

# Los Cuatrocientos Pueblos/cuerpos: lectura del movimiento campesino desde el cuerpo masculino

---

## Four Hundred Towns/bodies: A Reading of the Peasant Movement from the Masculine Body

Georgina Y. López y Nadia Marlene Rosas

Instituto Nacional de las Mujeres-El Colegio de México

### Resumen

El presente escrito es el resultado de una investigación realizada en la Ciudad de México sobre el movimiento campesino de los cuatrocientos pueblos. Hacemos una lectura general sobre el movimiento, antecedentes e integrantes. Analizamos el movimiento desde la perspectiva de género, retomando conceptos teóricos de cuerpo, subjetividad y poder para reflexionar sobre la lucha de los manifestantes. El estudio, de corte cualitativo, integra observaciones *in situ* y entrevistas de tipo semi-estructurado. El estudio contribuye, de manera exploratoria, en un campo de análisis teórico poco explorado en la investigación social. Abriendo panoramas de discusión y reflexión para nuevas investigaciones.

### Palabras clave

Género, subjetividad, cuerpo, poder y masculinidad.

### Abstract

This article is the result of an investigation conducted in Mexico City on the peasant movement of 400 towns or villages (*Movimiento de los 400 Pueblos*). We provide an overall discussion about the movement, its background, and members, followed by an analysis of the movement from a gender perspective, relying on such theoretical concepts as the body, subjectivity, and power to reflect upon the struggle of the demonstrators. The qualitative study integrates semi-structured interviews and on-the-spot observations. The study contributes, in an exploratory manner, to a relatively unexplored field of theoretical analysis social research, opening views of discussion and reflection for further research.

### Key words

Gender, subjectivity, body, power, masculinity.

## Introducción

*Gracias a Celso, Miguel, Agustín y Margarita que nos recibieron en la calidez de su tienda y nos dejaron escuchar desde su propia voz, sus historias. Este trabajo es principalmente para ellos, quienes tienen sed de ser escuchados y de justicia.*

Comprender el movimiento social y político de los 400 pueblos desde las coordenadas del cuerpo-poder y subjetividad, se debe principalmente a la necesidad de explicar acontecimientos sociales desde otros horizontes de reflexión. Hablar del movimiento nos ubica en un fenómeno complejo donde se articulan elementos heterogéneos como su origen campesino, sus vínculos con la tierra, el repudio al esquema de represión gubernamental, la incursión en el espacio urbano del Distrito Federal, la improvisación de los roles domésticos en el campamento, el desnudo como un acto político y sobre todo, las implicaciones de este último en la reconfiguración de la subjetividad de varones y mujeres ante el cuerpo y sus usos. Por lo que esta manifestación es la representación no sólo de un deseo propio de justicia, sino también de la conformación de una identidad colectiva. En el movimiento, se articulan diversas identidades que son negociables, como es el caso de las características asociadas a lo femenino, o bien a lo masculino, acompañadas de actos “subversivos” como el desnudarse en los espacios públicos.

La estructura del texto se integra por dos secciones. En la primera, *referentes contextuales*, hacemos una breve descripción de los orígenes del movimiento y de cómo surgió el desnudo como expresión de su protesta. En la segunda sección, exploramos los *referentes conceptuales* y desarrollamos varios puntos de discusión: 1) El cuerpo como campo analítico, 2) El espacio del poder: las coordenadas del género y el desnudo y 3) Subjetividad y cuerpo. Finalmente, se muestra el apartado de las *Conclusiones*.

## Metodología

Se realizaron un total de cinco entrevistas, aunque sólo se buscaba la voz de los varones, se unió a la plática una mujer cuyo testimonio se retoma para el análisis de la investigación. Entrevistamos a tres hombres del movimiento que “trabajan” desnudándose —Celso, Miguel y Agustín—, y una mujer que no se desnuda porque “atiende” a su familia —Margarita— y a uno de los líderes que tampoco se desnuda —Juan, “el licenciado”—. El tiempo de recolección de información fue aproximadamente de tres días, mientras que el análisis y la reflexión de los mismos tomó algunos meses. Las entrevistas se llevaron a cabo horas antes de su aparición

a escena, desnudo colectivo y su presentación del baile. De tal forma que fueron entrevistas semi-estructuradas basadas en información y en periódicos acerca del Movimiento de los 400 Pueblos y otros movimientos campesinos en nuestro país. En cada una de las preguntas, se consideró el eje teórico de comprender este movimiento social desde la lectura del cuerpo. Así fue como Celso, Miguel, Agustín y Margarita (integrantes del movimiento) nos invitaron a “entrar” a su “casa” y sentarnos en su mesa para platicar, tomar refresco, comer naranjas y jugar dominó. Las entrevistas se llevaron a cabo de forma abierta y durante nuestra charla con ellos fuimos indagando sobre los puntos que nos interesaban.

### **Los 400 Pueblos: ¿quiénes son?**

Los 400 pueblos es un movimiento social integrado por campesinos indígenas del estado de Veracruz, cuyos predios fueron incautados por el gobierno. Su nombre y demandas son similares a los de otro movimiento campesino que surgió en los años setenta, e igualmente reclamaban la propiedad y la explotación de la tierra. Al existir un vínculo ancestral y simbólico de los campesinos con la tierra, constantemente luchan por ella —ya sea para solicitarla, restituirla, conservarla, trabajarla o ampliarla—.

Las primeras manifestaciones en contra de estas medidas se realizaron en Veracruz, para demandar la expropiación injusta de sus tierras, mientras Dante Delgado fue gobernador del estado. Tras haber sido ignorados, los campesinos se trasladaron al Distrito Federal con el fin de ser *visibles* para otras instancias de gobierno, lo cual implicó, desde nuestra reflexión, posicionarse en un espacio reconocido como público, un espacio que todos ven, un lugar donde “todo sucede”. Durante más de cinco años, estos campesinos se situaron como habitantes permanentes de un campamento formado por una cincuentena de tiendas instaladas en el cruce de dos grandes avenidas de la Ciudad de México: Reforma e Insurgentes, preservando formas de organización y convivencia de sus comunidades de origen en las aceras de la ciudad.

En el campamento se encuentran tiendas improvisadas donde cohabitan las familias, o bien los nuevos grupos que se han constituido teniendo como eje al movimiento. Las dinámicas y rutinas del día a día se encuentran improvisadas por las mujeres, tales como: la preparación de la comida, el cuidado de los niños, la limpieza de la ropa, el acarreo de agua, entre otras. A pesar de las obvias limitaciones —no tener agua corriente ni potable—, las mujeres del campamento mantienen limpio el lugar. Desde que los integrantes de este movimiento llegaron a la

ciudad, se distinguieron por su manifestación a través del *desnudo* masculino y femenino. Fue una decisión difícil que tomaron para lograr diferenciarse de cientos y cientos de manifestantes que llegan a la capital del país. De alguna manera, tenían que llamar la atención del gobierno y de la ciudadanía, así, el desnudo resultó ser su mejor arma de lucha, fue la única manera de visibilizar su protesta:

Fue el último recurso. Inicialmente nos manifestábamos vestidos e hicimos una huelga de hambre frente al Senado, pero los legisladores se fueron de vacaciones sin darnos una respuesta. En la desesperación de ver que el Gobierno estaba muy cerrado, algunos compañeros decidieron desnudarse (*Agustín, integrante del movimiento*).





Esta particular manera de mostrarse en público hizo que los medios de comunicación y los transeúntes voltearan a verlos aunque sólo fuera para ver sus *cuerpos* desnudos en pleno centro de la ciudad. Sin embargo, para ellos/ellas, el desnudo era parte de un *acto político* que demostraba a través del despojo de sus ropas, el despojo de sus tierras. Estar desnudos y mostrarse en público significaba mostrarse ante los demás tal y como se sentían, sin pertenencias:

Pos hicimos antes de todo... la verda' a nadie le gusta encuerarse y que lo vean a uno... pero pos nosotros no tenemos nada... el gobierno represor de Dante Delgado nos dejó así pues... como encuerados, con una mano adelante y otra atrás. (*Celso, integrante del movimiento*).

Revisemos los referentes conceptuales que son parte de nuestro lente de análisis del movimiento social de los 400 pueblos.

### Referentes contextuales

#### El cuerpo como campo analítico: ¿Por qué estudiar desde el cuerpo masculino un movimiento político?

El interés de analizar desde las coordenadas teóricas del cuerpo al movimiento de los 400 pueblos se debe, entre otras cosas, a que el poder encuentra en el cuerpo la sede y el lugar de representaciones, de significaciones, de técnicas, de disciplinas, de comportamientos, de gestos, de sentimientos, de posturas, de experiencias, de marcos de sentido y de un contexto histórico que se encarna y encarnan en los sujetos, haciendo del cuerpo un campo de observación de lo social sin distinción entre cuerpo-sujeto. Los 400 pueblos forman un *cuerpo* colectivo, histórico y político en su movimiento, un *cuerpo* de varones desnudos danzando que gritan justicia y reclaman los derechos de su tierra. Durante nuestro trabajo *in situ* observamos y conocimos la forma en la que durante una hora, hombres y mujeres del movimiento bailan al ritmo de los tambores exigiendo justicia. Las mujeres bailan completamente desnudas sobre una tarima y los varones solamente usan un taparrabos con la fotografía de Dante Delgado. Este hecho llamó nuestra atención y decidimos indagar en ello.

Lo que es cierto es que pos, pos las mujeres sí se quitan todo y nosotros no porque no queremos molestar a la ciudadanía... uste' sabe, el cuerpo del hombre desnudo es más agresivo... y por eso nos tapamos nuestras partes (*Celso, integrante del movimiento*).

Es en el cuerpo dice Foucault (1975) donde llevan signos que han aprendido poco a poco a reconocer y reproducir, se convierte en una especie de cuerpo-máquina que habitúa e incorpora ciertas posturas de andar, de sentir, de moverse, de gestualidad, incluso podemos añadir que hasta de pensar. El cuerpo se sumerge en un terreno político donde se inscriben las relaciones de poder con efecto inmediato, lo cercan, lo marcan, lo enderezan, lo torturan, lo obligan a trabajos, a ceremonias. En el cuerpo se incorpora (por ello se encarnan y encarna) una serie de procesos socio-históricos que producen disposiciones de ser sujetos, de ser cuerpo. Es en el cuerpo donde estos signos, estas marcas sociales, morales, las normas, las *construcciones de género*, aparecen y “desaparecen” dependiendo de la cultura, el contexto, el tiempo, la historia, los procesos políticos, los movimientos sociales, en fin, de la propia biografía. De esta manera, en él se revelan ciertas formas de

corporalidad, de ser cuerpos, al mismo tiempo que se ocultan otras. En ese sentido, partiendo de estas premisas, propondremos a continuación una posibilidad para comprender el cuerpo masculino.

### **Cómo entender el cuerpo: una posibilidad**

Los significados del cuerpo se inscriben en el espacio social y se sitúan históricamente. El cuerpo media toda la reflexión y la acción que se ejerce sobre el mundo, el cuerpo es un agente, un cuerpo-sujeto. Es al mismo tiempo un significante de pertenencia, de orden y un espacio para el disentimiento o la concordancia. El cuerpo es entonces, el instrumento de mediación entre la persona y los otros.

Estos varones que se muestran en el cruce de Reforma e Insurgentes emplean en sí y para sí el primero y más natural instrumento del hombre que es su propio cuerpo (Mauss, 1979). En ese espacio corporal, del cual parecen ser los propietarios y, por tanto, tener poder sobre él y cierta libertad, lo utilizan para visibilizar la injusticia de la cual han sido objeto por parte del gobierno. Su cuerpo es el medio, el instrumento desde donde reclaman su lucha. Al no poseer nada, al no contar con recursos materiales, económicos, influencias políticas, dinero, líderes honestos y demás, recurrieron a algo que les pertenece y no pueden despojarlos o decirles que hacer con él o de él. El cuerpo es la herramienta, el medio para hablar y denunciar el abuso del poder político, y al mismo tiempo, sirve para significar el desnudo como evidencia de despojo y la carencia. Según dicen, porque no había otra forma de hacerse escuchar:

Pos nosotros nos venimos mi acá, mi hermana y yo, desde nuestro pueblo de Acayucan (Veracruz) acá al DF, porque pos allá hicimos quien sabe cuántas cosas y nunca nos hicieron caso. Nos venimos aquí al DF porque la verdad allá nos ignoraron... desde que nos venimos pa' acá, pos la ciudadanía se enteró que existíamos y lo que queríamos. Yo creo que si no nos hubiéramos decidido todos los compañeros a venir pa' acá nunca se hubiera sabido de nosotros o tal vez ya hasta nos habrían matado a algunos (*Celso, integrante del movimiento*).

El cuerpo muestra distintas marcas llenas de significados, no es lo mismo tener un cuerpo joven que viejo, delgado que obeso, campesino que burgués. Cada cuerpo es vivido y sentido de manera distinta. En él se marca la clase (posturas, la *hexis* corporal), la raza (color de piel, rasgos anatómicos), la pertenencia, su origen, el tiempo. En él se construye y reconstruye la subjetividad a través de vivir la vida así como a través de las experiencias. El cuerpo es hoy la sede de la metamorfosis



de los tiempos nuevos, apunta Le Goff (2005:32), es el lugar por excelencia donde se inscriben distintos tipos de poder-saber, de biopoder. Es en esta oscilación paradójica de pensar el cuerpo, en la que se sitúan centenares de personas, de campesinos que a determinadas horas del día se manifiestan a la vista de los comerciantes, transeúntes, de los varones y mujeres de negocios, de niños, de policías y demás; se muestran desnudos, tal y como “Dios nos /los trajo al mundo”.

La verda’ es que la ciudadanía nos ve de muchas maneras, hay gentes que vienen y nos preguntan que porqué lo hacemos, como ustedes, otras pasan y nos insultan, nos mientan la madre, nos dicen “¡ya huevones, pónganse a trabajar!”... pos es bien difícil... pero al final del día, lo hacemos por algo (*Celso, integrante del movimiento*).

En los cuerpos masculinos del Movimiento de los 400 pueblos se observan signos y marcas que los ubican en coordenadas de adscripción, como su raza (orígenes indígenas). Son cuerpos formados por el trabajo, son cuerpos teñidos por el sol, con la piel ajada por la tierra, cuerpos frágiles, sin recursos económicos. Cuerpos poco valorados, olvidados, carentes de ayuda y protección. Cuerpos que poco importan dentro los miles de cuerpos que circulan en la capital de país; proletarios sin educación, sucios, cansados. Cuerpos distantes al ideal occidental estético de lo que “debería ser” un cuerpo masculino para ser exhibido, para permitirle desnudarse. Cuerpos que parecen tener cierta cuota de libertad y en consecuencia, realizan un acto desafiante.







## El espacio del poder: las coordenadas del género y el desnudo

Consideramos importante, colocar como parte de nuestro análisis la relación entre espacio y el poder. Pensamos el espacio de la Ciudad de México como un lugar simbólico que permite catapultar a los sujetos del movimiento a una *posición de poder* dándoles mayor visibilidad y legitimidad a sus demandas. Esta imbricación entre espacio y poder, se traduce en múltiples discursos dentro y fuera del movimiento. Fuera del movimiento se percibe en: a) las demandas de sus integrantes sobre su derecho a la posesión de la tierra y sus frutos del que fueron despojados por la arbitrariedad del gobernador de Veracruz, y b) el traslado de su protesta del contexto veracruzano al del Distrito Federal, reconociéndolo como la plaza pública de mayor importancia (y mayor poder político) para presionar la restitución de sus tierras.

Al interior del movimiento, el *espacio-poder* se entrelaza al constituir y *producir* sujetos. Lo anterior se conforma como *poder disciplinario* sobre los cuerpos-sujetos, generando diversas disposiciones de *ser* cuerpos y representarse como tales. De esta manera, cuerpo y sujeto (los cuerpos del movimiento) conforman un mismo campo de observación dentro de un conjunto heterogéneo de *tecnologías* que “circulan” en todos los integrantes e implican «modos de acción» de unos sobre otros (Minello, 1999:154). A partir de este carácter “microfísico” del poder, es como se posibilita su arraigo y su inscripción en los cuerpos y produce cuerpos genéricamente y jerárquicamente diferenciados al interior del movimiento. Distinguiéndolos unos de otros, otorgándoles características, modos de ser, deberes y significados, es decir, configurándolos desde coordenadas de género como varón o como mujer.

En este sentido, se pudo observar cómo se mantienen dentro del campamento los roles preestablecidos para varones y mujeres que marca la sociedad dada su condición de género. Los varones siguen inscritos en el espacio público otorgándoles mayor jerarquía dentro del movimiento y mayor participación en la toma de decisiones. Ellos se levantan y sólo esperan el momento para “trabajar” —o en otras palabras “desnudarse”—, significando su desnudo como un trabajo y, por tanto, no es degradante ya que siguen cumpliendo con su rol genérico establecido socialmente.

Aquí todos los compañeros y algunas compañeras todos los días nos desnudamos, ése es nuestro trabajo y pa' eso vinimos hasta acá... a mí la verda', ya ahorita no me da pena ponerme el taparrabos aunque antes sí... y he de decirle que lo vamos a seguir haciendo

todos los días hasta que nos den una respuesta de nuestras tierras (*Celso, integrante del movimiento*).

Por su parte, existe una *distinción de poder* entre las mujeres que se desnudan y las que no lo hacen. Las mujeres que no se desnudan están en el último lugar de la jerarquía y siguen ocupando funciones en el espacio privado —cocineras, por ejemplo—. Realizan la comida, la limpieza de las tiendas y el cuidado de los niños (siguen reproduciendo su rol de madres-amas de casa) y recolectan el dinero mientras los hombres «trabajan». Lo anterior se confirma con el siguiente testimonio.

Pos yo no me desnudo, yo me ocupo de atender a mi papá y mi hermano (un anciano de aproximadamente 80 años y un adulto de 35 años). Yo vine pa' atenderlos, limpiar la casa (de campaña), darles de comer, traer el agua y lavarles su ropa. Aquí nadie me obliga a desnudarme... pero lo que sí hago por mi cuenta es "botear". Con el dinero que junto, aprovecho pa' comprarles a mi apá y a Celso su agua y su café pa cenar... porque eso sí no me lo perdonan en la cena (*Margarita, integrante del movimiento*).

Las mujeres que no se desnudan, no sólo se encuentran en una posición jerárquica menor cumpliendo con su rol de madre-esposa sino que mantienen significados de menor valor ante el "trabajo"-desnudo de los esposos o los varones del movimiento. El género cobra nuevamente importancia al distinguir y dotar de valor el significado de ser varón y mujer dentro de la sociedad, marcando la misma distinción dentro del campamento. Los cuerpos masculinos se mantienen en una posición de poder e importancia mayor ante el de sus compañeras de lucha. Sobre todo, ante estas mujeres que se vuelven *invisibles* ante el desnudo de los demás. Sus roles de ama de casa y de esposa no son significados con la misma importancia que el de sus compañeras que se desnudan, denominadas al interior del movimiento como "las cabronas". A ellas, a las cabronas, se les reconoce su trabajo al interior del movimiento porque se desnudan junto a sus compañeros. Para ellos y ellas significa un acto de valentía que pocas mujeres se atreven hacer.

Las mujeres cabronas son las que se encueran junto con los hombres... una compañera de las cabronas siempre dice que no sabe porqué las gentes la ven así, que de qué se espantan y si así Dios nos trajo al mundo, pos sí es cierto... pero como yo le dije antes, yo no me desnudo (*Margarita, integrante del movimiento*).



Otra distinción de espacio y poder se da entre desnudos y vestidos. Los líderes —que son varones en su mayoría— nunca se desnudan ni viven en el campamento. Pero dentro de su posición de *saber-poder*, ocupan el espacio de mayor jerarquía sin necesidad de desnudarse porque son quienes tienen los conocimientos para conectar al movimiento con otros espacios de poder político y económico. Así, Juan —uno de los líderes del movimiento— nos decía:

Mis funciones como líder del movimiento son organizar a la gente y decirles lo que tienen que hacer, los avances de las negociaciones, qué se ha logrado, con quién hemos hablado para que les devuelvan sus tierras a los compañeros y lo que nos dice cada semana nuestro asesor político. Entonces, para hacer todo eso yo no puedo vivir aquí en el campamento... necesito ver a la gente importante que nos puede ayudar (*Juan “el licenciado”, líder del movimiento*).

El resto de los integrantes varones que no se desnudan tienen repercusiones por ello, al ser señalados y excluidos en una lista que indica no participan al “cien por ciento”, es decir, no “trabajan”. Los riesgos por no trabajar son muy altos, como se puede apreciar en el siguiente testimonio:

Pos aquí los hombres trabajamos y debemos de participar al cien por ciento. Porque si no, nos regañan los compañeros y líderes... y nos anotan en la lista de los “huevones”. Y yo no me quiero arriesgar, porque si un día de estos nos devuelven las tierras, a los primeros que les va a tocar es a los trabajadores y al final a los más huevones (*Antonio, integrante del movimiento*).

Es en este espacio de poder donde se muestran cómo las coordenadas de género de los sujetos y del acto de desnudarse, les otorga una posición jerárquica dentro del movimiento. Encontramos distintos espacios, roles y posiciones de poder entre los integrantes tomando el desnudo como referencia. De tal forma, en la cúspide se encuentran los líderes que no se desnudan, después los que se desnudan —los varones que “trabajan” y las mujeres que se desnudan —las “cabronas”—, y al final, varones y mujeres que no se desnudan. Entonces, al exterior, el *desnudo* se utiliza como una *herramienta política* que les otorga visibilidad en espacios públicos dentro una ciudad tan heterogénea y concurrida. Al interior del movimiento los cuerpos ahí dispuestos están marcados y constituidos por las estructuras de género impregnadas por distintos juegos de poder preservando deberes, significados y formas de ser cuerpos-sujetos constituidos y configurados desde el género. Es así como la subjetivación juega un papel importante en la configuración de múltiples resistencias. Veamos entonces cuál es el vínculo en la subjetividad, el cuerpo y el movimiento de los 400 pueblos/cuerpos.

### Subjetividad y cuerpo

La corriente teórica en la que nos ubicamos es la de deconstrucción del sujeto autónomo y racional, y en la entrada a escena del sujeto sujetado a las condiciones socio-históricas e inconscientes que “nos incita a reconocer nuestra sujeción en una trama de discursos y dispositivos de poder” (Parrini, 2007: 7). La subjetividad, por tanto, es inmanente y “emerge de una compleja interrelación de identificaciones heterogéneas situadas en una red de diferencias desiguales. En este sentido, habría que pensar el proceso de subjetivación en términos de una trama de posiciones de sujeto, inscritas en relaciones de fuerza en permanente juego de complicidades y resistencias” (Bonder, 1998: 4) Laclau y Mouffe precisan lo anterior diciendo que “[...] en este contexto utilizemos la categoría “sujeto” lo haremos en las “posiciones del sujeto” en el interior de una teoría discursiva. Por lo tanto, los sujetos no pueden ser el origen de las relaciones sociales, ni siquiera en el sentido limitado de estar dotados de facultades que posibiliten una experiencia, ya que toda experiencia depende de condiciones discursivas de posibilidad precisas” (1987: 156).

No obstante, para poder arribar a la construcción de la subjetividad, es necesario retomar el concepto elaborado por Michel Foucault: la resistencia (García Canal, 2006:92) entendido como una forma de responder y transformar al poder, que a su vez se “encarna” en los cuerpos-sujetos. Siguiendo a Foucault (1992), donde hay poder hay resistencia, por lo tanto, la relación establecida entre poder y resistencia, implica un rompimiento con la idea del poder como un monopolio de grupos, clase o instituciones, al ubicarlo como una capacidad propia de “casi” todos los individuos, que a su vez es resistida y transformada. De ahí que hablemos de la subjetividad como una “negociación” de los sujetos entre el “adentro y el afuera” entre lo “propio” y lo “extraño”. Significa que, si tomamos en cuenta a los sujetos inmersos en un juego de resistencias en función de “su posición”, éstos estarán inmersos inevitablemente en un contexto sociohistórico y cultural específico que inscribe en su *corporalidad*. De este modo, el proceso de subjetivación estará atravesado por relaciones de poder asimétricas, relativas a la etnicidad, raza, clase, orientación sexual, entre otras. De tal forma que en el juego de resistencias, la inscripción del sujeto se lleva a cabo de acuerdo a las “diversas posiciones del sujeto” en identidades inestables, múltiples y fragmentarias (Laclau y Mouffe, 1987 citado en Parrini, 2007: 15).

Entonces ¿Dónde podemos observar estos procesos de subjetividad/ subjetivación por los que pasa el sujeto? ¿Dónde se inscribe, se marca o se “visibiliza” todo aquello que forma parte de la construcción del sujeto y de su propia experiencia? Sin duda, desde nuestra lectura del movimiento, es en el cuerpo desnudo de los varones de Los 400 pueblos; ya que es en el cuerpo-sujeto —de acuerdo con Foucault— donde sucede “la inscripción histórica de la subjetividad” y es como resultado de este proceso que los integrantes del movimiento representan el cuerpo-sus cuerpos como un uso político y como un cuerpo trabajador. Sólo de esta manera pueden justificar y no avergonzarles su desnudo, quitan estigmas y juicios morales y sociales, significándolo desde coordenadas de trabajo, para los varones y de un acto de “cabronas” (valentía) para las mujeres. Desarrollemos entonces con mayor detalle qué lectura hacemos de estos cuerpos inscritos en el espacio del trabajo.



## Los cuerpos del movimiento

### Cuerpo masculino, cuerpo trabajador

A raíz de nuestras observaciones *in situ*, a los varones de Los 400 pueblos parece no “avergonzarles” el mostrar sus cuerpos sin ropa, o el mostrarse desnudos. Esto tiene que ver con la constitución genérica como sujetos masculinos, donde su cuerpo parece haberles pertenecido desde siempre y su desnudo parece no ser un acto tan “reivindicativo” como en el caso de las mujeres, sino un acto de trabajo. El desnudo se convierte en una forma de mantener socialmente una práctica masculina específica: la del varón proveedor y trabajador.

Lo anterior se debe, entre otras razones, que al hablar de los varones, se hace referencia a las formas en las que los individuos de género masculino construyen la realidad a través de significados definidos socialmente. En palabras de Butler (1990), nos estamos refiriendo a

una convención de sentido que ha producido una serie de efectos sobre los cuerpos (particularmente, los biológicamente machos), las subjetividades, las prácticas, las cosas y las relaciones; esto es una convención de sentido que participa en la realidad concreta de una sociedad (Butler, 1990 en Núñez, 2007a:62).

Por esta razón, cuando se habla de “varón”, se hace como parte de un proceso de construcción en plural de los “varones” como sujetos genéricos ya que no podemos hablar de algo coherente u homogéneo. Sin embargo, encontramos ciertas particularidades de “ser hombre” inscritas en “un dominio simbólico de la “hombria” o del “ideal de ser hombre”. En este discurso dominante, esta regularidad de enunciados con ascendencia social, implican una serie de expectativas de ser: de percepción, de pensamiento, de sentimientos y de acción. Se trata pues, “de un discurso integrado en una tecnología de poder que opera sobre los sujetos en la construcción de sus subjetividades y cuerpos” (Butler, 1990: 65). De esta manera, el cuerpo masculino está inscrito en un modelo hegemónico que determina lo que “debe ser un hombre”. Dentro de este esquema heteronormativo, los varones tienen la función de proveedor, de asegurar el techo y la comida, son quienes toman las decisiones, quienes dirigen a la familia, y en este caso, a los integrantes del movimiento.

Los varones se involucran en el movimiento por dos cosas, principalmente. La primera, es porque exigen se les restituya la tierra que les fue arrebatada porque es su medio de trabajo y la subsistencia de sus familias, es también su derecho al

trabajo y a la posesión. No hacerlo, impide continuar con sus roles asignados y las expectativas sociales que implica ser un “verdadero hombre”. Esto se puede vislumbrar en el siguiente testimonio:

Yo la verda’ estoy aquí con mi papá que ya está mayor, él no se puede desnudar por su edad y yo por eso, como su hijo y como el hombre de la casa, lo hago... yo pa’ qué le digo... yo no sé hacer otra cosa que no sea trabajar la tierra y desde que nos la quitaron... yo no sé qué hacer. También por eso se vino con nosotros mi hermana Margarita, ella cuida acá a mi apá y pos no queríamos que se quedara sola en el pueblo, mejor acá que nos atienda a los dos... (*Celso, integrante del movimiento*).

La segunda razón es la necesidad de recuperar su tierra, en ese sentido se torna una demanda grupal más que individual porque, dentro de su imaginario como indígenas, se piensan a sí mismos como una colectividad. El estar dentro del movimiento es una manera de reafirmar su «deber ser varón» ante los miembros de su comunidad. Por esta razón, dentro del movimiento participar —desnudarse— marca reglas específicas de comportamiento. Tales como vivir en el campamento, asistir a las reuniones y desnudarse/trabajar según los horarios convenidos.

Dentro de los significados de ser varón, el tema del trabajo es importante para explorar la construcción de la masculinidad. Se considera que “trabajar”, “ser responsable en el trabajo” y “cumplir” los compromisos laborales son elementos centrales de “ser hombre” (Núñez, 2007b:155). Esto llama la atención cuando lo llevamos a las vivencias y nuevas subjetividades de los varones que son parte del movimiento de Los 400 pueblos, ya que cuando llega el momento de desnudarse, ellos hacen referencia de manera reiterada a la frase: “ya me voy a trabajar”.

Me tengo que ir a trabajar como unos 15 minutos antes porque no puedo llegar tarde, nos regañan... luego tienen a gente que te está anotando en la lista si llegas tarde. Tengo que cumplir con mi trabajo pos porque tal vez un día nos traigan la buena noticia que a algunos ya nos devuelven nuestras tierras que nos quitaron, o de perdida otras... Pero que no nos dejen en la calle... como estamos ahora (*Celso, integrante del movimiento*).

El “trabajo” de los hombres que integran el movimiento es desnudarse y hacerlo de acuerdo a las reglas de participación. Con esto nos referimos a la for-

ma, los horarios, hacer las filas, ponerse el taparrabos, etcétera ya que si alguno de los campesinos no cumple con “las reglas” del trabajo, la sanción es que su nombre es anotado en una lista visible para todo el mundo en la que se despliega la leyenda: “Personas que no participan al cien por ciento en el movimiento”. De acuerdo con nuestros entrevistados, lo anterior significa:

Pues mire, no participar al 100% es cuando las personas no llevan el ritmo (durante el baile) porque no quieren ir (a los lugares donde los mandan los dirigentes a manifestarse)... por ejemplo hay reglas. Nos ponemos de acuerdo para ir a tal lugar a tal hora. Por ejemplo, si quedamos de estar a las 5:00 de la tarde, no se vale que llegues a las 5:30... y por eso te anotan, por llegar tarde. Otra es que nos tenemos que manifestar (desnudarse) en orden, no faltarle el respeto a nuestras compañeras ni a la ciudadanía (*Celso, integrante del movimiento*).

Para los varones del movimiento, el desnudo se resignifica como “su trabajo” y como una estrategia para darle sentido y legitimidad a sus demandas por la restitución de la tierra que les fue arrebatada, de hecho, el trabajo mismo se convierte, según las anécdotas de los sujetos, en un espacio de lucha que en ocasiones implica relaciones fuera del movimiento, así como la construcción de vínculos estrechos con los compañeros y compañeras. Así, la pena o el pudor por mostrar el cuerpo desnudo se hace a un lado al referirlo como “su trabajo”:

Pena... no, no me da pena porque sé que lo que estamos haciendo es por una causa justa. No me da vergüenza. ¿Usted cree que nosotros lo hacemos nomás porque sí? Si no tuviera ninguna causa me daría vergüenza... pero yo sé que lo que nosotros estamos haciendo es por algo justo... por una lucha. No mostramos nuestros cuerpos “por enseñar” nomás... tenemos un porqué... nuestra tierra (*Celso, integrante del movimiento*).





El cuerpo es utilizado por los varones del movimiento como un instrumento de trabajo y lucha y éste se resignifica a partir de un discurso articulado por la búsqueda de justicia. Por tanto, si no pueden trabajar la tierra, el trabajo de estos varones implica el desnudarse diariamente como una forma de recuperarla. Sin duda, consideramos que estamos ante un uso político del cuerpo.

### **El uso político del cuerpo**

La utilización política de la metáfora organicista, alcanza su definición clásica en el *Policraticus*. En este símil, los pies se adhieren al suelo, a la tierra, así como lo hacen los campesinos. El gobierno representa a la cabeza, de tal forma, necesitan de su apoyo para mantener todo en pie, para apoyar y poder mover la masa entera del cuerpo. En esta metáfora, los campesinos no escapan a la comparación con los pies, es decir, con la parte más baja del cuerpo humano que, como en

cualquier caso, lo mantiene en pie y le permite caminar. En estas manifestaciones se dibujan similitudes entre cuerpo y Estado. Al respecto, el concepto de unidad orgánica ha sido usado repetidamente en el pensamiento político occidental. Así como las partes del cuerpo humano, cada parte del Estado debe operar de manera conjunta, cada uno con funciones específicas. Así como la cabeza gobierna a las piernas, el Estado conduce la dirección que seguirán los demás órganos. Según esta metáfora, el Estado y los ciudadanos están unidos orgánica y simbióticamente.

Siguiendo esta metáfora, los campesinos como parte de los pies, le dan soporte al país y sin embargo, son una de las partes más olvidadas, denigradas e ignoradas por la cabeza. Los campesinos de Los 400 pueblos, el desnudo como una herramienta política para atraer inevitablemente la atención, quieren hacer llegar su voz a los oídos de quienes pueden y deben escucharlos, es decir, la cabeza, la élite política que puede y debe devolverles la tierra que les perteneció por generaciones y les fue arrebatada injustamente:

A mi padre (de aproximadamente 85 años y que está presente en los campamentos pero no se desnuda. Sin embargo, lo hace en su lugar su hijo mayor, Celso) a raíz de la represión en (el año) 92 con Dante Delgado, nos arrebataron la tierra en el 96. Teníamos sembradíos de varios y de eso vivíamos, de la siembra. Pero desde que nos quedamos sin tierra, desde ese momento nos dejaron con una mano adelante y una atrás (*Celso, integrante del movimiento*).

Los campesinos del movimiento no están solos en este diálogo infructuoso entre las autoridades del gobierno y ellos cuentan con dos vías para que su voz “sea escuchada”, una es a nivel interno, con el Comité de Gobierno, mientras que a nivel externo, cuentan con un asesor político:

El comité toma las decisiones de lo que vamos a hacer. Éste está integrado por representantes de varios de los pueblos, entre los que se encuentran hasta mujeres porque no somos misóginos [...]. El asesor político nos dice la mejor forma de qué hacer y con quién hablar en la Secretaría de Gobernación, el Senado de la República, La Cámara de Diputados, La Procuraduría Agraria, etcétera (*Juan “el licenciado”, líder del movimiento*).

En este diálogo de sordos, podemos identificar —desde una perspectiva organicista— tres niveles en el movimiento. Uno, el de los campesinos que les arrebataron la tierra y son quienes se desnudan sistemáticamente; dos, el de los integrantes del Comité de gobierno y tres, el de su asesor. De nuevo, en la jerarquía

del movimiento, los campesinos siguen estando en los pies, en una parte intermedia está el Consejo como una boca colectiva de la que emana una “voz organizada” y en la cabeza está su asesor, quien les dice “qué hacer” y es el “puente” entre los reclamos de la tierra de los campesinos y la élite política de la que él es parte. Pero ¿Qué tan efectiva es la representación de esa voz colectiva desde los campesinos que son parte del movimiento? La respuesta nos la da Celso:

La realidad es que hasta el momento no hemos tenido ninguna respuesta... pero pos no sabemos... ahora sí que si se supiera algo ya nos habrían informado y seríamos menos... pero ahorita no se sabe nada, seguimos en las mismas. [...] Aquí quien se dedica al negocio de la política, es “el licenciado” y el hijo del licenciado, porque los demás que intervienen no son políticos, los otros son sus seguidores pero no son políticos. Ellos convocan a las reuniones, pero tiene que ver lo que les dice el asesor (*Celso, integrante del movimiento*).

La posibilidad de tener una voz colectiva es posible por medio de la resignificación del despojarse de la ropa. Sin embargo, desnudarse no es fácil. Los varones de Los 400 pueblos necesitan vestir su cuerpo desnudo de coraje y de injusticia en la colectividad para no sentir vergüenza y justificar —ante los demás— su acto subversivo. De tal manera que para los integrantes, el acto del desnudo se convierte, además de un trabajo, en un *acto de protesta política*. Así se dirime la vergüenza, la sexualización de sus cuerpos y les permite verse entre ellos y mostrarse ante los demás. Les otorga la fuerza que necesitan para “aguantar” hasta que les devuelvan sus tierras.

Consideramos que cuando los integrantes de Los 400 pueblos asumen el desnudo como una forma de protesta política, han aceptado el desnudo del cuerpo como algo completamente desexualizado y, por lo tanto, permitido para mostrarse. Las barreras, los límites entre lo público y lo privado se fracturan y debilitan. Los varones del movimiento son sujetos que tomaron su cuerpo y lo resignificaron como herramienta política. Para ser «escuchados», fue necesario visibilizar [desnudarse] las marcas de raza, clase, género y etnia que en sus cuerpos se habían ceñido. Así, cada tarde en punto de las cinco, sus cuerpos los visten y los desvisten en un acto público que transmite coraje ante la injusticia. Esto se puede observar cuando las personas del movimiento dicen:

Alfonsina, una de las compañeras que se desnuda, cuando se le quedan viendo feo, le dice a las gentes: “¿Por qué se espantan de ser mujer?, ¿Por qué se avergüenzan de ser mujer? si todas nacimos encueradas” (*Margarita, integrante del movimiento*).



Si bien para ellos el mostrarse desnudos implica una protesta política, una serie de reivindicaciones o una afrenta al aparato estatal; para los observadores puede significar distintas cosas que van desde el respaldo a esta forma de expresión o a sus demandas, hasta el repudio expresado como “faltas a la moral”. Algunos capitalinos han llegado a percibir la manifestación como una protesta justa pero “dolorosamente estética”; otros piden “respeto a los niños” en tanto que los restantes critican la “pérdida de la dignidad”. Los turistas a su vez vacilan entre tomarlo con diversión, incredulidad o compasión.

Sin duda, la efectividad del desnudo como un uso político del cuerpo por parte de los hombres —y algunas mujeres— del movimiento, se va desgastando y con el paso de los años estos campesinos van asimilándose en las múltiples expresiones cotidianas de la plural y caótica Ciudad de México. Al pasar el tiempo, parece ser menos efectiva su estrategia. En ese sentido, consideramos que este tema puede dar pie a futuros análisis del movimiento.

### **Conclusiones**

La manifestación pública de Los 400 pueblos, se presenta como un fenómeno complejo en el que se yuxtaponen diversos elementos como su origen campesino, el despojo de sus tierras, sus consignas políticas, la ubicación de su “campamento” en el “corazón” de la ciudad de México, el traslado de ciertos roles domésticos al ámbito público y sobre todo, la resignificación del desnudo como una forma de protesta política. Además, el movimiento de Los 400 pueblos pone en evidencia los juegos de poder político y la profundidad del encarecimiento de la vida que sólo hace más visible la desigualdad social y la sed de justicia en nuestro país.

En cuanto a los cambios o continuidades en los roles femeninos y masculinos, podemos concluir que el desnudo es un factor central en la reasignación de posiciones jerárquicas. Así, los hombres que se desnudan están ejerciendo un “trabajo” público, al igual que las mujeres que usan este recurso. En tanto, las mujeres que no se desnudan, siguen encargándose de aspectos como la limpieza, el cuidado y la alimentación en las tiendas que integran el campamento. Resulta entonces interesante cómo a pesar de salir de su lugar de origen y de emprender una forma de protesta considerada por muchos como “subversiva”, los roles genéricos y las posiciones de poder en torno a la toma de decisiones, siguen siendo predominantemente masculinas.

Finalmente, la subjetividad de los integrantes de Los 400 pueblos toma distintas posiciones de sujeto, es decir como identidades múltiples y fragmentarias.

Así, un manifestante de los 400 pueblos se autodenomina campesino, jefe de familia, parte de un movimiento y trabajador —al resignificar al desnudo como un trabajo—. El cuerpo se presenta como el “lugar” en el que se inscriben distintas marcas como son: su raza, su trabajo, su sexo, su género y también su protesta o bien sus formas de resistir o “contestar” al poder del Estado. Los 400 pueblos-cuerpos reclaman a gritos: “¡Justicia!”, su desnudo pone de manifiesto el cuerpo como el sitio donde se naturaliza el poder, haciendo visible las condiciones sociales y económicas del país, y al mismo tiempo, mantienen las prácticas sociales determinadas a su género. ●

Recepción: Noviembre 2 de 2010

Aceptación: Mayo 10 de 2010

### **Georgina Yemara López Hernández**

Correo electrónico: [gylopez@colmex.mx](mailto:gylopez@colmex.mx)

Mexicana. Licenciada en ciencia política por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM). Maestra en estudios de género por El Colegio de México, tiene la especialidad en administración pública y políticas públicas por la Escuela de Graduados en Administración Pública y Políticas Públicas del ITESM. Ha realizado estancias en la Universidad Carolina en Praga, República Checa. Actualmente labora en el Instituto Nacional de las Mujeres. Sus líneas de trabajo son: los derechos de las mujeres en la construcción de una ciudadanía plena, la construcción democrática desde la perspectiva de género, entre otras.

### **Nadia Marlene Rosas Chávez**

Correo electrónico: [nrosas@colmex.mx](mailto:nrosas@colmex.mx)

Mexicana. Licenciada en psicología por la Universidad de Colima. Maestra en estudios de género, procesos políticos y transformaciones culturales por El Colegio de México. Ha tenido estancias de Investigación en la Universidad de La Habana, Cuba. Sus líneas de investigación son: sociología del cuerpo y sociología de las emociones, significado y prácticas de las maternidades, la pornografía-pospornografía.

## Nota

<sup>1</sup> Pero cómo ese cuerpo masculino resignifica su propio desnudo como un acto político? ¿Cómo es que algo que pareció condenarse en un tiempo —el desnudo público— es hoy una forma de visibilizar un problema social? ¿Qué tuvo que pasar para que ese cuerpo se hiciera “visible”? Dar una posible respuesta a lo anterior resulta complejo de formular, sin embargo, se puede pensar en una articulación de acontecimientos históricos y subjetivos que han permitido que en la actualidad se pueda pensar como una forma de manifestación política el desnudo del cuerpo, como lo señalan Amuchástegui y Parrini (2008:184): “Los puntos de articulación entre los procesos colectivos de construcción de ciudadanía [...] son los pivotes de una politización posible. Sostenemos que sin un contexto histórico determinado, que permite ciertos procesos y restringe otros, no es posible dicha politización, que es en sí un resultado estrictamente histórico [...]. Por otra parte, es necesario que dicho proceso se ancle —en este caso al cuerpo— en ciertas coordenadas subjetivas y biográficas que lo especifican”. De este modo, las condiciones históricas podrían facilitar la politización —el uso político del cuerpo— si son detectadas y aprovechadas por los sujetos como factores de transformación de las relaciones sociales”. Ahora bien, para que se vincule la subjetividad y la historia, se deben de considerar las propias condiciones subjetivas y los anclajes históricos. Esto es, un “proceso que no se puede suceder sin la participación de los sujetos, [...] y radica tanto en la corporalidad de los individuos, en sus narraciones, en sus experiencias, como en los recursos simbólicos e imaginarios con los que cuentan para darles una lectura, para darles cierta coherencia y vincularlos con sus propios futuros” (Parrini y Amuchástegui, 2008:185).

## Bibliografía

- Amuchástegui, Ana y Szasz Ivonne (2007). “Introducción. El pensamiento sobre masculinidades y la diversidad de experiencias de ser hombre en México” en Amuchástegui Ana y Szasz Ivonne (coord.). *Sucede que me canso de ser hombre... Relatos y reflexiones sobre masculinidades en México*, México: El Colegio de México.
- Bonder, Gloria (1998). “Género y subjetividad: avatares de una relación no evidente” en *Género y epistemología: mujeres y disciplinas*, Chile: Universidad de Chile, Programa Interdisciplinario de Estudios de Género.
- Cházaro Laura y Estrada Rosalinda (2005). “Introducción, cuerpos en construcción, entre representaciones y prácticas”, En *El umbral de los cuerpos. Estudios de Antropología e Historia*, México: El Colegio de Michoacán.
- Foucault, Michel (2005). *Historia de la sexualidad, la voluntad de saber*, México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1992). *Microfísica del poder*, España: La Piqueta.
- Foucault, Michel (2003). *Vigilar y castigar el nacimiento de la prisión*, Argentina: Siglo XXI
- García Canal, María Inés (2006). *Espacio y poder*, México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- García Selgas, Fernando (1994). “El cuerpo como base de sentido de la acción” en *Revista Española de Investi-*

- gaciones Sociales*, No. 68, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Joaquim Ibarz, Periódico en línea *La nacional* [http://www.lanacion.cl/prontus\\_noticias/site/artic/20070726/](http://www.lanacion.cl/prontus_noticias/site/artic/20070726/) (8 de Octubre de 2008)
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid: Siglo XXI.
- Le Goff, Jaques y Truog, Nicolas (2005). *Una historia del cuerpo en la edad media*, Madrid: Paidós.
- Maffesoli, Michel (2007). “La barroquización del mundo” en *El crisol de las apariencias*, México: Siglo XXI, pp. 143-176.
- Minello, Nelson (1999). *A modo de silabario para leer a Michel Foucault*, México: El Colegio de México.
- Montero, Rosa (1997). *La hija del caníbal*, España: Espasa Calpe.
- Núñez Noriega, Guillermo (2007a) “La producción de conocimientos sobre los hombres como sujetos genéricos: reflexiones epistemológicas” en Amuchástegui, Ana y Szasz Ivonne (coord.). *Sucede que me canso de ser hombre... Relatos y reflexiones sobre masculinidades en México*, México: El Colegio de México.
- (2007b). “Vínculo de pareja y hombría: «atender y mantener” en adultos mayores del Río de Sonora, México» en Amuchástegui, Ana y Szasz Ivonne (coord.). *Sucede que me canso de ser hombre... Relatos y reflexiones sobre masculinidades en México*, México: El Colegio de México.
- Ortega, Julio (1995). “La identidad revisitada” en *Revista de crítica cultural*, No.11, Chile.
- Parrini, Rodrigo (coord.) (2007). *Los contornos del alma, los límites del cuerpo: género, corporalidad y subjetivación*, México: UNAM, Programa Interdisciplinario de Estudios de Género.
- Parrini, Rodrigo y Ana Amuchástegui (2008). “Un nombre propio, un lugar común. Subjetividad, ciudadanía y sexualidad en México. El Club Gay Amazonas” en *Debate Feminista*, año 19, vol. 37, pp. 179-196.
- Vilar, Gerard (1996). “La identidad y la práctica. Concepciones del sujeto en la filosofía práctica moderna y contemporánea” en Cruz Manuel, *Tiempo de subjetividad*, Barcelona: Paidós.