y las formas de violencias que vivieron *mis mujeres* totonacas.

Esta resistencia se reflexiona a partir del lenguaje hegemónico cotidiano, específicamente con lo referente a los conceptos dualistas: occidente y oriente o sur y norte. Estos, son conceptos popularizados que acordamos colectivamente seguir utilizando, por qué bajo el sentido común hegemónico se entiende a que nos referimos cuando los aplicamos, aunque en realidad no estamos aplicando el significado literal de la palabra, sino un significado colonial. Es decir, son conceptos construido por los países colonialistas que segregaron el mundo en un grupo de elite superior “nosotros”, y el resto en un grupo inferior-conquistable-explotable “ellos”.

Es decir, por ejemplo, Inglaterra está en el norte, y África en el sur del globo

terráqueo, así a través del pensamiento dualista se clasificó a los países-naciones que aunque no estuvieran en esa latitud pero tuvieran las mismas características explotables-conquistables, les clasificaría genéricamente como “los del sur”, se puede ver en México que está situado en la latitud norte, pero todavía nos agrupan en lo que más recientemente llaman el Sur-global, además de que también ya pasamos por ser clasificados como parte de los países del tercer mundo o en vía de desarrollo.

Estos son términos peyorativos que perpetuamos colectivamente, y lo que toca cuestionar es quién dice que queremos o debemos ir hacia “ese desarrollo”. Es decir, el que algunos hayan colocado una meta al final de un camino inventado por ellos mismos –como aquél que colocó la primera valla en un pedazo de tierra–, porqué obliga al resto a seguirles y por qué les coloca a estos en una especie de atraso respecto a algo inventado por ellos. Es algo extraño.

Y claro, del otro lado también generalizamos, por ejemplo, cuando usamos el término “eurocentrista” refiere al conocimiento o pensamiento proveniente de Europa, pero en realidad no nos estamos refiriendo a toda Europa, solo a algunos países, a decir, los colonizadores. Es este lenguaje común hegemónico al que seguimos aferrados en aras de entendernos y al que tanto cuesta renunciar, así como nos aferramos a usar la palabra hombre o el género masculino para referirnos a un grupo que incluye mujeres.

La importancia y resistencia frente al uso de estas palabras es que sostienen conceptos abismales como los define de Sousa Santos (2010a), que consisten:

...en un sistema de distinciones visibles e invisibles, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de “este lado de la línea” y el universo del “otro lado de la línea”. La división es tal que “el otro lado de la línea” desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente (p.12)

El problema es que este lenguaje coloquial que usamos comúnmente es un lenguaje que acepta y perpetua cotidianamente la postura de que ciertos países son superiores al resto, y debido al poder ambivalente de la lingüística en expresar-configurar la experiencia, es importante comenzar a utilizar las palabras concretas como son.

Como explica claramente la feminista egipcia Nawal El Saadawi (2015, 1h:06m:57s) cuando explicita el caso del término *middle-east*, que en español referimos como medio-oriente, y que se puede traducir como mitad de oriente para ubicar una zona geográfica, pero ¿desde que perspectiva se le ubica? es decir, ¿está en medio de quién?

En este caso, la respuesta que da es sobre el caso de Egipto que fue una colonia inglesa, y su ubicación geográfica respecto a Londres la coloca a la mitad del oeste para ellos, y la India, por ejemplo, que les queda más lejos que Egipto, le nombraban *far-east* o lejano-oriente en relación a Londres.

Para terminar de asentar su punto, El Saadawi recurre a una ironía que ilustra la incongruencia de seguir usando estos términos coloniales:

...cuando voy a Londres digo que voy al medio-occidente [risas], y la gente se ríe, cuando voy a los Estados Unidos digo voy al lejano-occidente [risas], y la gente también se ríe, pero cuando ella [señalando a la presentadora] dice medio-oriente, nadie se ríe ¿lo ven?, eso es colonialismo, eso es lenguaje colonial, necesitamos descolonizar el lenguaje (El Saadawi, 2015, 1h:08m:15s, traducción libre).

De manera que, en esta tesis se hace el esfuerzo a manera de resistencia insignificante, de no usar el termino occidental, y en su lugar utilice el termino colonial, para referirme por ejemplo al tipo de educación implementada a partir de la colonia, que aunque ha ido evolucionando incluyendo pequeñas victorias de las resistencias locales, prevalece una educación hegemónica que se diseña e imparte con base en modelos definidos en otros países, además de ser impartida en el idioma colonial, para nuestro caso, el español.

5.4 Retos y oportunidades para la microfenomenología en ciencias sociales

El método etnográfico enfatiza la inversión de tiempo en “ganarse la confianza” de la gente para que compartan su experiencia, cultivando esa confianza con conversaciones cotidianas, con observación participante, con entrevistas abiertas y semiabiertas. Por el contrario, el método microfenomenológico realiza preguntas “vacías de contenido” que son contraintuitivas al modo que usamos cotidianamente para comunicarnos y para ganarnos – eventualmente– la confianza de las otras personas.

De manera que, en una conversación cotidiana las preguntas del tipo *cómo*, pueden requerir cierto nivel de confianza ganada para no considerarse intrusivas o incómodas. Así, la pregunta ¿por qué te uniste a este grupo?, se siente más cómoda de preguntar y de contestar, que la pregunta ¿cómo se siente ser parte de este grupo?, esta última, infiere cierto nivel de intimidad, sin embargo, como ya explicamos el náhuatl podría ser una excepción.

Sin embargo, el reto más grande desde la perspectiva de aplicar entrevistas microfenomenológicas en campo, es en relación a la evocación, y uno de los cuestionamientos más frecuentes al método es respecto a ¿cómo saber que la persona entrevistada está reportando confiablemente la experiencia y no está inventándola? La respuesta experiencial se nota a través de observar los gestos de la persona, y la manera en que reporta la experiencia.

Hay ciertos indicios característicos, como son: la dirección de la mirada, la aparición de gestos que ayudan para “animar” lo que se está viendo, no se habla en genérico, sino en primera persona (el uso del “yo” vs “nosotros” o “uno”), el uso de analogías para describir lo que se está percibiendo. La mirada de la entrevistada es una mirada vacante, perdida, como la mirada de cuando se está “soñando despierto”, como si estuviera viendo algo que no está ahí en el espacio donde se realiza la entrevista, sino en “otro lado” que es visible – exclusivamente– en primera persona, es decir, no se puede ver ni en segunda ni en tercera persona, esto es, ni la entrevistadora, ni cualquier otro revisor de la entrevista tiene acceso a verla, olerla, escucharla, a percibirla.

Los más críticos de la metodología aluden que estos gestos pueden ser imitados o actuados; y si bien, es claro que es posible para ciertas personas actuar o interpretar emociones o expresiones faciales de una manera histriónica, lo que se plantea es que hay ciertos rasgos que no son posibles de falsear, y la percepción humana es bastante hábil para notarlo, solo hay que dirigir la atención de una manera particular.

Sin embargo, el reto principal para lograr dirigir nuestra atención de esta manera mientras aplicamos la entrevista en campo, es que hay demasiados distractores. Es decir, suceden demasiadas cosas al mismo tiempo, que la etnógrafa o etnógrafo desea y debe percibir. De manera que, pudiera representar un reto adicional para la atención de la investigadora, tratar de dirigir un tipo de atención unipuntual hacia las micro expresiones de

la entrevistada, cuando al mismo tiempo se dirige una atención periférica al contexto que sucede en el mismo momento.

La microfenomenología se ha aplicado principalmente en contextos de laboratorio. Se presume que su aplicación en campo implica mayores retos, y este trabajo es pionero en intentar, a través de una metodología híbrida, su aplicación en campo, esto es, en el contexto de las entrevistadas. Resultando en retos que ya mencionábamos en el apartado anterior, y en oportunidades, que desde la perspectiva de esta investigación y paradójicamente, es el mismo hecho de hacerlo en el contexto.

Es decir, cuando se realiza la entrevista en un laboratorio –como generalmente se hace–, se le pide a la persona que “traiga a la mente ese momento” que queremos explorar, lo cual implica, *traer* a la imaginación todo el contexto donde sucedió el momento, es decir, el lugar, la gente que estaba ahí, los olores, los colores de los árboles, el sonido de los pájaros, las prácticas socioculturales, todo el contexto se evoca.

El momento, no es algo diferente o separado al contexto donde sucede. De hecho, sin el contexto no se podría evocar. Por eso, para el método microfenomenológico, la principal puerta de acceso son las sensaciones contextualizadas, lo que se vio, se tocó, se sintió, y a partir de ahí, se explora la experiencia vivida.

¿Pero qué pasa al estar físicamente situado en ese contexto que se quiere evocar? Aunque de manera evidente no será exactamente el mismo contexto (i.e., un día de invierno vs un día de verano, o antes de construir el hotel y ahora estar en el restaurant del hotel), ¿qué diferencia hace, si la entrevistada está situada en el mismo lugar donde sucedió la experiencia que se quiere evocar? Es decir, las entrevistadas estaban justo en el lugar en donde sucede la experiencia que se quiere explorar, y en todas las entrevistas parecía irrelevante evocar las sensaciones para acceder a la experiencia, porque las sensaciones eran una constante, estaban sucediendo “en vivo”, entonces solo era navegar ahí mismo. Entrevistar en el contexto de la experiencia, podría representar un *short cut* en el acceso a la experiencia.

Si bien es cierto, que, entrevistando diversidad de personas, se puede constatar que hay personas que al parecer tienen la habilidad de “transportarse” al contexto de su experiencia con mayor facilidad que otras. Lo que se plantea aquí, es la posibilidad de

facilitar ese acceso a aquellas personas que tienen menos facilidad y que en una entrevista de laboratorio requieren de mayor tiempo para acceder a la evocación.

Pero contradictoriamente, puede ser que no en todos los casos el contexto facilite el *epoché*, sino por el contrario lo inhiba, ya que el contexto implica una inferencia hacia los juicios. Es decir, el contexto incluye las personas, jerarquías e influencias, o en general la presión que el grupo social representa para que el individuo tome ciertas posturas, esto también puede complejizar la suspensión del juicio si se entrevista en el contexto. Especialmente si es en un lugar colectivo, donde no hay privacidad para que la entrevistada no sea escuchada por el resto del grupo.

Por ejemplo, si se entrevistara a un empleado en el contexto de la oficina donde trabaja. El peso de la jerarquía, y sabiendo que sus jefes, subordinados o colegas verán la entrevista, podría inhibir el acceso a la evocación, o en todo caso, el falseo del reporte de la experiencia para lograr cuadrarla con la expectativa que se tiene de él en ese contexto. Variable que puede controlarse más en un laboratorio, respecto a una investigación independiente, sin conflicto de intereses.

Pareciera que la flexibilidad que exigen la metodología etnográfica facilita y habilita la implementación en campo, como vehículo para navegar en la entrevista de manera no tan rígida como suele pasar en laboratorio, pero logrando conseguir colar las preguntas microfenomenológicas, que en realidad serán más híbridas, en un vaivén, pero que quizá la mayor ventaja será ganada en el análisis.

Para Valenzuela, el cómo se formula la pregunta, determina el tipo de respuesta. Es decir, únicamente con preguntas “cómo” se puede acceder a la experiencia, de manera que, para ella, ese es el principal criterio de validez de que lo que la persona entrevistada este reportando, realmente corresponda a la experiencia nítida, en *epoché*, sin juicios, ni racionalizada o información satélite. Es poco probable, que, si la pregunta se realiza con un “por qué”, la respuesta sea válida. Esto es claro cuando las entrevistas se realizan en laboratorio, pero en contexto etnográfico quizá tengo otras aristas dignas de evaluarse.

De manera que, de lo que hablamos propiamente, es primero, permear en el contexto a través de técnicas etnográficas, y después, a través de la entrevista microfenomenológica, ayudarlos a suspender el juicio *epoché* para reportar la experiencia vivida que responda a la

pregunta de investigación que planteamos. Así que, desde la pregunta de investigación, se debe asumir que no estamos queriendo observar el juicio mismo, como muchas veces es el objetivo en ciencias sociales.

Es así que la principal oportunidad que se percibe con la aplicación de esta metodología híbrida se relaciona con la *forma* en que preguntamos en las ciencias humanas, y abre una puerta importante a cuestionarnos sobre las respuestas que recibimos y cómo las analizamos, es decir, si bien esta innovadora metodología quizá no sea ortodoxamente aplicable para todas nuestras investigaciones sociales, si considero que sus principios básicos son de gran pertinencia y aplicabilidad general para cualquier método de entrevista y análisis que utilicemos.

Finalmente, el solo hecho de ejercitar la capacidad de hacernos conscientes de nuestras propias experiencias, de cómo preguntamos, cómo analizamos, cómo teorizamos, cómo pensamos, ese era el objetivo principal de este ejercicio. Al final, de lo que se trata es que nuestras investigaciones aporten al bien vivir colectivo, a disminuir el sufrimiento y amainar las problemáticas y complejidades sociales, donde urgen manos y mentes que aporten a comprender cada vez mejor la realidad compartida.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilar, Y. (2025). Laboratorio de Educación y Mediación Intercultural, Facultad de Filosofía UAQ. 7 de enero de 2025. *Voz SemillaT01E04 | Heridas lingüísticas y sueños de nación. Ana Alonso en diálogo con Yásnaya Aguilar*. [Podcast]. YouTube. <https://youtu.be/YiUhChLE1Bg?si=9-7Hsz6RsGFolmLg>
- Augé, M. (1992). *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Gedisa.
- Banerjee, A., & Duflo, E. (2012). *Repensar la pobreza. Un giro radical en la lucha contra la desigualdad global*. Penguin Random House.
- Banerjee, A. V., Duflo, E., & Mato Díaz, F. J. (2013). *Repensar la pobreza. Un giro radical en la lucha contra la desigualdad global*. Taurus.
- Bartra, R. (2007). *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*. Fondo de Cultura Económica/Pre-Textos.
- Bartra, R. (2017). Radio INAH. 23 de noviembre de 2017. *Roger Bartra. Antropología del cerebro*. [Video] YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=8Y_fninf0GU
- Bateson, G. (1979). *Mind and Nature a Necessary Unity*. E. P. Dutton, New York.
- Beaucage, P. & Taller de Tradición Oral del CEPEC. (2012). *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en Antropología*. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas/Plaza y Valdés.
- Beaucage, P., & Cortez Ocotlán, P. (2014). De la encuesta clásica a la investigación participativa en la Sierra Norte de Puebla (1969-2009). En C. Oehmichen (Coord.). *La etnografía y el trabajo de campo en las Ciencias Sociales*. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8846999>
- Beaucage, P., & Taller de Tradición Oral Totamachilis (2017). Antropología crítica, antropología compartida y autoetnografía entre los maseualmej de la sierra nororiental de Puebla (1984-2015). *Anales de Antropología*, 52(1): article 1. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/62625>
- Beaucage, P., Durán Olguín, L., Rivadeneyra Pasquel, I., & Olvera Ramírez, C. M. (2017). *Con la ayuda de Dios. Crónica de luchas indígenas actuales por el territorio en la*

- Sierra Nororiental de Puebla. *Journal de la Société des américanistes*, 103(1): artículo 1. <https://doi.org/10.4000/jsa.15037>
- Beller, S., Bender, A. & Medin, D., (2012). *Should Anthropology Be Part of Cognitive Science?* Topics in Cognitive Science, volume 4, issue 3, pp. 342-353 <https://doi.org/10.1111/j.1756-8765.2012.01196.x>
- Berlanga, H. (2008). *Saldos de las Reformas de 1992 al Artículo 27 Constitucional*. Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria. http://www.cedrssa.gob.mx/post_saldos_de_las_-n-reformas_de_1992_al_articulo_27_constitucional-n.htm
- Bhikkhu Bodhi. (2016). *The Buddha's Teachings on Social and Communal Harmony. An Anthology of Discourses from the Pali Canon*. Wisdom Publications. <https://books.google.com.mx/books?id=YrypDQAAQBAJ>
- Birch, H., Stuart, C., & Looi, M. K. (2013). The 20 big questions in science. *The Observer*. <https://www.theguardian.com/science/2013/sep/01/20-big-questions-in-science>
- Bitbol, M. (2019). Consciousness, Being and Life: phenomenological approaches to mindfulness. *Journal of Phenomenological Psychology*, 50, 127-161. https://www.academia.edu/41699703/CONSCIOUSNESS_BEING_AND_LIFE_phenomenological_approaches_to_mindfulness
- Blouin, P. (2023). Mind and Life Europe. 8 de marzo de 2023. *Core Enaction, Semester 2: The Embodied Mind (Part I), Session 2 with Dr. Philippe Blouin*. [Webinar] YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=DvFDwccGtCE>
- Bortoft, H. (1996). *The Wholeness of Nature. Goethe's Way Toward a Science of Conscious Participation in Nature*. Floris Books.
- Bourdieu, P. (2002). *Campo de poder, campo intelectual*.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI Editores.
- Castro-Gomex, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

- Cobo, R., Paredes, L. P., & Bartra, A. (2018). *Somos Tosepan. 40 años haciendo camino* (Unión de Cooperativas Tosepan & Circo Maya, Eds.). Rosa-Luxemburg-Stiftung Gesellschaftsanalyse und Politische Bildung e.V.
- Cohen, A. (1994). *Self Consciousness. An alternative anthropology of identity*. Routledge.
- Cortez, P. (2017). *Diccionario Nahuatl-Español de la sierra nororiental del estado de Puebla*. Tetsijtsilin.
- Cuddy, A. J. C., Fiske, S. T., Kwan, V. S. Y., Glick, P., Demoulin, S., Leyens, J.-P., Bond, M. H., Croizet, J.-C., Ellemers, N., Sleebos, E., Htun, T. T., Kim, H.-J., Maio, G., Perry, J., Petkova, K., Todorov, V., Rodríguez-Bailón, R., Morales, E., Moya, M., ... Ziegler, R. (2009). Stereotype content model across cultures: Towards universal similarities and some differences. *British Journal of Social Psychology*, 48(1), 1-33. <https://doi.org/10.1348/014466608X314935>
- Dahli, B. (2007). *The Waldorf School - Cultivating Humanity? A report from an evaluation of Waldorf schools in Sweden*. Karlstad University. www.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2%3A173482&dswid=9798
- Damasio, A. (2019). *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Paidós.
- Damasio, A. (2003). *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. New York Hartcourt.
- Damasio, A., & Chalmers, D. (2016). The Mystery of Consciousness: A Dialogue between a Neuroscientist and a Philosopher. Institute for Cross-Disciplinary Engagement at University of Dartmouth. [Video] <https://www.ice.dartmouth.edu/multimedia/all-videos/the-mystery-of-consciousness-a-dialogue-between-a-neuroscientist-and-a-philosopher>
- Darwin, Ch. (2019[1859]). *El origen de las especies*. Porrúa (Col. Sepan Cuantos...).
- Davidson, J., & Sternberg, R. G. y (eds.) (1995). *The nature of insight*. Cambridge MA, MIT Press.
- De Jaegher, H. (2015). How we affect each other. Michel Henry's 'Pathos-With' and the enactive approach to intersubjectivity. *Journal of Consciousness Studies*, 22(1-2): 112-32

- De Sousa Santos, B. (2010a). Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal. UBA Sociales Publicaciones, CLACSO. Colección Perspectiva.
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/coediciones/20101108113449/boaventura.pdf>
- De Sousa Santos, B. (2010b). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Programa Democracia y Transformación Global/Instituto Internacional de Derecho y Sociedad.
- Depraz, N., Varela, F. J., & Vermersch, P. (2003). *On Becoming Aware. A Pragmatics of Experiencing*. John Benjamins Publishing.
- Dikker, S., Wan, L., Davidesco, I., Kaggen, L., Oostrik, M., McClintock, J., Rowland, J., Michalareas, G., Van Bavel, J. J., Ding, M., & Poeppel, D. (2017). Brain-to-Brain Synchrony Tracks Real-World Dynamic Group Interactions in the Classroom. *Current Biology*, 27(9): 1375-1380. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2017.04.002>
- Di Paolo, E. A., Cuffari, E. C., & De Jaegher, H. (2018). *Linguistic Bodies. The Continuity between Life and Language*. The MIT Press.
- Dumas G., Nadel J., Soussignan R, Martinerie J., Garnero L. (2010) Inter-Brain Synchronization during Social Interaction. *PLoS ONE* 5(8): e12166. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0012166>
- Ekman E, Krasner M. (2017) *Empathy in medicine: Neuroscience, education and challenges*. Med Teach. 39(2):164-173. doi: 10.1080/0142159X.2016.1248925. Epub 2016 Dec 9. PMID: 27934554.
- Ekman, P. (2007). *Emotions Revealed. Recognizing Faces and Feelings to Improve Communication and Emotional Life*. Henry Holt and Company.
- El Saadawi, N. (2015). Mounir Samuel. 9 de abril de 2015. *Performance Monique Samuel with Nawal El Saadawi* en The freedom Lectures Series of De Balie. [Video] YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=UfqTwBffKqg>
- Espinosa, G. (2009). *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruces de caminos*. Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco.
- Gendlin, E. T. (2004). Introduction to Thinking at the Edge. The Folio, 19, 1-8.
- Goethe, J. W. (1999). *Teoría de los colores*. Celeste Ediciones

- Gómez, A., (2019). INAH TV. 5 de Agosto de 2019. *Curso básico de náhuatl en el Museo Nacional de Antropología*. [Video] YouTube. www.youtube.com/watch?v=3UJ-li-Hu8c
- González, E. (2016). La fenomenología de Edith Stein como refutación del “realismo fenomenológico” del “Círculo de Gotinga”. Stein y su interpretación del idealismo trascendental husserliano. *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen V (Actas del VI Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*. Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (pp. 27-41).
- González-Candia, J. A. (2015). La espiritualidad como vehículo de seguridad comunitaria en Cherán. En A. Hernández Baqueiro & A. Suárez González (Eds.), *Perspectivas éticas de la seguridad ciudadana en Chile y México*, pp. 375-402. Universidad Autónoma del Estado de México/Universidad Alberto Hurtado.
- Guzmán-Arroyo, A. (2019). *Descolonizar la Memoria. Descolonizar Feminismos*. Editorial Tarpuna Muya, Bolivia
- Hardin, G. (1994). The tragedy of the unmanaged commons. *Trends in Ecology & Evolution*, 9(5), 199. [https://doi.org/doi.org/10.1016/0169-5347\(94\)90097-3](https://doi.org/doi.org/10.1016/0169-5347(94)90097-3).
- Hardin, G. (1968). The tragedy of the commons. *Science, New Science*, 162(3859): 1243-1248
- Harvey, D. (2005). *Espacios de esperanza*. Akal.
- Hernando, A. (2018). *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Traficante de Sueños.
- Hidalgo, et al. (2024). ¿Quién ha votado a Sheinbaum? ¿Y a Gálvez? Sus apoyos por edad, sexo e ingresos.” *Diario El País*, versión digital. <https://elpais.com/mexico/elecciones-mexicanas/2024-06-03/quien-ha-votado-a-sheinbaum-y-a-galvez-sus-apoyos-por-edad-sexo-e-ingresos.html>
- Hoffman, D. (2015). *¿Vemos la realidad tal como es?* https://www.ted.com/talks/donald_hoffman_do_we_see_reality_as_it_is?language=es
- Hooks, B. (2021). *El deseo de cambiar. Hombres, masculinidad y amor*. Bellaterra Editions.

- Husserl, E. (2019). First Philosophy: Lectures 1923/24 and Related Texts from the Manuscripts (1920-1925). En E. Husserl (Ed.), *First Philosophy: Lectures 1923/24 and Related Texts from the Manuscripts (1920-1925)* (pp. 391-633). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-024-1597-1_22
- Jaffe, A. (2018). The illusion of time. *Nature*, 556(7701), 304-305. <https://doi.org/10.1038/d41586-018-04558-7>
- James, W. (1890). *The Principles of Psychology*. <http://infomotions.com/sandbox/great-books-redux/corpus/html/principles.html>
- Jha, A. (2021). *Peak Mind. Find your focus. Own your attention. Invest 12 minutes a day*. Harper One New York.
- Kapila, S., & Moher, R. (1995). *Disciplinas Interactivas - Principios para la Investigación Interdisciplinaria*. International Development Research Centre, Ottawa, 18.
- Keltner, D. (2009). *Born to be good. The science of a meaningful life*. W. W. Norton & Company.
- Killingsworth, M. & Gilbert, D. (2010). A wandering mind is an unhappy mind. *Science*. 12; 330(6006): 932. doi: 10.1126/science.1192439. PMID: 21071660.
- Lazcano, A. (Dir.). El Colegio Nacional de México. 2021, noviembre 12. *150 años de El origen del hombre, de Charles Darwin*. [Video] YouTube <https://www.youtube.com/watch?v=EZ5EjW5CqM0>
- López, D. (2009). *El Buddhismo. Introducción a su historia y sus enseñanzas*. Editorial Kairós.
- Malinowski, B. (1986). *Los argonautas del Pacífico Occidental I. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Planeta Agostini.
- Maquiavelo, N. (1999). *El Príncipe*. Alianza Editorial.
- Masehual Siuamej Mosenyolchicauani, (2016), *Hilando nuestras historias. El camino recorrido hacia una vida digna*. Coord., Tovar, Margarita.

- Mejía, F. (2010). *Resistencia y acción colectiva de las mujeres nahuas de Cuetzalan: ¿construcción de un feminismo indígena?* Tesis doctoral. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- Merleau-Ponty, M. (2004). *The world of perception* (original 1948) (O. Davis, Trans.; 1st ed.). Routledge.
- Meszaros, M. (dir.). (1995). *La Settima Stanza*. Sasis International [película]
- Morin, E. (1998). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa.
- Morin, E. (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Correo de la Unesco.
- Nisbett, R., & Wilson, T. D. (1977). Telling more than we can know: Verbal reports on mental processes. *Psychological Review*, 84(3): 231-259. <https://doi.apa.org/doiLanding?doi=10.1037%2F0033-295X.84.3.231>
- Oschman, J.L., Chevalier, G. y Brown, R. (2015) *The effects of grounding (earthing) on inflammation, the immune response, wound healing, and prevention and treatment of chronic inflammatory and autoimmune diseases*. *J Inflamm Res*. 24;8:83-96. doi: 10.2147/JIR.S69656. PMID: 25848315; PMCID: PMC4378297.
- ONU [Organización de las Naciones Unidas] (2017). Los pueblos indígenas son esenciales en la lucha contra el cambio climático. <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/2017/04/los-pueblos-indigenas-son-esenciales-en-la-lucha-contra-el-cambio-climatico/>
- Ostrom, E. (1990). *Governing the Commons*. Cambridge University Press.
- Ostrom, E. (2000). *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. Fondo de Cultura Económica.
- Ostrom, E. (2003). Toward a Behavioral Theory. En E. Ostrom & J. Walker (Eds.), *Trust and Reciprocity: Interdisciplinary Lessons for Experimental Research* (pp. 19-73). Russell Sage Foundation.
- Ostrom, E. (2005). *Understanding Institutional Diversity*. Princeton University Press.
- Ostrom, E. (2015). *Comprender la diversidad institucional*. Fondo de Cultura Económica.

- Ostrom, E., Dietz, T., Dolsak, N., Stern, P., Stonich, S., & Weber, E. (Eds.) (2002). Common Resources and Institutional Sustainability. En *The Drama of the Commons*. National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine.
- Petitmengin, C. (2006). Describing one's subjective experience in the second person- An interview method for the science of consciousness. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 5: 229-269.
- Petitmengin, C. (2007). Towards the Source of Thoughts. The Gestural and Transmodal Dimension of Lived Experience. *Journal of Consciousness Studies*, 14: 54-82.
- Petitmengin, C. (2010). A Neurophenomenological Study of Epileptic Seizure Anticipation. En D. Schmicking & S. Gallagher (Eds.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science* (pp. 471-499). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-90-481-2646-0_25
- Petitmengin, C. (2021a). Anchoring in Lived Experience as an Act of Resistance. *Constructivist Foundations*, 16(2): 172-181. <https://constructivist.info/16/2/172.petitmengin>
- Petitmengin, C. (2021b). *Micro-phenomenological interview training*. <https://www.microphenomenology.com/interview>
- Petitmengin, C. (2021c). On the Veiling and Unveiling of Experience: A Comparison Between the MicroPhenomenological Method and the Practice of Meditation. *Journal of Phenomenological Psychology*, 52: 36-77.
- Petitmengin, C. & Bitbol, M., (2011). Let's Trust the (skilled) Subject! A Reply to Froese, Gould and Seth. *Journal of Consciousness Studies*, 18(2): 90-97.
- Petitmengin, C., Remillieux, A., Cahour, B., & Carter-Thomas, S. (2013). A gap in Nisbett and Wilson's findings? A first-person access to our cognitive processes. *Consciousness and Cognition*, 22(2): 654-669. <https://doi.org/10.1016/j.concog.2013.02.004>
- Petitmengin, C., Remillieux, A., & Valenzuela-Moguillansky, C. (2018). Discovering the structures of lived experience. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 18(4): 691.

https://www.academia.edu/80280919/Discovering_the_structures_of_lived_experience

- Raworth, K. (2017). *Doughnut Economics. Seven Ways to Think Like a 21st-Century Economist*. Chelsea Green Publishing.
- Rensink, R. A., O' Regan, J. K., & Clark, J. J. (1997). To See or not to See: The Need for Attention to Perceive Changes in Scenes. *Psychological Science*, 8(5): 368-373. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.1997.tb00427.x>
- Ricard, M. (2016). *En defensa del altruismo. El poder de la bondad*. Ediciones Urano
- Ruttan, L. M. (2006). Sociocultural Heterogeneity and the Commons. *Current Anthropology*, 47(5): 843-853. <https://doi.org/10.1086/507185>
- Ruiz, V. (2016). Santo Tomás de Aquino en la filosofía del derecho. *En-claves del pensamiento*, 10(19): 13-40. <https://www.enclavesdelpensamiento.mx/index.php/enclaves/article/view/223>
- Saini, A. (2023). *The Patriarchs. The origins of inequality*. Beacon Press.
- Semboloni, L. (2013). La homogeneización cultural como acción civilizadora: los centros de educación indígena durante el cardenismo (1936-1940). *Boletín del Archivo General de la Nación*, 7(15): 37-71. <https://bagn.archivos.gob.mx/index.php/legajos/article/view/465>
- Scharmer, O. (2018). *The Essentials of Theory U. Core Principles and Applications*. Berrett-Koehler Publishers.
- Scharmer, O. (2007). *Theory U. Leading from the Future as It Emerges*. Sol Publishing.
- Schoeller, D. & Dunaetz, N. (2018). Thinking emergence as interaffecting: approaching and contextualizing Eugene Gendlin's Process Model. *Continental Philosophy Review*, 51(1): 123-140. <https://doi.org/10.1007/s11007-018-9437-9>
- Schoeller, D., & Thorgeirsdottir, S. (2019). Embodied Critical Thinking: The Experiential Turn and Its Transformative Aspects. *philoSOPHIA*, 9(1): 92-109. <https://doi.org/10.1353/phi.2019.0015>
- Seth, A. (2016). *The real problem*. www.aeon.com.
- Seth, A. (2020). Mind & Life Podcast. 13 de mayo de 2020. *Anil Seth—How Our Minds Predict Our Reality*. [Podcast] <https://podcast.mindandlife.org/anil-seth/>

- Seth, A. (2024). 80,000 Hours podcast. 1 de noviembre 2024. #206 *Anil Seth on the predictive brain and how to study consciousness*. [Podcast]. <https://80000hours.org/podcast/episodes/anil-seth-predictive-brain-explaining-consciousness/>
- Stein, E. (2012). *La pasión por la verdad*. Editorial Bonum.
- Steiner, R. (1883a). *Goethe as Thinker and Researcher*.
- Steiner, R. (1883b). *Goethe Way of Knowing*.
- Steiner, R. (1886). *Teoría del Conocimiento. Fundamentada en la Concepción Goetheana del Mundo*. Editorial Juan Berli. Versión en español, 2023.
- Steiner, R. (1918). *Filosofía de la Libertad*. Traducción de A. López-González. Elefante Books.
- Solnit, R. (2020). *A Paradise Built in Hell. The Extraordinary Communities That Arise in Disaster*. Penguin Random House.
- Soosalu, G., Henwood, S., & Deo, A. (2019). Head, Heart, and Gut in Decision Making: Development of a Multiple Brain Preference Questionnaire. *SAGE Open*, 9(1). <https://doi.org/10.1177/2158244019837439>
- Terven, A. (2009). *Justicia indígena en tiempos multiculturales. Hacia la conformación de un proyecto colectivo propio: la experiencia organizativa de Cuetzalan*. Tesis doctoral. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- Thanissaro Bikkhu. (2016). Dependent Arising Misconceptions: We Are Not One—*Tricycle*. <https://tricycle.org/magazine/we-are-not-one/>
- Thompson, E. (2004). Life and mind: From autopoiesis to neurophenomenology. A tribute to Francisco Varela. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3(4): 381-398. <https://doi.org/10.1023/B:PHEN.0000048936.73339.dd>
- Thompson, E. (2010). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Harvard University Press.
- Tziboulka, I. (Dir.). (2019). *El maestro Humberto Maturana*. Imago Producciones. [Documental] <https://www.cclm.cl/actividades/el-maestro-humberto-maturana/>

- Valenzuela-Moguillansky, C., & Vásquez-Rosati, A. (2019). An Analysis Procedure for the MicroPhenomenological Interview. *Constructivist Foundations*, 14(2): 123–145. <https://constructivist.info/14/2/123.valenzuela>
- Van Dijk, T. A. (2011). *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction. 1. Introduction: The Study of Discourse*. SAGE Publications Ltd.
- Varela, F. J. (2000). *El fenómeno de la vida. Cuatro pautas para el futuro de las ciencias cognitivas*. <https://1library.co/document/q5npxj7q-francisco-varela-2000-el-fenomeno-de-la-vida.html>
- Varela, F. J. (1976). Not one, not two. *CoEvolution Quarterly*, 12: 62-67.
- Varela, F. J., & Ura, C. (1996). Neurophenomenology. A Methodological Remedy for the Hard Problem. *Journal of Consciousness Studies*, 3(4): 20.
- Varela, F. J., & Shear, J. (1999). First-person Methodologies: What, Why, How? *Journal of Consciousness Studies*, 6(2-3): 1-14.
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *The Embodiment Mind. Cognitive Science and Human Experience*. MIT Press.
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (2011). *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Gedisa.
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (2016 [1991]). *The Embodiment Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Revised Edition. MIT Press.
- Velázquez, V. A., (2018). *Territorios encarnados. Mujeres p'urhépechas ante el extractivismo agroindustrial y la autonomía de Cherán*. Tesis doctoral. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Villa, R. (2016). CyADtv. *Cooperativa Hotel Taselotzin, Cuetzalan Puebla – Sra. Rufina*. 13 de octubre de 2016. 1er Coloquio de cooperativismo en México: Gestión y organización. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco [Video] YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=8cb-Jy7WANs>
- Waldenfels, B. (2017). Fenomenología de la experiencia en Edmund Husserl. *Areté: revista de filosofía*, 29(2): 409-426. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6447545>

- Wallace, B. A. (2005). *Genuine Happiness. Meditation as the Path to Fulfillment*. Trade Paper Press.
- Wallace, B. A. (2006). *The Attention Revolution. Unlock the power of the focused mind*. Wisdom Publications.
- Wallace, B. A. (2007). *Contemplative Science*. Columbia University Press.
- Wallace, B. A. (2009). *La ciencia de la mente*. Kairós.
- Wallace, A. (2021). Mind and Life Europe. 27 octubre 2021. *Contemplative and Scientific Ways of Knowing feat B. Alan Wallace. MLE Mind Matter*. [Webinar] YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=j2Sdq4Z6Njo>
- Watson, G. Claxton, & S. Batchelor (Eds.), (1999). Steps to a Science of Inter-being: Unfolding the Dharma Implicit in Modern Cognitive Science. En *The Psychology of Awakening. Buddhism, Science and Our Day-to-day Lives* (pp. 71-80). Rider.
- Whithing, B. B., & Whithing, J. W. (1975). *Children of six cultures. A psycho-cultural analysis*. Harvard University Press.
- Williams, C. & Mihaylo, S. (2019). How the Best Bosses Interrupt Bias on Their Teams. *Harvard Business Review*. <https://hbr.org/2019/11/how-the-best-bosses-interrupt-bias-on-their-teams>
- Wolf, E. R. (2001). *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Worm, B., Sandow, M., Oschlies, A., Lotze, H. K., & Myers, R. A. (2005). Global Patterns of Predator Diversity in the Open Oceans. *Science*, 309(5739): 1365-1369. <https://doi.org/10.1126/science.1113399>
- Yehuda R, Lehrner A. (2018) Intergenerational transmission of trauma effects: putative role of epigenetic mechanisms. *World Psychiatry*, 17(3): 243-257. doi: 10.1002/wps.20568.
- Zárate-Rico, L. (2020). *Relevancia de los factores socioculturales en la instrumentación de un proyecto de desarrollo ecoturístico en zona de reserva de la biosfera*. Tesis de Maestría. Universidad Autónoma de Querétaro.

- Zárate-Rico, L. (2022). ¿Somos egoístas? La mirada interdisciplinaria como meta- reflexión del reto de mirarnos a nosotros mismos. *Revista Digital Ciencia @UAQRO*. www.revistas.uaq.mx/index.php/ciencia/article/view/1026/837
- Zárate-Rico, L. & Masehual Siamej Mosenyolchicauani (2025). Mujeres nahua autoorganizadas. A 29 años del Hotel Taselotzin. Artículos de investigación. *Gaceta de Derechos Humanos del Estado de Puebla*, 5(13): 40-44. <https://www.cdhpuebla.org.mx/pdf/Gacetas/2025/Gaceta%20Enero%20-%20Marzo%202025.pdf>
- Zarate-Rico, L. (2024). Sujetos entrevistando sujetos. Una nueva metodología interdisciplinaria para investigar la experiencia humana. *Polis (Santiago)*, 23(69): 269-296. <https://doi.org/10.32735/S0718-6568/2024-N69-3730>
- Zea, L. (1952). *Conciencia y posibilidad del mexicano*. Porrúa.