

Cuidar en medio del daño: afectos, resistencias y sostenimiento de la vida desde lo cotidiano

*Edgar Guerra**

Resumen

Este artículo explora experiencias de cuidado, afectividad y afirmación vital en contextos atravesados por la violencia criminal en Tierra Caliente, Michoacán. A partir de una aproximación etnográfica, se documentan y analizan las formas en que mujeres, jóvenes y actores comunitarios reinventan prácticas de sostén mutuo, protección cotidiana y reconstrucción de vínculos en medio del daño. El texto sostiene que, incluso en territorios profundamente violentados, se activan potencias del vivir que resisten el miedo sin recurrir al odio ni al repliegue. Más que documentar “buenas prácticas”, el objetivo es comprender cómo la fragilidad, el juego y la escucha se vuelven tácticas de existencia. El artículo contribuye así a los debates sobre las prácticas de cuidado colectivo y la invención cotidiana de otros mundos posibles.

Palabras clave: cuidado, afectos, resistencia cotidiana, violencia criminal, prácticas de sostenimiento.

* Investigador por México de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación comisionado al Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Correo electrónico: [edgar.guerra@secihti.mx] / ORCID: [0000-0003-3502-0186].

Abstract

This article explores practices of care, affect, and vital affirmation in contexts shaped by criminal violence in the Tierra Caliente region of Michoacán. Drawing on an ethnographic approach, it analyzes how women, youth, and community actors generate and sustain mutual support, everyday protection, and the reconstruction of social ties in the midst of harm. Rather than seeking to identify “best practices”, the article foregrounds the significance of fragility, play, and listening as tactics of endurance and modes of existence. It argues that even within wounded and surveilled territories, forms of life emerge that resist fear without resorting to hatred, withdrawal, or paralysis. In doing so, the article contributes to broader debates on collective care, affective resistance, and the everyday invention of possible worlds from below.

Keywords: care, affects, everyday resistance, criminal violence, practices of sustenance.

Introducción

Tierra Caliente, Michoacán, es una región históricamente marcada por diversas formas de violencia. Numerosos estudios han documentado la persistencia de conflictos sociales y políticos que han afectado este territorio desde tiempos coloniales (Knight, 2012; Lomnitz, 2022). La violencia criminal no ha sido una excepción (Maldonado Aranda, 2010; Guerra, 2018; Lomnitz, 2019). De hecho, ha sido precisamente la presencia persistente de esta violencia la que atrajo la atención periodística y académica desde el inicio de los operativos militares en el marco de la llamada “Guerra contra las Drogas” (Maldonado Aranda, 2019). Desde entonces, el estado de Michoacán en general –y particularmente la región de Tierra Caliente– ha sido afectado por la presencia de distintos grupos armados, tanto vinculados con la criminalidad y la delincuencia organizada –como La Familia Michoacana, Los Caballeros Templarios y Los Viagras– como

por expresiones de organización comunitaria, como el movimiento de autodefensas de 2014 (Maldonado Aranda, 2018). En este contexto, la región ha sido testigo de formas extremas de violencia como desapariciones, homicidios dolosos y actos de crueldad.

En efecto, en 2006 la biopolítica de securitización del Estado mexicano se intensificó en Michoacán, donde el gobierno federal inició los operativos militares que detonaron una nueva fase de violencia en el país. A partir de entonces, junto con la militarización de la seguridad pública en la región, se consolidó también un discurso punitivista que castigó particularmente a las poblaciones semirrurales del estado, dividiendo a la sociedad entre los criminales —quienes adquirieron la categoría schmittiana de enemigos (Schmitt, 1991)— y el resto de la población. Este dispositivo securitario fue acompañado por un marco discursivo construido desde la propaganda gubernamental, que criminalizó a comunidades enteras y deshumanizó a ciertos grupos sociales —como los integrantes de organizaciones criminales—, quienes desde entonces son percibidos como población prescindible. La región se transformó así, no sólo en un espacio de experimentación para una nueva forma de guerra —lo que John Gledhill llamó la “nueva guerra contra los pobres” (Gledhill, 2016)—, sino también en un escenario donde se instauró un marco de guerra en el que algunas vidas son llorables (*grievable*) y otras no (Butler, 2018).

Los testimonios y notas etnográficas que presento en este artículo son el resultado de un prolongado trabajo de campo en Tierra Caliente, Michoacán, realizado entre 2014 y 2021, en distintas temporadas —algunas extensas y otras más breves—. La perspectiva que exploro aquí es la del cuidado. En la región, la vida parece desgastarse entre la amenaza, la desconfianza y la impunidad. En este escenario, el cuidado emerge como un acto improbable, pero cotidiano y, al mismo tiempo profundamente político. En estos contextos, el cuidado no se reduce a asistir al otro. Va más allá: es una forma de sostener la vida en un espacio social donde no hay garantías de recomponer los lazos, precisamente porque todo aparece fracturado, los vínculos sociales están rotos y el sentido de comunidad se en-

cuentra atomizado –casi convertido en hostilidad–. El poeta apatzinguense Uriel Ramírez lo expresa con crudeza: “aquí todos somos sospechosos”.

El cuidado no fue un hallazgo accidental en mi investigación. Desde 2015 –y hasta la actualidad–, mi pregunta central ha sido comprender cómo es posible la emergencia de organización social y comunitaria frente a la violencia. Con ese propósito, en un primer momento estudié el surgimiento del movimiento de autodefensas. Entonces comprendí que, junto al riesgo y el miedo, la confianza y los vínculos comunitarios fueron elementos clave para explicar tanto su origen como su lógica operativa (Guerra, 2017). Más adelante centré mi atención en las formas en que la sociedad civil se organiza y responde ante la violencia y la criminalidad. En particular, trabajé con colectivos de arte y cultura para explorar cómo, desde la imaginación artística y poética, se intentan construir espacios de resistencia (Guerra, 2023). En ese recorrido, entrevisté y conversé con decenas de personas en la región, quienes fueron revelando, poco a poco, esas pequeñas estrategias cotidianas de sostenimiento de la vida, creación de espacios y reconstrucción vital.

Metodológicamente, este trabajo se sustenta en un enfoque cualitativo de corte etnográfico. La producción del material empírico se basó en entrevistas semiestructuradas, conversaciones informales, observación participante y observación sistematizada, así como en el registro continuo de notas de campo. Estos insumos se cristalizaron posteriormente en diarios etnográficos y transcripciones de testimonios, lo que permitió una aproximación situada, densa y empática a las experiencias de cuidado, afectividad y vida cotidiana en contextos atravesados por la violencia.

Resistencias afectivas y prácticas de sostén en contextos de violencia

Uno de mis acercamientos al campo tuvo como objetivo etnografiar los procesos de anclaje comunitario de los grupos criminales (Gue-

rra, 2018). En ese momento, me interesaba comprender cómo organizaciones armadas como La Familia Michoacana y Los Caballeros Templarios habían logrado instaurar un orden social basado en la dominación y la opresión dentro de las comunidades terracalentananas. Para entonces, el movimiento de autodefensas era reciente, pero la violencia y la presencia de civiles armados en la región no constituía una excepción. De hecho, no resultaba sorprendente encontrar la muerte y la crueldad como parte del paisaje cotidiano. Tanto en las calles de Apatzingán, Buenavista o Tepalcatepec, como en los testimonios y relatos recogidos, el ejercicio de la violencia física –cruenta y directa–, así como la violencia simbólica –expresada, por ejemplo, en los llamados “narcomensajes”– eran experiencias constantes. Durante las entrevistas, me intrigaba comprender cómo era posible tanta crueldad y sevicia. Los habitantes rememoraban actos degradantes, brutales e inimaginables que, sin embargo, se habían vuelto parte de lo cotidiano en la región.

Buena parte de esta violencia no era sólo estratégica (James, 2019), sino también profundamente simbólica. Es decir, la crueldad no se ejercía únicamente para eliminar al enemigo, sino –y sobre todo– para comunicar el terror, expresar una pretensión de dominio y ejercer control territorial, pero especialmente control sobre los cuerpos. Rita Segato ha demostrado con solvencia que los actos de violencia funcionan como ejercicios pedagógicos orientados a reproducir la cosificación de la vida (Segato, 2016). Estas prácticas violentas cumplen una función dentro de las relaciones sexo-genéricas del patriarcado, en las relaciones racializadas que persisten en el marco del colonialismo, y de las dinámicas de cosificación corporal impuestas por el capitalismo. Los cuerpos –y más aún, la humanidad de los sujetos– son transmutados en objetos con un único propósito: volver funcionales las lógicas de la vorágine capitalista, el orden colonial y la estructura patriarcal.

En Tierra Caliente confluyen tres lógicas de poder que se entrecruzan de manera estructural: el colonialismo, mediante la racialización y el despojo; el capitalismo, mediante los mercados ilícitos de drogas; y el patriarcado, por medio del control de los cuerpos.

El desecho de vidas y el martirio de los cuerpos son posibles porque existen sujetos desensibilizados que perpetúan la violencia y la opresión. Este entramado permite observar cómo dichos regímenes de poder se articulan en la vida cotidiana. Es ahí donde la cultura de las armas se asocia con un imaginario dominante sobre la masculinidad: los hombres, presionados por su papel de proveedores en condiciones de pobreza estructural, son empujados hacia las economías ilegales. La cosificación del otro se vuelve entonces un paso necesario que activa el mecanismo de la violencia y lo lleva al extremo.

El “mandato de masculinidad” (Segato, 2016) impone que los varones demuestren su valor no tanto a través del deseo sexual, sino por medio de su capacidad de ejercer dominio y exhibir poder frente a otros hombres. En contextos como Tierra Caliente, ese mandato se actualiza mediante la disposición a la guerra —como en el caso de las autodefensas— y a la crueldad —como en el caso de los grupos criminales—. Esto configura un campo de competencia violenta donde el reconocimiento masculino se conquista a través del control del territorio y del cuerpo del otro. La pedagogía de la crueldad opera aquí como un dispositivo cultural que enseña a naturalizar la deshumanización. A tal grado, que incluso la población civil, aun cuando es víctima, llega a interiorizar una distancia afectiva frente al dolor ajeno. No se trata simplemente de actos aislados de violencia, sino de un orden moral fracturado, en el que la empatía se erosiona y la espectacularización de la muerte se vuelve parte del paisaje cotidiano. En este sentido, Tierra Caliente no es sólo un escenario de violencia armada: es también una matriz cultural donde se entretejen el patriarcado, la guerra y la economía del despojo.

Aquí, no todas las vidas son lloradas. En *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Judith Butler plantea una crítica profunda a la manera en que se construye social y políticamente la valía de las vidas humanas. Su argumento parte de una constatación incómoda pero fundamental: no todas las vidas se consideran igualmente llorables (*grievable*), y esta desigualdad es, en sí misma, un hecho político. Butler denomina “política del duelo” al conjunto de marcos sociales, mediáticos e institucionales que determinan qué muertes im-

portan y cuáles son invisibilizadas. En contextos marcados por la guerra, la violencia estatal o el racismo estructural, muchas muertes no se registran como pérdidas sociales significativas. Este fenómeno se acentúa en los cuerpos doblemente precarizados. Butler define la precariedad como una condición común de vulnerabilidad, compartida por todos los cuerpos por el solo hecho de estar expuestos a la violencia, la enfermedad y la pérdida. Escribe:

Los cuerpos empiezan a existir y dejan de existir: como organismos físicamente persistentes que son, están sujetos a incursiones y enfermedades que ponen en peligro la posibilidad del simple persistir. Éstos son unos rasgos necesarios de los cuerpos –no pueden “ser” pensados sin su finitud y dependen de lo que hay “fuera de sí mismos” para sostenerse–, unos rasgos que pertenecen a la estructura fenomenológica de la vida corporal. Vivir es siempre vivir una vida que se halla en peligro desde el principio y que puede ser puesta en peligro o eliminada de repente desde el exterior y por razones que no siempre están bajo el control de uno (Butler, 2018: 52).

Sin embargo, en su planteamiento, esta condición de vulnerabilidad no se distribuye de manera equitativa: ciertas poblaciones están más expuestas al abandono, al daño y a la desprotección debido a estructuras históricas de poder como el racismo, el sexismo, el colonialismo o el clasismo. La precariedad, entonces, no es sólo biológica, sino también, política. Y en lugares como Tierra Caliente, la política del duelo se evidencia en la indiferencia institucional frente a las muertes y en la imposibilidad social de llorar ciertas vidas.

Durante mi primera incursión a la ciudad de Apatzingán, percibí que allí también ocurría algo distinto a los procesos hasta aquí descritos. El mismo día de mi llegada me hospedé en el único hotel que parecía viable, ubicado en el centro de la ciudad. Con hambre, salí a buscar un lugar para comer, pero antes decidí dar una caminata por la Plaza de Armas. El sol de la tarde aún era intenso, y el bullicio daba vida a la plaza principal. Entré a varios locales –muchos, en realidad– en busca de unas pilas para mi grabadora. Fue entonces

cuando noté algo significativo: la mayoría de los negocios eran atendidos por mujeres. Mujeres de distintas edades, algunas acompañadas por niños, otras por niñas o adolescentes. Fue así como conocí a Teresa,¹ que atendía un local y conversaba con otras mujeres en la entrada de su tienda. Su hospitalidad, pero sobre todo su genuino interés por mis preguntas, me llevó a aceptar su invitación a conversar en el lugar donde vivía y compartía espacio con otras mujeres. Mujeres que, como descubrí más adelante, se acompañaban mutuamente y aprendían juntas a sobrellevar aquello que no era “tan llevadero”.

Rita Segato sostiene que, frente a las pedagogías de la crueldad —aquellas que desensibilizan, fragmentan y cosifican la vida—, emergen contrapedagogías silenciosas que restituyen el vínculo, cuidan la fragilidad y rehacen comunidad (Segato, 2018). En *Contra-pedagogías de la crueldad*, desarrolla esta idea desde una clave política y de resistencia al mandato patriarcal. En particular, plantea la oposición conceptual entre el “*proyecto histórico de las cosas*” (capitalista, cosificante e individualista) y el “*proyecto histórico de los vínculos*”, que “insta a la reciprocidad y produce comunidad”. Aunque la vida transcurre en ambos espacios, la “contrapedagogía de la crueldad trabaja con la consciencia de que solamente un mundo vincular y comunitario pone límites a la cosificación de la vida” (Segato, 2018: 15-16). En el marco de lo que llama una “politicidad en clave femenina”, Segato señala que las mujeres, a partir de su experiencia histórica, han desarrollado formas de acción colectiva orientadas al arraigo, la proximidad, la resolución de problemas y la preservación de la vida.

[Esta política es —dice—] una política del arraigo espacial y comunitario; no es utópica sino tópica; pragmática y orientada por las contingencias y no principista en su moralidad; próxima y no burocrática; investida en el proceso más que en el producto; y sobre todo, capaz de resolver problemas y preservar la vida en lo cotidiano (Segato, 2018: 16).

¹ Con el fin de resguardar la confidencialidad y seguridad de las participantes, los nombres propios han sido sustituidos por seudónimos a lo largo del texto.

Desde esta perspectiva, frente a una pedagogía de la crueldad que cosifica y desensibiliza, la autora propone rescatar una “sensibilidad y vincularidad” como marco ético de cuidado mutuo, particularmente necesario ante el daño sistemático.

En Tierra Caliente, el acompañamiento afectivo entre mujeres se convierte en una forma silenciosa pero radical de resistencia al mandato de la crueldad. En contextos donde la muerte ha sido normalizada —e incluso el duelo es negado cuando se sospecha que el hermano, el hijo o el esposo formaban parte de grupos criminales—, muchas mujeres se congregan para compartir el dolor y sostenerlo juntas. No se trata de un acompañamiento institucional ni terapéutico, sino encarnado: un estar presente, escuchar y compartir que ofrece compañía y, quizá, consuelo. Es en estas acciones mínimas donde se cifra una política de lo sensible que desafía la lógica de la guerra, el odio y la desposesión. En estos contextos, cuidar significa resistir sin recurrir a la violencia. Desde este horizonte, ya no se trata de replicar el daño, sino de proponer otra forma posible de relación entre los cuerpos, incluso cuando el entorno la niega.

Muchas veces, las resistencias y los cuidados se encuentran soterrados en las “profundidades de la vida cotidiana” —como ha citado Melucci en otros contextos (Melucci, 1989)—. De hecho, como recuerda Veena Das, la violencia no necesariamente es un evento extraordinario (Das, 1995) que cae como un rayo en cielo sereno. Por el contrario, la violencia se pliega sobre lo cotidiano y se incorpora en las prácticas más mínimas del día a día. En *Life and Words*, Veena Das muestra cómo, tras episodios de violencia masiva, las mujeres reconstruyen lo ordinario tras el trauma. Su análisis de tres modos distintos del duelo y el luto revela cómo, a través de las prácticas diarias, tres mujeres enfrentan la pérdida, el trauma y reconstruyen sentido en espacios marcados por el dolor, el silencio y la violencia estatal (Das, 2007: 184-204). En ese sentido, descender a lo ordinario se vuelve una forma de habitar el mundo sin heroicidades ni grandes gestos, sino mediante acciones mínimas y relacionales. Con atención a los gestos pequeños, los vínculos silenciosos y la persistencia en lo cotidiano, Das nos permite entender que las mujeres reha-

cen el mundo sosteniendo la vida desde la cercanía y la presencia. Su texto permite comprender el cuidado no como un acto formalizado, sino como una práctica subyacente en el habitar diario frente al daño (Das, 2007). Desde esta perspectiva, el cuidado no es una respuesta posterior a la violencia, sino una forma de habitarla, sin convertirse en su prolongación.

Esto es crucial porque la violencia en Tierra Caliente no ha cesado. No se trató de un evento aislado del pasado, sino que persiste como una condición estructural de la vida en la región. En este contexto, acciones como escuchar, cocinar o jugar dejan de ser gestos triviales, y se convierten en prácticas que, al inscribir afecto en medio de la fractura, interrumpen la reproducción de la violencia y la reiteración del daño. En estos entornos marcados por la violencia social y criminal, la cotidianidad se vuelve el escenario donde se disputa no sólo la mera sobrevivencia, sino también la posibilidad de rehacer el lazo social, de imaginar otra forma de vida compartida.

Judith Butler nos recuerda que es precisamente en contextos de violencia estructural donde el cuidado adquiere un carácter radical: consiste en hacer visible aquello que el poder y la violencia han despojado de humanidad (Butler, 2018). Sostener, acompañar, lamentar –incluso en voz baja– son formas de resistencia frente a un orden que produce cuerpos descartables. Cuidar, en ese sentido, es disputar el encuadre de lo humano: afirmar que esa vida, aunque anónima, aunque amenazada, importa. Como he planteado en otros textos (Guerra, 2023), la precariedad y la vulnerabilidad pueden dar lugar a la emergencia de la acción colectiva. La organización comunitaria, la movilización activista e incluso el levantamiento armado se han constituido como formas de resistencia frente a un orden que convierte los cuerpos en desechables. Sin embargo, es necesario afinar la mirada para captar esas microrresistencias que se expresan en prácticas cotidianas de cuidado, donde se restituye la dignidad y la humanidad. Es necesario ir más allá del análisis de la confianza y los vínculos comunitarios generados en estos contextos, para observar también el papel de las emociones como ese “cemento” –por usar una expresión de Elster (2018)– que

hace posible la constitución de los vínculos y de las prácticas sociales que sostienen la vida.

Como ha expuesto Sara Ahmed, los afectos no son meras emociones que expresan un mundo interior o privado, sino fuerzas sociales que orientan nuestros cuerpos en el espacio: nos acercan o nos alejan de ciertas personas, lugares y objetos. El miedo, la vergüenza o el odio no son sólo estados emocionales, sino parte de un entramado de economías afectivas que configuran el mundo social, excluyen a unos y afianzan privilegios para otros (Ahmed, 2015). Tierra Caliente es ese espacio donde el miedo a la violencia criminal de los grupos armados se cierne sobre la experiencia cotidiana; donde la vergüenza por el estigma acompaña indefectiblemente a quienes han sido parte —o se presume que lo han sido— de historias de traición; y donde el odio ha dividido a las comunidades entre quienes pertenecen a un grupo criminal y quienes pertenecen a otros. En ese marco, cuidar no sólo implica proteger: implica también reorientar los vínculos para convertir la sospecha en acogida, la indiferencia en atención y el aislamiento en la posibilidad de un vínculo. En contextos marcados por la violencia, los afectos transformadores no suelen emerger de grandes discursos, ni ocurren únicamente en los espacios de la organización social o el activismo. También se manifiestan en la vida cotidiana, a través de microgestos que abren otras formas de cohabitar.

Quisiera cerrar esta sección conceptual recordando que, en Tierra Caliente, se camina mucho. Durante mis estancias aprendí a caminar; a transformar las largas esperas entre entrevistas en momentos de observación; a convivir con el calor intenso, el sol opresivo y el bochorno no sólo del mediodía, sino también de la mañana y de la noche. Aprendí a cuidarme: a proteger mi cuerpo tanto de la exposición al entorno como de su visibilidad en un espacio social donde rápidamente fui identificado como alguien ajeno. Pronto comenzaron a circular etiquetas: “gente de la ciudad”, “periodista”, “el que anda haciendo entrevistas”. No tardaron en decírmelo directamente: “ah, sí, ya había escuchado de ti”. Fue entonces cuando comencé a desplegar ciertas tácticas, en el sentido propuesto por Michel de Certeau: acciones mínimas, situadas, que los sujetos ejecutan

en territorios hostiles. Allí donde el poder busca imponer control y dominación, los cuerpos inventan modos de habitar, de resistir, de hacerse espacio para sí y para otros. El cuidado, cuando se ejerce sin nombrarse, cuando se transmite como una mirada o un gesto cálido, se convierte en una táctica de existencia: no confronta el orden de manera abierta, pero lo horada desde adentro.

Desde esta perspectiva, lo que sigue no busca describir prácticas ejemplares ni proponer modelos de intervención, sino recuperar escenas frágiles y potentes en las que el cuidado emerge como afirmación vital, ética encarnada y política afectiva. Escuchar esas escenas en clave teórica permite reconocer en ellas no sólo la persistencia de la vida, sino la invención colectiva de otras formas de estar juntos, incluso en medio del daño.

Escena I

Conversé largamente con Teresa esa primera tarde, y aún más cuando me invitó a continuar la entrevista en su casa. Su negocio era, en realidad, un espacio donde cabían muchos oficios. Dentro, junto a ella, dos mujeres estaban sentadas en sillas incómodas, lo que no parecía interferir en su labor. Teresa dejó su tarea para atender mis preguntas. En su espacio, Teresa no nombra al crimen organizado. No llama a los principales grupos por su nombre, ni nombra eventos de violencia de forma explícita. En su testimonio, la violencia y la criminalidad están veladas. Si acaso, aparecen en forma de silencios y omisiones, que sugieren la presencia de un entorno hostil o amenazante. Siempre, eso sí, revela un contexto de inseguridad y desconfianza. “Aquí ya no se puede estar como antes. Ya no se sabe con quién se puede hablar. Una mejor hace lo suyo y ya” (entrevista con Teresa, Tierra Caliente).

De vez en cuando, las mujeres alzan sus rostros y echan un vistazo rápido a lo que ocurre. La escena no es extraordinaria —es un día entre semana—, pero es significativa. Nunca supe con certeza a través de qué violencias habían pasado Teresa y sus compañeras, pero tal

vez no era necesario. Sus palabras eran generales, pero sus gestos y entonaciones las volvían vivas, encarnadas. Teresa hablaba de la necesidad de cuidar a las niñas y a las jóvenes, evitando que anden solas por las calles. Aunque no lo dice de manera explícita en términos de violencia de género, está claramente hablando de una amenaza latente hacia los cuerpos femeninos. De hecho, es de conocimiento general que el alzamiento de las autodefensas en 2014 obedeció a la insostenible situación de secuestros y violaciones de niñas, adolescentes y mujeres por parte del grupo criminal de la región en aquella época: Los Caballeros Templarios.

El testimonio es sumamente valioso no porque aborde la violencia en términos narrativos directos, sino porque la sugiere, la insinúa y la evoca: muestra cómo la violencia se siente, se administra y se bordea en las prácticas cotidianas de cuidado y retraimiento. La escena en el espacio de Teresa muestra cómo la violencia se expresa de forma implícita: mediante silencios, pausas y cuidados del lenguaje. Como ha señalado Veena Das (2007): el daño no siempre se narra de manera frontal; se inscribe en la vida cotidiana, en los gestos mínimos, en lo no dicho. En este sentido, no nombrar al crimen o evitar ciertos temas es una práctica situada de protección, tanto personal como colectiva, en contextos donde hablar puede implicar un riesgo. La experiencia compartida se convierte aquí en una práctica de cuidado que sostiene el vínculo y contiene el miedo. Es, en ese sentido, una forma de resistencia al mandato de la crueldad que impone el orden patriarcal, colonial y capitalista de la guerra contra las drogas. El espacio de Teresa no se presenta como una denuncia, sino como un acto de hospitalidad silenciosa, donde la mera presencia y el acompañamiento de las otras mujeres bastan para resistir la descomposición del lazo social.

Escena II

Conocí a Aurelia a través de un colectivo de jóvenes. No sólo era una activista reconocida por su trabajo con niñas y niños, también estaba

profundamente comprometida con el rescate de animales en situación de calle —especialmente perros—, a quienes procuraba un nuevo hogar o algún alivio frente a enfermedades y dolencias. Su espacio era íntimo y lúdico. Ahí convivían infancias y mascotas, rodeadas de objetos para jugar, crear y divertirse. No era sólo un lugar con juguetes: se respiraba una idea del juego como mecanismo de contención y resolución de conflictos. Ahí me encontré con Aurelia y ahí conversamos.

Aurelia habla de la violencia con una mezcla de crudeza, pedagogía emocional y afirmación de agencia. Su relato no deja lugar a la ambigüedad: ha vivido situaciones duras, y ha aprendido a reconocer los signos del peligro. Una frase clave que marca el tono de su testimonio es: “El miedo no se quita, pero una aprende a leerlo” (entrevista con Aurelia, Tierra Caliente). Esa sentencia condensa una relación compleja con la violencia: no desaparece, pero se gestiona, se habita, se decodifica. Aurelia ha aprendido a moverse, hablar, mirar y callar de forma estratégica. No desde la resignación, sino desde un saber situado que le permite resistir sin exponerse. A diferencia de Teresa, explícitamente habla de balaceras, de cuerpos encontrados cerca del barrio, de personas desaparecidas —su padre, me cuenta, está desaparecido desde hace años—. Lo suyo es una narración que construye dignidad en el dolor.

Aurelia describe cómo las vecinas “se avisan” entre ellas cuando algo pasa, cómo no se deja sola a una mujer en riesgo o cómo los silencios compartidos se convierten también en formas de cuidado. No hay redes institucionales, pero sí prácticas constantes de protección. “Si una sabe que va a pasar algo, manda mensaje, aunque sea con un emoji. Con eso ya sabemos” (entrevista con Aurelia, Tierra Caliente). Esta microcomunicación —hecha de gestos, símbolos y presencias— se inserta en una infraestructura afectiva que sostiene la vida. No son prácticas mínimas, pero sí decisivas.

Aurelia impulsó una ludoteca comunitaria en su colonia, sin infraestructura formal. Surgió a partir de una pregunta simple y urgente: ¿qué hacemos con las niñas y niños? No se trató de un programa del gobierno estatal, sino de una iniciativa autoorganizada, donde

las mujeres –sobre todo– rotaban turnos para cuidar, entretener y observar. La ludoteca no sólo es un espacio recreativo: es un territorio simbólico de tregua, donde la infancia se resguarda y se recupera como posibilidad. “Aquí les enseñamos a jugar. Les mostramos que hay otras formas de resolver conflictos” (entrevista con Aurelia, Tierra Caliente). Muchas de las decisiones que toman las mujeres son por el deseo de proteger a sus hijos. La figura de la madre cuidadora aparece, pero no como rol pasivo, sino como sujeto activo en la producción de vínculos y estrategias de protección. Hay también una dimensión comunitaria: se cuidan entre todas. Si una madre se retrasa, otra cuida. Esa agencia colectiva, ejercida en medio del daño, reconstruye la posibilidad de lo común a través de los cuerpos infantiles.

El testimonio de Aurelia muestra cómo el cuidado emerge como forma de agencia frente a la violencia prolongada. El miedo no desaparece, pero se traduce en saberes corporales, afectivos y comunitarios. Como plantea Veena Das (Das, 2007), en contextos marcados por el daño, el saber cotidiano se convierte en forma de habitar el mundo. Mujeres como Aurelia no sólo sobreviven: organizan territorios de contención donde el afecto, el juego y la comunicación reconfiguran el vínculo social.

La ludoteca impulsada por Aurelia y las madres de su colonia es una práctica situada: un trabajo colectivo que resiste la descomposición de lo común. Aquí, el cuidado no es sólo protección: es también pedagogía. Enseña que existen otras formas posibles de habitar el conflicto. Es, en sí misma, una contrapedagogía (Segato, 2018) ante el mandado patriarcal de crueldad, donde el ejercicio del poder se sustituye por el ejercicio del acompañamiento. Así, el juego y la protección mutua devienen formas cotidianas de resistencia.

Escena III

Rebeca participa en talleres de muralismo y teatro comunitario con niñas, niños y adolescentes. Es clara en lo que hace y en lo que quie-

re: su principal motivación es proteger y acompañar en contextos donde la violencia ha generado miedo y desconfianza: “Con el teatro jugamos a imaginar mundos distintos, y eso es como cuidar sin decir que estamos cuidando” (entrevista con Rebeca, Tierra Caliente). Su frase sintetiza con precisión la táctica afectiva que atraviesa esta escena: el juego como forma de cuidado, el arte como espacio de hospitalidad simbólica.

En el testimonio de Rebeca, la violencia no aparece como relato frontal de hechos brutales, sino como una atmósfera constante que envuelve la vida cotidiana, especialmente la de las mujeres. Rebeca habla de la necesidad de estar siempre alerta, de saber con quién hablar y cómo moverse. “Uno ya sabe que hay cosas que es mejor no preguntar, pero tampoco te haces la que no ve” (entrevista con Rebeca, Tierra Caliente). Esta frase revela una conciencia situada de la violencia, una disposición afectiva de vigilancia y cuidado que ha desarrollado como respuesta adaptativa. No se trata de una denuncia directa, sino de una normalización crítica del riesgo, donde la supervivencia se convierte en saber encarnado.

Para Rebeca, cuidar implica escuchar sin forzar, acompañar sin invadir, sostener sin prometer. En un pasaje menciona a una amiga que perdió a su hermano. No le habla mucho, pero le lleva un café y se sienta a su lado. Son acciones mínimas que revelan una ética del cuidado silencioso, donde el afecto no se expresa con palabras, sino con la constancia de la presencia. También menciona otras formas de reapropiar el tiempo cotidiano como acto de resistencia: organizar una tarde de películas, poner música. Se trata de gestos mínimos que interrumpen el ritmo impuesto por la violencia, que desautomatizan su lógica. “Nos reímos mucho, aunque a veces sea nada más porque sí” (entrevista con Rebeca, Tierra Caliente). Esa risa, como afecto compartido, se convierte en forma de resistencia emocional y colectiva, en afirmación de vínculos que reparan, aunque no curen del todo.

Desde la perspectiva de Sara Ahmed (2015), la risa no puede entenderse como reacción individual, sino como una práctica afectiva situada que produce circulación de afectos, organiza sentidos de per-

tenencia y orienta los vínculos sociales. Así, el testimonio de Rebeca muestra cómo el arte, el juego y el humor son prácticas afectivas de cuidado que reconfiguran lo común. Sus talleres no son expresiones estéticas despolitizadas, sino espacios simbólicos desde donde se ensayan formas alternas de vida. Desde la lectura de Michel de Certeau (2000), podríamos leer estas prácticas como tácticas: acciones situadas que no enfrentan totalmente al poder, pero logran sustraerse de su lógica, bordearla e inscribir otras maneras de habitar el presente. La creatividad, el acompañamiento y la risa se vuelven dispositivos cotidianos que reorganizan el vínculo. A través de gestos cotidianos, Rebeca encarna una práctica constante de sostener al otro sin apropiarse de su dolor y da lugar a formas de resistencia afectiva que no operan desde la denuncia directa, sino desde la reconstrucción de la vida en común.

Consideraciones finales

El presente trabajo ha buscado descentrar la mirada tradicional sobre la violencia en Tierra Caliente, alejándose de los enfoques focalizados únicamente en los grupos armados o en los episodios espectaculares, para situarse en las prácticas cotidianas, afectivas y encarnadas de las mujeres que enfrentan el daño. La violencia no se entiende aquí como un evento, sino como una atmósfera persistente que atraviesa cuerpos, relaciones y comunidad. Frente a ella, las mujeres no sólo sobreviven: rehacen el mundo a partir de gestos mínimos y vínculos sostenidos. En efecto, el análisis se ha orientado hacia las formas cotidianas mediante las cuales las mujeres enfrentan, mitigan y reconfiguran los efectos de la violencia prolongada en sus territorios. A través de una aproximación etnográfica situada y de un diálogo con diversas perspectivas teóricas sobre la afectividad, la precariedad y el cuidado, se ha mostrado que las respuestas al daño no siempre se articulan en clave institucional ni necesariamente desde la denuncia explícita, sino que emergen como prácticas silenciosas, encarnadas y relacionales.

En contextos marcados por la descomposición del lazo social y la normalización del riesgo, el cuidado aparece como una forma de agencia situada. No se trata únicamente de un resguardo ante el peligro, sino de un conjunto de disposiciones y gestos que permiten sostener el vínculo, contener el miedo y restaurar condiciones mínimas de habitabilidad. Las escenas descritas –bordar comunidad, compartir silencios, organizar espacios lúdicos, acompañar en lo cotidiano– revelan que el cuidado no opera como una práctica marginal o secundaria, sino como una dimensión constitutiva de la vida social bajo amenaza.

Lejos de idealizar estas prácticas, se ha propuesto comprenderlas como formas de resistencia que, sin oponerse frontalmente al orden violento, logran bordearlo, sustraerse parcialmente a su lógica e inscribir en lo cotidiano otras formas posibles de relación. En este sentido, el cuidado adquiere un carácter político, no por su vocación confrontativa, sino por su capacidad de interrumpir los mandatos de desensibilización, aislamiento y deshumanización propios de los regímenes de violencia patriarcal, colonial y capitalista.

Este análisis sugiere la necesidad de ampliar los marcos conceptuales desde los cuales se estudian las violencias contemporáneas, incorporando con mayor atención las dimensiones afectivas, vinculares y cotidianas de la resistencia. Reconocer estas prácticas no implica romantizar la precariedad ni idealizar la agencia, sino atender a la densidad ética y relacional de formas de vida que, aun en condiciones adversas, persisten en sostener lo común.

Referencias

- Ahmed, Sara (2015), *La política cultural de las emociones*, Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM, México.
- Butler, Judith (2018), *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Paidós, España.
- Das, Veena (1995), *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Oxford University Press, Delhi.

- Das, Veena (2007), *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.
- De Certeau, Michel (2000), *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México.
- De Certeau, Michel, Giard, Luce y Mayol, Pierre (1999), *La invención de lo cotidiano. 2. Habitar, cocinar*, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México.
- Elster, Jon (2018), *El cemento de la sociedad. Las paradojas del orden social*, Gedisa, Barcelona.
- Gledhill, John (2016), *La nueva guerra contra los pobres: la producción de inseguridad en Latinoamérica*, Bellaterra, Barcelona.
- Guerra, Edgar (2017), “Organización armada. El proceso de toma de decisiones de los grupos de autodefensa tepalcatepenses”, *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. 36, núm. 106, pp. 99-123, [<https://doi.org/10.24201/es.2018v36n106.1432>].
- Guerra, Edgar (2018), “Organizaciones criminales, anclajes comunitarios y vida cotidiana. Una breve historia sobre el narcotráfico en Tepalcatepec, Michoacán”, en Carlos Antonio Flores Pérez (coord.), *La crisis de seguridad y violencia en México: causas, efectos y dimensiones del problema* (pp. 168-191), CIESAS, México.
- Guerra, Edgar (ed.) (2023), *Hacer frente al horror: Estudios sobre las respuestas y los dilemas de la sociedad organizada ante la inseguridad, la criminalidad y la violencia*, Centro de Investigación y Docencia Económicas, Ciudad de México.
- James, Phil (2019), “*Los Caballeros Templarios de Michoacán*: Knights Templar Identity as a Tool for Legitimation and Internal Discipline”, en Mike Horswell y Akil N. Awan (eds.), *The Crusades in the Modern World: Engaging the Crusades, Volume Two* (pp. 25-40), [<https://doi.org/10.4324/9781351250481-3/>].
- Knight, Alan (2012), “Narco-Violence and the State in Modern Mexico”, en Wil G. Pansters (ed.), *Violence, Coercion, and State-Making in Twentieth-Century Mexico: The Other Half of the Centaur* (pp. 115-134), Stanford University Press, Stanford.

- Lomnitz, Claudio (2019), “The Ethos and Telos of Michoacán’s Knights Templar”, *Representations*, vol. 147, núm. 1, pp. 96-123, [<https://doi.org/10.1525/rep.2019.147.1.96>].
- Lomnitz, Claudio (2022), *El tejido social rasgado*, Era, Ciudad de México.
- Maldonado Aranda, Salvador (2010), *Los márgenes del Estado mexicano. Territorios ilegales, desarrollo y violencia en Michoacán*, El Colegio de Michoacán, Zamora.
- Maldonado Aranda, Salvador (2018), *La ilusión de la seguridad. Política y violencia en la periferia michoacana*, El Colegio de Michoacán, Zamora.
- Maldonado Aranda, Salvador (2019), “Los retos de la seguridad en Michoacán”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 81, núm. 4, pp. 737-763, [<https://doi.org/10.22201/IIS.01882503P.2019.4.57977>].
- Melucci, Alberto (1989), *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, Hutchinson Radius, Londres.
- Schmitt, Carl (1991), *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, Alianza, Madrid.
- Segato, Rita (2016), *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Segato, Rita (2018), *Contra-pedagogías de la crueldad*, Prometeo Libros, Buenos Aires.

Fecha de recepción: 16/06/25

Fecha de aceptación: 27/10/25

DOI: 10.24275/tramas/uamx/20256419-38