

Hábitos corporales: el caso de la cultura textil de los refugiados en Los Laureles, Campeche, México

Yuko Okura¹

Resumen

Este trabajo se desarrolló en una comunidad para refugiados guatemaltecos de nombre Los Laureles, situada en el estado de Campeche, México. Plantea dos preguntas principales sobre la construcción social de hábitos corporales en relación con la cultura textil y su impacto en la formación de identidades colectivas entre exrefugiados del mismo pueblo, a fin de ofrecer perspectivas sobre cómo la cultura textil y los hábitos corporales pueden jugar un papel fundamental en el proceso de construcción de identidad en contextos de migración y adaptación. Para abordar estas cuestiones, se emplea la teoría de las representaciones sociales y la antropología de los sentidos. Estas perspectivas sugieren que los hábitos corporales reflejan y manifiestan representaciones sociales, y el concepto de *embodiment* ayuda a entender cómo el cuerpo no solo experimenta, sino que también genera conocimiento. Este enfoque permite explorar cómo las representaciones sociales se encarnan y se descubren a través de las prácticas corporales. Desde esta perspectiva, se desarrolla la discusión basada en los datos recopilados durante varias estancias de trabajo de campo etnográfico. Basándonos en estos datos, podemos decir que tras la Guerra Civil, tuvieron que dejar sus hábitos relacionados con la cultura textil para integrarse en la sociedad mexicana y por razones económicas. Aunque aceptaron estos cambios temporalmente, no los corporeizaron plenamente, manteniendo la esperanza de recuperar sus hábitos originales. La pérdida de su cultura textil las llevó a darse cuenta de su importancia. Experimentar nuevamente con el tejido les permitió valorar su cultura y reconocer que el tejido colectivo era fundamental para la cohesión social y la superación del dolor. A la par, los hombres también apreciaron la belleza de los trajes y contribuyeron a restaurar la cultura textil, lo que ayudó a recuperar la armonía en sus vidas y fortalecer los lazos entre los exrefugiados. En resumen, recuperar el hábito corporal fue crucial para lograr tranquilidad en un contexto de incertidumbre. Esta tranquilidad no solo trajo comodidad sensorial y una conexión con el yo esencial, sino que también permitió re-vivir experiencias pasadas. Además, esta revitalización ayudó a ellos a superar traumas colectivos y a formar una identidad sociocultural como “exrefugiados guatemaltecos” en Los Laureles.

Conceptos clave: *Embodiment*; representaciones sociales; exrefugiados guatemaltecos

Introducción

En mayo de 2024, estuve conviviendo con la gente de un pueblo llamado Los Laureles, en el municipio de Campeche, Campeche, México. Este pueblo se fundó en mayo de 1989 para los refugiados guatemaltecos que huyeron de la Guerra Civil por iniciativa de las autoridades mexicanas. Durante mi estancia, experimentamos un calor intenso, como nunca antes había sentido la gente del lugar. La mayoría de las casas no tiene aire acondicionado y, aunque usáramos

¹ Doctora, Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, Becaria del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, asesorada por la doctora Serena Eréndira Serrano Oswald, yuko.okura@crim.unam.mx.

ventiladores, solo circulaban aire caliente. Salir de la casa desde el mediodía hasta las seis de la tarde era imposible. Ante este calor, siguiendo la costumbre japonesa, me ponía la ropa más ligera en busca de mayor frescura. Sin embargo, observando a las exrefugiadas², noté que muchas de ellas portaban el traje de los pueblos indígenas mayas de Guatemala. Esta indumentaria se caracteriza por el uso de huipil y corte, ambos de un tejido grueso diseñado para protegerse del clima frío de Guatemala. Además, es necesario usar una faja para sostener el corte. Según la lógica japonesa, esta indumentaria resulta paradójica, ya que el grosor del tejido debería generar más calor corporal y la presión de la faja aumentaría la sudoración en esa área. No obstante, en contraste con esta idea, las mujeres prefieren usar el traje porque, según ellas, está hecho de algodón, un material que absorbe el sudor. Además, su grosor las protege del sol, proporcionando una mayor sensación de frescura y evitando que sus piernas se quemem. Para ellas, es impensable quitarse el traje.

A partir de esta experiencia, surgen dos preguntas clave: ¿Cómo se construyen socialmente los hábitos corporales, como el portar el traje? Además, considerando que la práctica cultural, como ponerse el traje y tejer con el telar de cintura, se lleva a cabo en un pueblo lejano a los lugares de origen de las mujeres, ¿cómo contribuyen estos hábitos a la formación de identidades colectivas entre los exrefugiados en Los Laureles? Es decir, partiendo del fenómeno cultural que se observa en Los Laureles, no podemos decir que ¿los hábitos corporales y las prácticas culturales juegan un papel crucial en la formación y preservación de identidades colectivas, especialmente en contextos de migración y desplazamiento? Este trabajo tiene como objetivo analizar la influencia de los hábitos corporales en la formación y el impacto de las identidades colectivas entre los exrefugiados de la comunidad de Los Laureles, con un enfoque especial en su relación con la cultura textil. Se examinará cómo estos hábitos contribuyen a la gestión de la sustentabilidad cultural en un nuevo entorno y cómo facilitan la innovación en la identidad sociocultural de los exrefugiados, quienes, antes de su llegada a Los Laureles, no se conocían entre sí. La cultura textil desempeña un papel crucial en este análisis.

En muchas comunidades, la ropa y los textiles no solo tienen funciones prácticas, sino también profundas significaciones culturales y simbólicas. Para los exrefugiados, la adaptación de sus prácticas textiles a un nuevo entorno puede ser tanto un desafío como una oportunidad para reforzar o reinventar su identidad colectiva. Analizar cómo estos hábitos textiles influyen en la formación de una identidad común es esencial para entender el proceso de integración y cohesión en la nueva comunidad. La sustentabilidad cultural se refiere a la capacidad de una cultura para mantenerse y prosperar a lo largo del tiempo, adaptándose a nuevos contextos sin perder sus características fundamentales. Este concepto será clave en la evaluación de cómo los exrefugiados han manejado su herencia cultural mientras se integran en Los Laureles. Se explorará cómo la adaptación de los hábitos textiles y otros hábitos corporales contribuyen a la preservación y la evolución de su identidad cultural en el nuevo entorno. Finalmente, se investigará cómo la innovación en la identidad sociocultural ha sido facilitada por la interacción entre los exrefugiados, cuyo encuentro en Los Laureles ha llevado al desarrollo de una identidad colectiva que integra elementos de sus diferentes culturas de origen. El análisis de esta evolución permitirá comprender cómo la sustentabilidad cultural ha favorecido la formación de una colectividad cohesiva,

² En este trabajo se usa el término “exrefugiados”, tomado del trabajo de Hugo Fauzi Alfaro Andonie (2023), para referir a los indígenas mayas que huyeron de Guatemala. La primera razón de porque es las víctimas de la Guerra Civil que viven en Los Laureles me declararon que no les gusta que sigan llamándolos como “refugiados”, ya que hacen sus vidas por su propia cuenta. La segunda es que, aunque la mayoría de ellos son nacionalizados, se aplica dicho término para enfatizar sus trayectorias.

transformando un grupo inicialmente heterogéneo en una comunidad con una identidad compartida. Este trabajo permitirá no solo entender la dinámica de integración y cohesión cultural entre exrefugiados, sino también ofrecer perspectivas sobre cómo la cultura textil y los hábitos corporales pueden jugar un papel fundamental en el proceso de construcción de identidad en contextos de migración y adaptación.

Para abordar el tema mencionado, se profundizará desde la perspectiva de la teoría de las representaciones sociales, integrándola con la antropología de los sentidos. Como señalan Uwe Flick, Juliet Foster y Sabine Caillaud, las representaciones se manifiestan en las acciones e interacciones de la vida cotidiana, así como en la organización de nuestras vidas, instituciones y rituales (2015: 68-69). Esto sugiere que los hábitos que se producen a través del cuerpo están encarnados de representaciones sociales, y simultáneamente, estos hábitos revelan dichas representaciones sociales. En esta relación bidireccional, el punto de discusión es cómo se encarnan las representaciones sociales (¿Cómo llega el cuerpo a conocer?) y cómo podemos descubrir las representaciones subyacentes en los hábitos. Una posible solución a este desafío se vislumbra en el campo de la antropología de los sentidos, especialmente con el concepto de *embodiment*,³ que tuvo un impacto significativo en todas las ciencias sociales en la década de 1990 al reconstruir la noción de la división mente/cuerpo. Este concepto transformó la comprensión del cuerpo, “no solo como una fuente de experiencia y actividad que sería racionalizada y/o controlada por la mente, sino también como una fuente de conocimiento y, por lo tanto, de agencia” (Pink, 2015: 26). En otras palabras, *embodiment* permitió la integración de mente y cuerpo (Howes, 2005: 7). Según este enfoque, aprendemos y conocemos a través de todo el cuerpo que experimenta (Pink, 2015: 27). Es decir, mediante la experiencia, el conocimiento se encarna, permitiéndonos aprender y conocer los conocimientos encarnados de otra persona.

Así pues, el estudio se organiza de la siguiente manera: En el primer apartado, se realiza un breve recuento de la interacción entre la teoría de las representaciones sociales y los conceptos de la antropología de los sentidos, asimismo, se presenta la metodología etnográfica que sustenta este trabajo, con un enfoque particular en la aplicación del concepto de "el cuerpo". En el segundo, se muestra un panorama actual de Los Laureles. En el tercer, se presenta la relación general entre el cuerpo y la cultura textil en Guatemala, y se sintetiza la trayectoria de los exrefugiados de Los Laureles con dicha cultura desde la huida de Guatemala. En el cuarto, se examinan el motivo de retomar las prácticas culturales en un pueblo lejano a los lugares de origen y el impacto de estas prácticas en Los Laureles. Por último, en el quinto, a manera de cierre, se profundiza en la discusión sobre la necesidad de la cultura textil como un hábito cultural para los exrefugiados del mismo pueblo.

1. Marcos teórico-conceptuales y metodología

Como ya he mencionado, la palabra clave de este estudio es el *embodiment*, que aplicando la definición por Philip A. Mellor y Chris Shilling (2010: 28), se considera el *embodiment* “en su conjunto como algo activamente implicado en la interiorización y reproducción” de los hechos socioculturales. En este trabajo, estos hechos se conciben como representaciones sociales. Gordon

³ En español, el término "embodiment" se traduce como "encarnación". Sin embargo, para evitar las connotaciones católicas asociadas con "encarnación", en este trabajo utilizaré el término en inglés.

Sammut *et al.*, explican la relación entre los hechos y las representaciones sociales como la siguiente manera:

La idea central [de las representaciones sociales] es que un grupo social desarrolla una comprensión inteligible de ciertos aspectos de la realidad, que llega a informar las diversas perspectivas de los miembros del grupo. De este modo, los miembros individuales del grupo llegan a ver el mundo que les rodea, o determinados acontecimientos sociales destacados, de formas características del grupo. El significado de las cosas de nuestro entorno no viene dado por las cosas en sí. Más bien, se «representa» como un entendimiento forjado entre sujetos sociales orientados al mismo fenómeno social (2015: 6).

Articulando las dos ideas mencionadas, la definición sobre el *embodiment* se puede entender como un proceso activamente implicado en la interiorización y reproducción de las representaciones sociales. En otras palabras, en el caso de este estudio, a través de la interiorización se forman los hábitos corporales –las normas y valores culturales–, y mediante la reproducción, estos hábitos se re-presentan e impactan en la sociedad. Ahora, el tema de discusión es el proceso o la manera de dicha interiorización y reproducción. Para esto, en la primera sección exploraremos la profunda interconexión entre el cuerpo humano y las representaciones sociales a propósito de que cómo el cuerpo actúa como mediador en el proceso de la interiorización y reproducción. En la segunda presentaré la metodología que se sustenta el presente estudio, con la sola intención de hacer constar cómo se accedió a los conocimientos corporales que injieren en la conformación de las representaciones sociales dentro de Los Laureles en específico.

1.1. El cuerpo y las representaciones sociales

“La comprensión del mundo es en sí misma asunto del cuerpo, a través de la mediación de signos interiorizados, descodificados y puestos en juego por el actor. El cuerpo es un vector de comprensión de la relación del hombre con el mundo” (Le Breton, 2010: 18). Partiendo de esta premisa desde la perspectiva de la antropología de los sentidos, podemos afirmar que el cuerpo nos narra sus conocimientos encarnados. No se trata únicamente de un organismo biológico ni de la mera manifestación de la existencia humana ni un objeto, sino que el cuerpo también funciona como un texto histórico y sociocultural. Estos conocimientos se crean y se encarnan por medio de las comunicaciones interpersonales. Según el mismo autor, “El hombre participa en las relaciones sociales no sólo mediante su astucia, sus palabras y sus prácticas, sino también a través de una serie de gestos y mímicas que se añaden a la comunicación, sumergiéndose en el seno de los innumerables ritos que acompañan el fluir cotidiano” (Le Breton, 2010: 18). Estos innumerables ritos permiten que, mediante el cuerpo, los humanos aprenden significados, valores, códigos e ideas. Relacionado con esta perspectiva, desde la teoría de las representaciones sociales, Brady Wagoner ofrece una visión similar: “Las representaciones sociales se transmiten a través de la participación en prácticas sociales estables, donde se incorporan al propio cuerpo” (2015: 150). Lo más destacado en sus palabras es la idea de que las representaciones sociales “se incorporan” al cuerpo, lo que sugiere que no se puede considerar las representaciones sociales y el cuerpo de manera separada. Lo que se manifiesta a través del cuerpo transmite conocimientos encarnados a los de más. Siguiendo la línea de pensamiento de Le Breton, una serie de gestos, mímicas, expresiones faciales, tonos de voz, velocidad de habla, entre otros elementos, se suman a la comunicación verbal y son clave para comprender más profundamente la relación entre el sujeto y la representación social.

El cuerpo re-presenta los conocimientos encarnados. Desde una perspectiva inversa, giro la discusión hacia cómo estos conocimientos son encarnados. En este proceso, el aprendizaje es fundamental. Según Le Breton (2010: 34), la imitación constituye el primer modo de aprendizaje, que se cristaliza a través de la identificación con el profesor. A través de diversas prácticas, la imitación se transforme gradualmente en experiencia personal en lugar de una mera repetición. Los seres humanos conocen de manera multisensorial⁴ qué son y qué significan las situaciones y los encuentros sociales, por ejemplo. Debido a que los humanos empiezan a aprender su mundo mediante la imitación del profesor, los conocimientos se heredan de forma histórica y sociocultural. En relación a este pensamiento, Wagoner (2015: 160) menciona que el cuerpo es especialmente eficaz para transmitir representaciones intactas de una generación a otra. Esto se debe a que, a diferencia de las representaciones transmitidas a través del lenguaje, el cuerpo no facilita tanto la autorreflexión. Por lo tanto, podemos decir que el comportamiento individual-personal también es lo social-público. Asimismo, las reacciones emocionales y las percepciones que se producen en el cuerpo “no son respuestas a un estímulo exterior como tal, sino a la categoría en la que clasificamos esas imágenes, a los nombres que les damos” (Moscovici, 2001: 70). En otras palabras, estos productos corporales reflejan las relaciones históricas y socioculturales que tenemos con el objeto en cuestión. Además, al expresar lo que se evoca en el cuerpo –percepción, sentimiento, emoción, sensación, etc.– en otras palabras, exteriorizándolos en signos y símbolos, como menciona Émile Durkheim (1973: 160), permitimos que los individuos lleguen a experimentar colectividades. Desde esta perspectiva, estos elementos exteriorizados fomentan en los participantes la búsqueda y creación de la colectividad. En el caso de Los Laureles, podemos decir que esto se manifiesta en la reproducción de la cultura textil mediante el cuerpo.

De esta manera, podemos entender que el cuerpo y las representaciones sociales están estrechamente vinculados. A través del cuerpo, se generan y transmiten conocimientos de manera interpersonal, y estos conocimientos quedan arraigados en él. Al mismo tiempo, los conocimientos creados a partir de experiencias emocionales y sensoriales tienen el potencial de formar a los participantes en colectividades.

1.2. El cuerpo como herramienta metodológica

Además de apoyarme en los marcos teórico-conceptuales y los campos disciplinarios antes mencionados, el presente trabajo también forma parte de una investigación etnográfica en que utilizo mi propio cuerpo como herramienta metodológica. Los datos provienen de la convivencia directa en Los Laureles⁵; sobre todo con las ex refugiadas en enero de 2022, los meses de febrero, julio y diciembre de 2023 y en mayo de 2024. En este estudio, se emplea la etnografía sensorial

⁴ Se aplica el término “multisensorial”, debido a que los sentidos están interconectados y no deben entenderse como categorías separadas (Pink, 2015: xiii). Por lo tanto, este trabajo no se centra en cómo cada sentido contribuye al proceso de *embodiment* de las representaciones sociales.

⁵ Este trabajo no pretende ofrecer una visión exhaustiva sobre las mujeres que mantienen una relación física con la cultura textil. Otras personas también interactúan con esta cultura de diferentes maneras, en el ámbito de las representaciones sociales y el proceso de incorporación de estas prácticas. Por lo tanto, los colaboradores de este estudio fueron seleccionados al azar entre exrefugiados, sin considerar el género ni el grupo étnico. He resaltado las percepciones sobre el pasado y el presente, la manera en que se experimentaron y el significado otorgado a estas vivencias, tal como se reflejan en las entrevistas.

según lo planteado por Pink (2015), cuya premisa fundamental es que "el cuerpo que experimenta, conoce y se sitúa" (Pink, 2015: 28).⁶ Esta metodología utiliza el cuerpo como una herramienta metodológica, entendiendo este último como un dispositivo vivencial que facilita nuestra capacidad para percibir y reflexionar sobre el mundo circundante. A través de este dispositivo, creamos conocimientos sobre el entorno que nos rodea. Al respecto, Vannini *et al.* (2012: 15; Ingold, 2000) sostienen que: "Los sentidos son destrezas que empleamos activamente para interpretar y evaluar el mundo".⁷ Y ésa es justamente la manera en que mis sentidos me han sido de utilidad para integrarme en Los Laureles. Al repetir prácticas socioculturales cotidianas vinculadas con experiencias sensoriales, aprendo y interiorizo las pautas sensoriales predominantes. Esta interiorización me permite responder de manera adecuada, tanto sensorial como emocionalmente, al contexto vivido. Esta capacidad de respuesta me facilita entender cómo las personas interpretan y evalúan el mundo, así como el proceso de creación de estas interpretaciones y evaluaciones. En otras palabras, este método me permite seguir el proceso de formación de las representaciones sociales.

Otros métodos primordiales para esta investigación son las entrevistas⁸ y el uso de los medios digitales. Estos dos no son irrelevantes al cuerpo. En primer lugar, las entrevistas se consideran "encuentros sociales, sensoriales y afectivos" (Pink, 2015: 76), ya que no se limitan a la conversación, sino que incorporan un matiz performativo, es decir, la naturaleza incorporada de la entrevista (Pink, 2015: 76). Asimismo, las entrevistas fueron esenciales para comprender cómo los conocimientos corporales son adquiridos, enseñados y adaptados en contextos específicos. Las entrevistas se basaron en la lengua española, porque en Los Laureles se usa como idioma común.⁹ Se enfocaron en las memorias autobiográficas y las narrativas sobre lo que perciben por medio de la cultura textil, y los movimientos. Según Vannini *et al.* (2012: 56-57), verbalizar lo que se percibe a través del cuerpo implica reconocer de nuevo lo que se siente, su significado, y tratar de encarnarlo. En otras palabras, los sentimientos y sensaciones expresados en la narración no son simples impresiones, sino elementos cruciales que revelan la relación prelingüística e inmaterial entre el *Self* y el Objeto/Otro. Este proceso se entrelaza con la propuesta de Moscovici sobre las "representaciones sociales en torno al núcleo figurativo que cristaliza sentido y significado en unidades tangibles, naturalizando la representación" (Flores Palacios, 2010: XXV). Destaco que, para esta metodología, intencionadamente elegí las entrevistas informales e individuales para que se evocaran y se expresaran libremente las emociones, los sentimientos y las sensaciones. Esta elección se basa en tres razones. La primera razón es que hay temas considerados tabú entre los exrefugiados de Los Laureles, como su ocupación durante la Guerra Civil —ya sea en el Ejército o en la guerrilla—, ya que esto provoca aversión entre ellos. Además, hablar de experiencias horribles de la Guerra Civil también se evita, pues desean sentir que han superado esa época. Por esta razón, opté por no realizar entrevistas grupales. La segunda razón está estrechamente relacionada con la primera. Las entrevistas debían ser como conversaciones informales, donde el ritmo y el tono de la conversación me permitieran determinar hasta dónde estaban dispuestos a compartir sus recuerdos. Como mencioné anteriormente, el acto de narrar evoca en el narrador las

⁶ Traducción propia.

⁷ Traducción propia.

⁸ Aunque la siguiente nota al pie menciona que Los Laureles está formado por ocho etnias mayas, los testimonios utilizados en este trabajo están dominados por el grupo étnico mam. Esto se debe principalmente a que la mayoría de la población de los exrefugiados de esta comunidad pertenece a este grupo.

⁹ Esta comunidad se forma por ocho etnias mayas guatemaltecas: mames, kanjobales, ixiles, chujes, quichés, jacaltecos, kekchis y kaqchikeles. Hoy, sin embargo, su lengua apenas se utiliza para facilitar la comunicación entre ellos.

sensaciones que experimentó durante esos momentos. Por lo tanto, la entrevista conllevaba la posibilidad de herir a los entrevistados al pedirles que compartieran sus experiencias de la Guerra Civil. Por esta razón, preferí permitir que decidieran si deseaban compartir sus sentimientos conmigo en la conversación, en lugar de presionarlos a responder mis preguntas. La tercera razón que se relaciona con la “conversación” se basa en mi experiencia de una entrevista con Pedro, de 59 años y origen mam, residente de Los Laureles. Mi intención era que compartiera su memoria sobre la Guerra Civil, lo cual hizo voluntariamente. Al concluir su relato, Pedro me dijo: “Ahora te toca a ti. Cuéntame tu historia” (2023). Con gusto compartí lo que él quería saber, pero surgió en mí la duda sobre por qué Pedro quería conocer mi historia. Él respondió: “Siempre...siempre (los investigadores) quieren saber de nosotros. Recopilan datos. Pero nosotros no sabemos nada sobre esa persona (que nos pregunta). Esto no es una conversación. Estamos conversando, ¿no?” (2023). Desde entonces, opto por el estilo de “conversación” en lugar de “entrevista”, donde la interacción es mutua y no unilateral.

En segundo lugar, el enfoque kinestésico, que incluye el registro de datos como fotografías, imágenes y grabaciones de video, nos permite explorar factores que van más allá del discurso verbal. Según Pink (2015) y Sabido Ramos (2019: 30), hay actividades que los interlocutores no pueden explicar ciertas actividades con palabras, sino que solo las pueden hacer. Por lo tanto, este método nos facilita aproximarnos a las dimensiones afectivas que trascienden lo puramente verbal. Wagner (2017: 27-28) sostiene que el comportamiento de un individuo no simplemente refleja lo mental, sino que constituye una parte integral de las representaciones sociales. Desde esta perspectiva, los comportamientos nos permiten comprender los conocimientos encarnados de los interlocutores.

Por último, y antes de dar paso al siguiente apartado, es importante aclarar dos cosas: 1) Al dar paso a la discusión de alguna entrevista, se indicará el nombre del interlocutor o la interlocutora, así como el año en que ésta se realizó; y, 2) Cuando los interlocutores incurren en algún error gramatical o en el extracto de ésta no se consiga toda la información discursiva obtenida, esto se aclara en notas al pie.

2. Los Laureles

Como mencioné en el apartado anterior, el presente trabajo se sostiene por lo datos etnográfico en Los Laureles. Fue fundado en el 25 de mayo de 1990 para acoger a refugiados guatemaltecos. Desde entonces, Los Laureles ha sido hogar de ocho grupos étnicos mayas¹⁰, quienes han logrado preservar su patrimonio cultural. Uno de los aspectos más destacados de esta riqueza cultural son los textiles. Las exrefugiadas han mantenido viva la cultura del tejido en telar de cintura en una tierra lejana de sus lugares de origen, luciendo sus creaciones en la vida cotidiana o en ocasiones especiales, como ceremonias religiosas y eventos comunitarios, e incluso en bodas. Además, por ejemplo, durante mi estancia en mayo de 2024, tuve la experiencia del intenso calor que caracteriza esta temporada. A pesar de que el clima caluroso no es adecuado para el uso del traje según mi criterio sociocultural —el huipil y el corte son gruesos—, las mujeres no dejaron de portarlo. No consideraban la idea de cambiar a ropa más ligera. Al mismo tiempo, es importante señalar que no todas las exrefugiadas participan en estas actividades textiles. Algunas, en el caso de los hombres

¹⁰ En la nota de pie 9 está explicado.

completamente,¹¹ han abandonado esta práctica desde su llegada a Chiapas¹², optando por vestir diariamente prendas occidentales y dejando de tejer. Sin embargo, aunque ya no tengan una relación tangible con la cultura textil, mantienen una conexión intangible: la memoria sobre la cultura textil. Cuando hablamos de esta cultura, pueden contarme sus historias relacionadas con ella. Esto implica que dicha cultura sigue viva en ellos y podría influir en la forma de concebir y experimentar el cuerpo en su marco cultural.

Previo a explorar la trayectoria de los exrefugiados de Los Laureles desde la Guerra Civil, es crucial comprender la situación actual de este pueblo. Ubicado a una hora y media en automóvil desde el centro de la ciudad de Campeche, Los Laureles cuenta con una población de 2,669 habitantes según datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) de 2020, con una distribución de género que favorece ligeramente a los hombres, quienes constituyen el 52%, frente al 48% de mujeres (INEGI, 2020). La comunidad se divide en dos grupos distintos: los exrefugiados y las nuevas generaciones no-exrefugiadas. La mayoría de los exrefugiados¹³ han obtenido la nacionalidad mexicana, mientras que otras generaciones han nacido ya como mexicanos. A pesar de su temprana fundación, Los Laureles se distingue por su infraestructura avanzada en comparación con otros pueblos de refugiados. La localidad cuenta con centros educativos bien equipados que abarcan desde jardines de niños hasta secundarias. Además, dispone de infraestructura básica robusta que incluye dos torres de agua y acceso eléctrico en todos los hogares. En términos de telecomunicaciones, el pueblo está bien desarrollado, con cobertura de telefonía móvil (4G) y más del 50% de los hogares conectados a Internet a través de Mayaconection. Entre otras cosas, los exrefugiados han aprovechado el desarrollo tecnológico para mantener lazos estrechos con sus familias en Guatemala y acceder a información relevante sobre su país de origen. Además, disfrutaban de beneficios económicos gracias a tierras de cultivo más fértiles que las de los pueblos vecinos. Los hombres se dedican principalmente a la agricultura y la apicultura, así como a la distribución de productos, mientras que las mujeres destacan en el tejido y participan activamente en fundaciones locales de tejidos. Algunos residentes también encuentran empleo como oficinistas o artesanos en la ciudad de Campeche. Aunque estos empleos contribuyen significativamente a la economía local, las remesas enviadas por los migrantes que trabajan o residen indocumentados en Estados Unidos representan la principal fuente de ingresos para Los Laureles. Esto ha impulsado la construcción de más viviendas de dos pisos y la expansión de supermercados en los últimos años. Además, muchas familias poseen sus propios autos.

3. Breve historia con la cultura textil: desde la guerra civil en Guatemala hasta la llegada a Los Laureles

Como mencioné en el apartado anterior, Los Laureles ha experimentado un rápido desarrollo. Hoy en día, los exrefugiados expresan su felicidad por poder disfrutar de una vida en paz. Además, el

¹¹ Al integrarse a la nueva sociedad de México, los hombres indígenas tuvieron que abandonar su indumentaria tradicional para poder encontrar trabajo. Esta tendencia se observa desde la conquista española en Guatemala alrededor del siglo XVI. Los hombres indígenas debían adecuarse a los estándares ético-morales españoles en cuanto a la vestimenta para poder trabajar para los colonizadores. Con el tiempo, se vieron obligados a aceptar la indumentaria de estilo ladino, ya que el traje masculino tradicional los identificaba como indígenas. Si no cambiaban su vestimenta, enfrentaban dificultades para conseguir empleo (Okura, 2019: 61-79).

¹² Véase el siguiente apartado.

¹³ Algunos olvidaron completar el trámite de naturalización, por lo que hasta hoy día continúan con el estatus de residencia permanente.

reconocimiento de Los Laureles como un pueblo avanzado entre otros pueblos ha incrementado la satisfacción de sus habitantes. Sin embargo, antes de alcanzar esta vida tranquila, ellos atravesaron momentos horribles desde la Guerra Civil en Guatemala. En esta sección, exploramos brevemente la trayectoria de los exrefugiados de Los Laureles desde su huida de Guatemala hasta la llegada a Campeche, enfocándonos en sus experiencias con la cultura textil y el cambio en las representaciones sociales de esta.

Durante la Guerra Civil en Guatemala (1960-1996), que surgió debido a las medidas de contrainsurgencia adoptadas por los gobiernos guatemaltecos con el apoyo de Estados Unidos para combatir a los grupos rebeldes (Pérez Mendoza, 2023: 49), 1981 marcó el inicio del periodo más violento conocido como la "tierra arrasada" (1981-1983). En el transcurso de este periodo, en un intento por acabar con los grupos guerrilleros en Guatemala, se incrementaron las desapariciones forzadas y los asesinatos selectivos fueron sustituidos por masacres de poblaciones enteras (Pérez Mendoza, 2023: 47). Esto ocurrió porque, como respuesta al creciente apoyo hacia los grupos guerrilleros en Guatemala, el gobierno del general Romeo Lucas García en Guatemala “decidió poner en operación la tierra arrasada, política con la que buscaba acabar con el movimiento popular tanto en las zonas urbanas como rurales y disminuir el apoyo a la insurgencia” (Pérez Mendoza, 2023: 49). Como resultado, más de 100,000 campesinos, en su mayoría indígenas mayas, huyeron y cruzaron la frontera hacia Chiapas, México (Pérez Mendoza, 2023: 47), en búsqueda de paz.

La huida hacia Chiapas fue extremadamente difícil. Según las memorias de los exrefugiados de Los Laureles, tuvieron que refugiarse en las montañas durante meses o años para evitar ser encontrados por el Ejército guatemalteco. Durante el día se escondían, avanzando solo de noche hacia Chiapas. Las mujeres tenían que viajar ligero, llevando consigo solo lo esencial, lo que significaba que no tenían suficiente traje —a lo sumo, un cambio adicional. Esto resultó en que sus trajes se desgastaran considerablemente durante la huida. Después de tanto tiempo, al llegar a Chiapas, los trajes que llevaban ya no servían. Los suministros consistían en ropa occidental, y las mujeres que portaban el traje debían adaptarse a estas prendas, ya que no había otra opción. Alejandra, quien es mam y tiene 62 años, recuerda su llegada a Chiapas: “Cuando llegamos a México, había una carretera ancha. ¡México! ¡México! ¡Ya llegamos! ¡Cruza rápido rápido rápido! Corrimos así. Después de cruzar, llegamos al terreno mexicano” (Alejandra, 2024). Sin embargo, a pesar de haber llegado con la esperanza de tener una vida mejor, la realidad fue muy distinta. No encontraron las casas con techo para la temporada de lluvias, ni suficiente agua ni comida. Tuvieron que esconderse bajo el nailon que llevaban y pedir agua y comida a los mexicanos. Aunque deseaban mejorar su vida, no tenían absolutamente nada de dinero para reconstruirla. En estas condiciones, la adquisición de materiales textiles era imposible, lo que forzó una pausa obligatoria en las prácticas culturales textiles de las refugiadas de esa época.

Aparte de la falta de materiales, lo que me contó Pedro, explica otra razón. Nuestra conversación de mayo de 2024 fue la siguiente:

Pedro: “Yo soy de Huehuetenango. Yo andaba con la jerga¹⁴ y todo como ellos¹⁵. Cuando era niño, mi papá hacía mi jerga (con el telar de pie). Y con éste, yo tocaba la marimba con

¹⁴ O se llama Rodillera. “es un lienzo rectangular tejido en telar de pie. Se caracteriza por tener un diseño cuadrículado que se logra alternando lana natural blanca y negra tanto en la trama como en la urdimbre” (Mayén de Castellanos, 1986: 71).

¹⁵ En este momento, estábamos viendo un video de un grupo de marimbistas de Huehuetenango en su celular. “Ellos”

mi papá. Él me enseñó (a tocar la marimba). Ay, con este calor, no.¹⁶ Pero cuando toco marimba,¹⁷ quiero ponérmelo como mi uniforme.

Yuko: ¿Pero cuando entró usted a Chiapas, también se ponía su ropa¹⁸?

Pedro: Sííííí, claaaro, claaaaro. Pero cuando llegué a Chiapas, ya no.

Yuko: ¿Por qué?

Pedro: Por miedo.

Yuko: ¿Miedo de qué?

Pedro: Pues... Discriminación. Creíamos que cuando entramos y llegamos a otro lugar, tenemos que cambiar la ropa. COMAR¹⁹ y el gobierno mexicano nos dijeron que conserven y continúen la cultura, pero nos daba miedo y pena. Sentíamos que los mexicanos querían humillarnos. Por eso, ya dejé mi ropa. Ya, yo ya me cambié.

Como se observa en su narración, el cambio de la indumentaria fue influido por las emociones evocadas, tales como el miedo, la pena y la humillación, para integrarse en la sociedad receptora, a pesar de que la organización y el gobierno incentivaran la preservación de su cultura. Una causa de estas emociones podría ser la mirada de los mexicanos. Le Breton explica la mirada como la siguiente manera: “La mirada de un actor en otro es siempre una experiencia afectiva. [...] La mirada toca al otro y ese contacto dista de pasar inadvertido en el imaginario social” (1999: 195). Esta sensación táctil hace que el sujeto viva experiencias afectivas. Desde ahí, lo que percibe orienta al sujeto sobre cómo adaptarse a la sociedad. Asimismo, en torno a la mirada, Le Breton afirma que: “No mirar al otro es borrarlo simbólicamente del mapa, asestarle una desestimación por considerar insignificante su rostro, es decir su valor en el seno del vínculo social” (1999: 209). Retomando esta idea, el ignorar causa un sentimiento de alienación de su sociedad en las personas que no perciben la mirada. Basándonos en esta idea, el ignorar provoca un sentimiento de alienación en las personas que no perciben la mirada. Por lo tanto, el miedo mencionado por Pedro es comprensible, ya que, además de percibir miradas extrañas de los mexicanos debido a su traje llamativo, el acto de evitar mirarlos por su apariencia con el traje implica que a los refugiados no se les permite integrarse en la sociedad mexicana. Podemos decir que las experiencias sensoriales de los refugiados reconfiguraron el significado de su traje, considerándolo como un obstáculo para vivir armónicamente en la sociedad mexicana.

Al igual que Pedro, después de cruzar la frontera, Fátima, una mujer de origen mam y 60 años de edad, recordando ese momento, me dijo: “Cuando entré yo aquí en México, ahora sí adiós

indican a estos marimbistas que portaban el traje masculino.

¹⁶ Como explicaré en el siguiente apartado, en mayo del año 2024 nos tocó el calor abrasador.

¹⁷ Él es marimbista. La marimba es el instrumento cultural de Guatemala.

¹⁸ En este trabajo, utilizo estratégicamente el término "traje" para diferenciarlo de la ropa occidental. Sin embargo, como se observa en esta conversación, empleo el término "ropa" para referirme al traje cuando hablo con los exrefugiados de Los Laureles. Tanto en el ámbito académico como en algunas sociedades, se usa el término "traje" para referirse a la indumentaria de los indígenas, pero en las entrevistas adopto la terminología que emplea la mayoría de los habitantes.

¹⁹ Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados.

ropa, yo tiré toda mi ropa, ya no, porque ya no, este corte es de Guatemala, igual, lo quité yo, pura falda usaba yo, entré yo aquí en México” (Fátima, 2022).²⁰ Esta narración no sólo indica el acto de tirar el traje por su estado, sino que, lo que ella realizó fue una manera de integrarse a la sociedad mexicana. Su expresión de “adiós” implica que estaba dispuesta tanto a la integración como a la despedida de su pueblo original.

Sin embargo, no podemos decir que en Chiapas se ha perdido por completo la conexión con la cultura textil. Por ejemplo, algunas exrefugiadas, que habían residido más tiempo en Chiapas, lograron alcanzar una mayor estabilidad económica en comparación con los recién llegados. Estas mujeres ya habían trabajado en el tejido y comercializaban sus productos, como los morrales. Empleaban a otras recién llegadas, y juntas, a pesar de ser desconocidas, tejían con el telar de cintura. Este acto compartido no solo simbolizaba una labor común, sino que también recreaba un momento de armonía previo a la Guerra Civil, evocando las sensaciones asociadas con el telar de cintura de esa época. Esto despertó en ellas el deseo de recuperar su identidad original —un cuerpo vestido y que siente el telar de cintura—. Además, al compartir la cultura textil y el alivio que se experimenta al revivir el pasado, lograron reproducir una armonía colectiva y un sentimiento de superación conjunta.

No obstante, no podía durar por largo tiempo la inmersión del cuerpo en la cultura textil. Dado el crecimiento demográfico, ya no había espacio para los refugiados en Chiapas; aunando al propósito de garantizar su seguridad al alejarles de la frontera sur, ante la posibilidad de un conflicto internacional (Carvajal Correa, 2012: 64; Martínez Manzanero, 2012: 60). En el estudio de Joel Pérez Mendoza, este conflicto ocurrió por la siguiente razón. A pesar de encontrarse en México, los militares guatemaltecos —conocidos por los refugiados como los "pintos"— y los miembros de las Patrullas de Autodefensa Civil ingresaron repetidamente en territorio mexicano para atacar los campamentos, muchos de los cuales estaban ubicados a pocos kilómetros de la frontera. Durante estas incursiones, se dedicaron a hostigar, amedrentar, secuestrar y asesinar a quienes se encontraban en México, con el objetivo de eliminar a los presuntos guerrilleros (2023: 161). Por tanto, entre los años 1984 y 1986, las autoridades mexicanas implementaron un programa de reubicación de refugiados, trasladándolos a los estados de Campeche y Quintana Roo (Kauffer, 1999: 36), donde la población era menor. En medio de gran temor, la gente tuvo que tomar decisiones y emprender su camino hacia una nueva vida, sin antes ponderar otras alternativas. En julio de 1984 fueron colocados en dos pueblos: Quetzal Edzná y Maya Tecúm, comunidades expresamente construidas para refugiados. Algunos de los que vivían en Maya Tecúm no podían soportar la vida en el mismo pueblo. Según el testimonio de Gabriel, en este pueblo sólo había casas hechas de lámina y cartón. Además, no había agua, por lo que la gente bebía la que caía de sus techos y la tierra era difícil por su falta. Por lo tanto, algunos se mudaron a Quetzal Edzná, ya que en esa zona llovía mucho, lo que hacía que la escasez de agua no fuera un problema. Sin embargo, deseaban tener terrenos más amplios, dado que en una casa pequeña tenían que vivir, sin privacidad, entre dos a tres familias distintas. Además, cuando llegaron a Quetzal Edzná, solo les ofrecieron el terreno y las maderas para que construyeran sus casas. Es decir, igual que la situación que experimentaron en Chiapas, ellos tenían que reiniciar la vida desde cero. Durante el periodo

²⁰ “Cuando entré yo aquí en México, ahora [es el momento de que] sí adiós *ropa*, yo tiré toda mi *ropa*, ya no, porque ya no, este corte [que me pongo ahora] es de Guatemala, igual [que esa época], lo quité yo, pura falda usaba yo, cuando entré yo aquí en México”.

de instalación en los nuevos pueblos, nuevamente tuvieron que separarse de su cultura textil, ya que no podían encontrar los materiales en Campeche.

Como hemos observado, la separación forzada de la cultura textil llevó a los exrefugiados a experimentar una pérdida del cuerpo natural, lo que provocó una ruptura con sus comunidades originarias. No obstante, a pesar de haberse distanciado físicamente de la cultura textil, el cuerpo no la olvidó. Cuando se presentó la oportunidad de reproducirla en Chiapas, para las mujeres fue una evocación de las sensaciones que experimentaban al trabajar con el telar de cintura en sus localidades natales. Además, pudieron revivir los momentos armónicos compartidos entre mujeres durante el tejido en esos lugares. Así, la segunda separación de la cultura textil, debido al nuevo traslado, reactivó en ellas el sentimiento de pérdida del cuerpo natural y la despedida permanente de sus lugares de origen.

4. El cuerpo construido de la cultura textil.

Pasando los años, creció la población en Quetzal Edzná. Ya no había suficiente terreno para cubrir la cantidad de ella. Por lo tanto, Los Laureles se fundó el 25 de mayo de 1989 como último destino. Como mencioné en las líneas anteriores, este pueblo se desarrolló en el corto tiempo, y pudieron tener la vida estable económicamente. Les llegó a las mujeres la oportunidad de conseguir los materiales. Otra vez, ellas pudieron reproducir la cultura textil. Pero esta reproducción no ocurrió sólo por la condición estable económicamente. Hasta ahora he identificado tres razones principales en mis investigaciones: el apoyo emocional de la pareja, la comodidad corporal y la vergüenza. Vamos a ver algunos casos. Por ejemplo, aunque Pedro ya no está físicamente involucrado en la cultura textil, sigue participando de manera tangible y concreta al fabricar los palos que componen el telar de cintura para su esposa, además de su participación intangible previamente mencionada. Gracias a su labor, ella puede tejer. Al igual que Pedro, otros hombres ayudan a sus esposas en el proceso de preparación para tejer, como enrollar los hilos. Esta ayuda se relaciona mucho con la tradición familiar y el apoyo a sus madres. Mateo, quien es de origen mam y tiene 58 años, me contó el motivo por el cual comenzó a hilar. Según él, su padre dividía rigurosamente las labores de género. Por lo tanto, su madre no podía pedir ayuda a su esposo, ya que el trabajo del hogar era su responsabilidad. Sin embargo, a veces su madre no podía completar todas sus tareas, y en esos momentos siempre pedía ayuda a Mateo. Una de estas tareas era hilar y para Mateo, esta ayuda representaba una muestra de amor hacia su madre. A través de repetir esta acción una y otra vez, esta práctica se convirtió tanto en un hábito como en una representación de amor. Es por eso que ahora encuentra natural ayudar a su esposa en el hogar, ofreciéndole su amor de la misma manera en que hilaba para su madre —una forma de re-presentación de *embodiment*—. Este tipo de apoyo emocional sustenta el entusiasmo por tejer entre las mujeres.

La re-presentación del *embodiment* masculino en la participación de la cultura textil adquiere otras formas. Magdalena, una mujer de 60 años y origen mam, tiene varias razones para querer usar el traje, como explicaré más adelante. Una de ellas está relacionada con la percepción de su esposo sobre la belleza. Como muchos otros casos, Magdalena tuvo que adaptarse a la ropa occidental al llegar a Chiapas, debido a la dificultad para obtener los materiales y la falta de recursos económicos para comprarlos. Sin embargo, después de dos divorcios desde que huyó de Guatemala, conoció a su actual esposo en Quetzal Edzná. A pesar de ser sordo, él se enamoró a primera vista de ella y, a través del lenguaje de señas y las pocas palabras que sabe, le expresó: “Te ves más hermosa con el traje. Pide los materiales a mi madre para que tejas”. Los elogios de su

esposo motivaron a Magdalena a volver a usar el traje. Es decir, fue un apoyo emocional para recuperar el traje al cuerpo. De hecho, mientras nos comunicábamos, él estaba presente y expresó: “Con el traje, (ella) se ve más chula” (2024). Mientras escuchándolo, Magdalena se enrojeció. Estos elogios, sin duda, avivaron su deseo de usar el traje nuevamente. La idea de que el traje embellece a la mujer según la percepción masculina se internaliza en las mujeres y se manifiesta en sus acciones. Desde que llegó a Quetzal Edzná hasta hoy, Magdalena ha mantenido un vínculo constante con los textiles para sentirse bella.

La idea de que el traje es una extensión natural del cuerpo se observa en otro contexto también. Desde que llegaron a Los Laureles, los exrefugiados tuvieron suerte de tener la vida estable como mencioné en las líneas anteriores. María también es una persona de ellos, y finalmente pudo adquirir los materiales para su traje. Rememorando un recuerdo con la cultura textil, María comentó con gran sonrisa, lo siguiente: “Yo... yo estaba feliz cuando pude poner mi traja [traje]. No podía, no podía... POR FIN” (María, 2022). Como se puede observar en el enfático "por fin" que me dijo con voz alta, volver a ponerse el traje era su anhelo. A pesar de haber llevado mucho tiempo usando ropa occidental, su cuerpo anhelaba volver a sentir las texturas, ajustes, pesos y dimensiones del traje. Para María, estas sensaciones no eran simples comodidades físicas, sino elementos que definían su verdadera comodidad y conexión con su identidad. A través de la experiencia sensorial del traje, su cuerpo sabía lo que era estar verdaderamente cómodo, reafirmando así su arraigada conexión con la cultura y el sentido de pertenencia que solo el traje podía proporcionarle.

El anhelo de comodidad del que he hablado también surge por la vergüenza. Magdalena, quien retomó la relación con la cultura textil por los elogios de su esposo, me dio otra razón porque no quiere usar la ropa occidental. Para ella, sin la sensación apretada por la faja, no puede sentir que tenga ropa su cuerpo. Por eso, no quiere poner la falda, porque no le lleva la faja. Saltándole las carcajadas, me dijo: “¡Mi cuerpo no tiene ropa (sin la faja)!” (Magdalena, 2024). Para sentir que el cuerpo no esté desnudo, la sensación del apretamiento no debe faltarle para estar cómodo el cuerpo. Como mencioné anteriormente, antes de llegar a Quetzal Edzná solía usar ropa occidental. Esto le causaba vergüenza porque sus pezones se marcaban a través de la camiseta o blusa, ya que no tenía acceso a sujetadores para usar debajo de estas prendas. Por lo tanto, tenía que ponerse estas piezas directamente sobre su cuerpo. Este sentimiento aumentaba su deseo de usar el huipil, un traje más grueso que no los marcaba y que, por ende, eliminaba su vergüenza. Basándonos en su percepción, se nota el siguiente esquema: la ropa occidental-desnuda-vergüenza y el traje-no desnuda-protégida. A través de estas experiencias sensoriales con la ropa occidental, Magdalena reconoció el traje como una forma de protección contra las miradas de otras personas. Partiendo de la comodidad y la vergüenza que hemos visto, los aspectos encarnados en el cuerpo, que no se habían hecho conscientes, se perciben vívidamente a través de experiencias anormales. Estas experiencias nos permiten reconocer que el traje no solo protege al cuerpo desde una perspectiva funcional, sino también moralmente.

Así, como hemos observado, en Los Laureles se re-presenta el *embodiment* de la cultura textil a través de prácticas como portar el traje, tejer con el telar de cintura y ayudar a las mujeres, además del criterio social de la belleza creado en la vida de Guatemala. Estas acciones evocan los hábitos corporales de sus pueblos de origen, impulsadas tanto por la comodidad corporal como por la necesidad de re-sentir la vida tranquila del pasado. Recuperar el hábito corporal fue necesario para recobrar el *self* esencial, construido por las relaciones de sus respectivos pueblos. Al mismo tiempo, están re-presentando un pasado armónico en los pueblos de origen al mantener una relación

visible con la cultura textil. En otras palabras, es una re-presentación del vínculo con estos lugares. Por ello, las mujeres, mediante la cultura textil, sirven visualmente de enlace entre los exrefugiados y sus lugares de origen. El cuerpo, en combinación con la cultura textil, se ha transformado en un símbolo vivo que rememora a los exrefugiados los ambientes de sus lugares de origen, avivando su identidad cultural y reuniéndolos simbólicamente.

Conclusiones

Como se mencionó anteriormente, los exrefugiados tuvieron que modificar sus hábitos corporales, en este caso relacionados con la cultura textil, debido a la enorme influencia de la Guerra Civil. Sin embargo, aunque tuvieron la obligación de cambiar estos hábitos y aparentemente lo aceptaron de manera temporal, no se produjo una verdadera incorporación de estos cambios en las mujeres. Por un lado, esta modificación fue una estrategia para integrarse en la sociedad mexicana; por otro, respondía a cuestiones económicas. No obstante, las mujeres siempre mantuvieron la esperanza de recuperar sus hábitos corporales originales. Más bien, sustentaron la cultura textil en el cuerpo en forma del hábito, y la reprodujeron cuando les llegó el momento adecuado. En otras palabras, las experiencias traumáticas reconfiguraron las representaciones sociales entre las mujeres. Fue sólo después de perder su cultura textil que se dieron cuenta consciente y sensorialmente de su gran importancia. Por ejemplo, al usar ropa occidental, las mujeres experimentaban vergüenza por mostrar partes de su cuerpo, algo que no notaban cuando portaban su traje. Además, cuando tuvieron la oportunidad de experimentar nuevamente la cultura textil en Chiapas, especialmente al tejer colectivamente, se dieron cuenta de que la vida en sus pueblos de origen tenía un valor inigualable. El tejido colectivo con el telar de cintura les permitió compartir sus sentimientos dolorosos y trabajar juntas para superarlos, reconociendo que esta actividad no era meramente recreativa, sino fundamental para construir una sociedad armoniosa. Así, tejer se convirtió en un pilar para la reconstrucción de una sociedad armoniosa entre individuos que, a pesar de ser desconocidos entre sí, compartían una experiencia común de pérdida y esperanza.

Al mismo tiempo, los hombres, al observar a las mujeres vistiendo ropa occidental, apreciaron la belleza que sus trajes conferían. El deseo de ver a sus parejas bellas también impulsó a las mujeres a restaurar la cultura textil en sus cuerpos. De manera similar, cuando mejoró la vida tras llegar a Los Laureles, los hombres retomaron el hábito de ayudar a sus madres mediante el hilado de hilos para sus esposas. Ya fuera para expresar su amor por ellas, esta intención restauró la armonía en sus vidas, que habían perdido al llegar a México desde lugares distantes de sus pueblos originales. Recuperar la vida que tenían aumentó la tranquilidad entre ellos. A partir de este fenómeno, se puede decir que la participación de los hombres en la cultura textil no solo ayudó a reconstruir el pueblo de manera armónica y colectiva, sino que también fomentó la sustentabilidad de esta tradición al motivar a las mujeres.

Como se ha observado en este trabajo, la recuperación del hábito corporal fue necesaria para alcanzar la tranquilidad. Esta tranquilidad implica una comodidad sensorial, la recuperación del yo esencial y la re-experiencia de la vida pasada de origen, después de haber enfrentado una existencia marcada por la incertidumbre. Al mismo tiempo, esta revitalización del hábito corporal consolidó el sentimiento de haber superado colectivamente las experiencias traumáticas entre los exrefugiados, y jugó un papel fundamental en la formación de una identidad sociocultural como “exrefugiados guatemaltecos” en Los Laureles. En otras palabras, la capacidad de preservar su cultura —a través del hábito corporal— mientras se enfrentaban a situaciones difíciles e inciertas,

contribuyó a la integración colectiva de los exrefugiados. Esta preservación cultural promovió una forma de innovación social, ya que un grupo de personas provenientes de diversos contextos socioculturales logró funcionar como una comunidad al construir una identidad colectiva en un lugar extranjero, Campeche, México.

Referencias literarias

- Alfaro Andonie, H. F.**, (2023) *Bajo el cobijo del laurel*. México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Carvajal Correa, M. A., J. L.**, (2012) “Refugio guatemalteco; asentamiento definitivo y desarrollo comunitario en Campeche” en *Diario de Campo* [Versión electrónica] No. 9, Julio-septiembre 2012, pp. 64-68, disponible en: <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/view/3289>, [consulta: el 20 de diciembre de 2021].
- Durkheim, E.**, (1973) “The dualism of human nature and its social conditions” in Bellah, R. (ed.), *Emile Durkheim On Morality and Society*. Chicago, Chicago University Press, pp. 149–166.
- Flick, U.; Foster, J. and S. Caillaud**, (2015) “Researching Social Representations” in Sammut, G.; Andreouli, E.; Gaskell, G.; and J. Valsiner (eds.), *The Cambridge Handbook of Social Representations*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 64-80.
- Flores Palacios, F.**, (2010) “Psicologías latinas” in Flores Palacios, F. (ed.), *El discurso de lo cotidiano y el sentido común: La Teoría de las Representaciones Sociales*. Madrid, Anthropos, pp. XIX-XXXV.
- Howes, D.**, (2005) “Introduction” in Howes, D. (ed.), *Empire of the Senses: the sensual culture reader*. Oxford, Berg, pp. 1-20.
- INEGI**, Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2020) *Censo de Población y Vivienda 2020*. [en línea] disponible en <https://www.inegi.org.mx/app/cpv/2020/resultadosrapidos/default.html?texto=champtot%C3%B3n%20campeche> [consulta: el 28 de noviembre de 2021].
- Ingold, T.**, (2000) *The perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London and New York, Routledge.
- Kauffer, E. F.**, (1999) “Panorama de la integración de los refugiados guatemaltecos en Campeche: decisión a futuro y transformaciones organizativas” en *Acta Universitaria*, 9 (1), pp. 34-50.
- Le Breton, D.**, (1999) *Las pasiones ordinarias: Antropología de las emociones*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- (2010) *Cuerpo sensible*. Santiago de Chile, ediciones/ metales pesados.
- Martínez Manzanero, B. A.** (2012) “La construcción de la memoria y los significados del refugio guatemalteco en Maya Tecún, Champotón, Campeche” en *Diario de Campo* [Versión electrónica] No. 9, Julio-septiembre 2012, pp. 60-63, disponible en: <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/view/3288>, [Consulta: el 20 de diciembre de 2021].

- Mayén de Castellanos, G.**, (1986) *Tzute y jerarquía en Sololá*. Guatemala, Museo Ixchel del Traje Indígena de Guatemala.
- Mellor, P.A. and C. Shilling**, (2010) “Body Pedagogics and the Religious Habitus: a new direction for the sociological study of religion” in *Religion*, No. 40, pp. 27-38.
- Moscovici, S.** (2001). *Social Representations. Explorations in Social Psychology* in Duveen, G. (ed.), New York, New York University Press.
- Okura, Y.** (2019) *Comunidad sensorial: los tejidos entre los pobladores en San Antonio Aguas Calientes y Sololá, Guatemala*, Tesis doctoral. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pérez Mendoza, J.**, (2023) «*Salimos porque nos quisieron matar*». *Refugio guatemalteco en Chiapas, 1981-1999*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.
- Pink, S.**, (2015) *Doing Sensory Ethnography*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore and Washington DC, Sage.
- Sabido Ramos, O.**, (2019) “Introducción: el sentido de los sentidos del cuerpo” en Sabido Ramos, O., (coord.), *Los sentidos del cuerpo: un giro sensorial en la investigación social y los estudios de género*. México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 17- 44.
- Sammut, G., Antreouli, E., Gaskell, G. and J. Valsiner**, (2015) “Social Representations: a revolutionary paradigm?” in Sammut, G., Antreouli, E., Gaskell, G. and J. Valsiner, (eds.), *The Cambridge Handbook of Social Representations*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 3-11.
- Vannini, P.; Waskul, D. and Gottschalk, S.**, (2012) *The Senses in Self, Society and Culture. A Sociology of the Senses*. New York and London, Routledge.
- Wagner, W.**, (2017) “Embodied Social Representation” in *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 47 (1), pp. 25-31.