

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 30, NÚMERO 86, ENERO-ABRIL, 2023



Los pueblos indígenas y la
pandemia del COVID-19

SECRETARÍA DE CULTURA
Alejandra Frausto Guerrero
Secretaria

INSTITUTO NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Diego Prieto
Dirección General

José Luis Perea González
Secretaría Técnica

Beatriz Quintanar Hinojosa
Coordinación Nacional de Difusión

ESCUELA NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

José Luis Castrejón Caballero
Dirección

Vladimir Mompeller Prado
Secretaría Académica

Jorge Octavio Hernández Espejo
Subdirección de Extensión Académica

Luis de la Peña Martínez
Departamento de Publicaciones

CUICUILCO REVISTA
DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Franco Savarino
Editor

Víctor Manuel Uc Chávez
Coordinación editorial

Adriana Nayelhy Jiménez León
Corrección de estilo

Constanza Hernández Careaga
Diseño y formación

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas
No. 86, enero-abril, 2023, es una publicación
cuatrimestral editada por el Instituto Nacional
de Antropología e Historia, Córdoba 45, Colonia Roma,
C.P. 06700, Alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México,
www.inah.gob.mx, revistacuicuilco@yahoo.com.
Editor responsable: Franco Savarino Roggero.
Reserva de Derechos al
Uso Exclusivo No.: 04-2016-072909112900-203,
ISSN: 2448-8488, ambos otorgados por el Instituto
Nacional de Derechos de Autor. Responsable de la
última actualización: Víctor Manuel Uc Chávez. Escuela
Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y
Zapote s/n, colonia Isidro Fabela, C.P. 14030,
Alcaldía Tlalpan, Ciudad de México.
Fecha de última modificación: 24 de mayo de 2023.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente
reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos
e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto
Nacional de Antropología e Historia.

Imagen de portada:

Alba Sigler Miranda

Niebla

Pintura digital

29.7 x 33 cms.

2023

Consejo Editorial 2023

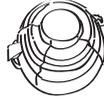
Elisa Drago Quaglia, Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje, UNAM. México.
Andrea Mutolo, Universidad Autónoma de la Ciudad de México. México.
Alejandro Pinet Plascencia, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
Viridiana Rivera Solano. Directora de la revista Quixe. México.
Iván San Martín Córdova, Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje, UNAM. México.
Manuela Sepúlveda, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
José Luis Vera, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
Brian Zuccala, Witwatersrand University. Johannesburgo, Sudáfrica.

Consejo Honorario

Roger Bartra, Universidad Nacional Autónoma de México. México.
Guillerrmo Boils, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. México.
Heraclio Bonilla, Universidad Nacional de Colombia. Colombia.
Johanna Broda, Universidad Nacional Autónoma de México. México.
Barry Carr, La Trobe University, Melbourne. Australia.
Camilo José Cela Conde, Universidad de las Islas Baleares. España.
María de Lourdes Cruz González Franco, Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje (UNAM). México.
Saurabh Dube, El Colegio de México. México.
Christian Duverger, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. Francia.
João Fábio Bertonha, Universidad Estadual de Maringá. Brasil.
Néstor García Canclini, Universidad Autónoma Metropolitana. México.
Carlos González Herrera, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. México.
Claudio Lomnitz, Universidad de Columbia. Estados Unidos.
Linda Manzanilla, Universidad Nacional Autónoma de México. México.
Robert M. Malina, Universidad Estatal de Tarlenton. Estados Unidos.
Eduardo Matos Moctezuma, Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.
Eduardo Menéndez, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México.
Héctor Pérez Brignoli, Universidad de Costa Rica. Costa Rica.
Frédéric Saumade, Université de Provence Aix Marseille. Francia.
Rebecca Storey, Universidad de Houston. Estados Unidos.
Gloria Villegas Moreno. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. México.
Anita Virga. Witwatersrand University. Johannesburgo, Sudáfrica

ISSN: 2448-8488

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas



VOLUMEN 30, NÚMERO 86, ENERO-ABRIL, 2023

Los pueblos indígenas y la
pandemia del COVID-19

ÍNDICE

- Comentario editorial 5
Franco Savarino

DOSSIER

Los pueblos indígenas y la pandemia del COVID-19

- Presentación 11
Jorge Mercado Mondragón
- Los efectos de la pandemia en comunidades indígenas de México 19
Francis Mestries
- Los pueblos mixtecos frente al COVID-19. Reflexiones desde el territorio 45
Carmen Cariño Trujillo
- Pandemia y diversidad cultural. El derecho a la salud de los pueblos originarios 75
Jaime Eduardo Ortiz Leroux
- Otra lectura del avance del COVID-19 al oriente del Valle de México y comunidades indígenas 99
Jorge Mercado Mondragón

MISCELÁNEOS

- La introducción de las *Formen* y del modo de producción asiático a México: un análisis de la obra temprana de Roger Bartra 123
Luciano Concheiro San Vicente

- El Señor de las Maravillas y el Niño Doctor
en la ciudad de Puebla 155
Luis Arturo Jiménez Medina
- La construcción jurídico política del ejido y de los
bienes comunales: México, 1915-1940 177
Manola Sepúlveda Garza
- Danzas de tradición mesoamericana: portales entre dos mundos 205
Mireya Montiel Mendoza y Vladimir Jiménez Cabrera
- Maíz, frijol y chile. La alimentación del ejército mexicana
durante las campañas militares 223
*Marco Antonio Cervera Obregón y
Jorge Rodrigo Llanes Castro*

RESEÑAS

- Antropólogos buscan rastros del proyecto de nación 249
Roger Bartra
- Las mutaciones de un antropólogo: la trayectoria
intelectual de Roger Bartra 253
Luis de la Peña Martínez
- De la emoción al intelecto 261
María Eugenia Chávez Arellano

Comentario editorial

El número 86 de *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas* presenta un *dossier* sobre el tema de la pandemia de COVID-19 entre las comunidades indígenas, más algunos artículos misceláneos y reseñas. Si bien el tema de la pandemia ya había sido abordado anteriormente por la revista, ahora se presenta al lector un conjunto de estudios más específicos sobre el impacto de aquélla en el sector de la población identificado con pueblos originarios, que presenta peculiaridades respecto al fenómeno en general.

Ante el desbordamiento de la capacidad del Estado para enfrentar la emergencia sanitaria en todo el territorio nacional, es notable la respuesta de las comunidades indígenas rurales y urbanas, manifestando un esfuerzo organizativo desde abajo que es digno de atención. Con la pandemia del COVID-19 se puso al descubierto, una vez más, la situación de marginalidad y abandono, así como de desigualdad estructural, que sufren muchas de estas comunidades respecto del conjunto de la población. Las comunidades se vieron obligadas a actuar por sí solas en amplias zonas y territorios para enfrentar la crisis, ideando mecanismos y estrategias específicas para salir adelante, aprovechando los lazos de solidaridad y la experiencia ancestral. Los cuatro autores incluidos en el *dossier* —coordinado por Jorge Mercado Mondragón— documentan y estudian esta experiencia analizando varios casos específicos y desde diversos ángulos, como cuestiones lingüísticas, culturales y médicas. **Francis Mestries** es autor del estudio “Los efectos de la pandemia en comunidades indígenas de México”, le sigue **Carmen Cariño** con “Los pueblos mixtecos frente al COVID-19. Reflexiones desde el territorio”, luego **Jaime Eduardo Ortiz Leroux** con “Pandemia y diversidad cultural. El derecho a la salud de los pueblos originarios” y concluye el *dossier* **Jorge Mercado Mondragón** con su artículo “Otra lectura del avance del COVID -19 al oriente del Valle de México y comunidades indígenas”.

En la sección miscelánea encontramos primero el artículo de **Luciano Concheiro San Vicente**, “La introducción de las *Formen* y del modo de producción asiático a México: un análisis de la obra temprana de Roger Bartra”, en el cual se analiza la obra de este antropólogo en la introducción a México, en los años sesenta, de una obra semidesconocida de Marx, donde se estudia el llamado “modo de producción asiático”. El autor detalla el itinerario de la llegada de esta obra y analiza su impacto en el medio intelectual mexicano de inspiración marxista.

En el artículo siguiente titulado “El Señor de las Maravillas y el Niño Doctor en la ciudad de Puebla”, **Luis Arturo Jiménez Medina** realiza una etnografía acerca de la visita ritual del Niño Doctor de los Enfermos a la ciudad de Puebla en el año de 2019, para participar en la procesión del Viernes Santo junto con otras entidades sagradas. Según el autor, la copresencia, en esta procesión, del Niño Doctor y del Señor de las Maravillas es un hecho destacable en la ciudad de Puebla y tiene un impacto cultural y político que rebasa el ámbito estrictamente religioso.

En otro artículo, titulado “La construcción jurídico política del ejido y de los bienes comunales: México, 1915-1940”, **Manola Sepúlveda Garza** analiza la conformación de los ejidos en el período posrevolucionario (1920-1940). Su estudio apunta a la legislación agraria de las primeras décadas del siglo xx y demuestra cómo el ejido y los bienes comunales fueron construcciones jurídicas de la posrevolución (1920-1940), que tuvieron que ver más con las exigencias del Estado y los pactos políticos realizados con las diversas fuerzas sociales del país, que con el cumplimiento de los ideales agrarios incluidos en el artículo 27 de la Constitución de 1917.

El siguiente artículo, titulado “Danzas de tradición mesoamericana: portales entre dos mundos”, escrito por **Mireya Montiel Mendoza** y **Vladimir Jiménez Cabrera**, analiza las danzas de tradición mesoamericana, las cuales expresan una forma peculiar de entender el mundo, una cosmovisión arraigada en la tradición mesoamericana. Según los autores, que siguen la línea interpretativa de Alfredo López Austin, la danza trabaja, en momentos y espacios específicos, como un portal entre los dos niveles del cosmos.

En el último artículo de este número, titulado “Maíz, frijol y chile. La alimentación del ejército mexicano durante las campañas militares”, **Marco Antonio Cervera Obregón** y **Jorge Rodrigo Llanes Castro** proponen un acercamiento analítico al tema de la organización de las campañas militares mexicanas durante la etapa de expansión imperial, específicamente a la logística de la alimentación del ejército. Mediante una investigación basada en los modelos de la Historia Militar y en la Antropología de la alimentación, y analizando diversas fuentes escritas del siglo xvi, fuentes iconográficas

y de ciencias de la nutrición, los autores logran detallar y reflexionar sobre el funcionamiento de la maquinaria militar mexicana en el momento de su apogeo y éxito en la Mesoamérica prehispánica.

Concluyendo este número, en la sección de Reseñas el lector encontrará tres: “Antropólogos buscan rastros del proyecto de nación”, de **Roger Bartra**; “Las mutaciones de un antropólogo: la trayectoria intelectual de Roger Bartra”, de **Luis de la Peña Martínez**; y “De la emoción al intelecto”, de **María Eugenia Chávez Arellano**.

En la primera reseña, “Antropólogos buscan rastros del proyecto de nación”, Roger Bartra comparte sus comentarios sobre el libro coordinado por Everardo Garduño y Giovanna Gasparello, *¿Hacia un nuevo proyecto de nación? Patrimonio, desarrollismo y fronteras* (BajoTierra Ediciones. México. 2022). En el libro se expresa la profunda desilusión por las promesas incumplidas y el rumbo tomado por el gobierno nacional actual, especialmente en relación con el proyecto del Tren Maya. Como antropólogo y como ciudadano comprometido, Bartra comparte la decepción de los autores por un proyecto político que prometía inicialmente actuar a favor de las comunidades indígenas y se presentaba como crítico del capitalismo neoliberal.

En otra reseña, titulada “Las mutaciones de un antropólogo: la trayectoria intelectual”, Luis de la Peña Martínez presenta el perfil intelectual de Roger Bartra a través de dos libros recientes del propio autor: *Mutaciones: autobiografía intelectual* (Penguin Random House. México. 2022); y *El mito del salvaje* (Siglo XXI Editores, INAH, UNAM. México. 2022). En estos dos textos, especialmente el primero, de carácter autobiográfico como lo indica el título, Luis de La Peña presenta y comenta el itinerario intelectual y político de Bartra, apoyado en el abundante material que proporciona el propio autor en su texto autobiográfico, dando fe de los cambios y transiciones que ha sufrido este intelectual a lo largo de su vida y su carrera profesional.

En “De la emoción al intelecto”, María Eugenia Chávez Arellano presenta el libro de Stefano Varese. *Antropología del activismo y el arte del recuerdo* (UNAM. México. 2018). En este libro, el antropólogo ítalo-peruano vierte su experiencia profesional como una historia vivida, compleja y accidentada, que comprueba que los investigadores no son solamente académicos, sino seres humanos, personas enteras cuya biografía se encuentra históricamente determinada y que esa historia también define las vicisitudes de la vida desde sus orígenes.

En fin, proponemos al lector esta selección de ensayos sobre diversos temas —en especial el dossier sobre el COVID-19 en las comunidades indígenas— con el propósito de difundir conocimiento y estimular reflexiones, tanto en el ámbito profesional así como en la vida en general.

Finalmente, como cada año, la obra de un artista plástico se destaca en las portadas de nuestra revista. En esta ocasión, una selección de la obra de la pintora **Alba Sigler Miranda** podrá ser apreciada en las portadas de *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*.

Franco Savarino
Director de *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*

DOSSIER

*LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y
LA PANDEMIA DEL COVID-19*

Presentación

Si bien los efectos de la pandemia de COVID-19 se resintieron entre la población que habita tanto en zonas urbanas como rurales, la forma como se actuó frente a ella y el impacto que tuvo adquirieron matices diferenciados en cada uno de dichos espacios. Lo anterior de acuerdo con las características y particularidades de cada espacio y los mecanismos de acción que cada uno desplegó frente a fenómenos como la presencia del virus SARS-COV2.

En el caso de las comunidades indígenas, si bien se encuentran asentadas en zonas rurales, también presentan aspectos particulares que las diferencian de la población rural en general, debido a las formas culturales e identitarias en las que sustentan sus formas colectivas de organización de la vida comunitaria, como son sus sistemas normativos y los llamados usos y costumbres, entre otros. Estos elementos definieron, de forma general, cómo actuar y qué hacer frente a la pandemia, fenómeno que en un primer momento se extendió en las zonas urbanas, en particular las grandes metrópolis, y posteriormente ocupó los espacios y territorios rurales, y por consecuencia el de las comunidades indígenas.

En ese sentido, es fundamental la documentación y el análisis de las formas organizativas que adoptaron las comunidades indígenas para poder evaluar si las especificidades culturales e identitarias de los pueblos les permitieron hacer frente a los efectos y consecuencias de este evento, frente a un Estado que se vio rebasado y desbordado ante la dimensión del fenó-

meno, en el marco del olvido y la falta de atención que de manera histórica han vivido las comunidades indígenas. Con la pandemia del COVID-19 las desigualdades estructurales en las que viven las comunidades indígenas se visibilizaron de forma clara e incluso se acrecentaron, poniendo al descubierto la nula atención por parte del Estado mexicano a este sector de la población. En ese contexto, las comunidades actuaron por sí solas en las amplias zonas y territorios frente a la crisis de la pandemia, reelaborando mecanismos y estrategias para salir adelante.

Para dimensionar lo anterior, la Organización Panamericana de la Salud (OPS) señala que en “la región de las Américas” habitan al menos 62 millones de personas que forman parte de la población indígena, con lenguas y culturas particulares, lo que implica una diversidad cultural importante en la región”. También, ahí se refiere que:

[...] el racismo estructural y la discriminación histórica de los que estas poblaciones han sido y continúan siendo objeto generan una situación de vulnerabilidad a los efectos de la pandemia en comparación con la población general. Estas poblaciones se enfrentan a menores ingresos económicos, complejas condiciones de vida y menores niveles de escolaridad, entre otros determinantes sociales de la salud. [OPS 2021: 4].

Según este documento, hasta el mes de julio de 2021 habían sido infectadas con el virus del COVID-19, poco más de 617,000 personas indígenas en la región y habían perdido la vida alrededor de 15,000.

Este organismo también refiere que uno de los problemas recurrentes de los pueblos y comunidades indígenas son las enfermedades crónicas, así como la falta de acceso al sector de la salud pública y a la protección social, situación que se acrecentó frente a sistemas de salud precarizados e insuficientes y con mínimas posibilidades de crecimiento. La población indígena históricamente ha presentado “perfiles epidemiológicos vulnerables”, según documenta la OPS. En ese sentido, en el rubro que tiene que ver con el “acceso a los servicios de salud”, fundamental para el desarrollo integral e incluyente de la población, encontramos que, en México, el estado de Michoacán es el que presenta el mayor rezago, con 38.7% de la población sin acceso; asimismo, el estado de Chiapas aparece entre las entidades que más padece condiciones de marginalidad al presentar el segundo lugar en el indicador con 37.1%; por su parte, el estado de Oaxaca aparece en el tercer sitio, pues presenta 36.9% en dicho rubro, lo que lo coloca en una condición de marginación importante” [Mercado 2023: 11].

Estos “factores sociales de riesgo” determinaron que muchos pueblos y comunidades indígenas actuaran con base en su experiencia ancestral y sus sistemas normativos y formas organizativas comunales, lo que permitió de alguna manera que los efectos de la pandemia no fueran tan devastadores como lo estaban siendo en las ciudades y en las grandes metrópolis. Como el sistema de salud permanentemente ha estado ausente en los territorios indígenas, las comunidades tuvieron la oportunidad de definir, hasta cierto punto, las propias estrategias de la comunidad frente a la enfermedad.

La Comisión Económica para América Latina (CEPAL) señaló que durante la pandemia hubo una cierta invisibilización de las comunidades indígenas, en términos de la atenuación de sus efectos y también en lo referente a la recuperación de estos pueblos después de la pandemia. Subrayó que la población más vulnerable fue justamente la que históricamente ha vivido al margen del desarrollo, como los pueblos indígenas [CEPAL 2020]. Asimismo, refirió que “una vez expuestos al SARS-COV2, estos pueblos se verán más afectados en el ámbito sanitario por no contar con las condiciones materiales imprescindibles para prevenir los contagios, sino que también sufrirán peores consecuencias socioeconómicas por las restricciones de las medidas extraordinarias impuestas por los gobiernos para contener el virus, así como por las precarias condiciones laborales, muchas veces informales, en que estos pueblos indígenas realizan sus trabajos” [CEPAL 2020: 13].

Para dimensionar el tamaño de la población indígena que habita en el país y analizar las consecuencias que tuvo la pandemia del COVID-19, es importante referir cuántas y cuántos son y descifrar el tamaño del reto frente a la pandemia. En ese sentido, cifras del INEGI señalan que en nuestro país hay alrededor de 23.2 millones de personas de tres años y más, que se auto adscriben como indígenas, lo que representa 19.4% del total nacional, de los cuales 30.8% hablan una lengua indígena y 69.2% no. Al respecto, es importante señalar que en el país existen 68 lenguas indígenas y la entidad que presenta más hablantes es Oaxaca, seguida de Chiapas, Yucatán y Guerrero [INEGI 2020].

Un elemento que incide de manera importante en la elaboración de estrategias frente a eventualidades del tipo de la pandemia, es sin duda el monolingüismo, pues la población indígena en esa condición es más vulnerable. Al respecto, se tiene que 12 de cada 100 personas que son hablantes de lengua indígena no hablan el español, y que la población que se encuentra en esa condición son mayoritariamente las mujeres [INEGI 2020]. En ese sentido, “el análisis de la desigualdad en zonas indígenas no puede soslayar que son las mujeres las que más la padecen, entre otros, como pro-

ducto del monolingüismo que limita de manera significativa su capacidad de superar las condiciones de precariedad y vulnerabilidad, dada su escasa interlocución que acentúa su condición de desigualdad” [Mercado 2023].

Otro elemento crucial para hacer frente a situaciones como la pandemia es el grado de escolaridad, pues este otorga a la población en general y a la indígena en particular, los elementos necesarios para explicar los mecanismos del funcionamiento y organización, en este caso de la pandemia. En ese sentido, la población indígena presenta los niveles más bajos de escolaridad con respecto a la no indígena, ya que entre los varones no indígenas el promedio es de 10.1 (años terminados) y entre sus pares indígenas es de 6.7. En el caso de las mujeres (no hablantes de lengua indígena) presentan 9.9 mientras que las indígenas hablantes 5.8. Además de tener la tasa más alta de analfabetismo que es de 26.2% frente a la de las mujeres no indígenas, que es de 4.1% [INEGI 2020].

En ese sentido, tomando en cuenta el monolingüismo, el analfabetismo y el nivel de escolaridad se puede inferir que las mujeres de las zonas indígenas son las que se encuentran con niveles altos de vulnerabilidad –incluida la que presentaron frente a la pandemia–. Al respecto, las mujeres tanto de zonas urbanas, pero sobre todo las rurales e indígenas, son las que desempeñaron un papel fundamental en los cuidados de las y los enfermos de COVID-19; cuidados que significaron una labor descomunal en el marco de ese factor de vulnerabilidad.

Otro elemento que sin duda definió la respuesta frente a la pandemia es el tipo y modalidad de familias que establecen las comunidades indígenas, pues estas se caracterizan por establecer núcleos extensos; aunque esta característica desaparece paulatinamente. El INEGI refiere que en la actualidad 31.7% de las familias indígenas son de tipo ampliado. Otro elemento es que el número de integrantes por familia es más grande entre los grupos indígenas que el promedio nacional (4.1 para las primeras y 3.6 para las segundas), por lo que la convivencia entre núcleos extendidos sin duda fue un factor de riesgo importante dadas las formas de convivencia cotidiana ante la pandemia.

Es importante señalar que uno de los primeros mecanismos que se echaron a andar en las comunidades indígenas fue sin duda el cierre de las mismas y la interrupción del libre tránsito de personas, en principio de las que venían de fuera de la localidad. Lo anterior ocurrió sobre todo en las localidades medianas y pequeñas, no fue tanto en las de mayor cantidad de habitantes. Este mecanismo sirvió, de alguna manera, para disminuir las posibilidades de contagio de las y los integrantes de las comunidades. La CEPAL señala al respecto que:

[...] en el ejercicio de su derecho a la autodeterminación, muchos pueblos indígenas decidieron restringir o cerrar las fronteras de sus territorios como una de las principales medidas para prevenir la transmisión del virus, especialmente aquellos grupos que ya habían adoptado medidas similares durante epidemias anteriores [...]. Para las comunidades indígenas, en particular aquellas que pertenecen a pueblos con un reducido número de habitantes, evitar que el virus se propague a su territorio constituye una cuestión de vida o muerte, no solo de las personas, sino de los pueblos como colectividad. Por eso, el cierre de las fronteras territoriales es una medida extrema para evitar consecuencias dramáticas, como las que ya ocurrieron en el pasado con otras enfermedades [...]. Este tipo de medidas se han dado en todos los países de la región. [CEPAL 2020].

En respuesta a estas problemáticas surgió la iniciativa de componer el presente *dossier*, integrado por cuatro artículos que dan cuenta del modo en que actuaron las comunidades indígenas frente a la pandemia y de las diversas estrategias que pusieron en marcha para poder solventar la crisis, sobre todo frente la ausencia de un Estado capaz de dar respuestas contundentes, pues se vio rebasado por los acontecimientos suscitados por la pandemia. Todo ello evidencia la necesidad de la puesta en marcha de un sistema médico capaz de atender a las comunidades indígenas de manera integral, en sus propios territorios y con base en sus relaciones comunitarias y sus sistemas normativos.

El primer artículo del *dossier* lleva por título: “Los efectos de la pandemia en comunidades indígenas de México”, de **Francis Mestries**. Este trabajo llama la atención sobre los rezagos e importantes carencias de las comunidades indígenas que trajeron como consecuencia una alta tasa de mortalidad, a lo que contribuyeron también la dispersión de los pueblos indígenas, su movilidad reducida y ausencia de sistemas de salud. Ahí se señala que hubo una concepción de un riesgo reducido de la epidemia, como resultado de la suspicacia de los grupos étnicos hacia las instituciones estatales y su poca interlocución con éstas. Por otro lado, analiza también la capacidad de respuesta que tuvieron los grupos étnicos con base en el conocimiento de una medicina tradicional y su capacidad de resiliencia.

El segundo artículo, intitulado “Los pueblos mixtecos frente al COVID-19. Reflexiones desde el territorio”, de **Carmen Cariño Trujillo**, desarrolla una investigación en que se analiza de manera puntual la experiencia de las comunidades y pueblos mixtecos del estado de Puebla frente a la pandemia del COVID-19, a través de un trabajo etnográfico muy preciso que le permitió dar cuenta de los impactos y estrategias que desarrollaron estas comunidades indígenas. La autora pone énfasis en estas últimas para do-

cumentar detalladamente las acciones que los pueblos implementaron para enfrentar la pandemia, concluyendo que la respuesta comunitaria, basada en un conocimiento y relación ancestral con los territorios, fue decisiva para solventar la crisis, frente a un Estado errático y ausente que, sin embargo, alienta los proyectos extractivistas de la región en contra de los intereses de las comunidades mixtecas, pues con la pandemia se vieron exacerbadas las condiciones de vulnerabilidad.

El tercer artículo lleva por título “Pandemia y diversidad cultural. El derecho a la salud de los pueblos originarios”, cuyo autor, **Jaime Eduardo Ortiz Leroux**, llama la atención sobre la importancia del conocimiento a profundidad del sistema de salud en México, así como de su normativa, para analizar de manera sistemática los rubros que conciernen a la población indígena, verificando la inexistencia de una perspectiva multicultural que se sustente en las prácticas comunitarias de la población indígena. Señala la falta de un corpus teórico que vincule el Sistema Nacional de Salud con la realidad de los Centros de Salud Comunitarios y el efecto que tuvo en el incumplimiento del derecho a la protección de la salud de los pueblos indígenas, en particular durante la pandemia del COVID-19.

El cuarto y último artículo, “Otra lectura del avance del COVID-19 al oriente del Valle de México y las comunidades indígenas”, de **Jorge Mercado Mondragón**, centra su atención en la propuesta de incluir en el análisis de la pandemia del COVID-19 en el oriente de la Zona Metropolitana del Valle de México (ZMVM), indicadores no solo de corte demográfico, como los que fueron presentados por las autoridades sanitarias del país, sino indicadores de tipo socioeconómico y cultural, sobre todo los relativos al cierre del espacio público, dado que el desconocimiento de estas variables por parte de la autoridad sanitaria implicó una serie de medidas que pusieron en riesgo las estrategias de reproducción económica, social y cultural de la comunidad en general y de la población indígena en particular al oriente de la ZMVM.

Esperamos que este *dossier* sea del agrado de los lectores de *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas* y que contribuya a ampliar el conocimiento y a estimular futuras investigaciones sobre el impacto que tuvo la pandemia del COVID-19 en las comunidades indígenas y las estrategias que éstas implementaron para enfrentarla.

Jorge Mercado Mondragón

REFERENCIAS

Comisión Económica para América Latina (CEPAL)

2020 *El impacto del COVID-19 en los pueblos indígenas de América Latina-Abya Yala. Entre la invisibilización y la resistencia colectiva.*

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI)

2020 *Estadísticas a propósito del día internacional de los pueblos indígenas.* Disponible en: <https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2022/EAP_PueblosInd22.pdf>. Consultado el 3 de abril de 2022.

Mercado Mondragón, Jorge

2023 *Desarrollo y desigualdad social entre las comunidades indígenas de México.* Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco. México. En prensa.

Organización Panamericana de la Salud (OPS)

2021 *Consideraciones relativas a los pueblos indígenas, afrodescendientes y otros grupos étnicos durante la pandemia de la COVID-19.*

Los efectos de la pandemia en comunidades indígenas de México

Francis Mestries Benquet*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA. UNIDAD AZCAPOTZALCO

RESUMEN: *Los grupos indígenas padecen de graves rezagos en sus mínimos de bienestar, debido a sus escasos ingresos y a coberturas sociales deficientes, lo que se tradujo en una mayor tasa de letalidad de la pandemia, aun cuando el contagio ha sido menor que en la población urbana debido a su menor comunicación, su dispersión y su menor movilidad. Sin embargo, las representaciones sociales de los indígenas sobre el COVID-19 y su marginación y desconfianza hacia el gobierno los llevaron a una percepción social del riesgo que subestimó su gravedad. Por lo demás, su resiliencia a la pandemia se manifestó mediante el uso de la medicina tradicional y los cordones sanitarios alrededor de sus comunidades para controlar la llegada de fuereños. Estos temas se desarrollan en el trabajo en cinco tópicos: los efectos de la pandemia en la población indígena, sus riesgos y vulnerabilidad, los migrantes indígenas retornados y la pandemia, percepción social del riesgo, y resiliencia de los pueblos indígenas.*

PALABRAS CLAVE: *riesgo y amenaza, vulnerabilidad, representación social, percepción social, resiliencia.*

Pandemic effects in indian communities in Mexico

ABSTRACT: *Indigenous groups suffer from serious lags in their minimum well-being, due to their low income and deficient social coverage, which translated into a higher fatality rate from the pandemic, even though the contagion has been less than in the urban population due to their lesser*

* frmestries@gmail.com

Fecha de recepción: 16 de noviembre de 2022 • Fecha de aprobación: 24 de febrero de 2023

communication, their dispersion and their lesser mobility. However, the social representations of indigenous people about COVID-19 and their marginalization and distrust of the government led them to a social perception of risk that underestimated its seriousness. For the rest, their resilience to the pandemic was manifested through the use of traditional medicine and sanitary cordons around their communities to control the arrival of outsiders. These themes are developed in the work in five topics: the effects of the pandemic on the indigenous population, their risk and vulnerability, returned indigenous migrants and the pandemic, social perception of risk, and resilience of indigenous peoples.

KEYWORDS: *risk and threat, vulnerability, social representation, social perception, resilience.*

INTRODUCCIÓN

La pandemia del coronavirus es un revelador del rumbo civilizatorio equivocado y suicida a donde el capitalismo salvaje y la globalización neoliberal nos han llevado. Al ser causada por una zoonosis, es importante tomar conciencia de los peligros cada vez más ominosos que nos acechan si seguimos saqueando la biodiversidad y envenenando el ambiente planetario en busca de ganancias fáciles (rentas), de bienes de consumo suntuarios o innecesarios, de poder económico y político y de la urgencia de cambiar al modo de producción y de consumo.

El origen de esta pandemia, sólo equiparable en la modernidad a la epidemia de gripe española de 1918-1919, podría estar en la transmisión del virus de animales silvestres como una especie de murciélago a la humanidad, por medio del consumo de su carne: se trataría, entonces, de una zoonosis. O podría ser la hipótesis reveladora de dos procesos críticos: el choque cultural que provocó en China la modernización ultrarrápida traída por el capitalismo salvaje en una sociedad con usos y costumbres, todavía tradicionales, y en un sistema político que controla la información y la libertad de expresión política; la gran transformación de la industrialización capitalista tomó un siglo en Europa y menos de 40 años en China, lo cual generó graves desequilibrios rural-urbanos y entre sociosistemas y ecosistemas. Por otro lado, la urbanización descontrolada del planeta, la cual avanza a pasos agigantados sobre las reservas forestales y las zonas rurales de agricultura campesina, agotando sus fábricas naturales de agua y de oxígeno; constriñendo los hábitats de la fauna salvaje para buscar su subsistencia cada vez más en áreas habitadas; sin olvidar el tráfico de especies faunísticas silvestres y amenazadas.

El otro fenómeno que facilitó la propagación rápida de la pandemia fue la globalización económica y de las comunicaciones al segmentar y desterritorializar las cadenas de producción y al facilitar los viajes aéreos intercontinentales (negocios, turismo, migración). Los gobiernos reaccionaron tarde y erráticamente a la irrupción de la plaga en la adopción de programas de prevención, como el confinamiento obligatorio, de tratamientos y de pruebas, además del rastreo a posibles contaminados, incluso presentaron ausencia de solidaridad con los países menos desarrollados. Esta actitud no difiere mucho de la población europea y norteamericana, en especial la joven, la cual no hizo caso de las medidas de precaución y de encierro, sin tener la excusa de tener que ir a trabajar por no gozar de ayudas públicas al desempleo parcial, como ocurrió en los países emergentes y en vía de desarrollo.

Las consecuencias de la pandemia han sido social y económicamente inicuas, y evidenciaron el desmantelamiento parcial o total de los sistemas de protección social de los países desarrollados, cunas del estado de bienestar, de su carácter inacabado o destrozado en los países emergentes o de su ausencia en los países más pobres. La desigualdad económica entre países del Norte y del Sur se ahondó con el acaparamiento de la mayor parte de las vacunas por los primeros y el monopolio de las ganancias de patentes por media docena de grandes laboratorios farmacéuticos.

La población pobre fue la que ha padecido más los estragos del virus, pues 94% de los muertos por el coronavirus en México procedieron de las clases populares de la población.

Los migrantes fueron víctimas predestinadas porque los rechazaron o restringieron su acceso en los sistemas de salud públicos de los países de tránsito o de destino por falta de documentos y quedaron sin ingresos al perder sus empleos precarios o informales, debido al confinamiento parcial. Los desplazados internos, forzados por la violencia generalizada, quienes viven en campamentos precarios, padecen la misma vulnerabilidad, pues están en condiciones de hacinamiento y a la intemperie, incluso reciben una atención médica esporádica y superficial.

Los indígenas, casi al igual que durante la Conquista, fueron más vulnerables a la epidemia por carecer de defensas en su metabolismo y de servicios médicos especializados. En efecto, ellos no estuvieron libres del peligro por vivir en parajes apartados de serranías y desiertos (zonas de refugio), pues desde hace décadas han migrado temporalmente a las ciudades y a las plantaciones de exportación del norte del país, como estrategias de sobrevivencia; pero el desempleo causado por el confinamiento los orilló al retorno a la concha protectora de su comunidad. La pandemia cobró un tributo muy pesado entre los pueblos originarios por su extrema pobreza, su desnutri-

ción, malnutrición y por la falta de servicios públicos de agua, saneamiento, comunicación y cobertura médica; incluso los indígenas en la ciudad sufrieron hacinamiento en patios de vecindad y en la calle, no los atendían debidamente por el sistema de salud, pues eran trabajadores informales.

El artículo consta de cuatro apartados y unas conclusiones, se inicia con los efectos socio-económicos devastadores de la pandemia y su impacto sobre hombres y mujeres indígenas campesinos y migrantes; luego aborda los factores de evitación del riesgo y de vulnerabilidad de los pueblos originarios; los migrantes de retorno aparecen en el tercer apartado, como víctimas potenciales de contagio y probables transmisores a sus comunidades de origen; a continuación, se discuten los motivos de la poca visibilidad del peligro de la pandemia en los pueblos indígenas, en términos de percepción social del riesgo. Después se recalcan las formas de *resiliencia* de los pueblos originarios ante la epidemia, mediante los cierres de sus territorios, la medicina tradicional, la búsqueda de autonomía alimentaria y la gestión de su salud y de la información, por las organizaciones sociales indígenas; en las conclusiones se cuestionan las políticas del gobierno para enfrentar la emergencia sanitaria y se hacen recomendaciones de cambio de rumbo económico y social. El enfoque metodológico del trabajo es con base documental al usar fuentes bibliográficas y hemerográficas, en particular encuestas e informes de organizaciones de la sociedad civil y cooperativas indígenas que realizan labores de fortalecimiento de los recursos alimentarios y sanitarios autónomos en comunidades indígenas.

1. EFECTOS SOCIOECONÓMICOS DE LA PANDEMIA

Los impactos económicos del COVID-19 en el ámbito mundial fueron tan graves que desató una crisis económica mayor que la crisis financiera de 2008 y no tiene parangón desde la Gran Depresión de 1929. En México se estima en 9% la caída del Producto Interno Bruto (PIB) en 2020, en casi un millón de empleos perdidos y en varios millones de “nuevos pobres”, tanto de las clases populares como de las clases medias.; la población desocupada subió de 2 200 000 a 2 800 000 de personas,¹ y lo más preocupante, los subempleados pasaron de 4 300 000 a 8 700 000; esto refleja una pérdida de horas de empleo y de salarios [*Reforma* 18/11/2020]. La población ocupada que percibe hasta dos salarios mínimos aumentó 4.2% y pasó a 76% del total, 3/4 de la

¹ En mayo 2020, 9,5 millones de personas habían perdido su vínculo laboral [ENOE-INEGI 2020].

Población Económica Activa (PEA), pero se registró una caída del ingreso real laboral de casi 41% del primer quintil (20%) de la población, respecto al primer trimestre de 2020, de acuerdo con el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) [*El Universal* 2021]. A la par, aumentaron los precios de los alimentos y bebidas, como el pollo, frutas y verduras, carnes rojas y pescado, por arriba de la inflación, en especial en el área rural y causó una reducción del gasto en la compra de alimentos de 47% de la población durante la pandemia, elevando a 59% de la población la que tiene algún grado de inseguridad alimentaria, según la Encuesta Nacional de Salud y Nutrición (ENSANUT) [*Reforma* 15/06/2021], lo cual, aunado al incremento por la pandemia, del uso de servicios privados de salud, en especial los ligados a farmacias, no entre los mejores, habla de un proceso de pauperización de la población acelerado y de un deterioro de la calidad de la dieta y la salud de los mexicanos. La pandemia y su correlato, el confinamiento, produjeron un empeoramiento de la dieta de la población, pues se consumió más alimentos ultra procesados, dulces, botanas, comidas rápidas, gaseosas, tendencia favorecida por las compras en línea. El problema es que esto hace más vulnerable al virus a las personas:

Consumir alimentos ultra procesados se relaciona con el desarrollo de obesidad, enfermedades cardiovasculares y menor crecimiento en los niños (4). Además, este tipo de alimentación puede afectar la inmunidad adaptativa y aumentar la inmunidad innata, lo cual conlleva a una inflamación crónica de baja y muy baja intensidad que perjudica las defensas contra patógenos virales, lo que podría implicar ser más susceptible a enfermedades originadas por virus como COVID 19 [Ramos *et al.* 2020: 266].

La población indígena no está exenta de estas enfermedades crónico-degenerativas, entrecruzadas con las patologías de la pobreza (gastro-intestinales, respiratorias, infecciones tropicales); el cierre de los mercados y tianguis por autoridades locales ha agravado su inseguridad alimentaria y su malnutrición, al provocar, a veces, conflictos con los moradores.

La pandemia y el confinamiento subsecuente generaron un aumento de la precariedad laboral y de los empleos inestables de los indígenas, incrementaron la población en riesgo de quedarse sin recursos económicos. En la Montaña de Guerrero las restricciones al comercio y la disminución de la economía informal han detonado una crisis de subsistencia, agudizada por los gastos médicos extra de las familias afectadas por el COVID-19, ante la falta de recursos del sistema de salud, sólo resistida por los envíos de remesas que se dispararon en 2020 [EDUCA 2020: 17].

El desplome de la ocupación y del ingreso a partir de abril 2020 evidenció la ausencia de un plan de apoyo al salario, tal como una indemnización al desempleo parcial, como se hace en otros países de la Organización para la Cooperación y Desarrollo Económico (OCDE). En estas circunstancias, no era casual que el confinamiento no se pudo instaurar de forma generalizada y que en junio de 2020 y marzo de 2021 se empezara a levantar por la sencilla razón que la mayoría de los trabajadores tenían a fuerza que salir a trabajar en sus empleos² o en autoempleo.

La pandemia agudizó las inequidades de clases, etnoculturales y de género; las mujeres resintieron más sus estragos frente a los hombres: muchas perdieron sus empleos por la necesidad de cuidar y apoyar a sus niños o en casos de enfermedad en casa; otras no pudieron vender productos elaborados por ellas o mercancías comerciales debido al cierre de mercados y tianguis, en general tuvieron menor acceso a servicios de salud por tener una tasa de empleo formal menor, como el caso de las trabajadoras domésticas —en particular las indígenas y campesinas— y se tradujo, entonces, en un aumento de la mortalidad materna,³ incluso las mujeres jornaleras agrícolas se vieron expuestas al contagio por su hacinamiento en campamentos [ONU-UNESCO 2020].

Otro efecto indirecto de la pandemia que afectó en particular al campo y los territorios indígenas fue el aumento de la inseguridad, la segunda pandemia que ha diezmando la población mexicana rural, sobre todo a los jóvenes. La inseguridad se intensificó, en particular las agresiones contra defensores de derechos humanos, periodistas y líderes de comunidades en resistencia contra el despojo de sus tierras. Se ha notado un avance del control de los cárteles de la droga en el campo debido a la incapacidad de las fuerzas de seguridad pública y de protección civil del Estado de ejercer todas sus funciones de control del territorio ante la emergencia sanitaria. Casi un 26% de los entrevistados resaltó situación de crisis de seguridad y un aumento de los robos, asaltos y amenazas [EDUCA 2020: 19]. Es probable que la reducción de la vigilancia policiaca y de la Guardia Nacional, ocupadas en otras tareas emergentes, propició la ocupación de nuevos territorios por el crimen organizado, al cual no detuvo la pandemia, y la aprovechó al organizar reparto de despensas y juguetes para mejorar su imagen.

² Cabe recordar que varias empresas, en especial las maquiladoras, no respetaron la suspensión de actividades no esenciales, obligaron a sus obreros a ir al trabajo ni implementaron medidas de sana distancia.

³ Debido a la reconversión de clínicas de maternidad en servicios anticovid-19.

2. RIESGO Y VULNERABILIDAD DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

2.1 Factores que propician la propagación epidémica

Son múltiples los factores que inciden en el contagio de las poblaciones, pero los más importantes fueron las condiciones de movilidad poblacional y la frecuencia de contactos con otras poblaciones y entre sí: “La diseminación del virus es mayor en los lugares donde hay mayores probabilidades de tener contactos no controlados, y menos donde la dispersión de las personas es mayor y los contactos son menores” [Hernández 2020a: 186; 2020b: 7].

Al ser las comunidades indígenas mal comunicadas y alejadas de los transportes internacionales (aéreos, carreteros, ferrocarrileros), sus posibilidades de traer el virus del extranjero se redujeron, ya que se acunó en países desarrollados, China incluida. Dado que el COVID-19 provino de otras latitudes, la población rural tuvo menos probabilidad a salir del país, a pesar de existir migración internacional, pero durante la pandemia, el tránsito de personas —el tráfico de migrantes— se redujo. Los “municipios de la esperanza” en mayo eran rurales en su mayoría, sólo se habían confirmado 489 casos de contagio en la población indígena y fallecidos 73 personas, según el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) [Chacón 2020: 36]. Del mismo modo, si la propagación del virus siguió un patrón metropolitano, que se expandió desde las megalópolis hacia aéreas conurbadas y de ahí a las regiones del interior, las comunidades indígenas aisladas tanto por su orografía como por sus malos caminos, estuvieron más protegidas [Hernández 2020a: 8]. Su dispersión poblacional actuó en el mismo sentido, pues los indígenas vivían en comunidades, barrios y rancherías de escasa población, por lo tanto, dificultaban los contactos. En el mismo tenor, su economía de subsistencia basada en parte en la agricultura de autoconsumo y la artesanía les evitó contactos demasiado frecuentes de tipo laboral o comercial. Las empresas agrícolas, por ser fuentes de alimentos básicos, no suspendieron sus labores por la pandemia, por lo que la afectación a la producción y al empleo agrícola fue reducida [Chacón 2020: 38].

La movilidad es el factor nodal que propicia la diseminación del virus y suele ser laboral, educativa, comercial o de ocio: donde hay un mercado laboral dinámico cerca, hay incentivos a moverse para ir a trabajar [Reforma 01/11/2020]; los pueblos originarios estuvieron distantes de estos polos de atracción laboral. En suma, la marginalidad situacional, económica y social de los indígenas constituyó una frágil barrera a la penetración del COVID-19.

No obstante, esta protección dependió de la duración de la propagación del virus, pues gran parte de la población migrante indígena tiene

movimiento circular, contaba con trabajos precarios en las ciudades donde fueron golpeados por el confinamiento y la crisis económica, como la construcción, y podían sobrevivir con bajos ingresos mejor en sus localidades de origen, así que se vieron presionados a retornar [Hernández 2020a: 190; 2020b: 20]. Si bien al principio de la pandemia los municipios indígenas no tenían ningún caso de COVID-19, “municipios de la esperanza”,⁴ cuatro meses después habían aumentado sus casos, aunque no pasaban de 10 por lo general.⁵

Sin embargo, la marginación es un rasgo de doble filo; si bien disminuye el contagio, incrementa la letalidad de la pandemia, debido a los graves rezagos en la cobertura de salud y la pobreza extrema de las regiones indígenas. En primer lugar, “la detección del contagio es más difícil en el campo debida a la falta de pruebas necesarias y a su elevado costo, inaccesible para la mayor parte pobre de los rurales. Por ello es probable que haya una subestimación de los casos contagiados, más aún si estos son asintomáticos (o no reconocidos por los moradores rurales)” [Chacón 2020: 37]. Por lo demás:

El porcentaje de letalidad respecto a casos confirmados es de 10.3% a nivel nacional, pero en Chiapas, Campeche, Guerrero, Nayarit y Oaxaca es mucho más elevado (más de 20% de las personas identificadas). Esto se debe a la debilidad de los sistemas de salud en estos estados, pero también a la tardanza de los enfermos pobres en acudir al hospital, como último recurso, debido a su aislamiento [Hernández 2020a: 16].

Otro factor crucial era la cobertura de seguridad social de la población: en la casi totalidad de los municipios indígenas la población no afiliada a servicios de salud oscilaba entre 10% y 25%, y la que estaba adscrita al Seguro Popular era de 50% a 90%,⁶ que no cubría todas las enfermedades graves [INEGI 2020a].

⁴ Distribución del COVID-19 en los municipios al 18 de abril 2020 (al mes de la epidemia): 30% en el ámbito nacional, pero en los de alta marginalidad eran menos (Oaxaca, 7.4%; Guerrero, 9.9%), o sea, la propagación se facilitó en regiones con buena movilidad y alta concentración poblacional, donde los intercambios entre personas no podían ser controlados [Hernández 2020].

⁵ Entre el 19 de mayo y el 19 de septiembre en municipios indios de Chiapas (Base de datos de los “municipios de la esperanza” [Hernández 2020].

⁶ Tlaxiaco, en la mixteca oaxaqueña, tiene 24% de su población sin afiliación, 53.3% afiliada al Seguro Popular, una densidad de consultorios hospitalarios de 4.77% y contó 172 casos de SARS COV-2 hasta el 28 de diciembre y 26 defunciones, o sea, una tasa de defunción alta de 15% [INEGI 2020b].

La ausencia de infraestructura hospitalaria, de personal médico y de medicinas fue otro disparador de la mortalidad de la pandemia y se reflejó en la mayoría de los municipios indígenas del país: en la Montaña de Guerrero, el centro de defensa de Derechos Humanos Tlachinollan ha documentado:

Ante la falta de fuentes de empleo formales, la infraestructura en salud del IMSS e ISSSTE es prácticamente inexistente, quedando a manos del Seguro Popular. El único hospital general de segundo nivel con el que cuenta la región, situado en Tlapa de Comonfort, cuenta con tan solo 30 camas, y la infraestructura está en pésimas condiciones por la falta de mantenimiento. A pesar de que, en teoría, se destinaron recursos para la atención a la pandemia, se ha documentado en múltiples casos que el hospital no proporciona los insumos médicos suficientes, por lo que las familias tienen que sufragar gastos elevados; a esto se suma los apagones que interrumpen la ventilación de los pacientes, que fallecen [EDUCA 2020a: 16].⁷

La carencia de centros de salud, de médicos, medicinas y clínicas de especialidad en regiones indígenas obligaba a los enfermos delicados a viajar a la capital del estado o al centro del país, y retrasó la llegada de los enfermos a hospitales de segundo o tercer nivel, por lo que llegaban muy graves en urgencias o áreas de terapia intensiva saturadas y muchos fallecían en hospitales regionales:

En los municipios pequeños (hasta 50 000 habitantes) su sistema de salud padece de muchos problemas y su población es atendida por sistema de salud a población abierta (Sec. de Salubridad) por lo que acude a hospital cuando la enfermedad está avanzada. Esto favorece la saturación de los servicios médicos con reducido No. de enfermos, lo que se traduce en mayor % de letalidad [Hernández 2020].

Los hospitales regionales carecían de medicinas, médicos y camas suficientes,⁸ aunado a que los hospitales de primer nivel aún no contaban

⁷ Las fuentes de información más citadas por los monitoreos de las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) en 42 comunidades indígenas (2° monitoreo, verano 2020) y en 56 comunidades de 12 estados (3° monitoreo, otoño 2020) fueron: en primer lugar, las organizaciones de la sociedad civil, seguidas de la radio y la televisión; en tercer lugar, radios comunitarias, en cuarto lugar, la Iglesia. Se realizaron también tres encuestas por teléfono a autoridades comunitarias y a personas clave de las comunidades en 2020 [EDUCA 2020].

⁸ El estado de Oaxaca tenía una alta tasa de ocupación hospitalaria de casi 65% en enero de 2021.

con equipos de prueba, reanimación y respiradores, por lo tanto, muchos indígenas se rehusaban a ir a estos nosocomios por considerarlos “morideros”: “Los indígenas que por carencia de atención médica suficiente en su comunidad o municipio tratan de ir al hospital de la ciudad más cercana son humillados o rechazados por el personal médico, al aducir que no les corresponde esta unidad médica” [Mestries 2015: 152].⁹ Sin mencionar los muchos enfermos carentes de transporte o dinero para viajar hasta allá. Según una encuesta de opinión, en más de 60 comunidades sobre la distancia a la que se encuentra una clínica con dispositivo anti-COVID, las respuestas fueron: “Está a más de dos horas: 50%; no se sabe dónde hay una clínica: 40.30%; está a más de 5 horas, 8.10%; está en la comunidad: 1.60%”. Y sobre los modos de transporte de los enfermos a la clínica: “vehículo oficial: 4.35%; transporte público: 19.35%; ambulancia: 26.09% (2° monitoreo), 19.35% (3° monitoreo); vehículo particular: 47,83% (2°), 54,84% (3°), evidenciando una disminución de los servicios públicos especializados entre el verano y el otoño.” [EDUCA 2020: 15].

La Encuesta Nacional de Calidad e Impacto Gubernamental de 2019 (en medio urbano) nos aproximó a las carencias del Sistema de Salud público en los tres estados de mayor presencia indígena: Oaxaca, Chiapas y Guerrero, el porcentaje de satisfacción en disposición de medicamentos osciló entre 19.6% en Oaxaca, 21.4% en Guerrero y sólo 13.9% en Chiapas, frente a un promedio nacional de 35.9%; en suficiencia de médicos no pasó de 40% en Oaxaca frente a promedio nacional de 55%; en satisfacción general fue sólo de 34.2% en Oaxaca, 39.4% en Chiapas y 40.5% en Guerrero *vs.* 47.2%

⁹ En la mixteca guerrerense, la comunidad *N̄uu Savi* de Mininuma interpuso un litigio ante la Justicia estatal por no haber tenido acceso a la salud, un derecho constitucional, debido a un caso de discriminación pasiva, ya que un centro de salud hizo la solicitud ante la Secretaría de Salud Estatal de construir un local para éste, pero el enfermo consiguió sólo respuestas negativas y se quejó de no haber sido tampoco atendido en la clínica “rodante” de Metlatonoc, su cabecera municipal, debido a su horario de apertura restringido a las mañanas, siendo imposible para ellos llegar temprano por estar a varias horas de camino a pie, por lo que se les murieron seis enfermos curables. Ganaron, pero la respuesta de las autoridades ha sido muy lenta y limitada [Rivera *et al.* 2020]. En 2012, en Yucatán, con una población mayoritaria de indígenas de 985 549 personas, 245 618 carecían de derecho a servicios de salud, eran más de 50% de los yucatecos sin afiliación. En el ámbito nacional, 37.2% de la población indígena no tenía derecho a la salud según el CONEVAL [Reforma 11/02/2012]. Debido a que 36.7% de los niños indígenas padecían desnutrición en 2010 frente a un promedio nacional de 12.5%, la mortalidad infantil de este sector poblacional alcanzó 43%, así lo estipuló en Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), frente a 40% en Brasil y 12.8% en Chile [Reforma 19/10/2010].

en promedio nacional.¹⁰ La carencia de médicos y menos de especialistas fue flagrante: en tercer monitoreo (agosto 2020) de la encuesta, 76.75% de los indígenas entrevistados contestaron que en su comunidad no había ningún médico que atendiera el COVID (en el segundo fueron 92%) [EDUCA 2020: 16].

Por otra parte, la comorbilidad fue un alto factor de riesgo al COVID-19 y a las altas tasas de letalidad. La población indígena sufrió del doble azote de la desnutrición (40.5% de 7 000 000 en 2012, según el CONEVAL) y de la malnutrición, dialécticamente interactuantes, además, es origen de graves trastornos de la salud como la diabetes y la obesidad: “La obesidad en la edad adulta que ahora padecen muchos indígenas (de Oaxaca) se debe a la desnutrición que sufrieron en la infancia” [Reforma 31/01/2009: 15], ya que provocó malos hábitos alimenticios (comida chatarra, abuso de azúcar, etc.), al no tener siempre tiempo las madres para atender bien la alimentación debido a su triple rol de cuidados del hogar, de campesinas y representantes del marido ante los órganos colectivos locales, a raíz de la migración de los jefes de familia, “una gripa para un niño desnutrido es como una pulmonía” (Alberto Ysunza, médico del I.N.N) [Reforma 31/01/2009]. En el ámbito nacional, el sobrepeso-obesidad durante el periodo de 2012 a 2016 aumentó de 61.1% a 67.5% y de 68.9% a 74.7% en hombres y mujeres, respectivamente. De igual manera, en la población indígena se calculó que 28.6% presentaba diabetes y lo mismo sucedió con la hipertensión, de la que se calculó que hasta 44.9% de la población indígena puede padecer [EDUCA 2020: 6].

2.2 Migrantes indígenas retornados

La migración indígena a las ciudades y al país del norte es un fenómeno añejo, que se remonta a los años cincuenta en el caso de la migración interna y a los años ochenta para la migración internacional. Se trata de una migración por relevo —de padre a hijo (a)— y por etapas, con escalas en las capitales estatales, luego en la capital federal o los estados del noroeste, finalmente en Estados Unidos, donde también se mueve del oeste al este con el tiempo. Este nomadismo obedece a la pérdida de atractivo laboral de la migración interna ante las oportunidades de empleos y salarios en EUA,

¹⁰ En Ayutla de los Libres, centro de la región indio-mestiza de la Montaña baja de Guerrero, el hospital regional nuevo iniciado hace tres años para atender a 57 comunidades del municipio, aún está en obra negra por falta de pago del gobierno a la constructora, mientras que la clínica vigente es totalmente insuficiente para los miles de personas que requieren atención [Reforma 11/11/2020].

sin embargo, los migrantes indígenas tienden a regresar temporalmente o definitivamente a sus pueblos de origen más que los migrantes mestizos, a pesar de la dificultad, el riesgo y el alto costo de cruzar la frontera debido a sus vínculos comunitarios y étnicos entre sí y con sus comunidades de origen, donde los llaman a cumplir cargos cívicos o religiosos so pena de perder su derecho a la tierra y donde participan, si no personalmente, sí con aportaciones económicas a las fiestas, las faenas, los puestos y los proyectos de beneficio social [Mestries 2014]. Pero, la mayoría no regresó y mandó un monto inédito de remesas en 2020-2021, pues sólo de enero a julio 2021 aumentó el flujo en 23.5% para alcanzar 28 187 000 de dólares [Reforma 02/09/2021].

Por otra parte, las crisis económicas recientes y la criminalización de los indocumentados por los últimos gobiernos de EUA han provocado una cohorte creciente de deportados desde 2008. La pandemia actual desató una oleada de retornos de migrantes internos provocada por la pérdida de empleos formales, la caída salarial y la precarización laboral. Así, según el 2° Informe de las Organizaciones No Gubernamentales (ONG), 58% de las comunidades señalaron un regreso importante de migrantes quienes vivían y trabajaban afuera desde que inició la pandemia [EDUCA 2020: 8], y por desgracia, también el retorno en urnas o ataúdes de migrantes muertos por el virus: la mayor precariedad laboral, alimentaria y de acceso a la salud —los despedidos perdieron el derecho al Seguro Social, en caso de haberlo tenido, y no tuvieron suficiente dinero para sufragar gastos de hospitalización si contrajeran el virus— de los migrantes mexicanos en EUA aumentó; eran más vulnerables a la pandemia, vivían la falta de medidas protectoras de los obreros en las fábricas agroindustriales, las maquiladoras y la hotelería donde siguieron laborando. Se incrementó el riesgo de contagio de los migrantes, el hacinamiento y falta de cuidados médicos en los centros de detención para migrantes irregulares, lo cual propició la contaminación de migrantes encarcelados por ser reincidentes¹¹ y de migrantes varados en estaciones migratorias [Aguirre 2020].

En Nueva York, epicentro de la pandemia, los latinos y afroamericanos fueron víctimas predestinadas a sufrir mayor embates de la epidemia: 671 migrantes mexicanos, trabajadores en la hotelería, la jardinería y la construcción fallecieron hasta el 30 de mayo 2020, al no tener sus familias suficiente dinero para enterrarlos (2 200 dólares) o mandarlos en cajas a

¹¹ Fueron migrantes centroamericanos deportados por EUA a la frontera norte de México quienes presentaron la mayor parte de los contagiados por COVID-19, entre los transmigrantes del territorio nacional hasta el verano 2020 [Cuenca 2020].

México, acabaron en fosa común de Hart Island, otros fueron cremados y enviados a México en cajas de cartón (en julio llegaron a México 250 urnas de mexicanos fallecidos, 23 eran de Guerrero, en su mayoría indígenas de La Montaña [Victoria y Ramírez 2021]. En California, segundo estado más asolado por la pandemia, los latinos que representan 39% de la población, pesan un 60.4% en el número de casos de contagio y 48.6% en el conteo de muertes [Reforma 13/11/2020]; en este estado, la mayoría de los trabajadores agrícolas, cuya actividad no fue detenida en la pandemia por considerarse básica la producción alimentaria, eran mexicanos y centroamericanos y los campos de cultivo fueron arenas de alto riesgo al contagio.

En el mismo tenor, los migrantes indígenas internos que laboraban en los campos agrícolas del noroeste de México y California corrían el riesgo de contagiarse en las camionetas de ganado que los transportaban a pie de surco y en las galeras donde vivían hacinados sin agua suficiente ni saneamiento, con el agravante que sus patrones no les reconocían plenamente el derecho a la Seguridad Social, violaban la Ley del Trabajo [Macías 2020: 57]. Los niños jornaleros se arriesgaron a quedar abandonados en caso de contagiarse su (s) padre (s), tener que aislarse u hospitalizarse lejos y a desconectarse definitivamente de la escuela al no contar con las Tecnologías de la Información y Comunicación (TIC) para seguir las clases en línea [Pérez 2020: 75].

Por otro lado, los migrantes indígenas a las metrópolis internas, al contrario, sufrieron la pérdida de empleos y de fuentes de ingresos como consecuencia de la caída de actividades en sectores —la construcción y obras públicas— y la prohibición por causa de confinamiento de la venta callejera de artesanías, muebles y de comida rápida (modo de subsistencia de muchas familias indígenas). Los estragos de COVI-19 asolaron a las colonias donde vivían los indígenas, con una letalidad mayor a la población no indígena [Sarmiento 2020]. Los niños indígenas en situación de calle no se pudieron aislar ni resguardarse del virus. No es casual entonces que se gestase la violencia contra esta población cada vez más excluida: dos niños mazahuas fueron asesinados y descuartizados por el crimen organizado en el otoño 2020 en la CDMX, por represalias de la delincuencia organizada; por lo tanto, el crimen y el narcotráfico está penetrando en las vecindades y puestos de venta ambulante de indígenas asolados debido al desempleo [Sarmiento 2020]. El 12 de octubre, las oficinas del INPI fueron tomadas y su papelería quemada por un movimiento de indios otomíes y mazahuas adheridos al Congreso Nacional Indígena (CNI), quienes reclamaban vivienda, educación, salud y permisos de venta callejera, sin resolverse hasta 2023.

Como consecuencia, las deportaciones y retornos forzados de migrantes internacionales, los desempleados con la contracción del merca-

do laboral urbano y los estudiantes, cuya educación presencial fue suspendida *sine die* por el confinamiento, se vieron orillados a regresar a sus comunidades,¹² donde podían acogerse a la solidaridad familiar o comunitaria, pero podían traer el contagio del virus con ellos. Por lo tanto, los migrantes y sus familias debían ser admitidos y atendidos en el sistema de salud público, pero fueron víctimas y no responsables de su desgracia [Cuenca 2020: 44]. Más difícil de vigilar era el caso de los migrantes de retorno quienes estuvieron trabajando en la agricultura en el norte de México y en otros sectores económicos prioritarios no suspendidos por la pandemia, aunque las autoridades locales (municipales, comunales) debían haberlos confinados por 15 días en su casa, en caso de presentar síntomas.

3. PERCEPCIÓN SOCIAL DEL RIESGO

Si la enfermedad es un objeto causado por un agente “exterior” que afecta a los grupos humanos, éstos la interpretan por medio de sus representaciones colectivas o sociales, frutos de la interacción social y la comunicación múltiple: “Lo que las representaciones colectivas traducen es la manera en que el grupo se piensa en sus relaciones con el objeto que los afecta” [Durkheim *apud* Jodelet 1989: 68]. Las representaciones son “una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido, con un objetivo práctico y que participa de la construcción de una realidad común a un conjunto social” [Jodelet 1989: 53]; tienen un alto contenido simbólico o ideas-ímagenes, no sólo son formas cognoscitivas sino valorativas —su interpretación se considera no únicamente verdadera sino buena—, afectivas y emotivas e incitan a la acción; se sitúan fuera del discurso científico, pero tienen su racionalidad de sentido común en la medida en que pueden ser corroboradas por su acción sobre los hechos; surgen en grupos sociales específicos y en sistemas culturales e ideológicos más amplios, en contextos de falta de información y de incertidumbre de la ciencia, ya sea por abrigar varios paradigmas explicativos o porque ha demostrado sus límites y sus efectos colaterales dañinos o sus desarrollos técnicos peligrosos [Beck 2006] y se difunden de boca en boca o se replican de un medio masivo a otro [Jodelet 1989: 51].

¹² De los migrantes retornados en el verano 2020, destacan: 56.52%, trabajadores temporales que perdieron el empleo en Estados Unidos y en otros estados de la república mexicana (56.52%); en segundo lugar, los estudiantes que regresan a sus comunidades al estar sus centros educativos cerrados (30.3%); en tercer lugar, se encuentran las personas desempleadas (17.4%) que al no conseguir trabajo, prefieren resguardarse en su comunidad (EDUCA 2020: 9).

La diseminación comunicativa, de las representaciones, sirve de válvula de seguridad en situaciones ansiógenas o intolerables, cuando el miedo ante lo extraño da pie a rumores o a esquemas conspirativos; sustituyen a los mitos y leyendas de las sociedades tradicionales, pero heredan ciertos rasgos y poderes, en aras de explicar algún acontecimiento inusual, como la aparición de una epidemia [Moscovici 1989]. Son producidas por ciertas categorías de personas encargadas de difundir los conocimientos científicos y artísticos, como los médicos, los divulgadores, periodistas mediáticos y propagandistas políticos: son los hacedores de mitos de hoy y la codificación de sus saberes les da una autoridad sin par [Moscovici 1989: 100].

Cuando ciertas representaciones sociales se difunden de modo amplio y duradero, se convierten en representaciones culturales, como las tradiciones, o más efímeras, como las modas, pero todas se propagan como epidemia: su explicación causal remite, por tanto, a una “suerte de epidemiología de las representaciones” [Sperber 1989: 145]. Las versiones fantasiosas sobre el origen de la pandemia se expandieron en todo el mundo, desde las atribuidas a experimentos fallidos de armas biológicas en laboratorio, a una conspiración del expansionismo chino o a una simple gripa exagerada por los gobiernos para suprimir libertades de circulación y reunión. Reproducidas, de manera masiva, por las redes sociales virtuales, plagadas de *fake-news*, su rápida y expansiva propagación se caracterizó como *infodemia*, en un símil con la pandemia.

Como consecuencia de las representaciones sociales, la percepción social del riesgo es otro factor que ha agudizado la morbilidad del SARS-COV-2 en comunidades indígenas: “la creencia o no en la existencia de la enfermedad y en su amenaza real, ya que las medidas de protección se inician solo si se reconocen casos positivos en la comunidad” [Hernández 2020: 9]. Las insuficientes, erráticas y contradictorias campañas de información oficial sobre la gravedad de la enfermedad y las medidas preventivas necesarias, la falta de comunicación en lenguas indígenas de la Secretaría de Salud, la desconfianza y los rumores hicieron mella en la credibilidad de las autoridades. Por lo demás, el riesgo ante una amenaza era una percepción social variable según las culturas y la condición socioeconómica de la población: “La construcción social del riesgo es la combinación dinámica y dialéctica entre percepciones y vulnerabilidad acumulada que se manifiesta de manera diferenciada en diversos territorios y escalas” [Alfie 2020: 80]. Si la vulnerabilidad depende del grado de marginación social y del nivel educativo de las personas, la percepción del riesgo es función del grado de inseguridad habitual de la vida y de la capacidad de hacerle frente:

La idea de que los riesgos se convierten en tales se concretiza en la medida en que son internalizados por la sociedad en los ámbitos normativos, cognoscitivos y simbólicos. Cada sociedad elige el horizonte de sus preocupaciones, según las posibilidades de enfrentar los problemas que detecta. Los riesgos y daños son una suerte de destilación que elimina algunos y selecciona otros. Por ello, no basta que las amenazas y los riesgos estén allí para ser percibidos; se requiere también “una voluntad social de ver” [Lezama 2004 *apud* Alfie 2020].¹³

La reacción ante la amenaza deriva de las estrategias de sobrevivencia de las familias y el nivel de adaptabilidad de los hogares y de la comunidad. Por ello, la enfermedad fue considerada como simple gripa al principio en muchos pueblos y fue negada por los afectados y su familia después por temor al ostracismo del resto de la población, cuando cundió el miedo al ocurrir varios fallecimientos:

Al mismo tiempo (los indígenas entrevistados) reconocieron mucho temor por decir que tienen los síntomas, pues temen al estigma que puede representar en sus comunidades. Es así como documentamos testimonios de personas que no quieren admitir que tienen los síntomas y otras personas que creen tener los síntomas, pero tienen miedo de ir a los centros de atención COVID. Encontramos un fuerte arraigo en la desconfianza de los indígenas con las instituciones de salud, la atención que ahí se provee y la importancia que le dan a las vidas indígenas [EDUCA 2020: 14].

Por otra parte, la gente en las comunidades indígenas a menudo no reconoció el nuevo peligro por desconocimiento, acostumbrados a tener casos de neumonía o incluso tuberculosis, muchas veces mortales, así que complicó tomar medidas de prevención, además fueron mal aceptadas en casos de reuniones sociales para rituales sagrados o profanos (bodas, entierros, misas, fiesta al santo patrón, ferias y tianguis, etc.) debido a la importancia de la religión para los indígenas, la cual se magnifica en tiempos de incertidumbre como ahora, la solidaridad familiar y la cohesión comunitaria. Algunas sectas religiosas cristianas sembraron el miedo a la vacunación y desataron movimientos comunitarios de rechazo a los equipos de inmunización.

¹³ Es así como en Guerrero y la Costa Chica de Oaxaca el riesgo de homicidio es considerado “normal”, debido a la tradición de “vendetas” entre familias y clanes rurales, además de la presencia antigua del narcotráfico, incluso en México los temblores de mediana intensidad no causan mayor preocupación a la gente, quien está acostumbrada a su ocurrencia frecuente.

Por si fuera poco, una ola de desconfianza hacia el plan de vacunación recorrió las comunidades indígenas, pues en Chiapas 99 comunidades de 25 municipios rechazaron la instalación de puestos de vacunación y en la región de Las Margaritas los adultos mayores se negaron a vacunarse, en Chilón (sierra norte) autoridades y sectores de la población “no están convencidos del plan de inmunización para enfrentar la pandemia”, y en Ocosingo hasta los maestros eran escépticos; el repudio a la vacunación se manifestó en regiones afectadas por conflictos socio-políticos, como Las Margaritas, Oxchuc, Chenalhó, El Bosque, Larrainzar, Ocosingo, Tenejapa, Venustiano Carranza y Nicolas Ruiz, con influencia del movimiento zapatista o de otras organizaciones políticas izquierdistas [*Reforma* 6/2/2021]. Esta renuencia a la vacuna podría estar relacionada con el recuerdo de casos de pruebas médicas sin consentimiento y de esterilización forzada de mujeres y de hombres de parte de la Secretaría de Salud,¹⁴ con el rechazo al ejército, encargado de aplicar las vacunas en estas zonas, y con la información engañosa y errática del gobierno sobre su campaña de vacunación.

Por ende, la lucha por la sobrevivencia cotidiana no dejó margen para percibir el riesgo de una amenaza: “La evidencia de la miseria impide la percepción de los riesgos” [Beck 2006: 64].

En suma, el saldo de morbilidad y mortalidad de la pandemia en regiones indígenas ha ido aumentando desde junio 2020; ya no quedan “municipios de la esperanza” con ningún caso de contagio. Las comunidades con casos de SARS-COV-2 aumentaron de 8.7% a 32.25% entre el segundo y el tercer monitoreo realizado por el *Pool* de ONG [EDUCA 2020: 12]. A finales de agosto 2020, en México el acumulado de casos positivos en población indígena era de 7 905 siendo Yucatán el estado más afectado (1 581 casos), seguido por Oaxaca (733 casos) y San Luis Potosí (716 casos). Los grupos de edad más afectados eran los rangos de 35 a 54 años, lo cual significó que el COVID estaba impactando en la población en edad productiva, 57% eran hombres y 43% mujeres; las cuatro ocupaciones con mayor número de casos eran: trabajadores (as) del hogar con 1 725, empleados con 1 399, trabajadores de salud con 985 y campesinos con 786. Es de notar el alto número de personal de salud contagiado, puesto que México fue el país que lamentó el mayor número de médicos y enfermeras (3 000) muertos debido a la pandemia. Del total de indígenas confirmados con COVID-19, 35% fueron hospitalizados, indicio de una baja tasa de hospitalización, ya sea por

¹⁴ Finalmente, los tzeltales de Oxchuc aceptaron vacunarse a regañadientes y discretamente, pues, según el médico Iván Santiz, coordinador de salud, “muchos creen que la vacuna puede matar” [*Reforma* 21/2/2021].

lo inocuo de los síntomas o por la falta de accesibilidad y disponibilidad de los hospitales; podría, entonces, ser señal de una tasa de mortalidad mayor a la oficial, que registra, sobre todo, las muertes en hospital. El total de defunciones de indígenas era de 1 167, con una tasa de letalidad de 14.76%, mayor al promedio nacional de 10%, 65% corresponden a hombres y 35% a mujeres. Las comorbilidades asociadas a las muertes son: la hipertensión, diabetes, obesidad, enfermedades que han proliferado en las poblaciones indígenas como consecuencia de cambios en su dieta [EDUCA 2020: 5].

4. RESILIENCIA: DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Las tribus amerindias sin contacto hasta inicios del siglo xx pudieron sobrevivir históricamente al refugiarse en territorios de difícil acceso (selvas, serranías) y sellaron sus comunidades al ingreso de los blancos y otros intrusos mestizos. De modo similar, trataron de cerrar su territorio a la llegada de fuereños de la ciudad (comerciantes, funcionarios) para protegerse del contagio. Las comunidades indígenas de Chiapas, como las zapatistas, implementaron un cordón sanitario para impedir los ingresos indiscriminados y prohibir el tráfico de personas; pusieron en cuarentena a sus emigrantes retornados o pendulares, aislándolos en su casa o impidiendo su ingreso [Esteva 2020; Chacón 2020; Puga 2020]: “en las primeras semanas de la emergencia sanitaria, el 43.48% de las comunidades monitoreadas reportaron haber tomado medidas de aislamiento para las personas que retornaron y un 39.13% mencionaron no estar llevando a cabo ninguna medida de aislamiento” [EDUCA 2020: 10]. Sin embargo:

En el siguiente monitoreo, el porcentaje de comunidades que llevaban a cabo estas medidas descendió a 25.81%; en contraposición, aumentó el porcentaje de comunidades que mencionan no estar llevando a cabo medidas de aislamiento situándose en 54.84%. Esta reducción significativa de las medidas se explica por tres razones: 1) en comunidades de Chiapas y Oaxaca, el desgaste económico de las comunidades por mantener los espacios de aislamiento ha hecho imposible su seguimiento; 2) en comunidades de la Montaña de Guerrero, la falta de insumos médicos ha provocado que las medidas de aislamiento, así como las de prevención y mitigación (pruebas, etc.) no puedan llevarse a cabo. 3) en comunidades de Michoacán y Oaxaca, estas medidas de aislamiento han detonado conflictos entre pobladores [EDUCA 2020: 10].

En el mismo tenor de ejercicio de su autonomía, las comunidades indígenas con suficientes tierras y milpas se replegaron hacia su autosuficiencia

alimentaria, producían sus alimentos básicos y organizaban intercambios con otras comunidades indígenas y pueblos de la región o del estado [Esteva 2020]. Empero, la mayoría de las familias campesinas indígenas no eran autosuficientes en maíz, en especial en Oaxaca y Guerrero, no disponían de medicinas e instrumentos médicos para poder vivir en autarquía y combatir la pandemia, por lo que su dependencia a los programas asistenciales del gobierno se acentuó.

Las cooperativas multifuncionales indígenas respondieron a la pandemia, desarrollaron sus principios y prácticas de solidaridad, cooperación, ayuda mutua y de educación popular: la Tosepan Tititaniske de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla, tiene un programa de salud preventiva muy amplio e implantado con promotoras con formación de pasantes médicas y cientos de guardianes de la salud familiares, quienes detectan síntomas patológicos tempranos en su entorno y permiten hacer diagnósticos comunitarios en tiempo real, organizar jornadas de la salud de tomas de muestras y detección de enfermedades; además las guardianes de la salud promueven el cultivo de hierbas medicinales de traspatio (más de 50 tipos), saben elaborar tinturas con ellas, que se venden a módico precio, como todos los servicios de la Tosepan Pajti, accesibles a todos y no sólo a los socios de la cooperativa [Bartra *et al.* 2018].

Esta cooperativa echó a andar, al estallar la pandemia, su Iniciativa Tayolchikawalis, de la cual han derivado diversas acciones solidarias, como la creación de una campaña de comunicación mediante la Radio Tosepan, difusora de cápsulas radiofónicas y cada semana dedica un programa donde se abordan preguntas y respuestas sobre la pandemia; aunado a esto se realizó un manual de información, prevención y acción ante el COVID-19, dirigido a comunidades indígenas; de forma solidaria también se entregaron canastas con productos propios de la cooperativa a la comunidad Taxipehual en el estado de Puebla —fue la primera ocasión cuando se detectó el primer caso de COVID-19— y se hicieron chequeos de salud a los adultos mayores [Couturier *et al.* 2020: 103]. Otras cooperativas femeninas de tejido de prendas en Chihuahua y en el sureste orientaron su producción a la fabricación de cubrebocas, pues en las farmacias locales no tenían ni gel; las cooperativas de ecoturismo, duramente afectadas por la cancelación de viajes turísticos, como la Red de Turismo Comunitario Maya, se dedicaron a capacitarse en la atención a los turistas, en especial en medidas de protección sanitaria. [Couturier *et al.* 2020: 104].

Los zapatistas disponen de un sistema de salud autónomo, con promotores, formadores, consejos locales de salud, coordinaciones zonales que planean las campañas sanitarias y representantes ante las Juntas de Buen

Gobierno, que, si bien no alcanza una medicina de primer nivel, puso a disposición de las comunidades bases de apoyo una salud gratuita y accesible por ser intercultural.

Ante las carencias del sistema de salud público, los indígenas recurrieron a su medicina tradicional y a sus curanderos, parteras y herboristas conocedoras de la herbolaria curativa, que han adquirido cierta legitimidad en la sociedad y las instituciones nacionales al organizarse en asociaciones de médicos alternativos indígenas. Esta medicina consiste en:

Desalojar del individuo las fuerzas negativas y recargarlo en energías positivas, por medio de todos los medios culturales (ritos y remedios) de los que dispone esta (terapéutica), abierta siempre al exterior, el cual no es vivido en tanto que diferencia de la que hay que protegerse, como en la medicina moderna, sino como algo constitutivo de una identidad en movimiento constante [Laplantine 1989: 311].

La medicina tradicional fortaleció el sistema inmunológico, para prevenir el contagio, aminorar los efectos de la enfermedad [INPI 2020] y logró mantener, de manera efectiva, la contaminación del virus en tasas bajas, disminuyó la fiebre de los infectados. Sin embargo, la falta de pruebas y su alto costo no permitieron detectar los casos de COVID-19 [INPI 2020]; el inventario de plantas, raíces y la sistematización de sus propiedades, así como su procesamiento en microdosis o tinturas no eran estudios ni proyectos generalizados,¹⁵ lo que limitó su eficacia. Los casos más graves requirieron de la medicina alopática, pero cuando se consiguió, no existió coordinación de sus practicantes y agencias con los(as) curanderos (as) tradicionales, se dio, entonces, una ruptura entre la medicina que buscaba sanar no sólo el cuerpo sino también el alma, y la ciencia médica, especialista que carece de un enfoque holístico del cuerpo y del ser humano.

En todo caso, ante la ausencia de cura y vacunas durante 2020, la medicina indígena representó una alternativa y un recurso menos oneroso que la moderna, al suplir sus rezagos en regiones y estados marginados.

CONCLUSIONES

La tragedia de los gravísimos saldos de la epidemia de coronavirus (130 000 muertos, 2 000 000 de contagios a finales de 2020) se tiene que acreditar a fallas estructurales del Estado y a la reacción del gobierno del presidente

¹⁵ Sobresalen los casos de Yucatán, Veracruz y Chiapas.

de la nación, Andrés Manuel López Obrador: como rémora acumulada y exhibida en los sismos de 1985, el debilitamiento del Estado en sus funciones de garantizar la seguridad social de sus ciudadanos, que se tradujo en un rezago del número de médicos y enfermeras (faltarían unos 200 000 practicantes), de centros de salud, clínicas, hospitales, de insumos, medicinas y en una marcada inequidad entre los servicios públicos de salud —Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores (ISSSTE), Secretaría de Salubridad y Asistencia (SSA), Petróleos Mexicanos (PEMEX), Secretaría de la Defensa nacional (SEDENA)— que afectó a los no asegurados sociales, a los afiliados al Seguro Popular y en la cobertura entre Estados.

La falta de una política de soberanía, seguridad e inocuidad alimentarias había cavado desde hace más de 30 años el lecho a la explosión de enfermedades crónicas degenerativas (obesidad, diabetes, hipertensión), disparada por los niveles salariales de infrasubsistencia de gran parte de la población. Sin embargo, las respuestas del gobierno actual han exacerbado estas carencias y vulnerabilidades al retrasar por un mes la decisión de confinamiento y al no advertir a la población de la gravedad de la pandemia sin asustarla y no recomendarles medidas preventivas eficaces, cuando había que dar la información verdadera, explicarle al público, “sin mentir, sin desestimar, sin minimizar, pero transmitiendo tranquilidad.” [doctor Kuri *apud* Karam *et al.* 2015: 156]; al haber debilitado el sistema de vigilancia epistemológica (laboratorios y pruebas) y desmantelado el Seguro Popular para crear un sistema único y universal de salud, el Instituto de Salud para el Bienestar (INSABI), sin contar con los recursos financieros ni planeación seria; al haber trastocado el sistema de distribución de medicamentos del país para sustituirlo por un dispositivo público improvisado e ineficaz, que agravó la falta de reservas estratégicas de insumos (medicinas, pruebas, equipos); al no implementar sistemas de pruebas, de filtraje y de *triage* de los casos con síntomas para canalizarlos a los centros de salud adecuados y sistemas de rastreo de los contactos de los enfermos; al no proteger lo suficiente a su personal de salud, que tuvo que deplorar 2 300 muertos por contagio; al no abrir inmediatamente todos los hospitales públicos a los pacientes, independientemente de su afiliación institucional y al no permitir el acceso a hospitales a enfermos no graves que empeoraron y fallecieron después [Karam *et al.* 2015].¹⁶

¹⁶ El brote del virus A(H1N1) en 2009 y la respuesta inmediata y firme del gobierno debieron servir de alerta a los siguientes gobiernos para prepararse a futuras epidemias,

A pesar de tener una economía emergente, si bien México no tendría las finanzas públicas lo bastante robustas para subsidiar a los damnificados económicos del confinamiento, era menester sacrificar temporalmente los programas sociales electorales, los megaproyectos de dudosa prioridad y la disciplina financiera, aumentando el déficit de la cuenta pública y la deuda o reduciendo los pagos al Fondo Bancario de Protección al Ahorro (FOBAPROA) y a otros hoyos negros financieros para ayudar a los trabajadores despedidos por el cierre temporal de empresas.

La inicial evasión de los riesgos de propagación del virus de parte de los pueblos indígenas se debió a su aislamiento, su baja densidad y su movilidad reducida; sin embargo, la migración circular interna y la doble presión de la crisis económica y persecución sobre los migrantes internacionales indocumentados para su retorno, así como los inevitables intercambios comerciales y festivos de las comunidades, introdujeron el virus con el tiempo, aunque en menor medida que en las aglomeraciones urbanas.

La falta de infraestructura de salud suficiente y de buen nivel, el alejamiento de los centros administrativos, la baja cobertura de aseguramiento social y la discriminación institucional a los indios [ONU-DH 2020], produjo entre ellos una tasa de letalidad de la pandemia mayor que el promedio nacional, sin olvidar el cambio de dieta en las familias indígenas, la percepción social insuficiente del riesgo en las comunidades y una comunicación deficiente de parte del gobierno de la amenaza, que agudizaron sus efectos. Empero, algunos pueblos originarios levantaron barreras de resistencia a la expansión de la patología, desde el repliegue en la autosuficiencia alimentaria, los cordones sanitarios y cuarentenas, el recurso a la medicina herbolaria y al curandero, hasta la implementación de sistemas de salud autónomos y la solidaridad material e informativa de las cooperativas. Sin embargo, es preciso decir que ante la alta agresividad en morbilidad del virus, se hacía imprescindible una intervención masiva del Estado, las cuales no se debe limitar al aspecto sanitario, sino que, ante la profundidad de la crisis económica desatada, debió de abarcar ayudas importantes a los trabajadores despedidos o suspendidos y a las empresas micro, pequeñas y medianas.

En fin, sin manía de politizar las causas y efectos de la pandemia, es preciso reconocer que su origen desveló los estragos que los modos actuales de producción, distribución y consumo, de reparto y redistribución de la riqueza han provocado en los biotopos del planeta y en la repartición de la riqueza y de los servicios públicos. Cuando la epidemia se haya agotado

como se destaca en *La influenza mexicana y la pandemia que viene* de Karam, Echevarría, Lozano, Romo, Ortiz y Albistegui [2015].

o haya sido vencida por nuevas vacunas, es importante no olvidar las lecciones que dejó de la costumbre a la sobriedad de la “economía de guerra”, a la búsqueda de mayor autonomía en la satisfacción de nuestras necesidades, sobre todo a exigir a los poderes políticos y económicos un viraje en las orientaciones tecnológicas y económicas de nuestras naciones, hacia un desarrollo que no deprede irreversiblemente la naturaleza, a una revalorización de la economía del cuidado y a un fortalecimiento de las políticas sociales y servicios públicos de los Estados.

REFERENCIAS

Aguirre, Judith

2020 La migración en 2020, los retos del COVID-19, en *Emergencia sanitaria por COVID-19. Campo mexicano*, Nuria González, Carmen Macías, Montserrat Pérez (coords). IJ-UNAM. México.

Alfie, Miriam

2020 Riesgo, depredación y enfermedad: COVID-19. *Sociológica*, 35 (100), mayo-agosto: 67- 96.

Bartra, Armando, Rosario Cobo y Lorena Paz Paredes

2018 ¡Somos Tosepan! 40 años haciendo camino. Circo Maya, Unión de Cooperativas Tosepan. México.

Basurto, Patricia

2020 El derecho humano a la salud de los pueblos originarios en México: importancia de la medicina tradicional frente al COVID-19, en *Emergencia sanitaria por COVID-19. Campo mexicano*, Nuria González, Carmen Macías, Montserrat Pérez (coords.). IJ-UNAM. México.

Beck, Ulrich

2006 *La sociedad del riesgo*. Paidós. España.

Chacón, David

2020 Problemas del agro mexicano en tiempos de la pandemia, en *Emergencia sanitaria por COVID-19. Campo mexicano*, Nuria González, Carmen Macías, Montserrat Pérez (coords). IJ-UNAM. México.

Couturier, Patricia y Abigail Flores

2020 La economía solidaria ante la pandemia del COVID-19: cooperativismo y desarrollo de alternativas de subsistencia, en *México ante el covid-19: Acciones y Retos*, Carmen Medel, Abigail Rodríguez, Giovanni Jiménez, Ricardo Martínez Rojas (coords). UAM, Cámara de Diputados: 101-108.

Cuenca, Cynthia

2020 Migración y COVID-19: factores de vulnerabilidad, en *Emergencia sanitaria*

por COVID-19. *Campo mexicano*, Nuria González, Carmen Macías, Monse-
rnat Pérez (coords.). IJ-UNAM. México: 42-45.

**EDUCA/ SERAPAZ/ SADEC A.C./ FUNDAR/ ENLACE/ AURA/ TLACHINO-
LLAN/Centro de Capacitación en Ecología y Salud para Campesinos**

2020 2do. Informe: Situación de las comunidades indígenas ante la emergencia
sanitaria por el virus SARSCOV2.

El Universal

2021 COVID precarizará salario; revertirlo, difícil: CONEVAL. *El universal*, 31 de
mayo: A 28.

**Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (ENOE)-Instituto Nacional de Estadís-
ticas y Geografía (INEGI)**

2020 *Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo*. <[https://www.inegi.org.mx/
programas/enoe/15ymas/](https://www.inegi.org.mx/programas/enoe/15ymas/)>. Consultado el 22 de octubre de 2022.

Esteva, Gustavo

2020 *Diálogos sobre Soberanía Alimentaria y Agroecología*. Videoconferencia. IIS-UNAM,
20 de octubre. <[Youtube.com/watch?v=Yk8a-m61xWs8elist=PL9jXZrFM-
BfeC35U2y9rHdzq13VpC15W](https://www.youtube.com/watch?v=Yk8a-m61xWs8elist=PL9jXZrFM-BfeC35U2y9rHdzq13VpC15W)>. Consultado el 22 de octubre de 2022.

Hernández, Manuel

2020a Pobreza, migración y movilidad en la propagación del COVID-19 en Mé-
xico, en *México ante el COVID-19: acciones y retos*, Carmen Medel, Giovanni
Jiménez y Ricardo Martínez. UAM, Cámara de Diputados LXIV Legislatu-
ra. México: 185-192.

2020b Procesos de expansión reciente del COVID-19 en México: apuntes para en-
tender las acciones de levantamiento de la cuarentena. UAM Azcapotzalco
(mimeo).

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)

2020a *Encuesta Nacional de Calidad e Impacto Gubernamental (ENCIG)*. INEGI. Méxi-
co. <<https://www.inegi.org.mx/programas/encig/2019/>>. Consultado
el 22 de octubre de 2022.

2020b *Visualizador Analítico para COVID-19. Mapas temáticos*. INEGI, México. <[https://
gaia.inegi.org.mx/covid19/](https://gaia.inegi.org.mx/covid19/)>. Consultado el 22 de octubre de 2022.

Jodelet, Denise

1989 Représentations sociales: un domaine en expansion, en *Les représentations
sociales*, Denise Jodelet (ed.). Presses Universitaires de France. París.

La Jornada

2012 *Padece hambre casi la mitad de indígenas en México*: CONEVAL. *La Jornada*, 8 de
agosto. <<http://www.jornada.unam.mx/2012/08/08/politica/016n1po>>.
Consultado el 10 de septiembre de 2022.

Karam, Daniel, Santiago Echevarría, Juan Lozano et al.

2015 *La influenza mexicana y la pandemia que viene*. Siglo XXI. México.

Laplantine, François

1989 Anthropologie des systèmes de représentation de la maladie, en *Les représentations sociales*, Denise Jodelet (ed.). Presses Universitaires de France. París.

Macías, Carmen

2020 El campo mexicano y sus vicisitudes ante la crisis sanitaria del COVID-19, en *Emergencia sanitaria por COVID-19. Campo mexicano*, Nuria González, Carmen Macías, Montserrat Pérez (coords.). IJ-UNAM. México: 51-60.

Mestries, Francis

2014 La migración indígena: de la movilidad interestatal a la migración internacional. Un estudio de caso en Acaxochitlan, Hidalgo, en *Migraciones y movilidades en regiones indígenas del México actual*, Jorge Mercado (coord.). UAM-Azcapotzalco. México.

2015 Marginación indígena, sistemas normativos y recursos naturales, en *Justicia indígena y autodeterminación*, Carlos Durand (coord.). Procuraduría Agraria, SEDATU. México.

Moscovici, Serge

1989 Des représentations collectives aux représentations sociales: éléments pour une histoire, en *Les représentations sociales*, Denise Jodelet (ed.). Presses Universitaires de France. París.

Organización de las Naciones Unidas-Derechos Humanos (ONU-DH)

2020 *COVID-19 y los Derechos Humanos de los pueblos indígenas*. ONU-DH. 8 de julio. México.

Organización de las Naciones Unidas (ONU-MUJERES)-Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO MÉXICO)

2020 ¿Cómo les impacta? *Situación de las mujeres en contexto de COVID-19*. ONU-MUJERES-UNESCO. México.

Pérez C., Montserrat

2020 Emergencia sanitaria y niños jornaleros, en *Emergencia sanitaria por COVID-19. Campo mexicano*. Nuria González, Carmen Macías, Montserrat Pérez (coords.). IJ-UNAM. México: 73-77.

Puga, Cristina

2020 *Una agenda para la pandemia*. VII Congreso Nacional de COMECOSO, Panel: Los efectos de la pandemia, 4-5 de septiembre. México.

Ramos Norma, Sánchez Magdalena Díaz Rafael

2020 Panorama de la alimentación y nutrición a partir del COVID-19 en México, en *México ante el COVID-19: Acciones y Retos*, Carmen Medel, Abigail Rodríguez, Giovanni Jiménez, Ricardo Martínez Rojas (coords.). UAM, Cámara de Diputados. México: 91-100.

Reforma

- 2009 Sufren etnias de Oaxaca de obesidad y diabetes. *Reforma*, 31 de enero: 15.
- 2010 Invierten poco y mal en indígenas. PNUD. *Reforma*, 19 de octubre: 15.
- 2012 Incumplen plan para indígenas. CONEVAL. *Reforma*, 11 de febrero.
- 2020 Arrasa COVID-19 sin patrón único. *Reforma*, 1 de noviembre: 6.
- 2020 Hospital que no avanza. *Reforma*, 11 de noviembre: 18.
- 2020 Suma California 1 millón de casos. *Reforma*, 13 de noviembre: 17.
- 2020 Paran 4.2 millones debido a la pandemia. *Reforma*, 18 de noviembre. Negocios: 2.
- 2020 Reclamo otomí. *Reforma*, 30 de noviembre.
- 2020 Piden en el Congreso abatir la marginación. *Reforma*, 2 de diciembre.
- 2020 Tendrán a la informalidad como opción de empleo. *Reforma*, 29 de diciembre.
- 2021 Rechazan biológicos pueblos de Chiapas. *Reforma*, 6 de febrero.
- 2021 Aceptan vacunarse en Altos de Chiapas. *Reforma*, 21 de febrero.
- 2021 Recortan hogares gastos en alimentos. *Reforma*, 15 de junio.
- 2021 Tocan remesas récord; se suman 4,292 mdd. *Reforma*, 2 de septiembre.

Rivera Aline y Rodrigo Rodríguez

- 2020 El caso Mininuma, un litigio estratégico para la justiciabilidad de los derechos sociales y la no-discriminación en México. *Revista de la Facultad de Derecho de México*. UNAM., 59 (251): 89-122. <www.dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7460571>. Consultado el .12 de septiembre de 2022.

Sarmiento, Sergio

- 2020 *Los efectos de una pandemia*. Videoconferencia, realizada el 11 de noviembre. IIS-UNAM. México [YouTube].

Secretaría de Salubridad y Asistencia (SSA)

- 2020 *Municipios de la esperanza*. Base de datos. SSA. México.

Servicios para la Educación Alternativa A. C. (EDUCA)

- 2020 Materiales COVID-19: 2° Informe de las ONG (Tlachinollan, Serapaz, etc.). EDUCA, 14 de octubre. <www.educaoxaca.org/tag/materiales-covid19>. Consultado el 7 de septiembre de 2022.

Sperber, Dan

- 1989 L'étude anthropologique des représentations: problèmes et perspectives, en *Les représentations sociales*, Denise Jodelet (ed.). Presses Universitaires de France. París.

Victoria, Enrique y Saúl Ramírez

- 2021 *El sueño se convirtió en cenizas. migrantes indígenas de la Montaña de Guerrero en Nueva York durante la pandemia*. BUAP. Puebla.

Los pueblos mixtecos frente al COVID-19. Reflexiones desde el territorio

Carmen Cariño Trujillo*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA. UNIDAD AZCAPOTZALCO

RESUMEN: *El presente trabajo se propone reflexionar sobre la experiencia del COVID-19, enfermedad causada por el coronavirus SARS-COV-2,¹ en los pueblos mixtecos desde lo vivido en Chila de las Flores, un pequeño municipio ubicado en la Mixteca Poblana. Chila es el lugar donde soy originaria y donde volví en cuanto se declaró la pandemia. Desde aquí intentaré hacer un análisis sobre los impactos y respuestas de los pueblos frente a esta situación de emergencia y profundizo en las acciones que tomaron algunas comunidades mixtecas (Ñuu Savi). Analizo también el papel del Estado y los megaproyectos extractivistas en este contexto. Planteo, por un lado, que la pandemia vino a vulnerar aún más las condiciones socioeconómicas en la que se encuentran los habitantes de los pueblos indígenas; por otro lado, a mostrar su capacidad de respuesta ante situaciones adversas donde la organización comunitaria juega un papel clave. Este documento plantea que las respuestas a la pandemia han surgido de los propios pueblos y desde la relación ancestral que construyeron con sus territorios.*

PALABRAS CLAVE: *pandemia, COVID-19, pueblos indígenas, Ñuu Savi, resistencias comunitarias.*

Mixtec peoples facing COVID-19. Reflections from the territory

ABSTRACT: *The present work intends to reflect on the experience of the COVID-19 pandemic in the Mixtec towns from what was experienced in Chila de las Flores, a small municipality located in*

* carmenarinot@gmail.com

¹ Coronavirus 2 del síndrome respiratorio agudo grave (SARS-COV-2), cuyo primer brote se detectó en el mercado de mariscos de Wuhan en diciembre de 2019.

the Mixtec lowlands of Puebla. Chila is the place where I am originally from and where I returned as soon as the pandemic was declared. From here I will try to analyze the impacts and responses of the Indigenous Peoples in the face of this emergency situation and delve into the actions that some Mixtec communities (Ñuu Savi) took to face the emergency situation. I also analyze the role of the State and extractivist megaprojects in this context. On the one hand, I argue that the pandemic came to further undermine the socioeconomic conditions in which the inhabitants of indigenous peoples find themselves and, on the other hand, to show their capacity to respond to adverse situations in which community organization plays a role. key code. In this context, this document states that the responses to the pandemic have arisen from the peoples themselves and from the relationship that they have built since ancient times with and in their territories.

KEYWORDS: *pandemic, COVID-19, indigenous peoples, Ñuu Savi, community resistance.*

Uno ha creído a veces, en medio de este camino sin orillas,
que nada habría después; que no se podría encontrar nada
al otro lado, al final de esta llanura rajada de grietas
y de arroyos secos. Pero sí, hay algo. Hay un pueblo.

Juan Rulfo. *El Llano en llamas*. 1953.

UN MUNDO SE DERRUMBA

La pandemia de COVID-19, que desde marzo de 2020 amenazó a la población en el ámbito planetario, ha sido un llamado de atención a un mundo en derrumbamiento, resultado de un modelo, el capitalismo extractivista, que despoja, destruye y explota a poblaciones consideradas como no humanas o plenamente humanas y concibe a la naturaleza como algo externo, objeto a ser explotado.² Independientemente de su origen, en este trabajo

² Sin duda el origen del virus ha sido motivo de controversia. Se sabe que apareció en Wuhan (Hubei, China), pero las autoridades chinas acusaron al ejército estadounidense de haber fabricado el germen en un laboratorio militar de Fort Detrick (Frederick, Maryland) como arma bacteriológica para frenar el ascenso chino en el mundo y de haberlo dispersado en China en el marco de los Juegos Militares Mundiales en 2019, sin embargo, la versión estadounidense, encabezada por Trump, afirmaba que fueron científicos chinos los encargados de producir el nuevo germen en un laboratorio en Wuhan [Ramonet 2020: 98]

se comparte la premisa de que la pandemia de COVID-19 fue el resultado de la imposición de un modelo de muerte basado en la destrucción de los ecosistemas donde el actual sistema alimentario agroindustrial es responsable directo, como lo ha planteado Silvia Ribeiro [2020], el principal emisor de gases de efecto invernadero, del crecimiento urbano descontrolado y el avance de megaproyectos. El científico David Quammen [*apud* Ramonet 2020: 102] coincide con lo planteado por Ribeiro al señalar que la causa del problema reside en los comportamientos ecodpredadores, los cuales están llevando a la fatalidad del cambio climático, por tanto, lo real de la causa de este problema es el modelo de producción, saqueadora de la naturaleza y modificadora del clima, con la intención de destruir y generar condiciones para nuevos virus y nuevas enfermedades [Ramonet 2020: 102].

Dicho modelo de desarrollo no ha parado de producir, aún en plena pandemia, y sigue generando desastres, incluso está creando otras pandemias en la medida que la destrucción de ecosistemas y territorios no cesa. Vista así, la pandemia de coronavirus es resultado del modelo civilizatorio, impuesto en el ámbito mundial con la colonización de Abya Yala y entró en una crisis profunda donde la vida en todas sus formas está en peligro.

Aunque estamos frente a un problema de alcance planetario, es importante decir que se trata de una pandemia racializada.³ El periodista Ignacio Ramonet afirmó: “La COVID-19 no distingue, pero las sociedades desiguales sí” [Ramonet 2020] es decir, si bien el virus puede contagiar a todas las personas, no todos viven la pandemia de la misma manera, la gran mayoría de la población la enfrentó sin la posibilidad de acceder a la atención médica adecuada. Por tanto, en palabras de Alberto Acosta: “No hay duda que la pandemia desnuda con fuerza las desigualdades” [Acosta 2020: 1], en este sentido, la pandemia no es neutral. Se trata de una pandemia discriminatoria [De Sousa 2020: 45]. Además, ha puesto en crisis los sistemas de salud en el ámbito mundial y en evidencia las graves desigualdades y múltiples violencias que amenazan día a día la vida de millones de personas en la ciudad y el campo.

La pandemia mostró la actual crisis que estamos atravesando, no sólo es un problema sanitario. Es decir, las enfermedades tienen causas, características y consecuencias sociales, las cuales pueden alterar las condiciones

³ “En Nueva York, por ejemplo, afroamericanos y latinos suman 51% de la población, sin embargo, acumulan un 62% de los fallecimientos por COVID-19. En el estado de Michigan, los afroestadounidenses constituyen 14% de la población, pero concentran 33% de los infectados y 41% de las muertes. En Chicago, los afrodescendientes son 30% de la población y representan 72% de los fallecimientos” [Ramonet 2020].

de pervivencia de una sociedad, como lo plantea la sociología de la medicina [Espinosa 2021: 280].

Una característica central de los desastres sociales es la disrupción social; es decir, la interrupción dramática de la normalidad [Luhmann *apud* Espinosa 2021: 280]; en ese sentido es importante partir de la idea: “la pandemia por SARS-COV-2 ha sido disruptiva del orden social” [Espinosa 2021:280]. Esa irrupción es, además, intempestiva y genera cambios importantes en la cotidianidad de todas las personas y las sociedades que la viven. Sin embargo, es importante señalar los impactos diferenciados, incluso dentro de un mismo país o región; es decir, los contextos y las condiciones en la población donde se encuentre son importantes para pensar los impactos que la pandemia esté generando, así como las múltiples respuestas.

Para Carolina Espinosa [2021: 282] las pandemias pueden estudiarse desde la sociología de los desastres, la cual plantea siete condiciones: disrupción, totalidad, regularidad, imprevisibilidad, causalidad social, emergencia e incertidumbre. Es así como las pandemias podrían explicarse como “desastres sociales que generan situaciones excepcionales para el conjunto del orden social” [Espinosa 2021: 283]. La idea de tratarse de un desastre social resulta de gran relevancia pues hace énfasis de que no se trata de un hecho “natural”; esto va de la mano con la importancia de identificar las causas sociales que generan las pandemias y no sólo las sanitarias.

Para Ignacio Ramonet, periodista y catedrático de teoría de la comunicación, la pandemia es considerada como “un hecho total [...] que convulsiona el conjunto de las relaciones sociales, y conmociona a la totalidad de los actores, de las instituciones y sus valores” [Ramonet 2020: 95]; sin embargo, ante la afirmación de que la pandemia fue algo intempestivo, Ramonet, cuestiona y argumenta sobre esa “sorpresa” e identifica documentos donde señala: “Se conocía desde hace años el peligro inminente de la irrupción de un nuevo coronavirus que podía *saltar* de los animales a humanos, y provocar una terrorífica pandemia. La ciencia sabía que iba a ocurrir. Los Gobiernos sabían que podía ocurrir, pero no se molestaron en prepararse...” [Ramonet 2020:102].

En ese sentido las pandemias no pueden considerarse simplemente como imprevisibles, aunque sí los efectos y la capacidad de respuesta o la posibilidad de responder a los efectos generados; en ese sentido crea incertidumbre —otro de los elementos relevantes en el análisis sociológico de las epidemias— debido a que “la incertidumbre amplía el horizonte temporal de los desastres sociales” [Espinosa 2021: 286].

La pandemia como desastre social colocó a la sociedad en una situación de “incertidumbre”, la cual, al mismo tiempo, se incrementaba cuando las

condiciones materiales de la población, por ejemplo, su posibilidad de acceder a alimentos, medicinas o el ingreso para cubrir necesidades elementales de sobrevivencia, eran un problema previo incrementándose con la situación de inestabilidad ante la amenaza de la pandemia. La “emergencia” es otro elemento a considerar pues pone la mira en las respuestas generadas por los grupos sociales frente al desastre, “sirven para lidiar con la adversidad” y son los comportamientos colectivos que surgen para hacer frente a las dificultades [Espinosa 2021: 2027]. Es en este contexto donde también se pueden nombrar la solidaridad, la reciprocidad, la organización, los cuidados colectivos, así como el cierre de las comunidades, la distribución de tareas, la salvaguarda y las medidas de prevención.

A los elementos antes mencionados es pertinente sumar lo planteado por Boaventura de Sousa Santos [2020] en términos de cómo la pandemia puso en evidencia la “paradoja de la fragilidad humana” y su potencia, en este contexto, de incertidumbre; “la pandemia no es democrática, es caótica”, se presentó en todo el mundo, pero la población más afectada, con pérdidas de vida, fue la que ya se encontraba en desventaja en términos de su condición de clase, raza, origen, nacionalidad, condición migratoria, condición laboral (trabajadoras del hogar, obreros (as), comerciantes informales, trabajos temporales), por mencionar algunos.

Para autores como Ignacio Ramonet, en este ambiente pandémico: “La gente busca también refugio y protección en el Estado que, tras la pandemia, podría regresar con fuerza en detrimento del Mercado. En general, el miedo colectivo cuanto más traumático más aviva el deseo de Estado, de autoridad, de orientación”⁴ [Ramonet 2020: 96], sin embargo, en este trabajo intento mostrar que para muchas comunidades rurales, campesinas e indígenas en México, la situación fue otra, en gran número de casos la población decidió tomar distancia de los discursos estatales, no los consideraban y construyeron sus formas propias de enfrentar esta situación de emergencia, la cual, de un día para otro, irrumpía abruptamente la vida comunitaria y ponía en evidencia la incapacidad del mismo Estado para responder a las necesidades de la población en ese momento.

⁴ Para Lizardo Cauper Pezo, presidente de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSEP) la pandemia “desnudó, el abandono histórico, la desatención que hay hacia los pueblos indígenas”. En ese mismo sentido José Gregorio Díaz Mirabal, integrante de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COIDA) denunció que más allá de una cuestión coyuntural, los pueblos indígenas en Abya Yala viven en una permanente “pandemia estructural” [Gómez 2020].

Para Boaventura de Sousa Santos [2020] el brote de una pandemia requiere cambios drásticos y abruptos, vividos de distinta forma, según el contexto, por ejemplo, si se trata de la población urbana respecto a la rural o del trabajo de un obrero, quien vive en la periferia de la ciudad, al de un profesionista, quien puede trabajar desde su oficina en casa; así como desde un campesino o campesina donde realizan sus labores a grandes distancias entre una persona y otra.

La pandemia de COVID-19 trastocó la vida de millones de personas en el mundo. Según la base de datos de la Universidad de John Hopkins, México estuvo en el octavo lugar con casos confirmados por COVID-19 y en segundo lugar por la mortalidad de esta enfermedad, un porcentaje que se calcula dividiendo el total de difuntos por casos confirmados. De los 7 080 152 casos confirmados, se registran 330 017 defunciones que representa 4.7%; el primer lugar lo tiene Perú con un total de 5.2% de mortalidad. [Coronavirus Resource Center 2022].

En este documento se reflexionará sobre los efectos de la pandemia en el medio rural, desde la premisa que la pandemia no se vivió de la misma manera frente a las ciudades. Sin duda, el campo no estuvo libre del virus, pero los impactos, así como las respuestas, fueron otras. Nos enfocaremos en los pueblos del Ñuu Savi⁵ (Pueblo de Lluvia o Mixteco) al sur de México. Desde Chila de las Flores, municipio ubicado en la Mixteca Baja. En este pequeño municipio habitan aproximadamente 4 699 personas [CONEVAL 2010], distribuidas en 17 localidades. Desde este sitio intentaré compartir algunas de las reflexiones a partir de lo observado, con-vivido y escuchado de viva voz en esta pandemia.

PANDEMIA Y PUEBLOS INDÍGENAS

La resistencia de los pueblos indígenas con vasta experiencia en sobreponernos a epidemias, genocidios, epistemicidios y todos los intentos de exterminios [ha sido] fundamental en la elaboración de un dispositivo de resguardo comunitario y, al mismo tiempo, de desenvolvimiento social y económico, sostenido en

⁵ *Ñuu Savi* (Pueblo de la Lluvia) es uno de los 68 pueblos indígenas que existen en México y también es conocido como pueblo mixteco. Se encuentra dividido entre los estados de Oaxaca, Guerrero y Puebla. Geográficamente está dividida también en Mixteca alta, principalmente en Oaxaca; Mixteca baja en Oaxaca, Guerrero y Puebla y Mixteca de la Costa en Oaxaca y Guerrero. Esta investigación se centra principalmente en la mixteca baja poblana.

nuestras espiritualidades, en la reciprocidad y armonía, en el conocimiento de nuestros territorios [Moirá Millán, lideresa mapuche, 2020].

El tiempo en los mundos rurales transcurre marcado por los ritmos de la naturaleza, las fiestas y el ciclo agrícola. La pandemia llegó al *Ñuu Savi* con la primavera y la temporada de mangos, tardes calurosas donde las familias se reúnen en los patios de las casas o en las banquetas para conversar con familiares y vecinos; iniciaba incluso la Cuaresma, cuando el calendario católico de la Mixteca significa también fiesta, convivencia, hermanamiento entre pueblos. Con la pandemia estos espacios de encuentro se suspendieron; el ambiente era de preocupación e incertidumbre ante la poca o nula información que comenzó a llegar gota a gota. Información que, además, resultaba poco creíble y generaba mayor desconfianza tanto hacia las autoridades estatales como a los medios masivos de comunicación.

En el contexto rural, uno de los grupos más afectados durante la pandemia han sido los pueblos indígenas. Desde marzo del 2020, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) advirtió que la propagación de COVID-19: Ha exacerbado y seguirá exacerbando una situación ya crítica para muchos pueblos indígenas [Mecanismo de Expertos de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, MEDPI, 2020] y la crisis económica agravaría aún más la situación del sector. En ese sentido, se alertaba de la muerte o el riesgo de muerte de la población indígena, no sólo por el virus, sino por los conflictos y la violencia vinculados a la escasez de recursos, en particular de agua potable, alimentos y atención médica.

Anne Nourgam, presidente del Foro Permanente de las Naciones Unidas para Cuestiones Indígenas, declaró al inicio de la pandemia:

La pandemia del coronavirus (COVID-19) constituye una grave amenaza para la salud de los pueblos indígenas de todo el mundo. Los pueblos indígenas ya experimentan un acceso deficiente a la atención sanitaria, tasas significativamente más altas de enfermedades transmisibles y no transmisibles, falta de acceso a servicios esenciales, saneamiento y otras medidas clave, como agua limpia, jabón, desinfectante, etcétera [2020].

Nourgam señalaba también la falta de acceso a hospitales o instalaciones médicas locales cercanos a las comunidades y pueblos indígenas y —en caso de estar cerca— a la falta de equipamiento, carencia de personal, discriminación y estigma; así como a la falta de atención en lenguas indígenas, factores que sin duda han agravado históricamente las condiciones de acceso a la salud.

Como se mencionó al inicio, se trata de una pandemia racista, la cual ha empeorado las condiciones previas y en ese contexto la crisis sanitaria no es únicamente sanitaria; es una crisis múltiple que incrementa las desigualdades e injusticias, al mismo tiempo genera nuevas desigualdades. La población más empobrecida por cuestiones de “raza”, clase, sexo-género es quien ha enfrentado aún más el deterioro de las condiciones de vida y se sitúa en las peores condiciones para llevar a cabo las medidas necesarias de prevención, así como la posibilidad de acceder al sistema de salud en caso de contagio.⁶

En el caso mexicano, la población indígena, además, enfrenta una falta de reconocimiento y genera una invisibilidad, reflejada en la dificultad de identificación. El mismo Grupo de Apoyo Interinstitucional de las Naciones Unidas sobre Cuestiones Indígenas⁷ señaló la existencia de una falta de datos cuantitativos y cualitativos que impiden un diagnóstico preciso sobre el impacto de la pandemia en los pueblos indígenas. Sin embargo, aún en las peores condiciones los pueblos indígenas supieron responder a estos momentos que amenazan la vida. Y han sido precisamente sus integrantes quienes generaron estrategias colectivas para organizarse, para abastecerse de alimentos u otros requerimientos, aislarse, recuperar medicinas ancestrales que los han fortalecido física y espiritualmente, cuidarse en caso de contagio y reunir recursos económicos para apoyar a los enfermos.

En muchas comunidades indígenas, sobre todo durante los primeros meses de la pandemia se negó la existencia de la enfermedad, había quien decía que nuevamente “el gobierno inventaba cosas para manipular”, “que esa enfermedad estaba en la ciudad” y no en el campo, que todo era mentira. Esa desconfianza y la avalancha de *fake news* que circulaban a gran velocidad en las redes sociales colocaba a la población rural en un mayor riesgo, pues impedía tomar precauciones, en especial cuando la gente salía

⁶ Por ejemplo, el caso de los Estados Unidos son las minorías étnicas (afroestadounidenses e hispanos) quienes están teniendo un alto índice de letalidad frente al coronavirus, muy superior a su representatividad social. En Nueva York, afroamericanos y latinos suman 5% de la población y acumularon un 62% de los fallecimientos por covid-19. En Michigan los afroestadounidenses constituyen 14% de la población, pero concentraron 33% de infectados y 41% de muertes. En Chicago los afrodescendientes son 30% de la población, pero representan 72% de los fallecimientos [Ramonet 2020: 109].

⁷ *Pueblos Indígenas y la COVID-19: Nota de orientación para el sistema de la ONU. Preparada por el Grupo de Apoyo Interinstitucional de las Naciones Unidas sobre Cuestiones Indígenas.* <https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2020/04/IASG-Declaracion-IPs-and-COVID-19.SP_.23.04.2020_FINAL-ES.pdf>. Consultado el 16 de marzo de 2023.

a la ciudad a abastecerse de alimentos, medicamentos o algún otro insumo o servicio carente en sus comunidades.

Dada la falta de información clara y directa acorde con las necesidades y al contexto de emergencia, la población rural comenzó a acceder a información, en especial por medio de las redes sociales, esa información muchas veces resultaba falsa y generaba más miedo e incertidumbre. Francisco López Bárcenas [2020], abogado mixteco, señaló el peligro de la falsa información, llegada a las comunidades, así como la carencia de ésta, con base en los contextos de la población indígena rural; aunado a que, durante toda la pandemia la información generada en los discursos oficiales como la dada por el subsecretario de salud, el doctor Hugo López-Gatelle Ramírez, estaba dirigida a un público urbano-mestizo [López 2020]. Ante ésta situación la población rural-indígena no se quedó con los brazos cruzados, con la esperanza de ser vista o atendida, comenzó a generar alternativas. Lingüistas y comunicadores indígenas tomaron la iniciativa de crear información de acuerdo con la lengua y cultura de sus pueblos, pero estas acciones no fueron suficientes pues no era fácil llegar a todas las comunidades y en todas las lenguas indígenas, cuando no hay infraestructura y no se tienen los recursos necesarios. Nos enfrentamos, como ha planteado Eduardo Gudynas [IHU 2021], ante una incapacidad de la política para hacer frente a la pandemia.

En el caso de comunidades mixtecas que habitan en la Montaña de Guerrero⁸ —una de las regiones más depauperadas del país, incluso del Continente— el periodista de la revista *Contralínea*, Zózimo Camacho, señaló que: “En toda la región hay sólo un hospital de segundo nivel con 30 camas [...] y tres respiradores mecánicos, de los cuales sólo uno funciona. Es la artillería hospitalaria con la que la Montaña de Guerrero espera el paso de la pandemia de COVID-19, la mayor emergencia sanitaria mundial en más de 100 años” [Camacho 2020]. Esta situación es muy semejante en toda la región, en los hospitales de Acatlán de Osorio, en la Mixteca Poblana, y en el de Huajuapán de León, en la Mixteca Oaxaqueña, las condiciones eran prácticamente las mismas. Ante ese contexto, pueblos y comunidades buscaron generar sus propias estrategias frente a la pandemia; así, en las familias y comunidades rurales emergieron o se fortalecieron estrategias de solidaridad familiar y comunitarias para evitar en colectivo el contagio o atenderlo.

⁸ La población que habita en la montaña de Guerrero es en mayor cantidad indígena, ahí habitan comunidades mixtecas o *naa savi* así como *me'phaa*, nahua y amuzgo.

En un ambiente en el cual la única forma de evitar el contagio es por medio del aislamiento, donde el individualismo se fortalece, incluso cuando los gobiernos insistían en el no contacto entre las personas, la respuesta de los pueblos mixtecos fue en sentido contrario.

En el momento de mayor incertidumbre y contagio el individualismo se expresó también en el acaparamiento de medicamentos, mascarillas y demás insumos necesarios para hacer frente a la pandemia. Las farmacéuticas también acapararon presupuestos por encima de los centros de investigación públicos y de las más prestigiosas universidades del mundo, para quedarse con las patentes de las vacunas, las cuales, sin duda, han significado ganancias multimillonarias. En esos tiempos de mayor individualismo e “insolidaridad” [Ramonet 2020] los pueblos indígenas en muchos lugares del planeta fortalecieron y reafirmaron el ser colectivo, la reciprocidad, la mano vuelta, el *tequio*, el apoyo mutuo y el arraigo a los territorios para enfrentar este problema de alcance global del que no son responsables.

Estados vecinos y amigos no han dudado en lanzarse a una ‘guerra de mascarillas’ o en apoderarse, cual piratas, de material sanitario destinado a sus socios. Hemos visto a Gobiernos pagar el doble o el triple del precio de material sanitario para conseguir los productos e impedir que sean vendidos a otras naciones, arrebatarse los contenedores de cubrebocas o la imposibilidad de comprar medicamentos, material sanitario o vacunas porque los Estados Unidos y la Unión Europea, pagan precios superiores [Ramonet 2020]

RESISTIR DESDE LA COLECTIVIDAD Y EL TRABAJO DE LA TIERRA

En pleno confinamiento seguimos haciendo Milpa, los campesinos mixtecos siguieron trabajando en sus parcelas, sembraban maíz, frijol, calabaza y cuidaban las plantas y animales de traspatio, deshierbaron y abonaban el huerto familiar. Fue en ese momento y desde esos espacios en el territorio del Ñuu Savi donde comencé a escribir este texto. Para gran parte de la población mixteca el confinamiento no se vivió en total aislamiento individual, como en las ciudades, sino en un encierro comunitario. Una de las primeras acciones de muchas comunidades fue el cierre de accesos, con la finalidad de no permitir la entrada de personas ajenas a la comunidad, incluso personas originarias de esas comunidades, pero que vivían de las ciudades [Llaven 2020].

En el encierro comunitario el modo de vida campesino siguió su curso; las familias cuidaron más de los y las abuelas quienes siguieron saliendo a sus milpas o huertos. Así, niños (as), mujeres y hombres en general siguie-

ron atendiendo la crianza de plantas y animales, los trabajos de la milpa no se detuvieron. El cuidado y los trabajos de la milpa, como una fuente fundamental de alimentos, requieren del cuidado permanente y cotidiano. Esa relación con la tierra proporcionó el sustento material y espiritual en un momento de muerte [Cariño 2020].

Jaime Amorím, integrante del Movimiento de los Sin Tierra [MST] y de La Vía Campesina —organización que aglutina a millones de campesinos (as) en el mundo— afirmó que fueron precisamente los campesinos quienes “[...] se han convertido en la única categoría de trabajadores, que pueden respetar las medidas restrictivas, mantener el aislamiento social, protegiéndose a sí mismos, a la familia, a la comunidad, del coronavirus, sin dejar de sembrar, han podido seguir trabajando, aliados con la familia-comunidad en su Milpa, sin aglomeración” [Amorím 2020].

Es así como la posibilidad de seguir haciendo milpa permitió a muchos campesinos del Ñuu Savi a seguir en comunidad y resguardarse colectivamente, pero no todos estuvieron en esas condiciones. El pueblo mixteco ha sido un pueblo cruzado por la migración, muchos de nuestros paisanos migran de forma temporal o se asientan de forma más o menos permanente en lugares lejos del Ñuu Savi. Esa migración tampoco se detuvo durante el tiempo de la pandemia, había que salir a buscar el sustento familiar [Cariño 2020].

El documento de Aplicación del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) afirma que los pueblos indígenas tienen tres veces más probabilidades de vivir en la pobreza extrema. El vivir al día colocó a la población indígena, durante la pandemia, en un mayor riesgo, pues una parte importante de los ingresos se obtienen del trabajo informal, venta de productos diversos y del trabajo diario. Ante esta situación, en mi comunidad, los jóvenes, en especial varones, siguieron buscando la posibilidad de salir y conseguir visas de trabajo temporal en los Estados Unidos y Canadá, donde se dirigen por algunos meses a la siembra o cosecha de frutas y verduras. Es decir, fueron al norte a seguir realizando labores en el campo, sembrando y cosechando alimentos para las ciudades y para otros países.

Aunque muchos campesinos y campesinas mixtecas siguieron haciendo Milpa, otros tuvieron que salir de sus comunidades para buscar un ingreso, pues no había posibilidad de sobrevivir al confinamiento. Así, hubo quienes se quedaron abasteciendo los mercados locales y regionales, en el caso de mi comunidad aportaron maíz, frijol, calabaza, cebolla, jitomate, chayote, nopales, tinados, por nombrar algunos de los principales alimentos en los mercados de Huajuapán de León en Oaxaca y Acatlán de Osorio en Puebla.

Los que migraron para emplearse como jornaleros y jornaleras agrícolas, muchas veces lo hicieron con sus familias y son quienes han estado permanentemente más expuestos a múltiples abusos y violaciones a sus derechos humanos y laborales. Se estima que en México, son 3 000 000 de personas que se desempeñan como jornaleros en los campos agrícolas, sobre todo en el norte del país, y 24% habla una lengua indígena, el porcentaje de población indígena se incrementa aún más cuando se considera a los trabajadores no hablantes de su lengua. La Red Nacional de Jornaleros y Jornaleras Agrícolas [REJJA] en México señala: “A pesar de ser reconocidos en la Ley Federal del Trabajo, en la práctica las y los trabajadores agrícolas, *máxime si son migrantes e indígenas*, no son consideradas como sujetos y sujetas de derechos”.

En el año 2005, El Centro de Derechos Humanos de la Montaña “Tlachinollan” (CDHM-Tlachinollan), con sede en Tlapa, Guerrero, denunció que la salida de población indígena mixteca, tlapaneca, era resultado de la violencia colonial y neoliberal que saqueó, despojó y privatizó a los territorios indígenas, así como a sus pobladores. La montaña de Guerrero, donde habita una importante población *Na Savi* o mixteca es una de las regiones más empobrecidas del país y del mundo. De tal forma que:

Ante el hambre que los acosa cotidianamente, las familias indígenas se ven obligadas a salir de La Montaña para encontrar en los surcos ajenos de las agroindustrias un ingreso magro para mal comer durante los meses en que se desempeñan como jornaleros agrícolas en los campos de Sinaloa, Jalisco, Chihuahua, Sonora y Baja California [CDHM-Tlachinollan 2005: 7].

Este contexto del que habla el CDHM-Tlachinollan es donde los mixtecos de la Montaña de Guerrero enfrentan la pandemia del COVID-19.

En las últimas décadas se incrementó la población jornalera migrante a los campos agrícolas del norte del país y no se detuvo ni siquiera en el momento de mayor contagio del COVID-19. El desplazamiento de miles de campesinos mixtecos junto con sus familias para buscar emplearse en los monocultivos del norte se da a la par y como resultado del abandono a los pequeños campesinos del centro y sur del país. Decenas de miles de familias sin tierra o con tierras insuficientes para asegurar su subsistencia tienen que decidir entre: migrar o morir [CDHM-Tlachinollan 2005; Cariño 2020].

Pero en tiempos de pandemia, migrar implica mayores riesgos. La falta de recursos mínimos para comer obligó a los mixtecos a salir de su comu-

nidad y correr el riesgo de contagiarse en los campos agrícolas,⁹ además, durante la pandemia el número de jornaleros se triplicó. “El Consejo de Jornaleros Agrícolas de La Montaña había registrado hasta mayo [del 2020], la salida de unas 2 mil 268 personas a los estados de Chihuahua, Baja California, Zacatecas, Sinaloa, Michoacán, Sonora y Guanajuato. Mil 108 son mujeres y otros mil 160, hombres, de esta cifra, 31% son niños y niñas de entre seis y 12 años” [De Ríos, 2020].

La Red Nacional de Jornaleras y Jornaleros Agrícolas [REJJA 2020], señaló también:

Frente al contexto de la pandemia por la COVID-19, las y los jornaleros agrícolas son un sector esencial de la economía, que se encuentra en constante movilidad entre campos agrícolas y sus comunidades de origen. Por ello, se requiere tomar acciones coordinadas. Y contundentes para preservar su derecho a la salud y sus derechos laborales.

Aunque se señalaba que se trataba de un sector esencial, los jornaleros agrícolas fueron abandonados a su suerte.

La Secretaría del Trabajo y Previsión Social (STPS), en coordinación con la Secretaría de Salud (SSA), publicó una Guía de Acción para los Centros de Trabajo Agrícolas ante el COVID-19, con el objetivo de orientar las acciones y medidas que deberían implementarse para la mitigación del coronavirus, sin embargo, no se destinó presupuesto para ello. De hecho, la REJJA denunció el abandono de programas de atención a trabajadores jornaleros — programas de por sí insuficientes— como consecuencia de los recortes presupuestales implementados por el gobierno de Andrés Manuel López Obrador a instituciones como el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas [INPI]. Esos recortes y la falta de coordinación interinstitucional tampoco permiten saber si las guías y las acciones para mitigar los efectos de la pandemia en los jornaleros agrícolas fueron aplicadas de alguna forma.

⁹ El periódico *El Universal* registró un caso que muestra el riesgo al que han estado expuestos. El 31 de mayo del 2020, un autobús fue detenido por un convoy de la Guardia Nacional y la Policía estatal, a la altura de la salida del libramiento Tixtla-Chilpancingo. Se trataba de Silvestre, un jornalero quien desde que salió de Sinaloa se sintió mal. Comenzó con un dolor intenso de piernas, luego tos seca, fiebre, después complicaciones para respirar. Al cruzar por la ciudad de México, los demás pasajeros, todos trabajadores agrícolas, se percataron que Silvestre ya no respiraba. Una semana después, la Secretaría de Salud confirmó que el examen practicado a Silvestre dio positivo a COVID-19 [El Universal 2020].

Desde la Milpa o desde los campos agrícolas del occidente y norte del país o de los monocultivos en los Estados Unidos de América y Canadá, los campesinos y jornaleros mixtecos siguieron sembrando, cultivando y cosechado para que la ciudad y el mundo tuviera alimentos en su mesa y pudiera mantenerse en confinamiento.

ESTADO-NACIÓN Y MEGAPROYECTOS EN TIEMPOS DE PANDEMIA

La respuesta del Estado mexicano frente a la pandemia en el medio rural ha sido poco eficaz y oportuna en cuanto información, toma de decisiones y de acciones. Instituciones del Estado, como la Secretaría de Salud, la seguridad sanitaria pública, la medicina privada y las fuerzas armadas han pretendido tomar un papel preponderante en la gestión de la pandemia. Por lo tanto, el Estado mexicano ha acrecentado y revalorizado su papel, como afirma la antropóloga Alicia Barabas [2020: 4]. En segundo plano quedaron las iglesias, organizaciones no gubernamentales, así como autoridades locales, ejidales, comunales, comités de salud, médicos (as) tradicionales, grupos y organizaciones que históricamente han jugado papeles importantes en el cuidado de la salud de las comunidades indígenas y campesinas del país.

Ejemplo de esta situación es el caso del recorte presupuestal que sufrieron las Casas de la Mujer Indígena y Afromexicana (CAMIS) en plena pandemia. Hasta el 2020 existían 35 casas en todo el país, financiadas con recursos federales por medio del Programa de Derechos Indígenas del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), pero a principios de la pandemia el gobierno federal anunció el recorte presupuestal para destinarlo a la emergencia sanitaria. Estas casas de salud, ubicadas en zonas indígenas, han jugado un papel muy importante en la atención de las mujeres indígenas campesinas o afrodescendientes, quienes viven violencias, sin olvidar el trabajo con parteras de las comunidades, donde se les proporcionan los materiales e instalaciones para llevar a cabo su labor, es así cómo se atiende a las mujeres en sus propias lenguas y conforme a sus conocimientos en torno a la salud. Sin embargo, las CAMIS, ubicadas todas en zonas indígenas, fueron cerradas en el momento cuando era más riesgoso el ingreso a un hospital una mujer en labor de parto. La protesta de las mujeres que gestionan las CAMIS y otras organizaciones y comunidades afectadas no tardaron en reaccionar y exigir al gobierno mexicano que se retractara de esa decisión; siete meses después, las CAMIS lograron acceder a 50% de los recursos que les fueron asignados en el Presupuesto de Egresos de la Federación 2020 [Torres 2020]. Desde entonces su presupuesto no ha logrado recuperarse y sigue en picada en términos reales. En 2019, las CAMIS

atendieron un promedio de 24 000 personas, en su mayoría mujeres, niñas y niños indígenas [Torres 2020]; una de estas Casas de la Mujer Indígena que atiende a mujeres mixtecas se encuentra en el estado de Guerrero y a ella acuden *Naa Savi* (mujeres mixtecas) sólo en el año 2020; pese al recorte presupuestal, atendieron a 900 mujeres de distintos pueblos indígenas, así como mestizas [CIMAC 2020].

A mediados de abril del 2020 la Secretaría de Salud (ss), por medio del Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI), dio a conocer las medidas oficiales de prevención en 42 de los 68 idiomas indígenas reconocidos en México, las cuales se difundieron por medio de las 22 radiodifusoras culturales indígenas [Barabas 2020: 4]. Importante decir que esos mensajes, por lo menos en la Mixteca Baja, tanto poblana como oaxaqueña, no tuvieron eco en las comunidades. Las radiodifusoras indígenas estatales como la XETLA, la voz de la mixteca que transmite desde la ciudad de Tlaxiaco, en la Mixteca Alta, no alcanza a llegar a las comunidades de la Mixteca Baja. Las radiodifusoras comerciales como la ubicada en la ciudad de Huajuapán de León, no difundieron o impulsaron campañas en mixteco o acorde con los contextos de nuestros pueblos. De hecho, los mensajes emitidos por las radiodifusoras que se escuchan en las comunidades fueron los mismos para toda la población nacional: lavarse las manos con agua y jabón, usar alcohol diluido en agua y gel antibacterial, cubrebocas, guardar la distancia y quedarse en casa [Barabas 2020: 4; López, 2020]. Es decir, no hubo una propuesta pertinente acorde con los contextos y necesidades en nuestra región.

La estrategia gubernamental fue dar instrucciones, que en muchas comunidades mixtecas era casi imposible cumplir: “lavarse constantemente las manos, donde apenas hay agua para beber, y usar gel antibacterial, donde ni siquiera se vende. Pero no hay alguna acción gubernamental para que, ante la emergencia, se garantice el acceso a las comunidades al agua” [Camacho 2020]. En el caso de Chila de las Flores, 31.1% de las viviendas no disponen de agua entubada [SEDESOL-CONEVAL 2010].

Sin embargo, el Estado mexicano se hizo presente en los pueblos por medio de la implementación de megaproyectos. De hecho, la pandemia de la COVID-19 vino a facilitar las cosas al gobierno y complicarlas a los pueblos porque provocó una inmovilidad aprovechada por el gobierno para avanzar en sus propósitos [López 2020: 7]. La minería, en este contexto, fue declarada como actividad esencial; las comunidades afectadas por la actividad minera o en conflicto por las concesiones otorgadas tuvieron que restringir sus movilizaciones en defensa de sus territorios para atender las urgencias sanitarias y económicas. La minería se vio beneficiada tras la declaratoria de sector esencial por el gobierno de Andrés Manuel López Obr-

dor, esta declaratoria se dio a conocer en el *Diario Oficial de la Federación* del 14 de mayo del 2020. La minería, una de las actividades más depredadoras y contaminantes del ambiente, ha afectado los territorios de los pueblos indígenas y provocado el asesinato de defensores del territorio; es ahora esencial en un país encabezado por un presidente que prometió no daría más concesiones.

Lejos de cumplir lo prometido el gobierno federal, creó y justificó, en pleno confinamiento, a la Policía Minera: “En septiembre del 2020 se graduaron los primeros 118 efectivos federales con entrenamiento militar bajo la dirección del Servicio de Protección Federal (SPF) y la secretaría de Seguridad y Protección Ciudadana (SSPC), la cual supone tener responsabilidad de resguardar instalaciones públicas, no privadas”, destinada en especial a la protección de las instalaciones mineras [REMA 2022: 19]. Así, durante la pandemia, se destinaron recursos públicos para salvaguardar la propiedad de la empresa mexicana Fresnillo pcl, como denuncia la REMA, los 118 efectivos graduados fueron destinados a resguardar la mina de oro, La Herradura, propiedad de la empresa antes mencionada, la cual es propiedad de Industrias Peñoles. A la par, en el ámbito nacional se incrementó la presencia de la Guardia Nacional y el Ejército y el crimen organizado se fortaleció en muchos territorios; trastocó la vida y la existencia de los pueblos. La Mixteca no ha estado exenta de estos problemas.

Fue así como durante el primer año de la pandemia, mientras las comunidades atendían a sus enfermos o generaban sus propias estrategias para evitar contagios, la minería en México se vio beneficiada pues logró ser incluida dentro de las actividades “esenciales” [REMA 2022]. En el ámbito global la pandemia generó el aumento de los precios de los metales como el oro y la plata. Luego, con la reactivación económica, también hubo un importante aumento en el precio del cobre y la especulación en el contexto de la transición energética se incrementó, por ejemplo, el caso del litio, llamado el “oro blanco” [REMA 2022: 44]. Durante el año 2020 se suspendieron únicamente dos meses los trámites de permisos ambientales para la exploración y explotación minera; más adelantes la minería siguió avanzando en los territorios indígenas con el aval del Estado.

La Red Mexicana de Afectados por la Minería (REMA), en el documento “La lucha por lo esencial”, señala que en forma paralela con la pandemia el Modelo Extractivo Minero avanzó, se posicionó como estratégico en la llamada “transición energética” y el supuesto viraje hacia el uso de energías “verdes”, “renovables” o “amigables con el ambiente” quedó en los discursos [REMA 2022: 16].

La REMA también señala que, en el discurso de las energías renovables, la especulación comercial ha elevado los precios del litio y frente a esto las naciones con reservas ya discuten al interior de sus parlamentos opciones para lograr un control comercial, al tiempo que en el exterior se discute el valor que este mineral tendría para acumular ganancias [REMA 2022: 17]. Al respecto, en noviembre del 2020, el Servicio Geológico Mexicano (SGM), a cargo de Flor de María Harp Iturribarría, dio a conocer 57 localidades con yacimientos de litio. Meses después dan a conocer la lista de otras comunidades más, las cuales en total suman 82; de éstas, 12 localidades se encuentran en el Nuu Savi. La amenaza extractivista no se detuvo durante la pandemia, al contrario, en noviembre del 2020 el gobierno federal, por medio del Servicio Geológico Mexicano, señaló que la Mixteca tiene depósitos de litio, considerado en el actual periodo de transición energética como “el oro blanco”. Las localidades que el documento señala se encuentran en los municipios mixtecos de Petlalcingo, Piaxtla, Tehuiztzingo, Izúcar de Matamoros y Chila de las Flores en el estado de Puebla, Tamazola, Tamazulapan y Ayuquillilla en el estado de Oaxaca [SGM 2020].

Estas amenazas a los territorios de vida en la región se suman a las tierras concesionadas desde hace algunos años, como es el caso de las 19 570 hectáreas en el municipio de Huajuapán de León, en la Mixteca Oaxaqueña, concesionadas a la empresa canadiense Arco Resources Corporation para la explotación de oro, plata y zinc.

De tal forma, podemos decir que el Modelo Extractivo Minero en México ha quedado intacto y las empresas mineras fueron beneficiadas de esta calamidad sanitaria [REMA 2022: 36] y ante ese panorama la Mixteca resultó con una amenaza más, pues pone en riesgo la vida en el territorio.

LA RESPUESTA ES COLECTIVA

El Mecanismo de Expertos de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (MEPDI), declaró a inicios de la pandemia:

Los pueblos originarios ya estaban en desventaja en cuanto al acceso a la atención de salud de calidad y eran más vulnerables a numerosos problemas de salud, en particular las pandemias. No se cumplía con los determinantes sociales de la salud, como el agua potable, una dieta suficiente y equilibrada y el saneamiento básico, antes de esta crisis. [...] Además, la expropiación de sus tierras y recursos naturales y el aumento de los conflictos en sus territorios ya ponían a los pueblos indígenas en una situación particularmente precaria.

En este sentido, afirma el Mecanismo, la propagación del COVID-19 ha exacerbado y seguirá exacerbando una situación ya crítica para muchos pueblos indígenas, donde abundan las desigualdades y la discriminación; a ello se sumarán los efectos económicos, la recesión, los conflictos y violencias vinculados a la escasez de recursos, al agua potable y alimentos. En ese ambiente son los pueblos indígenas los más vulnerables, más aún si se trata de refugiados, desplazados internos, migrantes, habitantes de las periferias en las ciudades o población indígena en aislamiento voluntario [La Jornada 2020].

La pandemia llegó en un momento difícil para la región por los diversos problemas que enfrentaba en múltiples aspectos;¹⁰ las condiciones de vida, trabajo y de salud, previo a la pandemia, no son alentadoras. La precariedad del sistema de salud en comunidades rurales, la falta de acceso a instalaciones adecuadas, médicos especializados, medicinas e insumos básicos, así como la dificultad para trasladarse a los hospitales regionales por la falta de caminos y transporte son algunos de los problemas cotidianos que ya se vivían antes de la pandemia.

La mayoría de las comunidades mixtecas son catalogadas como de alta y muy alta marginación, siete de los 20 municipios con menor índice de desarrollo humano son Mixtecos,¹¹ como lo establece el Programa de la Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). En cuanto a otras enfermedades, la población presenta un alto índice de personas con diabetes, hipertensión y desnutrición crónica; estas enfermedades son causadas por el sistema agroalimentario industrial que ha impactado en el cambio de consumo también en las zonas rurales. Las enfermedades se han expandido de forma alarmante en las zonas rurales del país gracias a las políticas impuestas en los territorios indígenas y campesinos¹² desde la Revolución Verde.

En toda la Mixteca las principales fuentes de ingresos son: las remesas provenientes principalmente de los Estados Unidos, la agricultura campe-

¹⁰ Sólo en la Montaña de Guerrero las tres fuentes de dinero se colapsaron en el último año, meses y semanas: la siembra ilegal de amapola, las remesas y la asistencia gubernamental, señaló Abel Barrera, el director del Centro de Derechos Humanos Tlachinola, con sede en Tlapa, Guerrero [Camacho 2020].

¹¹ Metlatónoc, Xochixtlahuca, Cochoapa el Grande, en la Mixteca Guerrerense y Coicoyán de las Flores, San Simón Zahuatlán, San Martín Peras, Santos Reyes Yucuná, en la Mixteca Oaxaqueña. Subsecretaría de Desarrollo Social y Humano [Sales 2013].

¹² Según datos de la Organización Mundial de la Salud (OMS), 72% de las causas de muerte de la población mundial son enfermedades no transmisibles. Y más o menos la mitad están directamente relacionadas al sistema alimentario agroindustrial [Liaudat et al. 2020: 9].

sina familiar, la venta e intercambio de productos que se cultivan en las huertas y traspatios, los subsidios gubernamentales, los cuales han disminuido pues antes las familias recibían recursos mensuales por número de hijos y ahora quienes reciben son los adultos mayores de 68 años.

La pandemia se ha vivido con mucha incertidumbre, noticias falsas por las redes sociales, rumores, falta de información que generó miedo y desconfianza. Al principio se negó su existencia, para mucha gente “era cosa del gobierno” “porque algo malo estarán planeado”, “porque de por sí nos engañan”.

Ante la escasa información que fue llegando gota a gota, muchas comunidades mixtecas poblanas, guerrerenses y oaxaqueñas decidieron cerrar su comunidad, ya sea por acuerdo de las asambleas o directamente por decisión de las autoridades locales. El objetivo era aislarse en comunidad, controlar los accesos y así evitar contagios. Al cerrar la comunidad también se prohibió la entrada de comerciantes, sólo podrían entrar los que vendían alimentos en los días de mercado.

También en comunidades, en la Mixteca Poblana, por acuerdo de asamblea, se decidió prohibir el acceso a las personas originarias de esa localidad que vivieran fuera o en el extranjero, con la finalidad de salvaguardar la vida de los ancianos y ancianas de la comunidad. Otras comunidades permitieron el acceso a la población, siempre y cuando los recién llegados se comprometieran con resguardarse en sus casas durante 15 días para asegurar que no traían el virus.

Como se ha dicho aquí, el aislamiento no se vivió de la misma forma en las zonas rurales que en las urbanas. En las comunidades mixtecas, el aislamiento fue comunitario, sostenido por las redes familiares, vecinales, lo que en algunos casos fortaleció la economía local pues la gente comenzó a vender o intercambiar productos de la huerta o la parcela, entre vecinos; pero también las restricciones dificultaron la comercialización de alimentos en los mercados regionales debido a su suspensión, como en Huajuapán de León y Acatlán de Osorio, donde acuden mujeres a realizar la venta o trueque. Esta situación generó protestas e inconformidad pues son mercados al aire libre, mientras que los supermercados siempre se mantuvieron abiertos sin ninguna restricción.

Una parte importante de la economía de las comunidades mixtecas está basada en el intercambio al interior de la comunidad, así como en los mercados regionales, como se mencionó antes. En mi recorrido por las varias comunidades mixtecas pude constatar la importancia del consumo local, la gente compró y vendió lo cosechado en las milpas, las huertas y los traspatios. Así, se consumieron una gran diversidad de granos como maíz y

frijol, frutas y verduras diversas. En los mercados locales se encontraban también nopales, naranjas, mangos, limones, aguacates, anonas, limas, ciruelas, nísperos, plátanos, huevo, carne, leche, por mencionar algunos de los principales alimentos. También se comercializaron diversos insectos que la población acostumbra comer en distintas temporadas, como cuetlas, chinches, chapulines, chicharras. Sin duda, se fortaleció también el trueque, cuya principal participación la hacen las mujeres. En algunas comunidades estos mercados internos se fortalecieron en la medida que las mujeres tuvieron más restricciones para la venta en los mercados regionales ubicados en los principales centros urbanos de la región.

Durante el periodo de mayor confinamiento y restricciones, sobre todo en las ciudades, las y los campesinos que insistían en salir a vender sus productos para cubrir otras necesidades se enfrentaron al racismo y a otras formas de violencia que les impedía transitar por la ciudad y ofrecer esos productos de sus parcelas, artesanías u otros productos elaborados en sus casas.

Hay un sector de la población sin tierra y que no siembra milpa, que ha enfrentado la pandemia sin trabajo o con trabajo esporádico, que no son beneficiarios de programas gubernamentales, ellos son los que considero han enfrentado la pandemia en las peores condiciones.

Durante los meses de mayor confinamiento se organizaron brigadas de limpieza de calles y espacios públicos, así como de vigilancia en las entradas de las comunidades, aunque algunos de los habitantes seguían negando la existencia de la pandemia, hubo gente que se sumó de forma voluntaria a esas tareas. Hombres y mujeres colaboraron en la limpieza de calles y sitios donde la gente se suele reunir, así como en los puntos de revisión, sobre todo en los accesos de las comunidades.

Es posible afirmar que en la Mixteca la respuesta a esta situación de emergencia ha estado caracterizada por la colaboración, la autogestión, organización y apoyo mutuo. Así, es en estos momentos cuando se han puesto en marcha los vínculos establecidos en otros momentos por medio de los compadrazgos, los lazos familiares, vecinales que son los que han sostenido el cuidado de la vida en estas comunidades por siglos.

La interrupción de celebraciones y actividades religiosas fue una decisión difícil, pero se suspendieron en su totalidad. Sin embargo, los rituales relacionados con la petición de lluvias o las ofrendas a cuevas y otros lugares sagrados se siguieron realizando y en algunas comunidades mixtecas estas ceremonias se fortalecieron para pedir a las deidades la protección de las comunidades en caso de contagio.

Se ha señalado también que la pandemia encontró a muchas familias y comunidades mixtecas con fuertes dificultades para obtener ingresos eco-

nómicos, relacionado con la falta de trabajo digno bien remunerado. Estas condiciones los obligaron a salir de su comunidad. En los municipios como Metlatonoc, en Guerrero, y en los municipios de la Mixteca Oaxaqueña como Coicoyán de las Flores, San Simón Zahuatlán y Santos Reyes Yucuná, familias completas siguieron saliendo rumbo al norte en busca de trabajo para cubrir al menos necesidades mínimas.

La migración a los EUA tampoco se detuvo, como en el caso de los jóvenes de las comunidades que viajan con visa de trabajo a los Estados Unidos; empresarios de la agroindustria norteamericana siguieron solicitando jóvenes mixtecos, quienes se encargaron de la siembra, cuidado y cosecha de las grandes plantaciones de diversos productos de monocultivo en esa nación. Para poder obtener un trabajo temporal los jóvenes se trasladan desde la Mixteca hasta la ciudad de Monterrey o a otras ciudades de la frontera con EUA, donde son entrevistados y, si cumplen con los requisitos, obtienen una visa de trabajo temporal, de lo contrario, deben regresar por sus propios medios a su comunidad, muchas veces estos jóvenes hacen ese viaje con muy poco dinero y no siempre logran conseguir cruzar a los Estados Unidos. En la pandemia esta situación los colocaba en una mayor desventaja y riesgo.

Es importante señalar que la comunidad migrante mixteca dentro y fuera del país siguió desempeñando un papel muy importante en el sostenimiento de la economía de la región. Al principio se pensaba que regresarían masivamente, sobre todo en el caso de los que están en Estados Unidos, pero no sucedió así, al contrario, al parecer trabajaron más y enviaron más dinero a las comunidades, ya que durante estos años las remesas en la región se incrementaron, aunque sí hubo algunos que retornaron. Los migrantes mixtecos hacia EUA o al norte del país siguieron trabajando en los campos agrícolas, sembrando o cosechando alimentos o trabajando en distintos sectores en las ciudades y permitiendo así a millones de personas quedarse en casa.

En cuanto a la educación, la atención a la infancia mixteca no ha sido suficiente ni pertinente, en la región los estudiantes no cuentan con acceso a Internet y en las localidades donde se tiene acceso no hay los dispositivos ni computadoras para los estudiantes de nivel básico ni medio superior. Hecho que motivó el abandono escolar, sobre todo en bachillerato.

Contra todo y a pesar de la pobreza, la falta de atención médica, la carencia de hospitales y equipo especializado para enfrentar la situación de emergencia, los pueblos y comunidades indígenas-campesinas generaron sus propias estrategias de prevención para enfrentar la pandemia. Sin embargo, "la capacidad de respuesta será distinta conforme el grado de orga-

nización, la orografía y el contexto social de la región donde se encuentran las comunidades” [Camacho 2020]. Sin duda, ante la individualización que promovió la pandemia, en la región la respuesta fue colectiva.

RESISTENCIAS DESDE LA MILPA

Una de las principales lecciones de la pandemia ha sido reafirmar que todos dependemos de todos. Desde los territorios rurales-campesinos-indígenas se es más consciente de esa coexistencia, así que en tiempos de emergencia y crisis sanitaria los pueblos se resguardaron y buscaron fortalecer los vínculos. Desde el inicio de la pandemia apostaron por el cuidado y trabajo colectivo; en muchas comunidades se promovió la recuperación de conocimientos medicinales, los trabajos de la milpa, el huerto y el traspatio, el trueque o venta de productos en mercados locales.

El trabajo familiar campesino y comunal tiene como un eje el fortalecimiento del vínculo con la tierra. Según lo observado entre 2020 y 2022, en la región mixteca se sembró más que en años anteriores. En plena pandemia los campesinos/as del Ñuu Savi afirmaban: “Nosotros sabemos que, si tenemos Milpa, no nos faltará el alimento para la familia y los animales [...] si tenemos maíz y frijol, nada nos falta”.

Frente a la pandemia hay un proceso de vuelta al campo, de fortalecimiento de la milpa, el traspatio y el huerto; esto fue fundamental para enfrentar la falta de ingresos monetarios, el incremento de precios de los productos, la búsqueda por una alimentación sana, etcétera.

Como parte de una familia campesina he podido constatar cómo la consigna de “quédate en casa” ha significado, en muchos casos quedarse y fortalecer la producción campesina-familiar, la milpa y el cuidado de plantas, sembrar árboles frutales y criar animales. De tal forma que hay un fortalecimiento y revalorización de la vida y el quehacer campesino. Para el caso de una importante población mixteca, el quedarse en casa fue: quédate en tu comunidad, en tu milpa, en tu parcela, en tu traspatio.

En México, la agricultura proporciona empleo a 13% de la población, que representa unos 3 300 000 de agricultores y 4 600 000 de trabajadores asalariados y familiares no remunerados [Corona 2016: 3]. Pese al papel tan importante de la producción campesina en la economía local-regional-global, la agricultura familiar campesina no ha sido considerada como prioritaria, mientras que sectores como la minería ha sido nombrada y considerada esencial.

La pandemia también ha mostrado que no es el único problema que amenaza la vida en los territorios mixtecos; están amenazados desde antes

por los megaproyectos extractivos de minería de oro, plata y carbón, así como de litio, como ya se ha mencionado. La destrucción de la economía campesina, la falta de presupuesto para el campo, las políticas agrícolas que colocan en una mayor desigualdad a ésta respecto a la producción agroindustrial y ganadera, así como los efectos de la crisis climática son algunos de los problemas que atentan contra la vida rural.

Valorar el trabajo campesino, como generador de alimentos saludables, trabajo, conocimientos, forma de vida y autonomía alimentaria, es una tarea pendiente y urgente. La producción campesina sigue siendo fundamental en la producción de alimentos en el ámbito mundial, 70 % de los alimentos provienen de la agricultura familiar [CEPAL/FAO/ IICA 2022] Por tanto, es muy importante defender los territorios donde se encuentran los alimentos, medicina, agua, y buen vivir, tanto para la población rural como la urbana.

Se necesita valorar el trabajo, los saberes y la existencia misma de los hombres y mujeres del campo, quienes han sido los encargados de cuidar las semillas, la diversidad de plantas, frutas y verduras, en general, del modo de vida campesino. El COVID-19 no es la causa, sino una consecuencia más de un sistema, el capitalista, que ha destruido la vida, el ecosistema, la tierra-territorio. El coronavirus es entonces la consecuencia de un modo de vida amenazante a otras formas de vida en relación con la Madre Tierra.

Es en este contexto de peligro donde se ha podido observar el fortalecimiento de las redes de apoyo mutuo, la mano vuelta o ayuda entre vecinos, familias y comunidades. No estamos idealizando la comunidad, desde dentro sabemos lo difícil que es hacer comunidad y vida comunal, sin embargo, no podemos negar que el hacer comunidad ha sido fundamental para enfrentar la situación de emergencia generada por la pandemia.

El 18 de mayo de 2020, el relator espacial de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, José Francisco Cali Tzay, maya kaqchikel, declaró que durante la pandemia del COVID-19, los territorios y comunidades indígenas están viviendo afectaciones que “no siempre se tratan de cuestiones de salud” [Comunicado de prensa, ONU], entre esas afectaciones resaltó un incremento de la marginalización, represión y vigilancia [De Sousa 2020: 24], incluso la militarización de los territorios, la falta de atención de los servicios de salud gubernamentales, dificultad para la organización y asociación, la presión de intereses empresariales por los territorios y recursos, la imposición de megaproyectos relacionados con la agroindustria, la minería, las represas y la infraestructura, todos sin la consulta y consentimiento de los pueblos.

Estos problemas, junto con la falta de acceso a la tierra y medios de vida, generan mayor pobreza, tasas elevadas de mal nutrición, falta de ac-

ceso al agua potable y saneamiento, exclusión de los servicios médicos y, a su vez, los hace más vulnerables a las enfermedades. Las poblaciones más organizadas que han podido enfrentar colectivamente los problemas, así como seguir trabajando la tierra y fortaleciendo el autoconsumo y la autonomía alimentaria, son las que lograron enfrentar mejor a la pandemia. Por ello, Calí Tzai insiste en señalar: “Los derechos al desarrollo, la libre determinación y las tierras, territorios y recursos deben garantizarse para que los pueblos indígenas puedan gestionar estos tiempos de crisis y promover los objetivos mundiales de desarrollo sostenible y protección del medio ambiente” [Comunicado de prensa, ONU].

De la misma forma, la pandemia nos enseñó la necesidad de cambiar: debemos valorar lo colectivo, por encima de lo individual y construir sociedades inclusivas, respetuosas y protectoras para todos [Comunicado de prensa, ONU]. No se trata sólo de proteger nuestra salud de forma individual, sino de proteger y procurar la red de la vida en su conjunto.

Es necesario trabajar en la recuperación del sistema de salud ancestral y recuperar otras formas de salud que contribuya a cuestionar el actual sistema y la forma en la que nos ha llevado a alimentarnos. Cabe la importancia de fortalecer la producción campesina para producir alimentos sanos, recuperar la autonomía alimentaria, enfrentar el hambre; impulsar la producción campesina agroecológica, la infraestructura, el crédito/financiación, programas y proyectos agroecológicos; incrementar la superficie de cultivo en armonía con la naturaleza. Joao Pedro Stédile, líder del Movimiento de los Sin Tierra (MST) en Brasil, integrante de La Vía Campesina, la red campesina más importante del planeta con 181 organizaciones de 81 países, señaló en 2020:

La pandemia del coronavirus es la expresión más trágica de la etapa actual del capitalismo y de la crisis de civilización que estamos viviendo. En primer lugar, porque hay muchos estudios científicos que demuestran que el brote de varios virus nuevos, anteriormente desconocidos, es parte de la consecuencia de haber desequilibrado las fuerzas de la naturaleza, con el modelo de producción agrícola industrial en gran escala. La mayoría de los nuevos virus se han programado a través de la cría a gran escala de animales, aves, cerdos, ganado, etc. En segundo lugar, la importancia de nuestra tesis de que debemos defender la soberanía alimentaria queda patente con el estallido de crisis como ésta. En otras palabras, cada pueblo, en cada región, necesita tener autonomía en la producción de sus alimentos. El comercio mundial de productos básicos agrícolas ha fracasado [Amorím 2020].

Es urgente y necesario cambiar las bases de la producción de este sistema capitalista, generador de ésta y otras pandemias; de lo contrario, la amenaza de nuevas pandemias está latente o, como lo señala Silvia Ribeiro, en un espacio donde todas las condiciones se mantienen iguales, es necesario: “[...] Poner en discusión el sistema alimentario agroindustrial, desde la forma de cultivo, hasta la forma de procesamiento. Todo ese círculo vicioso que no está considerado hace que se esté preparando otra pandemia” [Ribeiro 2022]. El sistema agroalimentario es un peligro y una amenaza permanente para la vida en este planeta.

Contrario al sistema agroindustrial, el modo de producción campesino ha demostrado, por milenios, ser más productivo con apenas entre 20% y 30% de la tierra arable del planeta, donde se produce alrededor de 70% de los alimentos. Las alternativas, lejos de ofrecer el capitalismo, están en las milpas, lo coyucos, las chacras, las huertas campesinas, los proyectos agroecológicos. No se trata de algo inventado, sino de formas y modos de coexistencia milenarios para poner en el centro la reproducción de un modo de vida, del cual viven millones de personas en el planeta (1 500 000 de personas).

La racionalidad campesina que piensa, vive y actúa con los pies en la tierra es una señal para marcar la experiencia de la pandemia. La posibilidad de volver a la tierra, de pensar en la reconstrucción de tejidos cercanos, elementales, en lo glocal, el intercambio directo, la mano vuelta, el trueque, la vida comunal. Esta racionalidad campesina, expresada en un modo de ser y estar en el mundo, ha sido muy importante en el sostenimiento de la vida en Ñuu Savi, sin duda hay una apuesta por seguir haciendo milpa y por la vida colectiva, aquí está la propuesta y el reto en una sociedad cuyo sistema hegemónico apuesta y promueve la fragmentación y el individualismo. Contra todo presagio, los pueblos indígenas han sostenido formas comunales de vida y se activan en contextos de peligro. Así, ante la amenaza de muerte en solitario, la respuesta de los mundos rurales, indígenas-campesinos es el fortalecimiento del tejido comunal, familiar, incluso intercomunitario.

REFERENCIAS

Acosta, Alberto

2020 El coronavirus en los tiempos del Ecuador. *Análisis Carolina*, 28 de abril. Fundación Carolina. España. <<https://www.fundacioncarolina.es/wp-content/uploads/2020/04/AC-23.-2020.pdf>>. Consultado el 10 de diciembre de 2022.

Amorín, Jaime

2020 Enfrentado al coronavirus en el campo. *La Vía Campesina*, 13 de mayo. <<https://viacampesina.org/es/enfrentando-al-coronavirus-en-el-campo/>>. Consultado el 13 de noviembre de 2022.

Barabas, Alicia

2020 La autogestión de la pandemia COVID-19 en los pueblos originarios de Oaxaca, *Revista Antropológicas del Sur*, 7 (14): 01-13. <<http://revistas.academia.cl/index.php/rantros/article/view/1890/2065>>. Consultado el 12 de noviembre de 2022.

Camacho, Zózimo

2020 Pandemia: 16 millones de indígenas en vulnerabilidad absoluta. *Contralinea*, 7 de abril. <<https://contralinea.com.mx/interno/featured/pandemia-16-millones-de-indigenas-en-vulnerabilidad-absoluta/>>. Consultado el 1 de noviembre de 2022.

Cariño Trujillo, Carmen

2020 Fortalecer el vínculo con la tierra, porque somos de la tierra. *Migrazine*. 2020/1. <<https://migrazine.at/index.php/artikel/en-tiempos-de-crisis-fortalecer-el-vinculo-con-la-tierra-porque-somos-de-la-tierra?fbclid=IwAR1JdjpAtenztoToPCAxEvVcFo1t05942Q66jWbVtlKty4slOWYLq4DtdRQ>>. Consultado el 28 de octubre de 2022.

Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan (CDHM-Tlachinollan)

2005 *Migrar o morir: El dilema de los jornaleros agrícolas de la Montaña de Guerrero*. CDHM-Tlachinollan. México.

CEPAL/FAO/IICA

2022 Perspectivas de la agricultura y del desarrollo rural en las Américas. Una mirada hacia América Latina y el Caribe. <https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/47208/1/CEPAL-FAO21-22_es.pdf>. Consultado el 28 de abril del 2022.

Comunicado de prensa (ONU)

2020 Covid-19 está devastando a las comunidades indígenas del mundo y no sólo se trata de la salud –advierte experto de la ONU. 18 de mayo 2020. <<https://www.ohchr.org/es/2020/05/covid-19-devastating-indigenous->

communities-worldwide-and-its-not-only-about-health-un>. Consultado el 3 de mayo de 2022.

Comunicación e información de la mujer (CIMAC)

2020 Se incrementa durante pandemia demanda de atención en CAMI de Guerrero. *Cimacnoticias*, 26 de noviembre. CIMAC. México. <<https://cimacnoticias.com.mx/2020/11/26/se-incrementa-durante-pandemia-demanda-de-atencion-en-cami-de-guerrero#gsc.tab=0>>. Consultado el 26 de octubre de 2022.

Consejo Nacional de Población de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL)

2010 *Informe Anual Sobre la Situación de la Pobreza y Rezago Social*. CONEVAL. México. <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/38198/Puebla_055.pdf>. Consultado el 8 de octubre de 2022.

Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

2014 *Convenio sobre pueblos indígenas y tribales*, 169. OIT. Lima, Perú.

Corona Ramírez, Ismael

2016 *El desarrollo de la agricultura y el impacto que tendría en las finanzas públicas de México*. Premio Nacional de las Finanzas Públicas. México. <https://cefp.gob.mx/formulario/Trabajo_12a.pdf>. Consultado el 25 de abril de 2022.

Coronavirus Resource Center

2022 Mortalidad Analysis. Coronavirus Resource Center. John Hopkins University. USA. <<https://coronavirus.jhu.edu/data/mortality>>. Consultado el 24 de abril del 2022.

De Ríos Palma, Arturo

2020 Jornaleros, entre el Covid, la pobreza y el trabajo. *El Universal*. 15 de junio. <<https://www.eluniversal.com.mx/estados/jornaleros-entre-el-covid-la-pobreza-y-el-trabajo/>>. Consultado el 25 de abril de 2022.

De Sousa Santos, Boaventura

2020 *La cruel pedagogía del virus*, Paula Vasile (trad.). TNI-CLACSO. Buenos Aires.

Espinosa Luna, Carolina

2021 La configuración social de la pandemia por SARS-COV-2. Un ensayo sociológico. *Sociológica* (Méx.), 36 (102), ene./abr. <https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732021000100279>. Consultado el 25 de abril de 2022.

Gómez Durán, Thelma

2020 Día internacional de los Pueblos indígenas: perder conocimientos ancestrales por el COVID-19. *Mongabay*. 9 agosto. <<https://es.mongabay.com/2020/08/dia-pueblos-indigenas-covid-19/>>. Consultado el 1 de mayo de 2022.

Informe Anual sobre la situación de Pobreza y Rezago Social, SEDESOL-CONEVAL
 2010 *Informe Anual sobre la situación de Pobreza y Rezago Social*. SEDESOL-CONEVAL. México. <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/38198/Puebla_055.pdf>. Consultado el 12 de mayo de 2022.

Instituto Humanitas Unisinos (IHU)

2021 *Necropolítica latinoamericana: Pandemia y Distopías*. Entrevista a Eduardo Gudynas, realizada en línea el 19 de mayo del 2021. IHU. <<http://gudynas.com/wp-content/uploads/GudynasEntrevistaNecropoliticaPandemiaDistopiaEsp21.pdf>>. Consultado el 28 de abril de 2022.

La Jornada

2020 Indígenas sufrirán de manera desproporcionada el COVID-19: experto. *La Jornada*. 7 de abril, Redacción. <<https://www.jornada.com.mx/2022/07/11/politica/017n3pol>>. Consultado el 1 de mayo de 2022.

Liaudat Santiago y Candela Linares

2020 Entrevista a Silvia Ribeiro. La pandemia está directamente relacionada al sistema alimentario agroindustrial. *Ciencia Tecnología y Política*, 3 (5), noviembre. Universidad Nacional de la Plata. Argentina. <<https://revistas.unlp.edu.ar/CTyP/article/view/10749/9616>>. Consultado el 26 de abril de 2023.

Llaven Anzures, Yadira

2020 Autoridades de la Sierra Norte y Mixteca prohíben ingreso de foráneos y migrantes hasta que se concluya la emergencia sanitaria. *La Jornada de Oriente*. 6 de abril. <<https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/autoridades-de-la-sierra-norte-y-mixteca-prohiben-ingreso-de-foraneos-y-migrantes-hasta-que-concluya-la-emergencia-sanitaria/>>. Consultado el 20 de abril de 2022.

López Bárcenas, Francisco

2020 Megaproyectos, pandemia y “gobierno del cambio” en México. *Revista Universidad de Rovira*. Vol. X Núm. 2 (2020): 1-10. <<https://revistes.urv.cat/index.php/rcda/article/view/2967/3027>>. Consultado el 20 de abril de 2022.

Mecanismo de Expertos de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (MEDPI)

2020 COVID-19 un desafío más para los pueblos indígenas. <https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-es/wp-content/uploads/sites/34/2020/05/COVIDStatementEMRIP_SP.pdf>. Consultado el 13 de octubre de 2022.

Millán, Moira

2020 Pandemia y Terricidio. *Contrahegemonía*. 28 de abril. Buenos Aires, Argen-

tina. <<https://contrahegemoniaweb.com.ar/2020/04/28/pandemia-y-terricidio/>>. Consultado el 22 de mayo de 2022.

Organización Panamericana de la Salud

2020 *El impacto de la COVID-19 en los pueblos indígenas de la Región de las Américas. Perspectivas y oportunidades.* Informe de la reunión regional de alto nivel. 30 de octubre. <https://iris.paho.org/bitstream/handle/10665.2/53361/OPSECCOVID-19210001_spa.pdf?sequence=5>. Consultado del 20 de noviembre de 2022.

Ramonet, Ignacio

2020 La pandemia y el sistema-mundo. Un hecho social total. *Comunicación. Estudios venezolanos de comunicación*, 2º y 3º trimestre (190-191): 95-126.

Red Mexicana de Afectados por la Minería (REMA)

2022 La lucha por lo esencial. REMA, mayo. México. <<https://desinformemos.org/wp-content/uploads/2022/05/LA-LUCHA-POR-LO-ESENCIAL.pdf>>. Consultado el 19 de abril del 2022.

Red Nacional de Jornaleros y Jornaleras Agrícolas (REJJA)

2020 La población jornalera agrícola interna en México frente a la pandemia de Covid-19. *Red Nacional de Jornaleros y Jornaleras Agrícolas*. <https://www.ohchr.org/sites/default/files/Red_Nacional_de_Jornaleros_y_Jornaleras_Agr%C3%ADcolas_-_Mexico.pdf>. Consultado el 1 de mayo del 2022.

Ribeiro, Silvia

2020 Gestando la próxima pandemia. *ETC GROUP*. 18 de junio. <<https://www.etcgroup.org/es/content/gestando-la-proxima-pandemia>>. Consultado el 23 de abril del 2022.

Sales Heredia, Francisco

2013 *Lista de los 125 municipios con menor IDH.* Subsecretaría de Desarrollo Social y Humano Sedesol. México. <<file:///C:/Users/Carmela/Downloads/8.pdf>>. Consultado el 28 de abril del 2022.

Servicio Geológico Mexicano (SGM)

2020 *Depósitos de Litio en México.* SGM, Secretaría de Economía. <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/419275/Perfil_Litio_2018__T_.pdf>. Consultado el 13 de mayo de 2022.

Torres, Ximena

2020 Las Casas de la Mujeres Indígena y Afromexicana logran una nueva asignación de presupuesto para seguir operando. *ZonaDocs*. 19 de julio. <<https://www.zonadocs.mx/2020/07/19/las-casas-de-la-mujer-indigena-y-afromexicana-logran-una-nueva-asignacion-de-presupuesto-para-seguir-operando/>>. Consultado el 20 de mayo de 2022.

Pandemia y diversidad cultural. El derecho a la salud de los pueblos originarios

*Jaime Eduardo Ortiz Leroux**

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA. UNIDAD AZCAPOTZALCO.

RESUMEN: *En este trabajo se realiza un análisis del contenido de las normas del Sistema Nacional de Salud para determinar qué conceptos y disposiciones garantizan el derecho a la salud de los pueblos originarios y aluden a una visión intercultural reconocedora de las nociones, técnicas y prácticas de sus sistemas de salud. El incumplimiento del derecho a la protección de la salud de los pueblos, en particular durante la pandemia, de COVID-19, tiene como una de sus causas la falta de herramientas teóricas vinculadas al Sistema Nacional con los sistemas de salubridad de las comunidades.*

PALABRAS CLAVE: *Interculturalidad, Derecho a la Salud, Pandemia, Normas de los pueblos originarios.*

Pandemic and Cultural Diversity.
The Right to Health for Native Peoples

ABSTRACT: *In this paper is carried out an analysis of the Mexican Health System norms content, to determine which concepts and provisions guarantee the human right to health of indigenous peoples. It refers to an intercultural vision that recognizes notions, techniques and practices of their health systems. Among the causes of non-compliance with their human right to health, particularly during the COVID-19 pandemic, is the lack of theoretical tools that could link the National System to the communities health systems.*

KEYWORDS: *Interculturality, Right to Health, Pandemic, Native peoples' Norms.*

* pamitl@yahoo.com

1. INTRODUCCIÓN. DEPURACIÓN CONCEPTUAL Y METODOLÓGICA

Hablar del derecho a la salud requiere precisar el significado de esa palabra cuando se dice que un sujeto “tiene un derecho”. Tener un derecho es un uso moderno e intersubjetivo de la palabra que hace referencia a una comunidad política, quienes están obligados a no impedir la conducta del objeto de protección [Correas 2011: 12].¹ En la teoría de los derechos humanos “tener un derecho” es un principio universal de la razón, una esencia para naturalizar la idea de los individuos humanos como sujetos en igualdad de libertad y dignidad [Habermas 2010].

El concepto iusnaturalista y racionalista de los derechos humanos se erige como el objeto de protección del Estado constitucional democrático y base para la interpretación de los procesos sociales y políticos en las sociedades contemporáneas, con fuertes repercusiones en los campos de la acción social política y jurídica [Habermas 2010]. La naturalización de lo humano en el concepto de “derechos humanos”, con fundamento en el Derecho Internacional, aspira a instaurar un orden que supere el conflicto y la desigualdad, a crear obligaciones de los Estados con respecto de su propia población. En este sentido, desde una perspectiva jurídico-estatal “tener un derecho” no es principio de la razón, en realidad es un “derecho subjetivo”: la facultad ciudadana de exigir a la autoridad realizar una determinada conducta, capacidad que corresponde con la obligación legal de la autoridad [Correas 2011: 28-29].

El ejercicio del “derecho a la salud” debe ser analizado a la luz de las disposiciones de la ley, de las instituciones, las obligaciones y los medios para asegurarlos y sancionarlos. El contenido del texto legal, así como las tesis de jurisprudencia sobre la materia conforman el contexto de interpretación de su ejercicio, no en términos de una racionalidad universal sino en cuanto a las instituciones establecidas, las obligaciones de la autoridad y los conceptos referentes al mismo. Si no existe norma que obligue a la autoridad para resolver la petición ciudadana, no existe derecho subjetivo correspondiente.

En este sentido, realizaremos un análisis e interpretación del Sistema Nacional de Salud, como sistema legal inscrito en el orden constitucional, en cuanto al derecho a la protección de la salud de los pueblos originarios. Se analizará la Ley General del Salud de los Estados Unidos Mexicanos, y sus reglamentos, así como las resoluciones de los órganos jurisdiccionales

¹ Se trata de un uso lingüístico distinto cuando se dice “estudio derecho”, “el derecho me asiste” o “no hay derecho”, donde se usa el mismo término con diferentes significados.

donde se encuentran las obligaciones de las autoridades en la materia y los criterios de interpretación en los que descansan; conocerlas e interpretarlas permitirá establecer los alcances del cumplimiento de las obligaciones internacionales del Estado con respecto a la protección de salubridad de los pueblos originarios, las herramientas dispuestas para hacerla efectiva y el grado de reconocimiento de los conceptos y prácticas de sanidad, surgidas de los pueblos originarios.

Se conciben los sistemas de salud, nacional y de los pueblos originarios como órdenes dentro del contexto de pluralidad normativa de la sociedad mexicana [Correas 2007: 67-70], los cuales son incompatibles en múltiples aspectos, como el de la salud, representado por la contradicción entre los conceptos y principios que orientan el modelo estatal y el de los pueblos originarios, así como en el choque de las prácticas, generadas por cada uno de estos sistemas.

Los sentidos surgidos de la interpretación del campo jurídico-estatal en el Sistema Nacional de Salud permitirán valorar el significado del “derecho a la salud de los pueblos originarios” y el alcance de su ejercicio durante la emergencia sanitaria mundial causada por el virus SARS COV2, al poner énfasis en la perspectiva intercultural y la posible existencia de puentes conceptuales que vinculen a los sistemas involucrados.²

EL DERECHO A LA SALUD DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS EN EL ORDEN JURÍDICO

En el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, el derecho a la salud es una obligación estatal mediante la prestación positiva por parte de la autoridad; se representa como el derecho a un conjunto de acciones de asistencia médica, seguridad social y servicios sociales por parte del Estado. Se define en el artículo 12 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales como el disfrute (por parte de la población) “del más alto nivel posible de salud física y mental” [PIDESC 2012], así como en el artículo 10 del Protocolo de San Salvador donde para llegar a esa meta es obligación de los Estados comprometidos “adoptar medidas para asegurar la plena efectividad de ese derecho” y asegurar “el acceso a los beneficios

² En 2020 se dio a conocer un proyecto de Decreto por parte del Gobierno Federal, con el objeto de regular la prestación de servicios de salud para los pueblos originarios, el cual ha generado diversas reacciones de protesta entre sectores académicos y organizaciones civiles. En este artículo no se analiza dicha propuesta en virtud de que no se conoce su origen y carece de positividad, por lo tanto, su análisis sería meramente especulativo.

de los servicios de salud a todos los individuos sujetos a la jurisdicción del Estado" (Protocolo de San Salvador 2022).

En términos constitucionales, la salud es uno de los cometidos del Estado mediante las instituciones y políticas públicas para asegurar el acceso universal a los mismos. El derecho a la salud es visto como un bien universal en el marco del territorio nacional, está definido en el artículo cuarto constitucional, párrafo IV, así como en la Ley General de Salud, como el "derecho a la protección de la salud", concepto que lo vincula directamente a cualquier individuo con la obligación de las autoridades responsables de promover, gestionar y prestar los servicios sanitarios y de salubridad pública, necesarios para proteger la sanidad de la población.

La Jurisprudencia del Poder Judicial Federal resalta la "complementariedad" entre este concepto y lo indicado del Derecho Internacional "que incluye, entre otras, las obligaciones de adoptar leyes u otras medidas para velar por el acceso igual a la atención de la salud y a los servicios; vigilar que la parte privada del sector no represente una amenaza a la disponibilidad, accesibilidad, y calidad de los servicios"; de controlar la comercialización de equipo y medicamentos; asegurar que los profesionales reúnan las condiciones necesarias de educación y experiencia [SCJN 2008a]. El ejercicio universal del derecho a la salud "constituye una responsabilidad social, que se traduce en la obligación del Estado de establecer los mecanismos necesarios para que todas las personas tengan acceso a los servicios" [TCC 2020a]. Estos conceptos se aplican en el caso del derecho a la salud de los pueblos originarios.

Por otra parte, los sistemas de salud de los pueblos originarios están formados por un conjunto de conceptos y prácticas en términos de su población, reglas de interpretación que hunden sus raíces en los conocimientos antiguos sobre salud y enfermedad que los pueblos indígenas de nuestro país han acumulado por medio de la tradición, basada en su cosmovisión y su identidad, expresada mediante prácticas y usos de los recursos naturales, lo cuales conforman saberes tradicionales originarios sobre la vida y la muerte. Con estos sistemas los pueblos han protegido y cuidado su vida, hacen efectivo el derecho a la salud por la propia comunidad [Correas 2007: 60-63].

Las referencias en la Constitución Política de nuestro país a esos sistemas y al derecho a la salud de los pueblos originarios son escasas. El artículo cuarto señala el carácter progresivo del Sistema Nacional para brindar atención integral y gratuita a todas las personas "que no cuenten con seguridad social", para aludir a la población de los pueblos originarios y población migrante que se reconoce como tal. El artículo segundo, que otorga la tutela de los derechos de los pueblos originarios a las entidades federativas, admite que el derecho a la salud es una obligación concurrente

de Federación, estados y municipios. En la fracción III del apartado B, de ese artículo segundo, se señala que la ampliación del Sistema Nacional garantizará su acceso a los servicios de salud, “aprovechando la medicina tradicional [...] e impulsando la nutrición de los indígenas mediante programas de alimentación” (CPEUM 2022).

En contraste, las bases conceptuales de la Ley General de Salud (LGS: 2022), fundamento del Sistema Nacional, remiten al principio de igualdad como modelo de atención para todos y de servicio para la población entera.³ La ley dispone que el sistema esté integrado por los sectores público y privado;⁴ el primero comprende las instituciones de seguridad social y las prestadoras de servicios a la población sin seguridad social.⁵ El sector privado está formado por los servicios de salud financiados con los recursos de los usuarios. Como principio general, el financiamiento de los servicios de protección de la salubridad es compartido, se prevén cuotas de recuperación a cargo de los usuarios “considerando el costo de los servicios y las condiciones socioeconómicas”.

La jurisprudencia, por su parte, plantea que la sociedad (representada por “los interesados”) y el Estado comparten la responsabilidad de la protección de la salud, “con base en criterios de capacidad contributiva y redistribución del ingreso”; así, se eximirá de cobro a aquellos que carezcan de recursos para cubrirlas, en cuyo caso los servicios serán “financiados de manera solidaria por la Federación, los estados y los beneficiarios” [SCJN 2008b]. Se trata de un régimen asistencial y paliativo, el cual supone el derecho a la salud de los pueblos originarios sólo en calidad de población en condición de pobreza.

Los conceptos sobre responsabilidad compartida entre sociedad y Estado en la tareas de protección en sanidad tienen como objetivo la creación de instrumentos para una redistribución del gasto público; sin embargo, en un contexto donde el gasto público en servicios sociales se considera un rubro deficitario, donde se observa una caída de la inversión pública en salud cobijada por una reformulación asistencial del concepto de “bienestar social”,

³ Para ello propone “la extensión cuantitativa y cualitativa de los servicios de salud” en todas las localidades.

⁴ La Ley General, para atender al prestador de los servicios, los clasifica en: a) servicios públicos a la población general; b) servicios a derechohabientes de instituciones públicas; c) servicios sociales y privados.

⁵ Entre las instituciones que prestan servicios a la población con seguridad social están el IMSS, el ISSSTE, Petróleos Mexicanos, la Sedena, la Semar. Entre las instituciones dirigidas a la población sin seguridad están el Insabi, la Secretaría de Salud y el Programa IMSS-Oportunidades [Gómez Dantes *et al.* 2011: 220].

la responsabilidad compartida repercute directamente en la capacidad del Estado para atender las necesidades de los pueblos originarios.

El problema es que el financiamiento de las unidades de salud en las regiones más alejadas resulta más costoso en términos económicos y políticos con respecto de los que se construyen en los centros urbanos. Por lo tanto, muchas de ellas están en el abandono. En un contexto demográfico donde presiona a la migración y al despoblamiento del territorio, la inversión del Estado es menor. En contraparte y a pesar de lo señalado en la Constitución y las leyes, el Estado no se hace responsable por las condiciones de salud de los pueblos originarios, siempre ha sido responsabilidad de ellos mismos, mediante los recursos de sus respectivos sistemas.

ACERCA DEL CUMPLIMIENTO DE LAS NORMAS QUE REGULAN EL DERECHO A LA SALUD

El cumplimiento de lo dispuesto en las normas legales es otro aspecto que permite conocer el alcance del ejercicio de un derecho en la sociedad. Los conceptos que constituyen el derecho a la salud deben corresponder con los instrumentos legales para hacerlo efectivo, con las facultades de ejecución y sanción de las autoridades y con el funcionamiento de las instituciones responsables. El funcionamiento del Sistema Nacional de Salud conlleva el problema de su financiamiento, así como el problema de determinar cuál es la política económica que permite contar con los recursos necesarios para cumplir con las obligaciones constitucionales y legales, además de cubrir las necesidades de la población. Esa pregunta hasta ahora no tiene una respuesta cierta en la teoría política y económica.

En México, en el siglo pasado el Sistema Nacional de Salud alcanzó un importante desarrollo en infraestructura y prestación de servicios con respecto de otros países.⁶ No obstante, el actual régimen y su funcionamiento están muy lejos de cumplir con objetivos y metas para los que fueron creados y no cuentan con la capacidad de satisfacer las necesidades de sus beneficiarios. Es abundante la literatura de investigación que muestra el conjunto de factores que impiden el ejercicio del derecho a la salud, entre ellos “la desigualdad social, el estrato socioeconómico, el género, la etapa de vida, la condición étnico-racial, el territorio, la situación de discapacidad y el estatus migratorio” [CIDH 2020]. Esto coincide con los mismos elementos que favorecieron la expansión de la Pandemia de

⁶ Los trabajadores del sector formal de la economía, activos y jubilados, así como sus familias beneficiarias cubren a 48.3 millones de personas [Gómez Dantes *et al.* 2011: 220].

COVID19 en 2020 y pusieron al descubierto las deficiencias en la atención de los beneficiarios.

El artículo 2 de la Convención Americana de los Derechos Humanos señala que los Estados están obligados a adoptar medidas “hasta el máximo de los recursos de que dispongan [...], para lograr progresivamente la efectividad de los derechos humanos”. Este artículo reconoce que quizá los Estados no cuenten con recursos para el fin previsto. Por lo tanto, el Comité Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales emitió la Observación General Número 3, donde sostuvo que esas obligaciones se relacionan con el principio de progresividad y debe ser analizado según un dispositivo de flexibilidad [CIDESC 1990: 3].

La interpretación que el Sistema Internacional formuló en los casos motivados por el incumplimiento de las políticas que aseguran los derechos económicos, sociales y culturales, la obligación depende de la cantidad de recursos con que cuentan los Estados. [CIDESC 1990: 3]. En el contexto nacional la obligación se mantiene como factor de disputa para la asignación del presupuesto, que hace chocar dicha obligación con los recursos disponibles, con otras necesidades sociales y con los proyectos gubernamentales prioritarios.

De acuerdo con los datos de la última década, el gasto de nuestro país en salud como porcentaje del Producto Interno Bruto (PIB) 5.5% se mantiene por debajo del promedio latinoamericano (6.9%), más debajo aún de lo dedicado a países como Argentina (9.8%), Colombia (7.4%), Costa Rica (8.1%) y Uruguay (8.2%). A pesar que México tiene un alto nivel de cobertura de servicios e inversión en infraestructura, éstos son insuficientes porque el gasto en salud *per cápita* ha venido cayendo en los últimos años [Lomelí 2020: 198]. Lo anterior explica por qué las unidades en las zonas rurales e indígenas no trabajan de manera adecuada, no están bien planeadas, son poco funcionales y carecen de insumos y recursos humanos.

El abandono de la prestación de servicios en las zonas rurales se explica también como efecto del proceso de urbanización del país. Por un lado, más de 70% de la población es urbana y 35% de ella —40 000 000 de personas— habita en las nueve zonas metropolitanas, donde se concentra la capacidad de atención. Por otro lado, la urbanización conlleva la dispersión y aislamiento de la población rural: de 55 000 localidades con menos de 100 habitantes en 1970 se pasó a casi 140 000 en 2000, donde habita poco más de 2% de la población y la atención de salud cada vez es más escasa [CEPAL-ONU 2020].

El incumplimiento de lo prescrito en la Constitución, con respecto de los grupos sociales más pobres, entre ellos migrantes y pueblos indios, puede explicarse como consecuencia de la falta de presupuesto, de las limitaciones

en el ejercicio del gasto de los gobiernos y la reducción financiera del presupuesto para pagar los servicios y personal. Esto significa para las zonas más marginadas un aumento de la mortalidad de la población por enfermedades curables; así, en los estados donde la mortalidad materna presenta cifras más elevadas, como Chiapas, Guerrero y Oaxaca, la atención institucional de los partos disminuye a 70%, mientras que 30% de los casos restantes son atendidos por parteras dentro del sistema de salud tradicional, en muchos casos la única alternativa con la que se cuentan por la inasequibilidad de los servicios de salud públicos para las poblaciones lejanas [Gómez Dantes *et al.* 2011: 227-228].

En el siglo pasado y lo que va de éste durante el periodo de existencia de las instituciones públicas de salud, las comunidades indígenas han estado excluidas de la atención servicios correspondientes. Pero no representa sólo un problema económico y financiero, también significa un problema de orden cultural, una consecuencia del menosprecio y desvalorización de los pueblos, del choque entre formas contradictorias de proteger la salud y de la ausencia de normas que integren en un modelo nacional las concepciones de la salud entre la población.

EL INCUMPLIMIENTO DEL DERECHO A LA SALUD

De las causas económicas a las causas político-culturales

El tema económico no es el único impedimento para el ejercicio al derecho de la salud, aunque sí el principal. Para que los Estados adopten medidas presupuestales aseguradora del ejercicio de los derechos se requiere de “medidas legislativas, administrativas, judiciales apropiadas para dar plena efectividad a ese derecho” [TCC 2020a]; en el caso de los pueblos originarios estas medidas —políticas públicas, en favor de un sector determinado— no existen porque se carecen de los conceptos necesarios para implementar las normas en contextos culturales con prácticas diferenciadas. Una cosa es que un derecho esté contemplado en ley y otra que las normas dispongan mecanismos de ejecución y sanción, sin olvidar la operación del sistema, la obediencia y la sanción de las normas para realizar los objetivos sociales previstos y generar avances en las condiciones de vida de la población.

El sesgo entre las normas constitucionales en materia de salubridad, las acciones de los poderes públicos y la situación de salud de la población —entre el deber ser y la realidad de las normas— se expresa en la tensión permanente entre la idea de derecho a los servicios de salubridad, noción que choca con el hecho de un sistema de salud carente de presupuesto, sin medicinas, con servicios de mala calidad, desprovistos de personal y

equipo. Se expresa en un deterioro de las condiciones de sanidad de la población, situación, ya acostumbrado, pero que se vio exacerbada durante la pandemia.

Con base en distintos autores, la Secretaría de Salud plantea que las barreras que dificultan el acceso a la población a los servicios de salud se reúnen en tres categorías: económicas, geográficas y culturales [DMT-ss 2008: 3-4]. Las primeras han sido un elemento central de la mayoría de análisis en la materia, pero las llamadas barreras culturales han sido poco abordadas y atendidas como factores que dificultan los procesos y están determinadas por el género, la identidad cultural, la clase social, la edad, la preferencia sexual y la asociación gremial.

En este sentido, el deterioro en las condiciones de salud de los pueblos nos remite a un problema de carácter estructural en el Sistema Nacional y las normas que lo regulan, los que desconocen los conceptos y prácticas de salud que identifican a la población indígena. Detrás de esta laguna se encuentra la incompatibilidad entre el sistema de salud público y el sistema de los pueblos, cuyas normas respectivamente proveen de diferentes formas de concebir el orden social y el lugar que ocupa la salud, lo cual se ha convertido en fuente permanente de conflictos entre la población.

Si reconocemos esa brecha cultural, el sesgo entre los que ordenan las normas de la población indígena y quienes disponen las normas nacionales no tendremos problema en aceptar la inexistencia del derecho a la salud de los pueblos; es la disociación entre el contenido del texto legal y el contexto donde las normas se aplican. Se necesita analizar el ordenamiento e identificar los conceptos usados para abordar dicha problemática, señalar la inexistencia de criterios para la prestación de servicios de acuerdo con la calidad de los usuarios, así como para interpretar los hechos de salubridad —síntomas, enfermedades, causas y acción terapéutica— de acuerdo con sus conceptos y prácticas.

Esta brecha es causa de situaciones conflictivas, presentes en cuatro campos: 1) en la estructura y prestación de los servicios; 2) en el establecimiento físico de la unidad; 3) en la conducta de los prestadores de servicios de salud y 4) en la conducta de los usuarios [DMT-ss 2008: 3]. El primer campo tiene un mayor peso para la comprensión del problema; los demás, son campos específicos que pueden ser explicados como consecuencia del primero.

En cuanto a la estructura, las diferencias se refieren a la forma cómo está regulada la prestación de servicios de salud. En la tradición política liberal e iusnaturalista, en la que se inscribe el Sistema Nacional de Salud, las distinciones culturales son problematizadas como aspectos negativos para el cumplimiento de las obligaciones del Estado. Se trata de un orden

cuyas disposiciones excluyen la identidad de los usuarios en sus procesos y no toman en cuenta el lugar que ocupan los sistemas de los usuarios; que soslaya la situación de desigualdad en que se encuentra el usuario que no le otorga un lugar como sujeto en la sociedad.

Este rechazo también es característico de la disciplina médica, vinculada a una noción positivista de su objeto y subordinada a la industria farmacéutica. Se considera que los servicios no deben hacer distinciones culturales porque se causan problemas para establecer el diagnóstico y seguir las indicaciones médicas. Las diferencias estructurales entre la ciencia del “proveedor” de los servicios y las formas de conocimiento de los “usuarios”, se expresan en las conductas del personal a cargo de la prestación de los servicios que dificultan el acceso a los servicios de de la población de las comunidades [Sánchez Torres 2017: 85].

Las diferencias sistémicas aluden al choque entre las normas representantes de cada uno de los sistemas de atención de salud en juego, el estatal y el comunitario, como un conjunto articulado de representaciones donde descansa el conocimiento sobre la salud, la enfermedad, el dolor y la muerte; se expresan en normas diferenciadas para prevenir y/o curar la enfermedad, eliminar el dolor, restituir la salud y prolongar la vida, y como conflicto entre las respectivas prácticas de estos sistemas.

Es importante resaltar que las diferencias referentes a la subjetividad de los sujetos del proceso se expresan en su conducta. En cuanto a los prestadores, es posible reconocer los problemas que atañen a su percepción de *status* social con respecto a los usuarios y pacientes; las personas prestadoras dan atención en función de un ideal de la salud, como un bien con un enorme prestigio social. Sin tener conciencia de ello, el personal atropella los derechos de los pacientes o lastima sus creencias cuando usa ciertos códigos, valores, etiquetas o prejuicios sobre ellos, entonces genera desconfianza, desapego y alejamiento. Las diferencias limitan su capacidad comunicativa por la incomprensión de los códigos de los usuarios e impiden una relación respetuosa con el paciente. [Sánchez Torres 2017]

Desde la perspectiva del prestador, los conceptos de los usuarios sobre salud son aspectos irracionales e innecesarios en la práctica médica, que entorpecen la prestación del servicio y dificultan la interacción, retrasan el tratamiento, impiden la comprensión de las indicaciones y confrontan al prestador del servicio con el usuario, como consecuencia crea serios riesgos para la salud del usuario [DMT-ss 2008: 5].

Las diferencias culturales para los usuarios están relacionadas con las nociones que guían su percepción y comprensión de la salud y la enfermedad. Al momento del contacto con los servicios los usuarios manifiestan sus

ideas sobre la enfermedad, su origen y las formas de tratamiento que se han aplicado, entendidas en términos y códigos diferentes a las formas de racionalidad que sustenta el modelo en el que se formaron los médicos y las enfermeras. Estas diferencias se traducen en conflictos y quejas por la atención, por el trato del personal, percibido como falto de sensibilidad y discriminatorio. En ese contexto, acudir a los servicios médicos aparece para los usuarios indígenas, en especial para las mujeres como una fuente de tensiones y malestar [DMT-SS 2008: 13].

La calidad de los servicios de salud pública tiene un componente cultural [CIDEESC: 2008: 8], Para las comunidades la salud de cada individuo repercute directamente en el bienestar comunitario, estas no pueden tratar los casos que afectan la salud como problemas individuales, como si lo hace el modelo del Sistema Nacional de Salud. La garantía por parte del Estado del derecho a la salud de los miembros de esas comunidades pasa por la reformulación de sus modelos de prestación de servicios, de acuerdo con las formas y criterios culturales que rigen los sistemas de salud de los pueblos.

LA DIVERSIDAD CULTURAL EN EL SISTEMA NACIONAL DE SALUD

Con la reforma del Sistema Nacional de Salud en septiembre 2006 se incluyeron en la Ley General varios conceptos dirigidos a la protección de la salud de los pueblos originarios. Entre los objetivos se señala que la atención a los usuarios de pueblos y comunidades indígenas busca “contribuir al desarrollo demográfico armónico del país”, noción que pone al Estado como objeto principal de protección. Se consideran, además, otros objetivos particulares como impulsar el bienestar de las familias y comunidades, el desarrollo de sus potencialidades, la participación conforme sus valores y organización, el fomento al programa de nutrición materno-infantil y el desarrollo de la medicina tradicional.

Los planteamientos desglosados suponen el reconocimiento de obligaciones generales del Estado frente a los pueblos originarios, pero a lo largo del ordenamiento no se prevén instrumentos suficientes para ello. El artículo 27 de la Ley General incluyó en su texto que las autoridades de salud proveerían de asistencia médica de manera especial a los grupos más vulnerables y los pertenecientes a las comunidades, lo cual sólo es una declaración programática como las anteriores. Quizá el artículo 51 de la Ley contiene una obligación específica al alcance de la autoridad de salud: “Cuando se trate de la atención a los usuarios originarios [...], estos tendrán derecho a obtener información necesaria en su propia lengua”.

Sobre interculturalidad no hay contenido suficiente. En un párrafo equívoco se señala que la autoridad tiene la obligación de “coadyuvar a la modificación de los patrones culturales que determinan hábitos, costumbres y actitudes relacionados con la salud y con el uso de los servicios que se presten para su protección”; dicha tarea alude a la problemática cultural, pero donde no se comprende qué se va a modificar, ni cuáles son los “hábitos, costumbres y actitudes relacionadas con la salud”, necesarias de un cambio. Esto puede referirse a las prácticas de cualquiera de los sistemas involucrados, sin embargo, la Ley no lo dice. La modificación de los hábitos puede entenderse como una autorización al personal de salud para excluir los saberes terapéuticos de los pueblos, incluso como una voluntad de modificar los correspondientes del Sistema Nacional.

En este sentido, debemos poner atención en lo que señala el artículo 35 sobre la prestación de los servicios de salud, los cuales deben regirse bajo criterios de “universalidad, igualdad, inclusión y gratuidad”. Salvo el tema de la gratuidad de los servicios, los conceptos expresados fundamentan un principio de exclusión para las formas de vida de los pueblos, exclusión que carece de motivación científica en el campo médico y de las ciencias sociales. El principio de universalidad hace referencia no sólo al universo de la población sino al modelo de atención, el principio de igualdad se mide conforme la igualdad de los servicios y donde la inclusión parece una forma logofágica de administración de la salud.

El artículo de la Ley General de Salud que hace referencia de la diversidad cultural como base de una forma diferenciada de servicios lo encontramos en el artículo 93, el cual señala que los programas de atención primaria en las comunidades deberán adaptarse a su estructura social y administrativa, así como a su concepción de salud. El artículo 11 del Reglamento de la Ley en Materia de Prestación de Servicios indica que la participación de la comunidad, así como la concertación de acciones entre la Secretaría y las comunidades indígenas se realizarán mediante convenios y contratos; la participación de los municipios y las comunidades se harán conforme lo dispongan los ordenamientos locales (párrafo reformado) [GOBIERNO DE MÉXICO: 2022].

Los contratos se ajustarán a las siguientes bases: las acciones concertadas estarán a cargo de la Secretaría de Salud, es decir la participación de los pueblos originarios está respaldada por la Secretaría de Salud, pero en dicha participación se desconoce la personalidad de la comunidad; la concertación de acciones tendrá un carácter operativo, es decir, los conceptos del Sistema Nacional no entran en la negociación, sólo las formas de operarlo. En ambos casos la Secretaría de Salud se reserva las funciones de autoridad y deja a

los pueblos originarios sin personalidad política y sin “reconocimiento” de sus sistemas de salud.

Para responder a esta problemática, en 2002 se creó la Dirección de Medicina Tradicional y Desarrollo Intercultural de la Secretaría de Salud, con varios objetivos: definir e impulsar una política intercultural como parte de la oferta de servicios, generar cambios en los modelos de atención y prestación de servicios, así como la protección de los derechos humanos de las poblaciones originarias. Se impulsaron estrategias y programas como el reconocimiento de la “competencia cultural” de las unidades de salud, según lo dispuesto en guías y lineamientos de atención intercultural: personal sensibilizado y capacitado en el idioma y la cultura local, con la posibilidad que los usuarios decidan sobre los procedimientos, optar por los servicios de una partera tradicional, entre otros. Sólo el Hospital de Atención Integral en Hueyotitlán, Puebla, el Hospital Mixto de Jesús María en Nayarit, la Unidad de Salud de Calpulalpan en Oaxaca y la Unidad de Salud con Medicina Tradicional en la Sierra Norte del estado de Chiapas tenían, en 2018, un catálogo de acciones para el fortalecimiento de la atención a las poblaciones originarias [DMT-ss 2008: 14-15].

Otro programa impulsado es el de parteras tradicionales, mantenido gracias al apoyo de los sucesivos titulares de la presidencia de la República. En sus guías⁷ se promovió una definición de las parteras tradicionales, yerbateros, sobadores, hueseros, rezanderos, graniceros y “curanderos”, entre otros personajes propios de las culturas originarias, como personas con la capacidad de reestablecer el equilibrio entre los seres humanos, la naturaleza y el mundo espiritual que “poseen un don o característica distintiva para prevenir las enfermedades, curar o mantener la salud individual física, emocional o espiritual; colectiva y comunitaria”. Definición un tanto idílica y sobrenatural que poco dice acerca de su labor.

Los servicios de salud en algunas entidades incluyen a parteras tradicionales para la atención del embarazo, parto y puerperio. En 2017, la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) presentó varias recomendaciones para crear un entorno institucional referente a esa práctica, donde señala que los servicios de parto tradicional consisten “en servicios preventivos y curativos de tipo comunitario, destinados a proporcionar a la población de zonas rurales y urbanas marginadas un servicio de salud integral, oportuno y de calidad”. Asimismo, se enfatiza la dimensión

⁷ Basadas en la llamada Resolución 13, normativa-marco sobre Medicina Tradicional, creada en el contexto del Parlamento Latinoamericano y el Caribe.

comunitaria de su trabajo: “Por su participación voluntaria [las parteras] son seleccionadas por sus comunidades para promover acciones en su localidad, los beneficiarios son los miembros de los sectores de la población quienes carecen de acceso regular a los servicios” [CNDH 2017].

No obstante, “con el objeto de brindar certeza a esa práctica”, el Reglamento de Prestación de Servicios de Salud de la Secretaría estableció limitaciones a la actuación del “Personal no Profesional Autorizado para la Prestación de Servicios de Atención Médica”, como las llamadas parteras: no pueden prestar atención de primer nivel ni atender casos graves, sólo embarazos y puerperios normales, con el aviso a la Secretaría, sin embargo, pueden prescribir medicamentos de acuerdo con las Normas Técnicas. Por otra parte, la NOM 007-SSA2, reguladora de los criterios de certificación, establece que sólo parteras con capacitación atiendan partos de bajo riesgo, pero la capacitación de actualización está sujeta al consentimiento de la autoridad.

Las parteras carecen de un contrato de trabajo, las tesis de jurisprudencia, en su momento, resolvieron los juicios para el reconocimiento de su relación laboral, determinaron que ellas no eran trabajadoras del Sector Salud. Si bien se reconoce su labor, la cual “se basa en el conocimiento empírico, usos, costumbres, recursos terapéuticos derivados de la medicina tradicional de mujeres y hombres”, se concluye que no se configura una relación laboral: “[su labor] se cumple mediante la participación voluntaria, dicha actividad la realizan libre e independientemente, sin que se encuentren sujetos a supervisión ni horario, sin que se presenten los elementos que integran la relación de trabajo” [TCC 2020b].

El desconocimiento por parte del Estado de la problemática indígena en el campo de la salud es sistemático. A pesar que la Constitución y la Ley señalan a la medicina tradicional como un objeto de protección, en ninguno de los cuerpos normativos se refiere esta práctica ni de los productos y bienes naturales utilizados por la población como recursos de medicina preventiva o en los procesos terapéuticos. Salvo con respecto de la acción de aseguramiento prevista en el artículo 414 de la Ley General de Salud, como medida de seguridad en el caso de comercializarse: “a) remedios herbolarios, [...] que se les hubiera atribuido cualidades o efectos terapéuticos, presentándolos como una solución definitiva en el tratamiento preventivo o rehabilitatorio de un padecimiento, no siendo medicamentos y sin que los mismos cuenten con registro sanitario”, así como en los casos del uso terapéutico de hongos y peyote. La Secretaría de Salud es competente con los gobiernos de las entidades federativas al ordenar o ejecutar medidas de seguridad para dichas sustancias.

EL DERECHO A LA SALUD DE LOS PUEBLOS DURANTE LA PANDEMIA DE COVID-19

El Sistema Nacional de Salud enfrentó la pandemia del COVID-19 (2020) con varios años de déficit presupuestal en la prestación de sus servicios, con sistemas de atención pública colapsados —en especial de primer nivel— porque la infraestructura y los recursos para la atención de las necesidades de la población han sido insuficientes para atender a las necesidades de salud de la población y porque las condiciones laborales de los médicos y el personal han venido deteriorándose.

Las medidas adoptadas por el Consejo General de Salubridad para hacer frente a la pandemia, según lo dispone la Constitución, tuvieron que apoyarse de otros sectores del Estado para suplir las enormes deficiencias que quedaron expuestas. Se acordó la participación del Ejército en la organización de sistemas intensivos de salud de campaña, para la atención de los crecientes casos de gravedad que se presentaron en varias regiones del país durante los años 2020 y 2021. La movilidad territorial de estas unidades dependía de las condiciones de morbilidad en las regiones y cubrió las ciudades importantes.

Las decisiones del Consejo de Salubridad y las políticas del gobierno federal estuvieron dirigidas a atender principalmente las necesidades de la población de las ciudades; por ejemplo, la sana distancia, el uso del cubre bocas y la siempre insuficiente detección de casos fueron medidas que buscaban crear sentido para la población urbana porque sus formas de vida representaba más susceptibilidad para provocar contagios, por las distintas situaciones de riesgo en el trabajo, el transporte público y la convivencia.

Como parte de esas medidas, el Consejo de Salubridad General también aprobó la formulación de una *Guía para la Asignación de Recursos en la Situación de Contingencia*, la cual buscaba responder a las necesidades presupuestales y hacer frente a los gastos imprevistos. No obstante, durante la pandemia se presentaron tensiones por ese motivo, se confrontaron al personal del Sistema Nacional con las autoridades de salud y con el gobierno al ahondar la problemática del modelo de salubridad público en México.

Las largas jornadas y las condiciones de los trabajadores de salud durante la pandemia se tradujeron en protestas por mejores condiciones de trabajo, en particular para dotar de más mascarillas. La negativa de las autoridades motivó la presentación de amparos judiciales para obligarlas a proporcionar medios de trabajo. En una de las resoluciones al recurso constitucional contra el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) se indica que: “Si el Estado Mexicano aduce que la limitación de recursos imposibilita

el cumplimiento de las obligaciones que ha contraído, tendrá que [realizar] todo lo posible por utilizar al máximo los recursos de que dispone para satisfacer el derecho” [TCC 2020a]. Señala también: “[la entrega] del equipo de protección personal a los trabajadores del sector salud [...] durante la epidemia [...] no puede quedar condicionado a la determinación de si se aprueba o no una partida presupuestal [TCC 2020a].

Una tesis reciente sobre la política pública del gobierno en el caso de la distribución de medicamentos dio un fundamento reflexivo a esa obligación estatal:

La faceta social o pública del derecho a la salud consiste en el deber del Estado de atender los problemas de salud que afectan a la sociedad en general, así como en establecer los mecanismos necesarios para que todas las personas tengan acceso a los servicios de salud. Lo anterior comprende el deber de emprender las acciones necesarias para alcanzar ese fin, tales como el desarrollo de políticas públicas, controles de calidad de los servicios de salud, identificación de los principales problemas que afecten la salud pública del conglomerado social, entre otras [TCC 2020a].

Existen también resoluciones internacionales que sirven de fundamento a la obligación estatal de proteger la salud de los pueblos originarios durante la pandemia. Las resoluciones de la Corte Interamericana de los Derechos Humanos, en los casos de las comunidades indígenas *Yakye Axa* (Corte IDH, 2006) y *Xákmok Kásek* [CORTE IDH 2010], contra el Estado de Paraguay por la violación a los derechos que posibilitan una vida digna de los pueblos de esa nación, señalan que entre las obligaciones de los Estados en materia de Salud está la de conocer las circunstancias de las regiones más lejanas; tener información sobre su ubicación, su cultura, historia, lengua, condiciones sanitarias, conocer la dinámica comunitaria y las estructuras del poder social y político. Si el Estado conoce de la existencia de una situación de riesgo real e inmediato para la salud de un individuo o un grupo de individuos “y no toma las medidas que podía esperarse que previnieran o evitaran el riesgo” está incumpliendo sus obligaciones internacionales en materia del derecho humano a la salud [CIDH 2010: 47].

La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) formuló varios documentos respecto a la salud de los pueblos originarios en América Latina; el que está dedicado a México advirtió sobre la necesidad de adoptar medidas de protección para los pueblos, promovió la participación de líderes y autoridades tradicionales en su diseño e implementación; recomendó a los Estados obtener el “consentimiento

libre, previo e informado” sobre las acciones de salud necesarias. Expuso, asimismo, la necesidad de definir estrategias de información sobre COVID-19 desde el punto de vista cultural y en los idiomas de los pueblos, sobre la forma de acceder a las medidas estatales de mitigación del impacto, en especial a las comunidades en aislamiento voluntario [UNESCO 2022].

Salvo ciertos estímulos mediáticos que buscaban crear la impresión de un gobierno con una perspectiva intercultural de los asuntos públicos, el gobierno no se preocupó por el cumplimiento de sus obligaciones, solamente agregó medidas paliativas: una guía para servidores del sector salud para la atención de pueblos y comunidades con 51 versiones en lenguas originarias; la creación de material audiovisual para la televisión abierta; informes sobre el problema por medio del Sistema de Radios Indígenas; la entrega de 80 000 despensas con productos alimenticios y elaboración de materiales educativos para el programa “Quédate en casa” [UNESCO 2022].

En la pandemia quedó claro que no bastan las normas, las recomendaciones de los expertos ni los objetivos de los programas públicos porque la atención a la salud de los pueblos a lo largo de la historia, no forma parte del horizonte de posibilidad de acción del gobierno en materia de salud tampoco forma parte de su horizonte de gobernabilidad. El problema no sólo es la falta de recursos ni infraestructura, tampoco existen las herramientas conceptuales en la legislación o en las políticas de gobierno que puedan llevar a la práctica un modelo de atención desde la perspectiva de la diversidad cultural, un modelo sin imposición de fórmulas ajenas a los pueblos, recubiertas de conceptos como “consulta y participación”, que recupere las prácticas y nociones de los pueblos como constitutivos de la autoridad sanitaria en sus regiones.

¿Por qué en la Costa Grande de Guerrero sólo hay un hospital de segundo nivel con 30 camas —siempre saturadas por mujeres en labores de parto y por pacientes con enfermedades crónico-degenerativas— con tres respiradores mecánicos de los cuales sólo uno funciona? Porque a nadie les importa la atención a los pueblos originarios ni se ha ocupado en darle sentido a los conceptos que integran su sistema de salud.

La pandemia puso de relieve la condición estructural de la sociedad mexicana: no existe un modelo de Estado multicultural, tampoco está “el derecho a la atención de la salud para los pueblos originarios” porque no hay recursos ni modelos teórico-políticos para ello. Por eso, la incidencia de las enfermedades asociadas a la pobreza y las condiciones de vida precarias es mayor en los pueblos donde viven en su territorio ancestral, pero también en las comunidades de migrantes, situadas en las ciudades, quienes son los principales afectados por enfermedades relacionadas con

el estilo de vida urbana. Por eso, la tasa de muerte por COVID-19 es más alta entre la población indígena migrante —entre los hablantes de una lengua originaria— frente a los demás de la población [Camacho 2020].

En el contexto indígena la afectación por la pandemia asumió el carácter de una “sindemia”, concepto que conjuga la epidemia del COVID-19, las comorbilidades y mortalidades históricas de los pueblos; los colocan en condiciones de mayor vulnerabilidad, dadas las carencias sanitarias [Villela 2020: 124]. En esta sindemia la atención de salud frente al COVID no contempló a los pueblos, de modo que éstos siguieron su vida como la han seguido, siempre en condiciones de precariedad, desnutrición, alta morbilidad y mortalidad.

No significa que en las comunidades indígenas la afectación del COVID haya sido más grave frente a las ciudades, significa que la problemática de salud en pandemia por coronavirus se agregó a otros factores ya presentes de índole económico, político, jurídico y cultural en condiciones de desigualdad de los pueblos originarios. La epidemia los hizo más vulnerables; es muy alto el porcentaje de la población indígena sin acceso a agua potable ni a los sistemas de saneamiento y alcantarillado; no tienen acceso a servicios de salud pública y enfrenta condiciones de desnutrición.

El problema de la pandemia para los pueblos no fue en sí la enfermedad, sino lo que ésta trajo consigo. La preocupación de las familias indígenas y de los migrantes no era contagiarse y caer enfermo, se angustiaban por perder su fuente de subsistencia, pues durante la emergencia se interrumpieron sus fuentes de ingreso; buscaban en contar con granos y comida suficiente para afrontar los impactos. Ellos no pudieron “quedarse en casa”, como lo indicó la instrucción sanitaria, porque carecían de recursos para sobrevivir.⁸

Varios reportajes dieron cuenta de la situación. De las condiciones en la región de la montaña de Guerrero, cuyos habitantes viven de las remesas de migrantes, quienes salían a Estados Unidos para trabajar, se interrumpieron de un momento a otro durante la pandemia. Las comunidades migrantes *Ñu savi* de la ciudad de México dejaron de vender sus artesanías; las comunidades de Michoacán, durante la pandemia, vivieron el doble proceso de la reducción de la venta de recursos forestales y la tala clandestina de sus bosques. La prensa documentó cómo la interrupción de las exportaciones de fentanilo afectó a las comunidades de la montaña alta y enfatizó en el gasto hecho cuando las familias trajeron a sus familiares migrantes muertos [CLACSO 2020].

⁸ Los trabajadores indígenas, 80%, laboraban en el sector informal, una proporción ostensiblemente superior a la registrada entre los no indígenas [CEPAL-ONU 2020, 10]

En estas condiciones, los pueblos originarios hicieron frente a la pandemia con sus propios recursos y conforme a sus formas de vida; Alicia Barabas lo calificó como un proceso de “autogestión de la pandemia” [2020: 2-3]. La falta de asistencia gubernamental en el periodo hizo que la respuesta fuera local, la ausencia de puentes que vincularan los sistemas de salud abrió la posibilidad en distintas regiones para la autogestión de la pandemia de acuerdo con los sistemas normativos indígenas y conforme los conceptos y prácticas que encierra su sistema de salud.

Enfrentar la sindemia requirió de medidas organizativas provenientes de sus sistemas normativos, creencias, religiosidad y rituales, los pueblos y comunidades acudieron a los recursos materiales, organizativos y conceptuales de su comunalidad. Fue el caso de las comunidades guerrerenses del Concejo Indígena y Popular de Guerrero-Emiliano Zapata, del Frente Nacional de Liberación del Pueblo y de la Organización Campesina de la Sierra del Sur, las cuales, de manera conjunta, ordenaron un “repliegue externo y un despliegue interno” para tomar el control del territorio y enfrentar la pandemia [Camacho 2020].

También es el caso de pobladores de las localidades de la Montaña y de la Costa Chica de Guerrero, donde conviven pueblos *ñuu savi* (mixtecos), *me'phaa* (tlapanecos), *ñom'daa* (amuzgos) y nahuas, quienes decidieron instalar filtros con el apoyo de sus autoridades comunales para blindarse ante la llegada del virus. Por medio de asambleas comunales se acordó no permitir la entrada de personas externas, se establecieron días específicos para comprar provisiones y periodos de cuarentena obligatorios para quienes llegaban del exterior. Esta decisión se replicó en muchas comunidades en el norte y sur del país, como medidas de autocuidado en regiones donde no hay recursos sanitarios.

Los demás pueblos acordaron mantener abierta la entrada a la población externa, de acuerdo con su situación concreta, el tamaño de población, el comercio, el movimiento de personas de paso, la existencia de oficinas de gobierno, etc. Algunas comunidades mixes y zapotecas de la Sierra de Oaxaca cerraron sus puertas y otras no; fue una decisión política y cultural que explica también por qué muchos pueblos en todo el país acordaron contra la orden gubernamental de confinamiento, la celebración de sus fiestas y ceremonias.

La “autogestión de la pandemia” formó parte también de la agenda de las comunidades organizadas contra la imposición de actividades de explotación o aprovechamiento de los recursos. Los movimientos sociales indígenas y rurales contra planes estratégicos de despojo sirvieron como marco en varias regiones del país para tomar decisiones y el control de la población de la gestión y el tratamiento de la enfermedad [Barabas 2020: 8].

Como ha sucedido en la historia de nuestro país, los pueblos originarios tomaron en sus manos las decisiones para proteger su vida y su salud, conforme a las normas de sus sistemas y su organización política. El derecho a la protección a la salud del que gozan es brindar sus propios recursos, normas y conocimientos, que ellos se proveen como comunidad. Esta capacidad de autogestión de sus necesidades en materia de salubridad, mostrada durante la pandemia no ha sido suficiente para crear sistemas que permitan resolver sus necesidades.

Los sistemas de salud de los pueblos enfrentan condiciones de precariedad y exclusión. No están considerados dentro del marco del sistema nacional y su acción autónoma es insuficiente. Pensar que existe un derecho humano a la salud de los pueblos originarios, como obligación internacional del Estado, tanto como acción política y social de las comunidades, es tema que todavía está en la mente de quienes están comprometidos con esa idea.

CONCLUSIONES

El derecho a la salud de los pueblos originarios carece de las garantías suficientes en la Constitución y en las leyes, en particular en el caso de la población indígena y migrante. El problema alude a la falta de recursos económicos y humanos por parte del Estado mexicano para invertir en las regiones donde éstos se ubican. Pero, detrás de las causas económicas subyacen razones de orden cultural, efecto de la diversidad de formas de vida que representan respectivamente el sistema de salud de las comunidades y el Sistema Nacional de Salud.

La revisión del ordenamiento legal en materia de sanidad nos muestra que más allá de los aspectos declarativos presentes en la Constitución y la Ley General de Salud, acerca de la importancia de garantizar servicios de salud a los pueblos, el ordenamiento carece de conceptos para hacer referencia a los sistemas de los pueblos ni para instrumentar su integración dentro del Sistema Nacional. Tampoco se encontraron elementos suficientes para aludir a la diversidad cultural o servir como puente entre las prácticas de los pueblos originarios y aquellas del Sistema Nacional.

El Sistema Nacional está concebido conforme una visión monista de la función pública, la disciplina médica impone los criterios de atención y terapia, mientras que se desconocen aquellos criterios provenientes de la población usuaria. En ese contexto, la acción del Estado, para atender la emergencia sanitaria por la enfermedad del COVID-19, se enfocó en atender las necesidades de la población urbana, donde existe un gran porcentaje de población indígena migrante en condiciones de marginalidad.

La ausencia en las leyes e instituciones de salud en un modelo teórico que incorpore la perspectiva de la diversidad cultural en los procesos y políticas de salud se tradujo en la inexistencia de acciones para hacer frente a la pandemia entre los pueblos originarios. La acción del Estado fue asistencial; la respuesta a la emergencia y los recursos necesarios para ello fueron provistos por la estructura social y política de las comunidades, sus sistemas normativos, formados como comunidad.

REFERENCIAS

Barabas, Alicia

2020 La autogestión de la pandemia COVID-19 en los pueblos originarios de Oaxaca, México. *Revista Antropologías del Sur*, 7 (14): 1-13.

Camacho, Zózimo

2020 Pandemia: 16 millones de indígenas en vulnerabilidad absoluta. *Revista Contralínea*, Número 734, Año 18, 7 de abril de 2020. <<https://contralinea.com.mx/interno/featured/pandemia-16-millones-de-indigenas-en-vulnerabilidad-absoluta/>>. Consultado el 12 de julio de 2021.

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

2020 *Dossier Pueblos indígenas mexicanos frente a la pandemia COVID-19*, octubre. CLACSO, El Colegio de Sonora. <<https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2020/05/Haro-2020-Dossier-Indigenas-mexicanos-frente-a-la-pandemia-Covid19.pdf>>. Consultado el 16 de junio de 2022.

Correas, Oscar

2007 Teoría del derecho y mundo indígena, en *Pluralismo Jurídico, Otros Horizontes*. Oscar Correas (coord.). Ediciones Coyoacán. México.

2011 *Acerca de los Derechos Humanos. Apuntes para un ensayo*. Ediciones Coyoacán, CEIICH-UNAM. México.

Gómez Dantes, Octavio, Julio Frenk, Felicia M. Knaul et al.

2011 Sistema de Salud de México. *Salud pública*, 53, supl.2, enero. <https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0036-36342011000800017>. Consultado el 25 de julio de 2022.

Habermas, Jurgen

2010 El concepto de dignidad humana y el carácter realista de los derechos humanos. *Diánoia*, LV (64), mayo: 3-25. <<https://www.scielo.org.mx/pdf/dianoia/v55n64/v55n64a1.pdf>>. Consultado el 4 de agosto de 2022.

Lomelí Vanegas, Leonardo

2020 La economía de la salud en México. *Revista de la CEPAL*, 132, diciembre. <<https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/46830/>>

RVE132_Lomeli.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Consultado el 3 de julio de 2022.

Sánchez-Torres, Diana Alejandra

2017 Accesibilidad a los servicios de salud: debate teórico sobre determinantes e implicaciones en la política pública de salud. *Revista Médica del Instituto Mexicano del Seguro Social*, [S.l.], vol. 55, n. 1: 82-89. Disponible en: <http://revistamedica.imss.gob.mx/editorial/index.php/revista_medica/article/view/1135/1754>. Consultado el 29 de mayo de 2022

Villela, Samuel

2020 Pueblos originarios y Sindemia de COVID-19 en México *Antropología Revista Interdisciplinaria del INAH*, Nueva Época, 4 (9): 124-140. Disponible en: <<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/view/17585>>. Consultado el 19 de agosto de 2022.

NORMAS Y RESOLUCIONES DE LAS INSTITUCIONES DEL ESTADO MEXICANO

Normas Nacionales en materia de salud

- 2022 *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Página electrónica de la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión. Disponible en: <<https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>>. Consultado el 23 de septiembre de 2022.
- 2022 *Ley General de Salud*. Página electrónica de la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión. Disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf_mov/Ley_General_de_Salud.pdf>. Consultado el 21 de julio de 2022.
- 2022 *Reglamentos de la Ley General de Salud*. Página electrónica del Gobierno de México. Disponible en: <<https://www.gob.mx/insabi/prensa/reglamentos-de-la-ley-general-de-salud-275018?idiom=es>>. Consultado el 14 de agosto de 2022.

Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN)

- 2008a Derecho a la Salud. Su regulación en el artículo 4o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y su complementariedad con los Tratados Internacionales en materia de Derechos Humanos. *Gaceta del Semanario Judicial de la Federación*. Tesis aislada: 1a. LXV/2008. Instancia: Primera Sala, Materia: Constitucional, Administrativa, Novena Época, tomo xxviii, julio. Registro digital: 169316. México: 457.
- 2008b Derechos Humanos a la Salud. La eficacia en el goce de su nivel más alto, implica obligaciones para el Estado y deberes para todos los miembros de la comunidad. *Gaceta del Semanario Judicial de la Federación*. Tesis jurisprudencia: P./J. 136/2008. Instancia: Pleno, Materia: Constitucional,

- Novena Época, tomo xxviii, octubre. Registro digital: 168549. México: 61.
- 2019 Derecho a la protección de la salud. Dimensiones individual y social. *Gaceta del Semanario Judicial de la Federación*, I, tesis jurisprudencia: 1a./J. 8/2019 (10a.). Instancia: Primera Sal, Décima Época Materia(s): Constitucional, libro 63, febrero. Registro digital: 2019358. México: 486.

Tesis y Jurisprudencia de los Tribunales Colegiados de Circuito (TCC)

- 2020a *La entrega de equipo de protección personal a los trabajadores del sector salud durante la epidemia por Covid-19, no puede condicionarse a la aprobación de una partida presupuestal para hacer frente a la obligación impuesta.*, Tesis aislada xvii.1o.p.a.21 K (10a.). *Gaceta del Semanario Judicial de la Federación*, Décima Época, libro 79, tomo III, octubre. Registro digital: 2022336. México: 1931.
- 2020b *IMSS. La capacitación voluntaria de parteras y parteros rurales en beneficio de zonas rurales y urbanas marginadas, no crea un vínculo laboral entre éstos y dicho organismo.* Tesis aislada: vi.1o.t.37 L (10a.). Instancia: Tribunales Colegiados de Circuito en Materia del Trabajo, Décima Época, Materia: Laboral. Registro digital: 2019550.

Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH)

- 2017 *Sobre la violencia obstétrica en el Sistema Nacional de Salud*, Tesis de Jurisprudencia del Poder Judicial Federal y otras resoluciones de organismos no jurisdiccionales. Recomendación general 31/2017, julio. CNDH. <https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/documentos/2019-07/RecGral_031.pdf>. Consultado el 15 de abril de 2022.

Dirección de Medicina Tradicional-Secretaría de Salud (DMT-SS)

- 2008 *Servicios y Unidades de Salud, culturalmente competentes.* Secretaría de Salud, Gobierno de México. <<https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/29316/ServiciosUnidades.pdf>>. Consultado el 20 de julio de 2022.

INFORMES Y RESOLUCIONES DE ORGANISMOS INTERNACIONALES

Comisión Económica para América Latina y el Caribe, Organización de las Naciones Unidas (CEPAL-ONU)

- 2020 *El impacto del COVID en los pueblos indígenas de Abya Yala.* <https://www.cepal.org/sites/default/files/publication/files/46543/S2000817_es.pdf>. Consultado el 11 de abril de 2021.

Corte Interamericana de los Derechos Humanos (CIDH)

- 2006 *Caso Comunidad Indígena Yakye Axa vs Paraguay.* San José, Corte IDH. OEA. <https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_125_esp.pdf>. Consultado el 9 de agosto de 2022.

2010 Caso Comunidad indígena Xákmok Kásek vs. Paraguay San José, Corte IDH. OEA. <https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_214_esp.pdf>. Consultado el 9 de agosto de 2022.

2020 *Pandemia y Derechos Humanos en las Américas*. Resolución 1/2020. <http://www.oas.org/es/cidh/SACROI_COVID19/documentos/resolucion01-2020_ilustrada.pdf>. Consultado el 11 de abril de 2021.

Comité Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (CIDESC)

1990 *La índole de las obligaciones de los Estados parte*. Observación General 3. Oficina para el Alto Comisionado de los Derechos Humanos-ONU. <<https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2001/1452.pdf>>. Consultado el 12 de enero de 2020.

2000 *El derecho al disfrute del más alto nivel posible de salud*. Observación General 14. Consejo Económico y Social. ONU. Disponible en: <<https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2001/1451.pdf>>. Consultado el 26 de julio de 2022.

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO)

2022 *Pueblos indígenas y Pandemia. Una mirada desde México*. UNESCO, <<https://www.unesco.org/es/articles/pueblos-indigenas-y-covid-19-una-mirada-desde-mexico>>. Consultado el 30 de agosto de 2022.

TRATADOS INTERNACIONALES EN MATERIA DE DERECHOS HUMANOS

2012 *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y sus protocolos Facultativos*. Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México. En página electrónica de la CNDH. Disponible en: <https://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/cartillas/7_Cartilla_PIDESCyPF.pdf>. Consultado el 13 de mayo de 2022.

2022 “Protocolo de San Salvador”: Protocolo Adicional a la Convención Americana en Materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, en *Sistema Interamericano de Derechos Humanos. Comisión Interamericana de los Derechos Humanos*. Washington. Disponible en: <https://www.oas.org/es/CIDH/jsForm/?File=/es/cidh/mandato/documentos_basicos.asp>. Consultado el 13 de mayo de 2022.

Otra lectura del avance del COVID-19 al oriente del Valle de México y comunidades indígenas

Jorge Mercado Mondragón*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA. UNIDAD AZCAPOTZALCO.

RESUMEN: *En el presente trabajo se analizan indicadores de tipo socioeconómico y cultural en la franja oriente de la Zona Metropolitana del Valle de México (ZMVM) donde habita buena parte de población indígena con el fin de examinar el avance del COVID-19 sin apearse de forma estricta al razonamiento demográfico de las autoridades sanitarias. Se analizan también el cierre del espacio público —parte de las medidas sanitarias— y las consecuencias para las familias dependientes de las actividades informales como principal estrategia de sobrevivencia, cuyo resultado fue la aparición de episodios de hambruna.*

PALABRAS CLAVE: *pandemia, espacio público, distanciamiento social, estrategias de sobrevivencia, hambruna.*

Another reading of the progress of COVID-19 to the
East of the Valley of Mexico and indigenous communities

ABSTRACT: *In the present work, socioeconomic and cultural indicators are analyzed in the eastern fringe of the Metropolitan Zone of the Valley of Mexico (ZMVM) where a good part of the indigenous population lives, in order to examine the progress of COVID-19, without strictly adhering to the demographic reasoning of the health authorities. The closure of public space —as part of the sanitary*

* jormemo@hotmail.com

measures— and the consequences it has for families that depend on informal activities as the main survival strategy, the consequence of which has been the appearance of famine episodes, are also analyzed.

KEYWORDS: *pandemic, public space, social distancing, survival strategies, famine.*

Cómo me voy a quedar en casa si no tengo ni para tragar.
[Municipio de Chimalhuacán, entrevista].

INTRODUCCIÓN

Para entender el impacto de una pandemia se debe considerar la interacción de las fronteras y los espacios regionales, nacionales e internacionales en un contexto de globalización; lo que acontece en un espacio determinado, muy rápido puede impactar o alterar el orden mundial. Como apunta Villarreal: “El aumento en el comercio y en el tránsito de las personas a través de fronteras puede derivar también en una transmisión acelerada del contagio de las enfermedades” [2019: 7].

En el caso del COVID-19, la transmisión y contagio fueron muy acelerados, de tal suerte que para el mes de marzo del 2020 ya existían más de 200 países con la presencia del virus [Rodríguez 2020]. Fue en el mes de diciembre cuando se conocieron de los primeros casos en China y bastaron tres meses para que dicho virus se extendiera a escala planetaria. Llorca explica cuándo se trata de una pandemia: “En caso de que la epidemia se extendiera por varias regiones geográficas extensas de varios continentes o incluso de todo el mundo se trataría de pandemia” [Llorca 2010: 5].

Para analizar las zonas de alto contagio en el Valle de México, en particular la zona oriente, es necesario entender los principios y fundamentos epidemiológicos y las particulares dinámicas demográficas, además de considerar otro tipo de lógicas que pueden ayudar a explicar desde distintas perspectivas —en espacial sociológicas, culturales e identitarias— el importante crecimiento de la pandemia en esos territorios. Si bien la cantidad de población influye en las cadenas de contagio, no explica —algunas determinantes— qué favorecen el avance de la pandemia, como pueden ser la pobreza, marginación, analfabetismo, sobre todo, los niveles de hacinamiento, así como algunas actitudes y comportamientos de tipo culturales.

Sabemos que la población del oriente de la Zona Metropolitana del Valle de México (en adelante ZMVM) es basta, por lo tanto, es fundamental incluir en el análisis las condiciones en cómo viven, pues no es suficiente decir que son muchos. Por ejemplo, los graves problemas de hacinamiento condicionan la aparición de muchas enfermedades de tipo respiratorio y es el contexto ideal para que enfermedades como el COVID-19 pueda diseminarse sin obstáculo alguno y generar cadenas de contagio, no sólo al interior de los núcleos domésticos, sino en el espacio público, donde socializa la mayoría de población de la ZMVM.

Esta población padece graves carencias, como la falta de empleos formales, escaso acceso a la educación, a la vivienda, servicios de salud, en especial a la canasta básica que provee alimentos, es decir, desde antes de la pandemia tenían y atravesaban por privaciones de todo tipo, estas carencias eran, de manera general, resueltas en el espacio público, pues se insertaban como trabajadores informales en un sin fin de actividades, sobre todo con la venta de productos en calles, en los tianguis —de loque existen aproximadamente 1 116—. Al cerrar el espacio público —como parte de las medidas sanitarias contra COVID-19— y cortar de tajo el acceso a éste, infinidad de familias —incluida la población indígena en este espacio (829 753) — se quedaron sin la posibilidad de generar estrategias de sobrevivencia, con ello, han aparecido episodios de hambruna, sobre todo en los núcleos poblacionales más desfavorecidos.

Es importante señalar que se escogió únicamente el lado oriente de la ZMVM, pues al principio de la pandemia dicho espacio fue uno de los que presentó un alto índice de contagio de manera acelerada. Las autoridades sanitarias atribuyeron dicha situación debido al espacio más densamente poblado del que compone esta zona.

Como se señaló previamente, nuestra hipótesis es que no sólo la alta densidad de población condiciona los altos picos de contagio, también hay que agregar otros factores sociales, culturales, tradicionales y económicos, como lo mostramos en el presente trabajo.

LA ZONA METROPOLITANA DEL VALLE DE MÉXICO (ZMVM)

Es importante resaltar que la ZMVM es uno de los espacios más densamente poblados del mundo. En el censo del año 2010, el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) señala que vivían alrededor de 22 000 000 de personas, esto la convierte en un espacio con grados importantes de complejidad. La ZMVM se compone de 16 alcaldías de la Ciudad de México, así como de 69 municipios del Estado de México y uno de Hidalgo.

La alcaldía de Iztapalapa y los municipios de Ecatepec y Nezahualcóyotl destacan por ser los más poblados al rebasar cada uno de ellos el millón de habitantes, como lo muestra el censo del 2010 (1 815 786 para Iztapalapa; 1 656 107 para Ecatepec y 1 110 565 para Nezahualcóyotl). Su denominación como “Zona Metropolitana del Valle de México” es reciente pues se estableció el 22 de diciembre del año 2005.¹

En ese sentido y en lo que concierne a la zona seleccionada, es decir el oriente de la ZMVM, desde un primer momento se argumentó, por parte de la autoridad sanitaria, un aumento y crecimiento epidemiológico acelerado, en relación con otras zonas de la megalópolis y en gran medida era o se explicaba por la sobrepoblación en ese espacio geográfico.

En efecto y al hacer eco del principio demográfico, dicho espacio concentra la mayor población del área metropolitana como se observa en el cuadro 1.

Cuadro 1.

Población	Total
Iztapalapa	1 815 786
Gustavo A. Madero	1 185 772
Tláhuac	302 790
Ecatepec de Morelos	1 656 107
Nezahualcóyotl	1 110 565
Chimalhuacán	614 453
Ixtapaluca	467 361
Valle de Chalco Solidaridad	357 645
Chalco	310 130
La Paz	253 845
Texcoco	235 151

Fuente: Elaboración personal con base en el documento *Índice de marginación por entidad federativa* [INEGI 2015].

En la CDMX dos alcaldías ubicadas en el oriente presentan la mayor concentración poblacional; Iztapalapa y Gustavo A. Madero (en adelante GAM) en el orden dado. Del Estado de México son dos municipios que concentran la mayor cantidad de población: Ecatepec de Morelos y Nezahualcó-

¹ *Delimitación de las zonas metropolitanas de México*. 2005.

yotl, seguidos por Chimalhuacán, Ixtapaluca, Valle de Chalco Solidaridad, Chalco, La Paz y Texcoco respectivamente, es de notar que la alcaldía de Tláhuac presenta más población que los municipios de La Paz y Texcoco. La población conjunta de las tres alcaldías y los ocho municipios consignados asciende a 8 309 605, lo cual coloca a este espacio como uno de los más poblados en el ámbito nacional.

Para dimensionar lo anterior, vale señalar que el total de población del estado de Jalisco es de 8 282 892 y la de Nuevo León de 5 119 504, es decir, la población asentada en el oriente de la ZMVM es superior a la de cada una de las entidades señaladas. Por otra parte, solamente la población de las alcaldías de Iztapalapa, GAM y los municipios de Ecatepec y Nezahualcóyotl asciende a 5 768 230, es decir, más de la mitad de toda la zona oriente y se encuentra por arriba de la población total del estado de Nuevo León. Si se quiere continuar en la lógica de comparar esta descomunal sobrepoblada zona con otras, se puede decir que la población total de los siguientes países es menor a la de zona oriente del Valle de México: Paraguay (7 152 703), El Salvador (6 643 000), Nicaragua (6 466 000), Costa Rica (5 022 000), Panamá (4 177 000), Uruguay (3 488 981) y Jamaica (2 934 855).

La ZMVM presenta múltiples carencias de todo tipo (salud, educación, empleo, vivienda, también existen problemáticas muy graves asociadas a la violencia endémica en la región) y tiene un volumen muy alto de población que trabaja en el sector informal, como se analizará más adelante. Otro elemento para considerar es la presencia importante de población indígena, que se ve también sometida a esta lógica de marginación, pues es la población más vulnerable como consecuencia de la discriminación y la falta de empleos. Antes de pasar al análisis de los indicadores, arriba referidos, se presentará el cuadro 2 donde muestra la población por alcaldía y municipio, así como la cantidad de contagios y el lugar donde ocupa en la zona oriente, para mostrar que, si bien la explicación demográfica es importante, no siempre es del todo puntual.

Cuadro 2.

Alcaldía o municipio	Población	No. Contagios	Lugar
Iztapalapa	1 815 786	7 136	1
Gustavo A. Madero	1 185 772	5 234	2
Tláhuac	302 790	1 946	5
Ecatepec de Morelos	1 656 107	3 043 (1)	3
Nezahualcóyotl	1 110 565	2 980 (2)	4
Chimalhuacán	614 453	1 049 (4)	6
Ixtapaluca	467 361	950 (5)	8
Valle de Chalco Solidaridad	357 645	440 (7)	10
Chalco	310 130	1 211 (3)	7
La Paz	253 845	471 (6)	9
Texcoco	235 151	353 (8)	11

Fuente: Elaboración personal, con base en el *Informe de la Secretaría de Salud* del día 2 de junio del 2020.

Como se puede ver en el cuadro 2, existe efectivamente una relación entre número de población y contagios, así como el lugar que se ocupa en el orden de prelación, pero lo anterior sólo aplica en las alcaldías de Iztapalapa, GAM y los municipios de Ecatepec y Nezahualcóyotl, es decir las más pobladas. Sin embargo, dicha relación ya no es tan clara en el municipio de Chimalhuacán y la alcaldía de Tláhuac, dado que el primer municipio tenía más del doble de población que la segunda y ocupaba el sexto lugar, Tláhuac, con menos población, tenía el quinto. Otro caso es el del municipio de Chalco donde había menos población que Valle de Chalco Solidaridad e Ixtapaluca, sin embargo, presentaba mayor número de contagios al ubicarse en el séptimo lugar.

El municipio de La paz tenía menor población que Valle de Chalco y mostraba más casos de infección que el segundo. Es decir, la lógica de a mayor población mayor números de contagio se presentó muy claro en las alcaldías y municipios con gran número —de hecho, los que rebasan el millón de habitantes— pero no fue tan exacta en algunos de los casos señalados anteriormente. Por tanto, la dinámica demográfica con la que ésta explica las cadenas de contagio no es tan precisa y no explica la lógica del contagio en la zona oriente de la ZMVM.

INDICADORES SOCIOCULTURALES Y SU IMPORTANCIA EN EL ANÁLISIS DE LAS CADENAS DE CONTAGIO

Como se señaló previamente, el razonamiento demográfico no explica a profundidad tal avance epidémico en la franja oriente de la ZMVM, por supuesto que es una de las causas, pero para exponer el porqué del crecimiento acelerado de la pandemia existen otros elementos que pueden ayudar a la comprensión de tal situación. Pasemos al análisis de otras cifras, como apoyo para entender el fenómeno desde otro ángulo y no sólo a partir del comportamiento demográfico. En ese sentido, los indicadores de tipo social y económico que pueden arrojar elementos de comprensión para analizar el alto grado de contagio en esta zona. Obsérvese el cuadro 3, referido a la población de 15 años y más analfabeta por localidad:

Cuadro 3

Población de 15 años y más analfabeta	Porcentaje
Milpa Alta	4.6%
Iztapalapa	2.80%
Tláhuac	2.46%
Gustavo A. Madero	2.17%
Valle de Chalco	4.56%
Chimalhuacán	4.54%
Chalco	4.24%
La Paz	3.73%
Texcoco	3.18%
Ixtapaluca	2.81%
Nezahualcóyotl	2.74%
Ecatepec de Morelos	2.71%
Benito Juárez	0.56%

Fuente: Elaboración personal con base en el documento *Índice de marginación por entidad federativa* [INEGI 2015].

Si bien el primer lugar lo ocupaba la alcaldía de Milpa Alta, la segunda era Iztapalapa, Tláhuac, la tercera, ambas se encuentran al oriente de la Ciudad de México. GAM se encontraba en el octavo lugar. Cabe señalar que la alcaldía que presenta menos población analfabeta es Benito Juárez —que se utilizará como referencia para documentar las terribles desigualdades.

En el Estado de México, en concreto los municipios ubicados al oriente de la ZMVM, era el municipio de Valle de Chalco que encabezaba la lista, Chimalhuacán en segundo lugar, Chalco en tercero, La Paz en cuarto, Texcoco en quinto, Ixtapaluca en sexto, Nezahualcóyotl en séptimo y Ecatepec de Morelos en octavo. Los datos anteriores indican el alto nivel de analfabetismo, si se considera con 0.56% en la alcaldía Benito Juárez de la CDMX, frente al 4.56% de Valle de Chalco.

El analfabetismo tiene un carácter diferenciado y se asienta fundamentalmente en zonas pauperizadas, de poco acceso a oportunidades, no sólo de educación sino de empleo, salud y —lo más dramático— de acceso a la canasta básica, es decir, a los alimentos. Entre la población indígena que habita este espacio, la desigualdad y vulnerabilidad se magnifica de manera significativa, como se analizará más adelante. Mucha de la población de la ZMVM en su franja oriente no asiste a la escuela por situaciones de tipo económico, dado que muchos niños tienen que ayudar a sus padres al sostenimiento del hogar. La causa fundamental del analfabetismo es la extrema pobreza como consecuencia de una estructura social y económica totalmente desigual. Dicho analfabetismo también tiene repercusiones en el ciclo vital de vida de las personas, pues se traduce en el poco o nulo acceso a los bienes del desarrollo. El analfabetismo, sobre todo en zonas urbanas, también repercute en una mala práctica alimentaria, lo cual aumenta de manera considerable las posibilidades de contraer enfermedades crónicas, acortan de manera importante la esperanza de vida, sobre todo hace la población más vulnerable a contraer infecciones tipo COVID-19. Existe una relación muy estrecha entre el analfabetismo y los niveles de vulnerabilidad de la población, que la coloca en situación de desventaja frente a fenómenos como el provocado por la pandemia del coronavirus.

El nivel sociocultural de las personas influye en el entendimiento de las dinámicas sanitarias y sus consecuencias; si el nivel es bajo, se carece de marcos explicativos irrefutables para comprender el fenómeno; incluso, hay casos en los que se llega a negar su existencia con las fuertes consecuencias que ello ha significado.

Pasemos a otro indicador que tiene que ver con la población de 15 años y más sin primaria completa, obsérvese el cuadro 4:

Cuadro 4.

Población de 15 años y más sin primaria completa	Porcentaje
Milpa Alta	12.70%
Magdalena Contreras	11.13%
Iztapalapa	10.89%
Tláhuac	9.65%
Gustavo A. Madero	9.15%
Chimalhuacán	16.83%
Valle de Chalco	16.70%
Chalco	14.42%
La Paz	14.41%
Nezahualcóyotl	11.50%
Texcoco	11.49%
Ecatepec	11.011%
Ixtapaluca	10.61%
Benito Juárez	3.06%

Fuente: Elaboración personal con base en el documento *Índice de marginación por entidad federativa* [INEGI 2015].

De las alcaldías de la Ciudad de México con mayor población de 15 años y más que no concluyó la educación primaria se encuentra en primer lugar Milpa Alta, seguida de la Magdalena Contreras, Iztapalapa se ubica en tercer lugar, Tláhuac en cuarto y GAM en el octavo. Por su parte, en el Estado de México es el municipio de Chimalhuacán el que muestra el más elevado nivel de población de 15 años y más sin primaria completa seguido de Valle de Chalco, Chalco, La Paz, Nezahualcóyotl, Texcoco, Ecatepec e Ixtapaluca. Recordemos que la alcaldía Benito Juárez presentó solo 3.06%, es decir, existen enormes y sustanciales diferencias entre esa alcaldía, con respecto a Milpa Alta, Magdalena Contreras e Iztapalapa, en general los municipios ubicados al oriente de la ZMVM. Esto es revelador cuando se compara la población más alta sin tener primaria completa (Chimalhuacán 16.83%) contra la más baja (3.6% de la alcaldía Benito Juárez).

¿Qué señalan esas cifras? Una de las respuestas es el nivel socioeconómico de la población y su pobreza extrema, que dan como resultado la deserción escolar; por otro lado, muestra la incorporación temprana de niños y jóvenes al mercado de empleo, en muchos casos es totalmente preca-

rio pues se insertan en la informalidad laboral. Estas cifras, sin duda, son muestra clara de las desigualdades o brechas sociales que hay entre las alcaldías y municipios del oriente de la ZMVM y alcaldías como Benito Juárez.

Los estudiantes de primaria de la franja oriente de la ZMVM son grupos extremadamente vulnerables, cuyo acceso al pleno desarrollo para poder terminar sus estudios se encuentra con barreras de tipo económico, por lo cual, se ven obligados a trabajar de forma muy anticipada en el espacio público y la informalidad, con importantes repercusiones sociales, culturales, sobre todo, profesionales que tienen un impacto en las altas cadenas de contagio del virus en cuestión.

En específico, en la Ciudad de México, en relación con el rezago educativo, vemos que la alcaldía Iztapalapa está ubicada en el sitio 14, Tláhuac en el 12 y GAM en el 10, y la alcaldía Benito Juárez ocupa el primer sitio al ser la que menos padece dicho rezago. El acceso a la educación tiene un carácter y un principio muy diferenciado, con base en el grado de acceso que se tenga a las oportunidades y tiene un impacto en la forma en cómo se procesan las alertas y los llamados de la autoridad sanitaria para quedarse en casa con “Susana distancia”. El rápido crecimiento de la pandemia en el oriente del área metropolitana estuvo estrechamente vinculado a la desigualdad absoluta y falta de oportunidades, pues repercutió en la población con ya de por sí bajas expectativas y nivel de vida; lo que a su vez se exacerbó de manera importante como consecuencia de la pandemia.

Lo anterior puede explicar que aun frente a 10 637 decesos y 97 326 contagiados que hubo (al 2 de junio de 2020) se veían en los medios de comunicación masiva a personas que señalaban la inexistencia del virus. Es decir, había una especie de autonegación en declaraciones como las siguientes: “no creo en la existencia del virus”, “y como no existe, puedo salir a trabajar”; pero, “si creo en la existencia del virus, entonces tengo que quedarme y no puedo trabajar”. Esto se explicará más a detalle en las líneas siguientes.

Pasemos a otras cifras que pueden dar luz sobre este acelerado crecimiento epidémico, nos referimos al nivel de hacinamiento. Obsérvese el cuadro 5:

Cuadro 5.

Nivel de hacinamiento	Porcentaje
Milpa Alta	42.985%
Tláhuac	33.11%
Iztapalapa	33.09%
Gustavo A. Madero	27.79%
Chimalhuacán	54.21%
Valle de Chalco Solidaridad	52.03%
La Paz	46.70%
Chalco	46.62%
Ixtapaluca	38.28%
Nezahualcóyotl	36.28%
Texcoco	35.50%
Ecatepec de Morelos	33.87%
Benito Juárez	8.19%

Fuente: Elaboración personal con base en el documento *Índice de marginación por entidad federativa* [INEGI 2015].

En principio es importante tomar como referencia la alcaldía Benito Juárez, la que menos lo padece (8.19%), del resto de las alcaldías donde más lo presenta es Milpa Alta seguida de Tláhuac al oriente de la ciudad, Iztapalapa y GAM se encuentran en el séptimo sitio en el grado de hacinamiento. Las cifras anteriores muestran dos alcaldías del oriente de la Ciudad de México en segundo y tercer lugar (Iztapalapa y Tláhuac). Qué ocurre en el Estado de México, en particular los municipios ubicados en el oriente. Es el municipio de Chimalhuacán donde se presenta el más alto nivel de hacinamiento, en segundo lugar, está el municipio de Valle de Chalco Solidaridad, en el tercero se ubica La Paz, el cuarto está Chalco, en quinto lo tiene Ixtapaluca, en sexto se localiza Nezahualcóyotl, el séptimo en Texcoco y el octavo para Ecatepec de Morelos. Las cifras anteriores muestran que son dos municipios los que rebasan 50% de hacinamiento, otros dos más 40% y cuatro más 30%. Recordemos que la alcaldía Benito Juárez presentó 8.19%, contra 54.21% del municipio de Chimalhuacán. En ese sentido, las diferencias son abismales, sobre todo ¿cómo repercutió ese hecho en el avance de las cadenas de contagio epidémico?

En principio la posibilidad de transmitir enfermedades contagiosas, sobre todo respiratorias, aumentó de forma considerable pues en esas viviendas había una sobresaturación de personas en el espacio; fue una de las causas del aumento sustancial de la pandemia en la franja oriente de la ZMVM, pues agravó considerablemente las condiciones sanitarias, ya que comían, tenían sexo y dormían en un mismo espacio, por decir lo menos. Además, el alto y muy alto nivel de hacinamiento provocó cambios tanto en la salud física como mental. Ante esto surge la pregunta: ¿cómo procesar las medidas y la información que emiten las autoridades sanitarias de la pandemia, si se carecen de una privacidad que lleva a desarrollar un equilibrio emocional estable y sano, sobre todo para elaborar estrategias de protección contra las cadenas de contagio?

En un recorrido de campo que se llevó a cabo en algunos de los municipios, una señora de Chimalhuacán comentó que cuando la gripa “entra a su casa” tarda en salir, dado que se van contagiando paulatinamente todos los integrantes de su familia, incluso en ocasiones el primero contagiado se recontagia y eso puede durar hasta tres o cuatro meses y en el peor de los casos un año.

Efectivamente, el hacinamiento jugó un papel importante debido a la alta concentración poblacional que se generó en los espacios privados, y a eso hay que agregar que si son muchas y muchos ellas y ellos los que viven prácticamente pegados (as), entonces se acrecienta el estrés psicológico. Sin olvidar que el hacinamiento generó también una “cultura de la calle” pues se prefería estar fuera del espacio privado-familiar porque es pequeño, estresante e incómodo; fue un elemento fundamental expresado en la cantidad de habitantes en la franja oriente de la ZMVM “deambulando” por las calles —con las consecuencias de alto contagio. Por lo tanto, estar en la calle obedece a un factor cultural originado en la marginación y la precariedad, contra el cual las consignas de las autoridades sanitarias de “Susana Distancia” y “quédate en casa” poco pueden hacer, pues la centralidad en tanto construcción de sujetos sociales está justamente en la calle y no en la casa, en el contacto estrecho con sus pares (cuates) y no en el aislamiento social.

Por otro lado, ante el contacto humano limitado que exigían las nuevas condiciones pandémicas, sumado al hacinamiento, se presentó un aumento en la falta de privacidad, la cual podía explicar también el fenómeno del incremento en la violencia física contra las mujeres, contra la comunidad de la diversidad sexual y de los menores, así como el aumento dramático de las violaciones sexuales que se acrecentó en este periodo de contacto social limitado, sobre todo, en un contexto de hacinamiento crítico.

Otros datos igualmente ejemplificadores de las condiciones de la población donde habita al oriente de la ZMVM son los niveles de pobreza y acceso a la alimentación. En ese sentido, obsérvese el cuadro 6 con relación al primer indicador:

Cuadro 6.

Nivel de pobreza	Porcentaje de pobreza	Porcentaje de pobreza moderada	Porcentaje de pobreza extrema
Milpa Alta	48.6%	42.5%	6.2%
Tláhuac	35.8%	35%	3.4%
Iztapalapa	37.4%	34.1%	3.2%
Chimalhuacán	62.7%	00%	13.7%
Valle de Chalco	58.3%	00%	12.2%
Chalco	53.9%	00%	11.9%
La Paz	48.5%	00%	8.1%
Texcoco	42.1%	00%	8.0%
Ecatepec	40.8%	00%	6.0%
Nezahualcóyotl	38.8%	00%	4.7%
Ixtapaluca	33.8%	00%	5.0%
Benito Juárez	8.7%	8.4%	0.4%

Fuente: Elaboración personal con base en el documento *Índice de marginación por entidad federativa* [INEGI 2015].

Con base en el grado de pobreza, pobreza moderada y pobreza extrema, la alcaldía de Milpa Alta presenta el primer lugar en las tres, seguida de Tláhuac e Iztapalapa. Esas tres alcaldías presentan las más altas cifras en ese rubro (dos de ellas ubicadas al oriente de la Ciudad de México). La alcaldía Benito Juárez es la que menos lo presenta, como se observa en el cuadro. Mientras que en los municipios del oriente del Estado de México es Chimalhuacán el que presenta el mayor porcentaje en cuanto a la pobreza y pobreza extrema; seguido de Valle de Chalco; en tercer sitio Chalco; el cuarto La Paz; el quinto sitio es para Texcoco; y el sexto Ecatepec. En séptimo lugar se encuentra Nezahualcóyotl y luego Ixtapaluca en cuanto al porcentaje de pobreza; sin embargo, en el rubro de pobreza extrema Ixtapaluca ocupa el séptimo lugar y después Nezahualcóyotl. Para dimensionar la abismal diferencia, mientras que el municipio de Chimalhuacán presenta una pobreza de 62.7%, en la alcaldía Benito Juárez es de 8.7% y en relación con la

pobreza extrema: Chimalhuacán 13.7% y Benito Juárez 0.4%.

Por lo anterior, la consigna sanitaria de “quédate en casa” tuvo un efecto y una connotación diferente en la franja oriente de la ZMVM, de hecho, parecía un agravio frente a la alcaldía Benito Juárez, donde se acataba y procesaba como una disposición sanitaria. Es decir, el “quédate en casa” no pudo traducirse ni aplicar de manera homogénea o estándar a toda la ZMVM frente a las enormes diferencias económicas en el ámbito social, cultural e identitario. No es lo mismo pedirle a una persona que se quede en su casa cuando tiene cierta solvencia económica frente a quien vive literalmente al día y trabaja, por lo general en el espacio público bajo condiciones de precariedad. En estas condiciones es una condena a la hambruna literal, más cuando en el recorrido etnográfico realizado, una parte de la gente con la que se habló me mencionó que el stock de alimentos estaba llegando al límite.

En relación con el punto anterior, se señala un indicador que mide la “carencia por acceso a la alimentación,” tema fundamental para tomar la decisión de quedarse o no en casa y debió haber sido considerado por las autoridades de salud. Dicho indicador se refiere a la Ciudad de México y los municipios del oriente de la Zona Metropolitana, obsérvese el cuadro 7:

Cuadro 7.

Carencia por acceso a la alimentación	Porcentaje
Xochimilco	19.7%
Iztapalapa	19.5%
Milpa Alta	19.2%
Tláhuac	18.4%
Chimalhuacán	40.7%
La Paz	34.6%
Chalco	32.5%
Valle de Chalco	32.2%
Ixtapaluca	32.2%
Texcoco	32.0%
Ecatepec	31.1%
Nezahualcóyotl	26.1%
Benito Juárez	6.5%

Fuente: Elaboración personal con base en el documento *Índice de marginación por entidad federativa* [INEGI 2015].

Como se puede observar es la alcaldía Benito Juárez donde menos padece este flagelo —referente con el que hemos comparado a las otras alcaldías y municipios. Xochimilco es donde más carencia presenta, seguida de Iztapalapa, Milpa Alta y Tláhuac, es decir, dos alcaldías de la franja oriente de la ZMVM se encuentran en el segundo y cuarto lugar en relación con la carencia por acceso a la alimentación. De los municipios consignados, se encuentra en primer sitio Chimalhuacán, seguido de La Paz; Chalco es el tercero, Valle de Chalco e Ixtapaluca ocupan el cuarto lugar respectivamente, Texcoco aparece en el quinto sitio, Ecatepec en el sexto y Nezahualcóyotl en el séptimo. Los datos anteriores muestran las aterradoras diferencias que existen entre la población del oriente de la Ciudad de México y los municipios conurbados, es Nezahualcóyotl donde menos registra ese fenómeno de las jurisdicciones señaladas, aunque padece más carencia por acceso a la alimentación que la alcaldía Xochimilco, la que más presentó ese fenómeno en la Ciudad de México. Que decir entre la alcaldía Benito Juárez (6.5%) y el municipio de Chimalhuacán (40.7%), las diferencias son abismales e insultantes, además, se muestran de manera contundente la terrible desigualdad en cómo vive la sociedad mexicana en su conjunto. Un país terriblemente inequitativo, desigual y falto de oportunidades, donde la franja oriente de la ZMVM es sólo un botón frente a la realidad nacional. Sin duda, todo esto influye de manera importante en el crecimiento de las cadenas de contagio.

Otro dato importante para consignar es el de la cantidad de población indígena que habita al oriente de la ZMVM. A lo largo de la historia, dicha población ha padecido una larga cadena de injusticias, desigualdades en todos los sentidos y direcciones; por lo tanto, se debe documentar la existencia de esas comunidades indígenas, dada su extrema vulnerabilidad ante la pandemia. En ese sentido véase el cuadro 8:

Cuadro 8.

Población indígena	Cantidad
Iztapalapa	142 902
Gustavo A. Madero	77 905
Tláhuac	52 706
Ecatepec	166 935
Nezahualcóyotl	119 496
Chimalhuacán	81 114
Ixtapaluca	67 299
Chalco	46 178
Texcoco	43 832
Valle de Chalco Solidaridad	19 454
La Paz	11 482

Fuente: Elaboración personal con base en los *Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México. Encuesta Intercensal*. [INEGI 2015].

El cuadro anterior muestra la gran cantidad de población indígena que habita al oriente del Valle de México, sin duda destacan la alcaldía de Iztapalapa y los municipios de Ecatepec y Nezahualcóyotl que presentan más de 100 000 habitantes indígenas cada una de ellas. Si a la alcaldía y municipios anteriores se le suma Chimalhuacán, en conjunto rebasan 60% de población indígena de esa zona. Es decir, más de la mitad de esta población habita en esas cuatro demarcaciones. Siguen en orden de importancia los municipios de Ixtapaluca, Chalco y Texcoco, la primera con más de 60 000 habitantes indígenas, la segunda y tercera rebasan los 40 000. En los municipios Valle de Chalco Solidaridad y La Paz viven menos de 20 000 indígenas en cada uno.

Como se señaló anteriormente, las condiciones de analfabetismo, instrucción incompleta, pobreza, pobreza extrema y falta de acceso a la canasta básica, así como el hacinamiento, se acentúan de manera importante entre la población indígena que habita al oriente de la ZMVM. Esta población, además de sufrir discriminación, presenta menor acceso a la educación, trabajo y vivienda digna, cultura, etc. Otro factor importante de señalar es que dicha población migró de sus comunidades para romper horizontes de sentido asociados con la “madre tierra”, con su hábitat y recursos naturales, de los cuales dependían para elaborar sus estrategias de sobrevivencia [Mercado 2014]. Al encontrarse en un entorno urbano, esos elementos son sustituidos,

en muchas ocasiones, por la incorporación al sector informal, sobre todo el que se practica en el espacio público. También la población indígena que migró a esta zona padeció el fenómeno del desplazamiento interno forzado [Torrens 2013]. Es decir, mucha de esta población traía a cuestas una historia de maltrato y represión de todo tipo que les obligó a salir de sus localidades de origen [Mercado 2018], y al llegar a la franja oriente de la ZMVM, en ocasiones, en lugar de mejorar su situación, empeoró.

El incrementarse la cuarentena y sus efectos devastadores, una de las comunidades que resultó más afectada, por su condición de vulnerabilidad extrema, fue justamente la población indígena. Dentro de las estrategias de sobrevivencia de dicha población está la venta de un sinnúmero de mercancías en el espacio público, entre ellas las artesanías que elaboran; recordemos que ya se efectuaron dos marchas de población indígena —el día 4 de agosto del 2020 bloquearon la ruta al aeropuerto de la Ciudad de México— cuando demandaba, entre otros, la apertura del espacio público como estrategia de sobrevivencia. Al cancelar el libre acceso al espacio público se les despojó por segunda vez de las posibilidades de elaborar estrategias de sobrevivencia, se les restringieron los medios para obtener los alimentos diarios en un entorno urbano totalmente hostil, a diferencia de sus espacios rurales en sus comunidades de origen con cierta abundancia en recursos naturales.

Las desigualdades que se han comentado tuvieron un efecto directo en la toma de decisiones que en el oriente de la ZMVM están directamente relacionadas con la sobrevivencia de los grupos familiares. ¿Cómo se puede procesar el “quédete en casa” por parte de un individuo o una familia inserta en un municipio donde casi la mitad de la población presenta problemas por acceso a la alimentación y que además trabajan en la más absoluta de las informalidades? Sin duda las estrategias de sobrevivencia que elaboraban los grupos familiares estaban estrechamente vinculadas con el espacio público, en la calle concretamente, por eso la consigna “quédete en casa” la interpretaban como una sentencia de muerte por inanición, pero además como un franco insulto y un ataque directo a la centralidad de su sobrevivencia que se encontraba en el espacio público. Una muestra de lo anterior son los tianguis que existen en el oriente de la ZMVM: Iztapalapa (354), Ecatepec (308), Ixtapaluca (126), Chimalhuacán (123), Nezahualcóyotl (64), Texcoco (56), Valle de Chalco (50) y Tláhuac (35), los más representativos. Lo anterior también revela otro fenómeno que caracteriza, si bien, a todo el país, en particular a nuestra zona de análisis, la informalidad. Para el 2019 dicho fenómeno alcanzaba, en el ámbito nacional de 56.3% a 57%; por otra parte, el Estado de México presentó 52.8%. El número de tianguis existentes son una muestra del peso que tiene el comercio informal

en dicho espacio, tan sólo en el municipio de Nezahualcóyotl llega al 80%, donde seguramente existe una buena parte de población indígena.

EL “QUÉDATE EN CASA”, NO APLICA DE MANERA HOMOGÉNEA EN TODA LA ZMVM

Los principios y la lógica con las que la autoridad sanitaria construyó e implementó las alertas sanitarias y el “quédate en casa”, colisionó de manera contundente la realidad social de la población del oriente del Valle de México. Es decir, los ejes de la construcción de las alertas de la autoridad iban en un sentido absolutamente contrario a la realidad social de nuestra zona de análisis. El “quédate en casa” y el mantener un contacto social limitado trajo consecuencias diferenciales entre la población, dado la capacidad disminuida para afrontar, resistir y explicar el fenómeno, colocó a la población de la franja oriente de la ZMVM en una severa vulnerabilidad que se manifestó en graves problemas de abasto alimentario, presentes ya antes de la pandemia.

Las cifras que se mostraron, en relación con este último punto, lejos de resolverse, van en aumento de manera importante como consecuencia de la pandemia. El escenario es grave dado que, según cifras del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL), la pobreza por ingresos podría aumentar entre 7.2% y 7.9%, con las consecuencias brutales para el acceso al abasto de la canasta básica. Cifras del INEGI señalan que entre 12 000 000 a 12 200 000 de personas no recibieron ingresos y cayeron en la pobreza al perder el empleo y dejar de tener un sueldo. La población sin trabajo fue mucha.

Pensemos en la población de la franja oriente de la ZMVM que trabaja en los tianguis y en la informalidad en todas sus modalidades; fue población que perdió su empleo. Las estrategias y la capacidad de esta población para generar ingresos las han perdido paulatinamente como consecuencia de cierre del espacio público, pues, como se señaló anteriormente, es en este espacio donde se generaban las estrategias para obtener recursos y acceder a la canasta básica.

La apertura del espacio público fue, sin duda, un proceso lento y progresivo, como lo señaló la autoridad sanitaria, lo cual implicó para esta población una recuperación muy lenta y repercutió en la capacidad de generar estrategias de sobrevivencia, pues el contexto donde lo hacía no existe más. La población del oriente de la ZMVM ya tenía problemas sustanciales relacionados con el acceso a los alimentos, como se describió líneas arriba, en particular la población indígena. Ante las actuales circunstancias, la capacidad de resistencia está llegando a límites insostenibles y están surgiendo graves episodios de hambruna.

El que escribe el presente texto realizó un recorrido etnográfico por el municipio de Chimalhuacán, donde presenta el más alto nivel de pobreza, analfabetismo y hacinamiento; se pudo constatar con los diferentes letreros colgados en las casas que sus habitantes señalaban estar “en casa, sin trabajo y sin comida”. Una señora indígena refirió que durante las últimas semanas comían sólo bolitas de masa calentadas en el sartén, ella y sus siete hijos. Esta población vivió al filo de los límites de conservación y del peligro, subsistió en el “México profundo” o el inframundo, pues al migrar a zonas como Valle de Chalco o en Chimalhuacán se convirtieron en nuevos habitantes que llegaron tarde a todo tipo de oportunidades (de empleo, educación, salud y de alimentación) y su futuro inmediato fue incierto.

Además, el oriente del área metropolitana no es de ninguna manera Italia, España o Francia donde se opera desde otra lógica y con una seguridad social y de desempleo que cubre a una buena parte de su población. La hambruna prefiguraba en el oriente, en particular en el municipio de Chimalhuacán se asemejaba más a las que padecen los habitantes de algunos países del continente africano y eso debería alertar a las autoridades y a los investigadores sociales.

CONCLUSIONES

La realidad antes descrita presagia una situación igualmente trágica en el ámbito nacional, pues, el oriente de la ZMVM es un fiel reflejo de lo que ocurre en vastas zonas de nuestro país. En fechas recientes informó el Instituto Mexicano del Seguro Social que, producto de la pandemia y el confinamiento ordenado por la autoridad sanitaria, se ha llegado a niveles históricos de desempleo al contabilizar 1 030 366, hecho calificado por la Confederación de Cámaras Industriales (CONCAMIN) como “el mayor daño laboral en 80 años”. Sin embargo, como se señaló anteriormente, es el sector informal muy castigado por la dependencia que tiene del espacio público para ejercer sus actividades.

Este informe también señala que, hasta antes de la pandemia, la población ocupada en el mercado informal ascendía a 31 000 000 de personas (56%) de las personas ocupadas. Por otro lado, INEGI señaló la pérdida de 12 500 000 empleos, tanto formales como informales, gracias a la contingencia. Este hecho repercutió de manera importante en la ya de por sí alta y muy alta precarización laboral del sector informal. CONEVAL ha señalado que más de la mitad de la población se encuentra por debajo de la línea de ingresos. Aunado a lo anterior, como producto de la pandemia, se van a recrudecer la pérdida de empleos y la disminución del ingreso, es decir,

existe un importante riesgo en el empleo formal. En cuanto al sector informal, englobado a 31 000 000 de personas (55% de la población), se informó también, por parte de este organismo, que se recrudecerán los efectos negativos, entre ellos el acceso a los alimentos.

Lo anterior trae como consecuencia el “lanzamiento” (literal) a la calle de población femenina y de niños, sobre todo de población indígena, que ya se observan pidiendo ayuda en diferentes semáforos y cruceros importantes de alcaldías como Iztapalapa, GAM, Tláhuac y municipios como Nezahualcóyotl, Ecatepec, La Paz, Valle de Chalco, Chalco, Ixtapaluca, Texcoco, sobre todo Chimalhuacán.

Informes recientes de la Cámara de Comercio del Estado de México señalan la pérdida de por lo menos 60 000 empleos. Ante ello, sin duda, el Estado mexicano tiene un gran desafío, pues se trata de una vasta zona y con una cantidad de población importante, que está carente de prácticamente todo. Se deben implementar, por las autoridades respectivas, políticas públicas agresivas para atender no sólo a la población que trabaja en los sectores formales, sino a la población que se inserta en la parte más inestable de la economía, el sector informal.

Es imperiosa y urgente la elaboración y puesta en marcha de políticas públicas eficaces, oportunas y diferenciadas —por género, edad, adscripción étnica, tipo de inserción laboral, etc.— por parte del Estado mexicano para atender de manera oportuna las consecuencias de la pandemia, pues los efectos han sido más severos entre la población desfavorecida y vulnerable, con base en esta investigación. De no atender esta situación inédita, fenómenos como la violencia que ya se padecían, pueden incrementarse de manera importante. Otro efecto indeseable es sin duda el incremento de la violencia de género, la cual se ha agudizado y cada vez es más letal, no solamente contra las mujeres, sino contra la comunidad de la diversidad sexual, en particular contra las mujeres transexuales. Asimismo, se deben atacar las crecientes manifestaciones de racismo y de intolerancia a la población indígena que ha padecido históricamente y visto recrudecida como consecuencia de la pandemia.

Por nuestra parte, los académicos debemos analizar y documentar de manera puntual estos fenómenos para visibilizar situaciones que no siempre están a la vista. Considero que los científicos sociales podemos hacer la parte que nos corresponde ante una situación nueva. Por otra parte, el Estado mexicano, de no actuar y atender la situación, tendrá frente a sí la “orientalización” de la ZMVM que cundirá por todo el país en un sorprendente corto plazo.

REFERENCIAS

Lentini, Mercedes

1997 El hacinamiento: la dimensión no visible del déficit habitacional. *Revista INVI* 12 (31): 32-41.

Llorca Rubio, José Luis

2010 *Introducción al concepto de endemia, epidemia y pandemia*. Institut Valencià de Seguretat i salut en el treball. Valencia.

Mercado, Jorge

2014 *Migraciones y movilidads en regiones indígenas del México actual*. UAM-Azcapotzalco. México.

2018 La violencia y el desplazamiento interno forzado en México. Una perspectiva desde las ciencias sociales. *Revista Cuicuilco*, 25 (73): 11-17.

Rodríguez-Troncoso, Jaime

2020 Pandemia por nuevo Coronavirus: El amor en tiempos del Covid19. *Revista chilena de pediatría*, 91 (2): 177-178.

Torrens, Oscar

2013 *El desplazamiento interno forzado en México. Un acercamiento para su reflexión y análisis*. CIESAS, El Colegio de Sonora. México.

Villarreal, Pedro Alejandro

2019 *Pandemias y derecho: Una perspectiva de gobernanza global*. IJ-UNAM, Serie Doctrina Jurídicas, 867. México.

OTRAS FUENTES

2020 sms Nacional, 12 de junio. <<https://www.eleconomista.com.mx/empresas/6-de-cada-10-trabajadores-son-informales-y-generan-el-22.7-del-PIB-de-Mexico-20181217-0053.html>>. Consultado el 6 de noviembre de 2022.

2017 Índice de *bienestar social de la CDMX*. CONEVAL.

2015 Índice de marginación por entidad federativa. INEGI.

2012 *Diagnóstico de la seguridad alimentaria y nutricional en la CDMX*. SEDESOL.

MISCELÁNEOS

La introducción de las *Formen* y del modo de producción asiático a México: un análisis de la obra temprana de Roger Bartra

Luciano Concheiro San Vicente*

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO (UNAM)

RESUMEN: *Este artículo estudia el papel que tuvo el antropólogo Roger Bartra en la introducción a México, en la década de los 1960, del hasta entonces prácticamente desconocido texto de Karl Marx *Formen* o Formas económicas precapitalistas y, en concreto, de uno de los conceptos en él expuesto: el modo de producción asiático (MPA). Para ello, se reconstruye la historia de la recepción mexicana temprana de las *Formen* y se explica la importancia que cobró el concepto de MPA para desarrollar un marxismo que reconociera la diversidad de devenires históricos. Asimismo, se analiza el uso que hizo Roger Bartra del MPA para examinar las antiguas sociedades americanas y su rol como editor para diseminar este concepto y las *Formen* en el campo intelectual mexicano.*

PALABRAS CLAVE: *modo de producción asiático, marxismo, Roger Bartra, historia intelectual, historia de las ideas.*

The introduction of the *Formen* and the Asiatic mode of production to Mexico: an analysis of Roger Bartra's early work

ABSTRACT: *This article studies the role played by anthropologist Roger Bartra in the introduction to Mexico in the 1960s of Karl Marx's hitherto virtually unknown text *Formen*, or Precapitalist Economic Forms, and specifically of one of the concepts presented therein: the Asiatic mode of production (AMP). To this end, the history of the early Mexican reception of the *Formen* is recons-*

* lucianoconcheiro@gmail.com

Fecha de recepción: 14 de septiembre de 2022 • Fecha de aprobación: 17 de enero de 2023

tructed and the importance of the concept of AMP for the development of a Marxism that recognizes the diversity of historical developments is explained. It also analyzes Roger Bartra's use of the AMP to examine ancient American societies and his role as editor in disseminating this concept and the Formen in the Mexican intellectual field.

KEYWORDS: *Asiatic mode of production, Marxism, Roger Bartra, intellectual history, history of ideas.*

INTRODUCCIÓN

Hasta mediados de la década de 1960, existía una visión hegemónica entre buena parte de los marxistas del mundo sobre el desarrollo de la historia universal, la cual planteaba que existían cinco modos de producción: comunismo primitivo; esclavismo; feudalismo; capitalismo; socialismo. Se argumentaba que a lo largo de la historia de la humanidad estos regímenes sociales se habían sucedido uno al otro sucesivamente —o, si no lo habían hecho, lo harían. Por tanto, si se quería cambiar la situación presente y transitar hacia otro modo de producción, se tenía que transitar necesariamente por esta secuencia.

Esta concepción unilineal, etapista, progresiva y teleológica de la historia, construida con base en la experiencia europea, había sido instituida en buena medida por el propio Joseph Stalin a partir de una lectura esquemática de los textos de Marx y Engels. La desarrolló en un conocido texto titulado: *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico* (1938), el cual se incluyó en el libro preparado por una Comisión del Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética: *La historia del Partido Comunista de la Unión Soviética (Bolchevique): Curso corto* [1939], el cual fue traducido a decenas de idiomas. Posteriormente, esta visión fue popularizada por diversos manuales de divulgación soviéticos como los de F. V. Konstantinov [1956], Petr Nikitin [1959] o el coordinado por Otto Wille Kuusinen [1964]. Estos manuales, a menudo promovidos por la URSS a través de la editorial Progreso, circularon ampliamente en América Latina. Durante años fueron la manera en que la mayoría de las personas se acercaron al marxismo. En ellos se solía difundir esta visión de la historia universal, configurada por etapas y leyes determinadas. Por ejemplo, en el popular *Manual de marxismo-leninismo*, coordinado por Otto Wille Kuusinen, se planteaba:

[...] a pesar de toda la gran variedad de detalles concretos y particularidades, la totalidad de los pueblos recorren en líneas generales un mismo camino. Pues la historia de cada uno de ellos, en resumidas cuentas, viene condicionada por

el desarrollo de las fuerzas productivas, que se subordinan a unas mismas leyes internas. La sociedad avanza mediante una sucesión consecutiva, sujeta a leyes objetivas de las formaciones económico-sociales, mostrando a otros pueblos su futuro el pueblo que vive en una formación más avanzada, de la misma manera que él ve en los otros su pasado [Kuusinen 1964: 145].¹

Sin embargo, a mediados de la década de 1960, comenzó a circular en el mundo francófono y anglófono un texto escrito por Karl Marx titulado en alemán *Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen* (generalmente conocido como las *Formen*, y en español como *Formas de propiedad precapitalistas* o *Formaciones económicas precapitalistas*), que puso en duda esta visión de los cinco modos de producción.² En este texto, que no había sido pensado para ser publicado y que en realidad formaba parte de un manuscrito más amplio titulado *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Elementos fundamentales para la crítica de la economía política)*, se estudiaban los distintos modos de producción o “formas” existentes antes del capitalismo. Marx argumentaba que existían cuatro vías en las cuales se desarrollaba la comunidad primitiva: la asiática, la antigua, la germánica y la eslava. Estos eran distintos caminos a lo largo de los cuales se pasaba de la propiedad común hacia un grado mayor de privatización o individualización de la propiedad. Más que un esbozo histórico, era una tipología sustentada en la base económica. Como explicaba Marx: “el hecho de que la historia preburguesa, y cada una de sus fases, tenga también su *economía* y un *fundamento económico* de su movimiento, es *au fond* la mera tautología de que la vida del hombre, *d’une manière ou d’une autre*, descansó desde siempre sobre la producción *social*, cuyas relaciones llamamos precisamente relaciones económicas.” [1989: 85].

La forma asiática o despotismo oriental está constituida a partir de la colectividad tribal, la cual se dedica a la manufactura y agricultura, y es autosuficiente. La propiedad de la tierra es comunitaria: los individuos son poseedores, no propietarios. Existe una unidad suprema por encima de las

¹ Eric Hobsbawm cita, en una nota al pie de su famosa “Introducción” a las *Formen*, parte de este fragmento para ilustrar las simplificaciones del marxismo, la cual “reduce las principales formaciones socioeconómicas a una única escalera por la cual todas las sociedades humanas ascienden escalón a escalón, pero a diferentes velocidades, por lo que todas, eventualmente, llegan hasta la punta.” [1989: 58].

² A lo largo de este texto nos referiremos a las *Formen*... como *Formas de propiedad precapitalistas*, por ser esa la traducción utilizada en la obra temprana de Roger Bartra. Para una discusión sobre la diferencia entre traducir las *Formen* como “Formaciones” o “Formas”, véase Anabella Guj [2013].

distintas comunidades, a las cuales extrae su plusproducto en forma de tributos o trabajo común. Marx mencionaba como ejemplos el sistema desarrollado por los indígenas en México y en Perú, así como por los celtas y algunas tribus de la India. Por otra parte, la base de la forma antigua (clásica) o grecolatina es la ciudad, en la cual se concentran los agricultores en tanto propietarios de la tierra. Hay una entidad comunitaria; sin embargo, está compuesta por propietarios privados que tienen parcelas propias. Las guerras funcionan como trabajo colectivo o tarea común. De esta forma es que surgiría, posteriormente, la sociedad esclavista. Mientras tanto, en la forma germánica la comunidad no existe como estado o ciudad, sino que está dada por la reunión de propietarios libres y autónomos. Su base es “la vivienda familiar autónoma, asilada, garantizada a través de su asociación con otras viviendas familiares similares de la misma tribu, y a través de su reunión ocasional para la guerra, la religión, la resolución de problemas legales, [de tareas] tales que afiancen la seguridad mutua” [Marx 1989: 79]. Hay en esta forma propiedad comunal, pero sólo entendida como una extensión o complemento de la propiedad privada. Por último, está la forma esclava, de la cual Marx tan sólo menciona que es una modificación de la forma oriental.

De estos conceptos, el asiático —el cual terminó siendo conocido como modo de producción asiático (o simplemente MPA)— causó un cisma dentro del pensamiento marxista.³ Fue una auténtica novedad: en los textos que se conocían hasta entonces de Marx y Frederick Engels no había más que una mención pasajera a él, sin ningún tipo de desarrollo.⁴ Pero, además, significó un cuestionamiento radical a la visión de los cinco modos de producción, y abría la posibilidad de tejer nuevas explicaciones y periodizaciones históricas para las sociedades no europeas desde el marxismo. Y, no menos importante, reavivó una antigua disputa intelectual con marcados tintes políticos sobre si América Latina era una sociedad capitalista o no.

A través del estudio de la obra temprana del antropólogo mexicano

³ Este concepto tiene una larga historia que se puede remontar a Aristóteles. Posteriormente, fue desarrollado por los economistas clásicos Richard Jones, John Stuart Mill, Adam Smith y James Mill. Esto fue entrevisto tempranamente por Karl A. Wittfogel [1966: 421 ss]. Sobre la historia de la recepción del MPA hay una amplia literatura, la cual sin embargo no estudia ni el caso de México ni de otro país latinoamericano [Bailey y Llobera 2019; Dunn 2012; Brook 2016; Sawyer 1977].

⁴ En el “Prólogo” de la *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx afirma: “A grandes rasgos puede calificarse a los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno de épocas progresistas de la formación económica de la sociedad”. Recordemos que los *Grundrisse* son, precisamente, un manuscrito preparatorio para *Contribución a la crítica de la economía política* y *El Capital* [Marx 1980].

Roger Bartra (Ciudad de México, 1942) y del análisis de diversos proyectos editoriales que realizó durante las décadas de 1960 y 1970, este artículo estudia la introducción y recepción inicial en México de las *Formen* de Marx y, en concreto, del concepto de modo de producción asiático (MPA). Para ello, se recurre a una lectura detallada de distintos ensayos y libros, entrevistas con Bartra, y también al análisis de acervos documentales como el archivo personal de Roger Bartra y el archivo de la editorial ERA.

En una primera sección se explora la discusión que se dio en Francia, propiciada por el *Centre d'études et de recherches marxistes* y en la revista *La Pensée*, en torno al MPA durante los 1960. Se analiza de qué manera el entonces estudiante Bartra leyó estos debates y los empleó a finales de 1964 para estudiar la sociedad teotihuacana en el contexto de una renovación política e ideológica del Partido Comunista Mexicano. En una segunda parte, se aborda el rol que tuvo Bartra para poner en circulación las *Formen* y el concepto de MPA en México por medio de su labor editorial como jefe de redacción de la revista *Historia y Sociedad*, para la cual comisionó a Wenceslao Roces la traducción de las *Formen* al español —la cual, hasta donde se tienen noticias, sería la primera que se publicaría en la lengua—. Además, se considera el número del suplemento *El Gallo Ilustrado* que coordinó sobre los modos de producción, el cual desencadenó una influyente polémica entre Rodolfo Puiggrós y André Gunder Frank sobre la condición feudal o capitalista de América Latina. Por último, se problematiza cómo en la década de 1970 Bartra dejó de emplear el MPA y empezó a utilizar otros conceptos como “modo de producción tributario” y “modo de producción simple”.

DE FRANCIA A MÉXICO

En Francia, la discusión sobre el modo de producción asiático y el problema de emplear los esquemas de periodización histórica del marxismo ortodoxo para interpretar el desarrollo de las sociedades no europeas comenzó a principios de la década de 1960, por un grupo de investigadores vinculados al *Centre d'études et de recherches marxistes* (Centro de estudios e investigaciones marxistas) [Parain 1964: 3-6]. Este Centro había sido fundado a instancias del Partido Comunista Francés (PCF) poco antes, en 1959, con el objetivo de propiciar investigaciones en torno al marxismo. Era dirigido por Roger Garaudy, que en aquel entonces era uno de los intelectuales del PCF más influyentes. Enmarcado en el contexto de los movimientos de liberación nacional en Asia y África y, en general, de lucha contra el colonialismo europeo, se creó en el Centro una sección de estudios asiáticos y africanos.

Fue dentro de esta sección que un grupo de investigadores se dedicó a reflexionar en torno al modo de producción asiático. Tradujeron parte del trabajo de la alemana Liselotte Welskopf-Henrich, quien había publicado en 1957 un libro en el cual criticaba a ciertos historiadores marxistas de Alemania del Este que hacían un símil esquemático entre la China antigua y las sociedades esclavistas grecorromanas.⁵ Posteriormente, en 1962, cuando el sinólogo húngaro Ferenc Tökei se incorporó a la institución, organizaron una sesión para debatir el tema del modo de producción asiático, en el que participaron varios investigadores franceses como Jean Chesneaux, Charles Fourniau, Maurice Godelier, André-Georges Haudricourt, Paul Noirot, Charles Parain y Jean-Pierre Vernant. La intervención de Tökei en esta sesión de trabajo, donde desarrolló sus ideas sobre el modo de producción asiático, comenzó a circular extensamente en copias mimeografiadas [Tökei 1963: 35].⁶

Fue tras esos años de trabajo y discusiones que en *La Pensée*, revista francesa de pensamiento marxista, fundada décadas atrás por Paul Langevin y Georges Cogniot, se decidió dedicar un número al MPA.⁷ Así, el número apareció en abril de 1964. Se encargaron textos de corte teórico a Tökei [1964] y al historiador francés, especialista en Asia Oriental, Jean Chesneaux [1964]. Por otra parte, el antropólogo francés Maurice Godelier preparó una lista comentada de los escritos en los cuales Marx y Engels hablaron del MPA, en la cual señalaba las *Formen* como un texto fundamental sobre la cuestión. Por último, Jean Chesneaux elaboró una bibliografía anotada de los trabajos recientes relacionados con el MPA, que incluía más de una docena de trabajos dedicados a India, China, Japón, Vietnam o África. América destacaba por su ausencia en el debate.⁸

⁵ También citada como Elisabeth Charlotte Welskopf. El texto traducido, al parecer, fue “Probleme des Periodisierung der Altengeschichte: die Einordnung des Alten Orients und Alt-Amerikas in die Weltgeschichtliche Entwicklung” [1957b: 293-313], aunque la autora también escribió otro sobre el tema [1957a].

⁶ Unos meses después, en la tercera Semana del Pensamiento Marxista de 1963, se dio una discusión sobre el tema, presidida por Jean Suret-Canale sobre una ponencia presentada por Maurice Godelier [Gindin 2018].

⁷ En específico, fue el número 114 de *La Pensée*, en abril de 1964. El tema siguió vivo en otros números de la revista [Suret-Canale 1964: 21-42; Boiteau 1964: 43-69; Chesneaux 1965a: 40-59; Godelier 1965a: 60-62; Shiozawa 1965: 63-78; Santis 1965: 79-95]. El debate sobre el MPA no sucedía exclusivamente en la revista *La Pensée*. Véase, por ejemplo: Godelier [1965b].

⁸ Esto cambiaría pronto. En el número 122 (julio-agosto 1965) de *La Pensée* ya hay una presencia importante de referencias sobre América (en concreto, sobre Colombia, Perú y México).

El contexto francés de esa época estaba marcado por los múltiples movimientos de liberación nacional en África y Asia, por la incorporación de una pléyade de Estados africanos y asiáticos a la Organización de Naciones Unidas y la creación de instituciones como la Organización de la Unidad Africana, así como por el resquebrajamiento del dominio de Francia sobre sus colonias y por una cruenta lucha contra el colonialismo, tanto en términos políticos como intelectuales. Esto generó en aquellos años un enorme interés en la historia de las sociedades no europeas —para las cuales los esquemas y conceptos marxistas clásicos no siempre funcionaban—, y largas discusiones en torno a los problemas de desarrollo económico de los recién formados Estados.

En Francia, en el ámbito del comunismo y del marxismo en particular, se estaban dando transformaciones significativas durante aquellos años. En 1964, Waldeck Rochet se volvió secretario general del PCF y se comenzaron a impulsar una serie de cambios. En el terreno político, se insistió en la vía democrática para llegar al socialismo y se buscó la unificación de las izquierdas. En el terreno ideológico, se fomentó la apertura y se buscó combatir el dogmatismo. Hubo un claro distanciamiento con el estalinismo cultural y una búsqueda por renovarse ideológicamente. Como parte de este proceso, en marzo de 1966 el Comité Central del PCF se reunió en Argenteuil para discutir problemas relacionados con la ideología y la cultura [Martelli 2006]. Entre los temas debatidos estuvo el MPA. En su intervención, Garaudy hizo una crítica de quienes habían convertido el marxismo en una filosofía de la historia especulativa y dogmática. Argumentó que el materialismo histórico era intrínsecamente antidogmático, que era una filosofía crítica y una concepción científica del mundo. El auge que estaba teniendo el problema del MPA le parecía una ruptura con el dogmatismo y una muestra de pluralismo y renovación ideológica [Garaudy 1966: 16].

Fue por medio del número 114 de *La Pensée*, publicado en abril de 1964, que la discusión en torno al MPA llegó a México.⁹ A mediados de ese mismo año, Bartra compró un ejemplar de ese número en la Librería Francesa ubicada en la avenida Reforma de la Ciudad de México, la cual se dedicaba a vender libros y revistas publicados en Francia [entrevista a Roger Bartra, febrero, 2022].¹⁰ En aquel entonces, Bartra tenía unos 22 años y aún vivía en casa de sus padres, los escritores catalanes Anna Murià y Agustí Bartra.

⁹ El número 114 de *La Pensée* no sólo tuvo una rápida recepción en México. En Colombia, Nicolás Buenaventura también lo leyó y escribió un temprano ensayo sobre el modo de producción asiático [Buenaventura 1964: 64-77].

¹⁰ Sobre la Librería Francesa, véase Zahar [2000: 126], Torres-Zetina [2019: 163-183].

Estudiaba en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), pero unos meses antes había tomado la decisión de cambiar de carrera: abandonó arqueología y se inscribió en antropología social. Sin embargo, sus intereses intelectuales aún tenían que ver con la arqueología y el pasado prehispánico.¹¹ Gracias a los textos reunidos en el número 114 de *La Pensée*, descubrió la existencia de las *Formen* de Marx y del MPA, que hasta entonces no estaban presentes en el repertorio conceptual del marxismo mexicano. Bartra, quien había tomado varias clases sobre arqueología e historia del México prehispánico, rápidamente entrevió que el MPA podría serle útil para analizar tanto las antiguas sociedades americanas como la situación presente de países como México, en los cuales convivían otros modos de producción junto con el capitalismo.

En noviembre de 1964, Bartra utilizó por primera vez el concepto de MPA para interpretar el pasado precolonial americano en un breve texto titulado: “Ascenso y caída de Teotihuacán: una hipótesis”, que publicó en *El Gallo Ilustrado* [1964b], suplemento dominical del periódico *El Día*. En este ensayo, que se enfocaba en el caso de Teotihuacán, argumentaba que la evolución de las antiguas civilizaciones americanas había sido distinta a la europea. En el caso de Europa, la disolución de la comunidad primitiva había traído la aparición de la propiedad privada y de la esclavitud. En cambio, en América, al igual que en Egipto y China, las relaciones comunales primitivas habían dado lugar a una sociedad dividida en clases, con un Estado controlado por una capa dirigente compuesta por sacerdotes. Fue en ese momento que surgió la religión, como un instrumento de control por parte de la clase sacerdotal. La sociedad teotihuacana pasó a depender del tributo de los campesinos, los cuales eran dominados despóticamente. En suma, según Bartra, Teotihuacán no había pasado del comunismo primitivo al esclavismo como lo hicieron las civilizaciones europeas, sino del comunismo primitivo al modo de producción asiático.

“Ascenso y caída de Teotihuacán: una hipótesis” [1964b] es uno de los primeros textos que utilizaron el concepto MPA para interpretar lo que se considera la historia de México. Lo más probable es que Bartra lo haya escrito sin haber leído directamente las *Formen* de Karl Marx y, en realidad, haya desarrollado sus ideas a partir de lo que planteaban los textos de Tökei, Chesneaux y Godelier incluidos en *La Pensée*. Esto puede afirmarse por el poco tiempo transcurrido entre la publicación en Francia del número 114 de *La Pensée* (agosto 1964) y la aparición del texto de Roger Bartra en *El*

¹¹ Véase, por dar un ejemplo: Bartra [1964a: 11-48].

Gallo Ilustrado (noviembre 1964). Pero, sobre todo, porque en el archivo personal de Bartra se conserva una copia de la versión italiana de las *Formen* (publicada por Editori Riuniti, en 1956), en cuya guarda está escrito con pluma “BARTRA/1965”, lo que indica que no fue hasta ese año que leyó directamente el texto de Marx.¹²

La visión etapista del desarrollo de las sociedades humanas en cinco modos de producción, propuesta por Stalin y los manuales marxistas promovidos por la URSS, resultaba deficiente para explicar la historia y la realidad contemporánea de las sociedades de América Latina. Dada la información arqueológica existente, los conceptos esclavismo y feudalismo resultaban poco precisos para dar cuenta de las características de las sociedades precolombinas. El MPA, en cambio, parecía describir con mayor precisión a las culturas indoamericanas. En ese sentido, como entrevistó rápidamente el entonces joven Bartra, el MPA abría la posibilidad de construir nuevas explicaciones marxistas sobre la realidad latinoamericana desde las ideas del mismo Marx: una especie de movimiento teórico hereje partiendo de los propios textos sagrados.

Al igual que el Partido Comunista Francés, a lo largo de la década de los 60 e inicios de los 70, el Partido Comunista Mexicano (PCM) vivió un proceso de transformación ideológica. Según la opinión de Arnoldo Martínez Verdugo, quien fue secretario general del Comité Central del PCM desde 1963 hasta su disolución en 1981, el partido vivió una crisis prolongada desde 1937 cuando, durante el cardenismo, adoptó la política de “unidad a toda costa” —lo cual significaba apoyar a la Confederación de Trabajadores de México (CTM), a Vicente Lombardo Toledano y al gobierno mexicano e “impulsar” la Revolución mexicana de 1910 [Martínez 1971: 38].¹³ Esta época, marcada por una subordinación frente al Partido Comunista de la Unión Soviética y a organismos como la Kominform, llegó a ser conocida como el “encinismo”, en referencia a Dionisio Encina Rodríguez, quien fue secretario general de 1940 a 1960. Durante esta etapa, la dirección del partido defendió que México era un país semicolonial y semifeudal, por lo cual se debía impulsar una lucha antiimperialista y antilatifundista, y generar una alianza con la burguesía nacional [Martínez 1971: 48]. Fue determinante durante aquellos años la influencia de la Kominform y de Earl Browder,

¹² En el archivo personal de Bartra también hay una copia de la versión en inglés de las *Formen*, la cual fue publicada en Londres por Lawrence & Wishart en 1964. Según un recibo que hay dentro del libro, lo compró el 12 de febrero de 1966 en la Librería Internacional [Archivo personal Roger Bartra].

¹³ Sobre este periodo del PCM, véase Mac Gregor [1995] y Spenser [2020].

secretario general del Partido Comunista de los Estados Unidos, quien argumentaba que era necesario establecer una alianza entre el proletariado y la burguesía nacional “progresista” —la cual se distinguía de la burguesía reaccionaria proimperialista [Crespo 2016: 675-677].

De nuevo, según la explicación de Martínez Verdugo, la situación cambió a finales de los cincuenta. Por un lado, surgieron en el país varios movimientos obreros y campesinos, entre los que destacó el magisterial encabezado por Othón Salazar y otros desde 1956. Por el otro, en el contexto internacional, tuvieron lugar dos eventos importantes: en 1956, se realizó el xx Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, en el cual se criticó el culto a Stalin y desencadenó un proceso de autocrítica en distintos partidos comunistas; en 1959 la Revolución cubana triunfó, y se convirtió en un ejemplo para el resto de América Latina sobre la posibilidad de enfrentarse exitosamente tanto al imperialismo como a la burguesía local [Martínez 1971: 47].

Esta serie de elementos permitieron que el partido viviera una “renovación” [Carr 1996: 226]. Desde 1957 comenzó una discusión interna que culminaría en el XIII Congreso Nacional del PCM, realizado en mayo de 1960. En éste, cambió la dirigencia: Dioniso Encina Rodríguez fue removido de su cargo y se constituyó una secretaría colectiva de tres miembros, encabezada por Martínez Verdugo —quien tres años después sería nombrado secretario general. Se comenzó a hablar de “una nueva revolución democrática de liberación nacional” [Carr 1996: 226]. Además, en lugar de describir a México como “semi-feudal”, se le llamó “dependiente, agrario-industrial, con un desarrollo capitalista medio y con importantes residuos semif feudales” [Carr 1996: 226].

Fue en este contexto de cambios políticos e ideológicos del PCM que se dio la introducción de las *Formen* en México. Este texto, y en particular ciertos conceptos en él desarrollados como el de modo de producción asiático, contribuyeron a la renovación ideológica que se estaba dando. Asimismo, permitieron elaborar nuevas explicaciones marxistas para la realidad mexicana y latinoamericana y, de esta manera, independizarse teóricamente de los postulados promovidos por la URSS y la Kominform.

LAS *FORMEN* EN ESPAÑOL

Roger Bartra entró al Partido Comunista Mexicano (PCM) a principios de los 60, alentado por su amigo de la infancia Paul Leduc. Se incorporó a la célula de la ENAH, en la cual militaban varios antropólogos como Guillermo Bonfil Batalla y Leonel Durán Solís. Gracias a su militancia en el partido

conoció a Arnoldo Martínez Verdugo [entrevista a Roger Bartra, agosto, 2022]. Este, a su vez, le presentó a Enrique Semo, con quien coincidió en la redacción de la revista del PCM *Nueva Época*, fundada a principios de 1961.¹⁴

Unos cuantos años después, con apoyo económico del Partido Comunista de la Unión Soviética, el PCM impulsó la creación de otra revista cultural que, más allá de las fuentes de financiamiento, aspiraba a mantenerse independiente, enfocarse en el desarrollo de la teoría marxista y, fundamentalmente, contribuir a la renovación ideológica que buscaba el partido. Como apunta Carlos Illades, el modelo era la revista estadounidense *Science & Society. A Journal of Marxist Thought and Analysis*, la cual publicaba artículos académicos vinculados al marxismo [2012: 52]. Así, en 1965, surgió la revista *Historia y Sociedad. Revista latinoamericana de pensamiento marxista*. El cargo de director lo ocupó el historiador y economista Enrique Semo, quien en ese entonces era uno de los intelectuales más influyentes dentro del PCM. A instancias de Martínez Verdugo, Bartra ocupó el cargo de jefe de redacción.

Según recuerda Roger Bartra, fue él quien propuso publicar en la recién creada *Historia y Sociedad* las *Formen* en español, así como el texto de Chesnaux aparecido precisamente en el citado número de *La Pensée*.¹⁵ Semo, quien como director tomaba las decisiones importantes, accedió. Entonces, Bartra buscó a Wenceslao Roces, quien era conocido por su traducción de *El Capital*, para pedirle que realizara una versión al español de las *Formen*. Al parecer, según recuerda Bartra, Roces ya conocía el texto porque estaba traduciendo los *Grundrisse* en su conjunto [entrevista a Roger Bartra, febrero, 2022].¹⁶ Por esto mismo, no tardó mucho tiempo en entregar su versión de las *Formen*. Apenas unos meses más tarde, en el número 3 de *Historia y Sociedad*, fechado en otoño de 1965, apareció por primera vez en español de forma completa, traducido directamente del alemán, el texto de Marx *Formas de propiedad precapitalistas*.¹⁷

Es importante detenerse en un episodio previo, el cual terminó resultando fundamental en la historia de la recepción de las *Formen* en México.

¹⁴ Sobre *Nueva Época*, véase Ortega [2017].

¹⁵ El texto de Chesnaux "El modo de producción asiático" apareció en el número 2 de *Historia y Sociedad*, del verano de 1965, traducido por Cecilia Rabell y Madalena Sancho.

¹⁶ La versión de Wenceslao Roces de los *Grundrisse* no aparecería sino hasta 1985, publicada en México por el Fondo de Cultura Económica.

¹⁷ Algunos autores mencionan equivocadamente que la primera vez que se publicaron en español las *Formen* fue en 1966 en Buenos Aires, Argentina, con traducción de Ariel Bignami en la Editorial Platina, con el título de *Formaciones económicas precapitalistas*. Véase Ribas y Plá [2018: 327, 329].

Bartra, a manera de adelanto de lo que más tarde sería publicado en *Historia y Sociedad*, coordinó en octubre de 1965 un número de *El Gallo Ilustrado* sobre los modos de producción.¹⁸

El eje del número fue un extracto del texto de Marx *Formas de propiedad precapitalistas*. Además, apareció el ensayo “El régimen despótico-comunitario en las antiguas civilizaciones americanas. A propósito del modo de producción asiático”, de Ettore Di Robbio (quien a veces firmaba con el pseudónimo “Asiáticus” y del que se sabe poco), originalmente publicado en *Rinascita*, la revista político-cultural del Partido Comunista Italiano [Di Robbio 1965]. En este ensayo se afirmaba que el MPA resultaba útil para analizar las sociedades no europeas, las cuales no podían ser definidas ni como esclavistas, ni feudalistas, ni capitalistas. Este era el caso de las sociedades de América, las cuales eran uno de los mejores ejemplos del MPA o, como él lo denominaba, modo de producción despótico-comunitario. Lo interesante es que la comunidad aldeana, el rasgo principal de ese tipo de sociedades, había sobrevivido a la Conquista y al liberalismo republicano. Esta supervivencia hacía, según el autor, que fuera pertinente que en países como Bolivia y México se hablara de “reintroducir la antigua comunidad en el marco de la reforma agraria moderna”. Analizaba tanto el *ayllu* y el *calpulli* como las bases comunitarias del imperio inca y azteca, respectivamente.¹⁹

Di Robbio decía que algunos autores como los peruanos José Carlos Mariátegui e Hildebrando Castro Pozo enfatizaban los rasgos comunistas del MPA o modo de producción despótico-comunitario, y dejaban de lado sus rasgos despóticos. Otros autores, como el belga Louis Baudin, “prefieren interpretar el llamado socialismo estatal precolombino como una simple tentativa de racionalización autoritaria de la sociedad, en beneficio exclusivo de una élite” [Di Robbio 1965]. Este debate, apuntaba Di Robbio, había entorpecido el conocimiento de las sociedades americanas. No obstante, establecía una serie de conclusiones que son ilustrativas de algunas de las posiciones y tensiones existentes. Primero, que no debía sobrevalorarse el comunitarismo del MPA: se tenía que tener presente que estas sociedades generalmente estaban estancadas económicamente y la mayoría de las personas vivían esclavizadas. Segundo, afirmaba que lo que él denominaba el “modo de producción precolombino” era positivo porque la tierra era un bien “natural”, y que este elemento podía sobrevivir incluso tras la disolución de los imperios y generar cohesión. Por último, llamaba a tener

¹⁸ El número 173, específicamente.

¹⁹ A lo largo de este texto se utiliza el término “azteca” por ser el que los autores analizados emplean.

cierta cautela: el hecho de que existan en el presente comunidades aldeanas dedicadas a la agricultura no debía llevar a la promoción eufórica de reformas colectivistas. Le parecía que no se podía “revivificarlas”; a lo más podían pensarse como un terreno propicio para una “vía cooperativista o socialista”, pero sólo si antes se realizaba previamente una transformación económica y social. Es decir, Di Robbio insistía en que la existencia de rasgos propios del MPA en sociedades contemporáneas no debería suponer, en términos políticos, un llamado a su restauración comunitarista.

Además, en ese número de *El Gallo Ilustrado* se publicó otro ensayo de Bartra titulado “Sociedades precapitalistas”, en el que subrayaba la importancia de las *Formen* [1965]. Explicaba que en ese texto, escrito por un Marx enfermo y azotado por problemas económicos, se esbozaba una nueva periodización de la historia radicalmente distinta a la que se conocía. En lugar de los cinco modos de producción de los que se hablaba en los manuales soviéticos, se apuntaba la existencia de siete —sin contar el socialista: la comunidad primitiva, la asiática o MPA, la antigua o clásica, la forma germánica, la esclavista, la feudal y la capitalista.

Desde la perspectiva de Bartra, en ese momento proliferaban visiones sociológicas y antropológicas que, partiendo de una lectura reduccionista de Marx y de autores como el sociólogo alemán Ferdinand Tönnies, conocido por plantear la dicotomía entre “comunidad” y “sociedad”, empleaban un esquema dualista para analizar la situación latinoamericana. Dejando de lado el análisis de la estructura de clases, buscaban explicar el funcionamiento de la sociedad a partir de un principio dual (ya fuera metrópoli-colonias internas, desarrollo-subdesarrollo, folk-urbano, arcaico-moderno, feudal-capitalista o campo-ciudad). El empleo de este esquema era realizado, a los ojos de Bartra, tanto por autores de “izquierda” (Pablo González Casanova, Rodolfo Stavenhagen, André G. Frank, Gonzalo Aguirre Beltrán, Ricardo Pozas), como por otros de “derecha” (Robert Redfield, Gideon Sjoberg, George M. Foster, Horace Miner, Sidney Mintz). Al contrario de estas explicaciones dicotómicas, lo planteado en las *Formen* permitía analizar el desarrollo de las sociedades sin recurrir a esquemas de periodización previamente conceptualizados y que no se adaptaban a la singularidad de cada caso.

Más importante aún, las ideas desarrolladas por Marx en las *Formen* implicaban un cuestionamiento a las concepciones unilineales y etapistas del devenir histórico propuestas por ciertas vertientes del marxismo. A decir de Bartra, la pluralidad de los modos de producción abría una serie de preguntas fundamentales: “¿es posible hablar de una evolución unilineal de la historia, aplicando el esquema comunidad primitiva-esclavismo-feudalismo-capitalismo? ¿Y, en ese caso, cómo debemos considerar a las for-

mas “antiguas” “asiática” y germánica? ¿O, por el contrario, debemos postular una evolución multilineal del desarrollo de la humanidad?” [1965].

Las *Formen* dejaban entrever algo que Marx había planteado en otros textos, tales como la carta que le escribió a la populista rusa Vera Zasulich en 1881 o el Prefacio a la edición rusa de 1882 del *Manifiesto del Partido Comunista*: que no todas las sociedades humanas tenían el mismo desarrollo. No había una sola forma de evolución, inevitable e insustituible. Bajo esta idea se podía pensar que, por dar un ejemplo, era posible pasar de la comunidad primitiva al socialismo sin pasar por el capitalismo. El estudio concreto de la historia, insistía Bartra, nos mostraba la existencia de una pluralidad de situaciones. Había formas de transición como el MPA. Había momentos de desarrollo regresivo, como cuando el capitalismo en América Latina engendró formas feudales. Había momentos de coexistencia entre distintos modos de producción al mismo tiempo, como en el caso de México, en donde la comunidad primitiva existía de forma simultánea con el capitalismo. En algunos casos, se habían dado saltos de periodos como en el sureste asiático, donde se había pasado del MPA al capitalismo. En otros casos, como Mongolia, se había pasado de formas precapitalistas al socialismo. Por último, había sociedades estancadas, como algunas regiones de la India.

Bartra argumentaba que las tesis sobre el MPA articuladas en las *Formen* y, en general, en el estudio de los modos precapitalistas, eran fundamentales para entender la situación que atravesaban las sociedades de América Latina. Y cerraba con una serie de preguntas para los latinoamericanistas: “¿en qué medida la historia precapitalista de nuestras sociedades se puede examinar a la luz de estos conceptos? ¿Y cómo se puede comprender la interacción del mundo precapitalista con la moderna sociedad capitalista y con el imperialismo económico, interacción que ha producido esto que llamamos países subdesarrollados?” [1965].

En el número de *El Gallo Ilustrado* coordinado por Bartra también se publicó “Los modos de producción en Iberoamérica”, del historiador argentino Rodolfo Puiggrós [1965]. En este texto, Puiggrós denunciaba que algunos autores hicieran un uso esquemático del marxismo, como si fuera una especie de positivismo lógico. Criticaba a quienes buscaban dar cuenta de lo singular a partir de fórmulas preconcebidas, cayendo en lo que tachaba de metafísica y platonismo. “La autoridad sustituye al conocimiento. El dogma mata a la dialéctica. Las tesis del marxismo se osifican en moldes o categorías invariables, dentro de los cuales se pretende encerrar, por las buenas o por las malas, a una realidad que no les corresponde o que los rebasa” [1965]. Se refería a los modos de producción propuestos por el marxismo ortodoxo: comunidad primitiva, esclavitud, feudalismo, capita-

lismo, socialismo. Si bien era una abstracción concreta de la historia de la humanidad con cierta validez, no se podía sólo recurrir a esos cinco. Afirmaba que incluso Marx había descubierto modos intermedios y variedades dentro de los modos generales.

Puiggrós argumentaba que, tras la llegada de los europeos a América, había surgido un modo de producción de la simbiosis entre el orden social de los conquistadores y el de las comunidades indígenas. Los primeros europeos que llegaron a América eran parte de la burguesía comercial, pero no tenían suficientes recursos para colonizar la vastedad del territorio. Por ello, se vieron en la necesidad de recurrir a la Corona española para poder emprender una colonización tanto militar como religiosa. Fue así que se trasplantó a América un feudalismo que en Europa estaba en decadencia. Debido a la existencia de múltiples modos de producción en América antes de la llegada de los europeos, se generaron formas singulares del feudalismo. Sin embargo, tras enfatizar que no se debía confundir economía mercantil con capitalismo, rechazaba la idea de que se hubiera generado un modo de producción capitalista. Desde su perspectiva, no existía ningún rasgo que permitiera afirmar eso. Puiggrós decía que, si bien las formas singulares de feudalismo surgidas en América, tras la colonización europea, habían sufrido transformaciones a lo largo del tiempo, era “indispensable no equivocarse en el punto de partida para explicar el raquitismo capitalista de la actualidad y las posibilidades que existen de pasar a un orden social superior” [1965].

Por su parte, André Gunder Frank, que inicialmente respondió mediante un texto con el juguetón título de “¿Con qué modos de producción convierte la gallina maíz en huevos de oro?”, argumentaba que Iberoamérica era capitalista desde su concepción. Para probar su punto mencionaba varios elementos: en Iberoamérica se dio una acumulación de capital, el cual fue invertido en Europa; se desarrolló una producción mercantil; existieron capitalistas u obreros [1965]. Desde su perspectiva, el “raquitismo capitalista y el subdesarrollo” de América Latina no se debía atribuir, como afirmaba que hacía Puiggrós, a una “sobreviviencia feudal”. Tampoco, y aquí confrontaba directamente el mencionado texto de Bartra aparecido en el número de *El Gallo Ilustrado*, a la existencia de remanentes del modo de producción asiático [Bartra 1965]. Según el economista alemán, la situación contemporánea de América Latina se debía al desarrollo que había tenido el sistema mundial capitalista, el cual había terminado por incorporar dentro de sí a todos los países. Su estructura colonialista y de desarrollo desigual fue la que dio forma a los modos de producción de los países latinoamericanos, transformándolos también en capitalistas.

La estructura metrópoli-satélite, que tenía una condición monopolística, no había terminado con las independencias nacionales. De hecho, continuaba hasta el presente. El hecho de que los países latinoamericanos ocuparan una posición satelital en el sistema capitalista mundial era la razón por la cual sus economías y burguesías nacionales no podían desarrollarse plenamente. Visto de esta forma, el sistema mundial capitalista había dado pie, por un lado, al “desarrollo de la metrópoli monopolizante” y, por el otro, al “subdesarrollo de los satélites monopolizados” [Gunder 1965].

Esta polémica propiciada por el número de *El Gallo Ilustrado* coordinado por Bartra tuvo una enorme repercusión y fue retomada posteriormente por varios autores.²⁰ Una de las cuestiones que evidencia es que las *Formen* de Marx y los tempranos textos escritos en torno a ellas por autores como Bartra y Puiggrós abrieron discusiones que excedieron el problema del MPA. También revitalizó viejas polémicas, como aquella relacionada con la condición feudal o capitalista de América Latina. Esta polémica en concreto tenía, al menos desde la década de 1920, una marcada carga política. A partir del V Congreso de la Internacional Comunista, realizado en junio y julio de 1924, desde Moscú se empezaron a imponer ciertos postulados teóricos y estrategias políticas concretas. En el caso de América Latina, eso significó fomentar la idea que los países latinoamericanos estaban marcados por la persistencia de rasgos esclavistas y feudales, lo cual daba pie a un principio político preciso: la necesidad de generar alianzas con las burguesías nacionales para impulsar una revolución democrática que instaurara un capitalismo pleno, tras lo cual podría emprenderse una revolución socialista. Estas ideas, como ha mostrado Mariano M. Schlez, fueron pronto retomadas en varios países de América Latina [2019, 2020]. Sin embargo, la idea de la América Latina feudal también fue cuestionada. Distintos autores hablaron de la condición capitalista o híbrida de la región y, por tanto, propusieron realizar directamente una revolución socialista y abandonar la idea de que debía emprenderse una revolución democrática y burguesa.

DEL MPA AL MODO TRIBUTARIO Y AL MODO MERCANTIL SIMPLE

En 1965, por invitación del antropólogo Leonel Durán Solís, Bartra comenzó a trabajar en la Comisión de la Cuenca del río Balsas, un organismo

²⁰ La polémica se desarrolló en *El Gallo Ilustrado* durante varios meses, del 17 de octubre al 12 de diciembre de 1965 (en los números 173, 175, 177, 179 y 181). La polémica fue republicada en otros lugares, incluso como libro [Gunder, Puiggrós y Laclau 1972]. Sobre la polémica, véase Tzeiman [2013: 57-69] y Friedemann [2014].

estatal que buscaba desarrollar económicamente la región [entrevista a Roger Bartra, febrero, 2022]. A partir de entonces, y durante cerca de quince años, se enfocó en temas agrarios, en particular en el problema de la caracterización del campesinado y la economía campesina —que él denominó modo de producción mercantil simple. Si bien su interés temático se trasladó de las sociedades antiguas mesoamericanas al campesinado mexicano, siguió realizando un análisis basado en el concepto marxista de modo de producción. De hecho, ambos problemas estaban vinculados de cierta forma. El concepto de modo de producción y, más concretamente, la idea de que distintos modos de producción podían interactuar entre sí que inició con la introducción del MPA, terminó siendo fundamental para que distintos autores, incluido Bartra, desarrollaran teorías de corte marxista sobre el campesinado. Como apuntó Arturo Warman, un importante estudioso de la cuestión agraria, sin estas discusiones “no se hubiera llegado a plantear el comportamiento económico del campesinado como algo específico, racional y productivo” [1983]. En última instancia, lo que permitieron fue pensar, a partir de las categorías marxistas, la supervivencia de los campesinos. La idea de que distintos modos de producción podían coexistir —incluso los no capitalistas con el capitalista— abrió la posibilidad de explicar la persistencia de los sujetos y economías como la campesina en países como México.

Sin embargo, el interés de Roger Bartra en el MPA no desapareció abruptamente. A lo largo de los siguientes años seguiría escribiendo textos vinculados a este concepto. En 1967, por ejemplo, publicó en 1967 una reseña del libro *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* (1957), del historiador y sinólogo alemán-estadounidense Karl Wittfogel, en la revista *Tlatoani* de la Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia [1975a].²¹

En primera instancia, Bartra criticaba que la teoría de la “sociedad hidráulica” o “despotismo oriental” de Wittfogel estuviese basada en un principio de determinismo geográfico (o, más precisamente, en un “determinismo hidrológico”): el agua y su manifestación en las distintas regiones del mundo configuraban la totalidad de los fenómenos socioeconómicos. Desde su perspectiva, lo que Wittfogel había hecho era retomar el concepto de MPA, entendiéndolo como sociedad hidráulica, pero manteniendo lo peor de este (el determinismo geográfico) y erradicando lo realmente importante: “la conjugación de circunstancias socio-históricas”.

²¹ Luego fue reproducida en Bartra [1975a].

Por otro lado, cuestionaba que Wittfogel, en un afán por distanciarse del marxismo que hablaba de cinco modos de producción, desechara por completo la idea de progreso y afirmara que la historia de la humanidad era multilineal. Para Bartra, el problema es que existía una confusión: al referirse a la evolución unilineal de la historia, los marxistas no pensaban que siempre existieran las mismas formas o las mismas etapas de desarrollo. De lo que hablaban era del sentido o contenido de la historia, el cual estaba marcado por el progreso.²² Como apuntaba Bartra:

[...] ese contenido se expresa en una variedad limitada de *formas*, o de *formaciones* socio-económicas no necesariamente consecutivas conforme a un patrón establecido. Por lo tanto, la continuidad y la necesidad de la historia las encontramos en su contenido, no en su forma (aunque las diversas series de formaciones responden al sentido general). De esto resulta que a una misma etapa histórica pueden corresponder varias formas, sin que por ello se altere su carácter esencial [1975a: 24-25].

El propio Marx, decía, entrevió la posibilidad de que sus planteamientos fueran leídos equivocadamente como una teoría histórico-filosófica que explicara toda la historia de la humanidad —para mostrarlo, Bartra citaba una carta que escribió el pensador alemán en 1877, en la cual afirmaba la necesidad de realizar estudios situados y comparativos. No obstante, muchos marxistas habían terminado construyendo esquemas históricos cerrados y dogmáticos. Lo que había que hacer frente a ello, desde el punto de vista de Bartra, era enfatizar que la historia era unilineal (marcada por el progreso), pero multiforme (con una cantidad limitada, pero múltiple, de formaciones sociales).

Por último, además de acusarlo de ser excesivamente descriptivo y poco analítico y de que su teoría no servía para explicar realidades históricas concretas, Bartra denunciaba que la obra de Wittfogel tenía un marcado fin político. Esto se evidenciaba en la última sección del libro, en la cual realizaba un repaso histórico del uso del concepto MPA que planteaba que Marx y Engels lo dejaron de utilizar porque, tras las críticas de Bakunin, descubrieron que existía una similitud entre este modo de producción y el socialismo, particularmente en la existencia de un poder burocrático

²² Aquí retoma algunas ideas planteadas por Eric Hobsbawm en su afamada introducción a la versión de las *Formen*. En ésta, el historiador británico escribe: “las *Formen* tratan de formular el *contenido* de la historia en su aspecto más general. Este contenido es el *progreso*” [Hobsbawm 1989: 11].

centralizado. Bartra afirmaba que esto no era cierto y que, en realidad, lo que Wittfogel buscaba hacer era establecer un vínculo entre el “despotismo oriental”, caracterizado por un poder total terrorífico ejercido por un sistema estatal-burocrático, y la realidad contemporánea de países socialistas como la URSS y China. En este sentido, desarrollaba un “marxismo anti-marxista” marcado por una dicotomía: mientras Oriente significaba despotismo y terror, Occidente significaba democracia y libertad. Según Bartra, en última instancia, el objetivo de Wittfogel era justificar el imperialismo occidental y acentuar que lo mejor que podían hacer los países del Tercer Mundo para salir del subdesarrollo era impulsar la democracia y el capitalismo y alejarse del socialismo.

Esta reseña escrita sobre el libro de Wittfogel muestra que la discusión sobre el MPA se vinculó con discusiones políticas que se estaban dando en la década de 1960 en distintos países de América Latina. Esto puede observarse en el prólogo que escribió Bartra para una antología que preparó sobre el tema del MPA, la cual apareció con el título de *El modo de producción asiático. Antología de textos sobre problemas de la historia de los países coloniales*, publicada por editorial ERA en 1969. Este libro se volvió extremadamente popular: tan sólo de 1969 a 1986 se vendieron 19,000 ejemplares.²³

En el prólogo, Bartra apuntaba que uno de los problemas más apremiantes del momento, tanto en términos intelectuales como políticos, era el del atraso de los países del Tercer Mundo. ¿Por qué millones de personas vivían en la miseria? ¿Por qué los países subdesarrollados no lograron ser potencias coloniales como los europeos? Se había querido explicar de múltiples maneras: se debía al colonialismo, a la inferioridad racial, al medio ambiente. Pero la mayoría de estas explicaciones terminaban legitimando una supuesta inferioridad y, por ende, afirmando la necesidad de la guía de los países occidentales. Incluso la historiografía marxista, basada en una

²³ Esta antología incluía una especie de *collage* de los fragmentos de los escritos de Marx y Engels en los que hablaban del tema, así como un grupo de textos teóricos de autores como el húngaro Jenő (Eugenio) Varga, Jean Chesneaux, Maurice Godelier, I. Stuchevski y L. Vasiliev y el turco Sencer Divitçioğlu. Asimismo, contenía investigaciones que aplicaban prácticamente la teoría para interpretar casos concretos como los de China, el África tropical, la civilización azteca, el Laos medieval, Vietnam o la protohistoria mediterránea. La antología cerraba con una discusión que había organizado el Instituto de los Pueblos de Asia de la Academia de Ciencias de la URSS en mayo de 1965. Habían participado en ella varios académicos soviéticos, entre los que estaban el sinólogo Iu. M. Garushians, el arqueólogo y egiptólogo Mikhail Korostovtsev, y el especialista en Afganistán Vadim A. Romodin [Bartra 1969]. (Los datos sobre la venta de ejemplares los obtuve del Archivo ERA. Agradezco a Marcelo Uribe por la ayuda que me prestó).

rígida periodización eurocéntrica, había fallado en resolver eficazmente el problema.

Bartra afirmaba que las ideas contenidas en las *Formen*, y el concepto de MPA en particular, permitían construir nuevas explicaciones e incluso dar pie a una teoría general sobre el subdesarrollo. El MPA, el cual Marx había empleado para explicar el atraso y estancamiento de Asia, se caracterizaba por la existencia de un Estado fuerte que sobrevivía de explotar a las comunidades aldeanas por medio del tributo. Es decir, por un lado, era una forma de comunidad primitiva y, por el otro, era una formación social clasista. En este sentido, no era un estado social “puro”, sino un modo de producción de transición, en el cual existía simultáneamente un estado social anterior con una nueva formación. Este desequilibrio interno generaba un estancamiento, el cual sólo sobrevivía debido al poder despótico del aparato estatal. En este sentido, a ojos de Bartra, el MPA permitía entender los mecanismos de atraso y estancamiento económicos y, así, abrir la posibilidad de explicar el subdesarrollo. Decía que los prolongados desequilibrios estructurales de ciertos países, épocas de lento crecimiento, eran la causa interna del subdesarrollo, la cual había sido aprovechada de forma sistemática por el imperialismo. En suma, el MPA permitía explicar desde una perspectiva marxista tanto el desarrollo histórico como las razones del atraso de los países tercermundistas.

En 1970, mientras vivía en Londres, Bartra escribió un ensayo que permaneció inédito hasta 1975, cuando lo incluyó en su libro *Marxismo y sociedades antiguas. El modo de producción asiático y el México prehispánico* [1975c]. Comenzaba con una crítica a Frederick Engels, quien en 1884 escribió que, antes de la colonización europea, los pueblos americanos estaban en una “etapa media de la barbarie”. Para Bartra, esta visión estaba equivocada y se debía a la lectura que Engels realizó del trabajo del antropólogo estadounidense Lewis H. Morgan, para quien en la América precolonial no se había desarrollado lo que denominaba *civitas* (una sociedad configurada por la existencia de la propiedad privada, un territorio dominado y un Estado). Esta visión equivocada de Morgan se debía a dos cuestiones. La primera, que generalizó para todas las culturas de América la estructura tribal de los iroqueses que estudió personalmente. La segunda, que los conceptos de feudalismo y esclavismo, desarrollados a partir de la realidad europea, no servían para explicar sociedades como la azteca, la maya o la inca.

Según Bartra, tanto las fuentes históricas como los descubrimientos arqueológicos demostraban que la sociedad azteca no era una comunidad primitiva. Había sido una desarrollada sociedad con clases sociales. En ella existía propiedad colectiva (los *calpulli* y los *altepetlalli*) y un poderoso Esta-

do, por lo cual no podía decirse que hubiese sido feudal. Existían esclavos (*tlacotin*) pero la economía no estaba basada en ellos, por lo cual tampoco podía afirmarse que hubiera sido esclavista.

La caracterización de la sociedad azteca había sido difícil por la yuxtaposición de elementos “primitivos” y “civilizados”. El concepto marxista de MPA, según Roger Bartra, podría ayudar a sobrepasar los problemas de definición que se tenían. No obstante, proponía seguir la propuesta del filósofo rumano Ion Banu de llamarlo más bien modo de producción tributario, en tanto se empleaba para estudiar una sociedad no asiática [Banu 1966]. Ese nombre le parecía el adecuado porque el tributo era el “resorte” que mantenía la relación entre las comunidades aldeanas y el Estado en este tipo de sociedades.

El rasgo esencial del modo de producción tributario era, según Bartra, que en este tipo de sociedades existía una multiplicidad de comunidades que si eran analizadas de forma aislada funcionaban mediante relaciones de producción primitivas, pero que, en realidad, estaban aglutinadas política y económicamente por un aparato estatal —el cual les cobraba tributos. Las distintas obras públicas de estas sociedades eran realizadas gracias a los tributos, que eran el medio a través del cual se explotaba a las comunidades. En términos de división en clases, por una parte, estaban los miembros de las comunidades y, por la otra, estaba una clase de nobles-funcionarios que controlaban el sistema administrativo estatal.

A partir de la lectura de una fuente colonial del siglo xvi (*Breve y Sumaria relación de los Señores y maneras y diferencias que había de ellos en la Nueva España*, de Alonso de Zurita) y de una fuente de origen indígena (*Códice Mendoza*), Bartra hacía una descripción del sistema tributario azteca, el cual estaba conformado por un Estado poderoso y por fuerzas productivas basadas en la agricultura. La base del sistema eran los *altepetlalli* (los pueblos o comunidades aldeanas), los cuales tenían una propiedad colectiva de la tierra y debían pagar un tributo colectivo en especie o en trabajo.

En la definición que Marx dio del MPA, explicaba Bartra, uno de los elementos fundamentales era que existía una combinación de “trabajo casero artesanal y manufacturero” y agricultura. Esto, como daban cuenta las listas de tributos del *Códice Mendoza*, sucedía en la sociedad azteca: las distintas comunidades realizaban trabajos artesanales y, a su vez, se dedicaban a la agricultura.

Otra cuestión importante es que las comunidades existentes bajo el Imperio azteca básicamente eran autosuficientes. Su producción artesanal no se convertía en mercancía y su plusproducto funcionaba como tributo. En ocasiones, ya siendo propiedad del Estado, los tributos se volvían mercan-

cías, pero generalmente eran utilizados por la propia burocracia estatal, los sacerdotes, los guerreros o los nobles. En esto también coincidía la sociedad azteca sobre lo que Marx había dicho sobre la antigua Asia, donde los productos no siempre eran transformados en mercancías.

Bartra concluía su ensayo con un análisis de la organización económica azteca, comentando que “el estudio *conjunto* del sistema de tributación y de las formas de la tenencia de la tierra permite afirmar que la sociedad azteca, en los siglos xv y xvi, tenía como base un modo de producción tributario (“asiático”)” [1975b: 154].

En 1974, Bartra organizó un simposio sobre modos de producción en América Latina como parte del xli Congreso Internacional de Americanistas, realizado en la Ciudad de México. Asistieron a éste una cantidad significativa de personas a escuchar las ponencias. Algunos han señalado que el evento fue un parteaguas: “constituyó un hito en las discusiones intelectuales en el seno de la izquierda y del nuevo latinoamericanismo” [Sábado 2016: 172].

Participó un grupo nutrido de investigadores, quienes discutieron distintos temas relacionados con los modos de producción. José Luis Lorenzo y Mario Sanoja presentaron trabajos sobre las formaciones sociales preclásicas. Miguel Acosta Saignes, Fernando Arauco, Jürgen Golte y Alberto J. Plá se enfocaron en el MPA. Ciro F. S. Cardoso, José Carlos Chiaramonte, Ángel Palerm y Jean Piel hablaron sobre los modos de producción coloniales. Manfred Kossok, Sergio de la Peña y Enrique Semo dictaron ponencias sobre problemas de la transición al capitalismo. Lê Châu, Rodrigo Montoya, Luisa Paré y Verónica Bennholdt-Thomsen abordaron temas relacionados con los modos de producción en las sociedades agrarias. Bartra, Pierre Beaucage, Austín Cueva, Pierre Vilar y Raúl Olmedo se dedicaron a debatir problemas teóricos [INAH 1975: cvi].²⁴ La pluralidad de problemas discutidos es un buen ejemplo de la amplitud temática y teórica que adquirió en esa época la discusión sobre los modos de producción.

La ponencia presentada por Bartra muestra que se habían dado cambios significativos en su pensamiento en los últimos años.²⁵ En primer lugar, ya no hablaba exclusivamente del MPA. Se centraba en discutir desde

²⁴ Algunas ponencias fueron publicadas en la revista *Historia y Sociedad* [1975]. De la “presentación” que se les hizo, probablemente escrita por el propio Bartra, tomo la clasificación temática. Unos años más tarde, en 1978, ciertas ponencias fueron reunidas y publicadas en forma de libro bajo el sello de Ediciones de Cultura Popular con el título *Modos de producción en América Latina* [Bartra et al. 1978].

²⁵ Su título original en el Congreso Internacional de Americanistas fue “Modos de producción y subdesarrollo”. Apareció posteriormente publicada como “Sobre la articulación

una perspectiva teórica lo que eran los modos y las formas de producción y, de manera concreta, en la manera en que distintos modos de producción se articulaban entre sí. Lo que le interesaba era explicar el funcionamiento de sociedades abigarradas como las latinoamericanas, en las cuales coexistían simultáneamente distintas formaciones sociales. Así, ahora su interés principal ya no eran el MPA y las sociedades precapitalistas, sino el modo de producción mercantil simple, esto es, el sistema del campesino parcelario y de los artesanos. Desde su punto de vista, este concepto era el que permitía comprender cabalmente la historia contemporánea de América Latina. Ese mismo año publicaría en la editorial ERA un libro que se volvería un clásico sobre el tema agrario: *Estructura agraria y clases sociales en México* [1974].

PALABRAS FINALES

En 1971, la editorial Siglo XXI publicó las *Formen*, junto con la introducción de Eric J. Hobsbawm, como el número 20 de los Cuadernos Pasado y Presente con el título *Formaciones económicas precapitalistas*. Gracias a esa edición el texto circuló más ampliamente. Para entonces, también ya existía una edición impresa en 1966 en Buenos Aires, Argentina, con traducción de Ariel Bignami en la Editorial Platina y una realizada en Barcelona, España, en 1967 por la editorial Ciencia Nueva, con prólogo de Juan Carlos Rey Martínez y traducción de Gregorio Ortiz.²⁶

A lo largo de toda la década de 1970, se dio una gran cantidad de debates en América Latina en torno al problema de los modos de producción dentro de diversas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades.²⁷

de modos de producción en América Latina”, en *Historia y Sociedad* [Bartra 1975d: 5-19], y luego en el libro *Modos de producción en América Latina* [Bartra et al. 1978: 9-25].

²⁶ El colombiano Nicolás Buenaventura afirma haber publicado una traducción de las *Formen* en Colombia a mediados de los 1960. No obstante, hasta ahora, ha resultado imposible localizarla. [Buenaventura 1992: 91-98]. Como se mencionó anteriormente, Buenaventura también realizó una lectura temprana del número 114 de la revista *La Pensée* sobre el modo de producción asiático y escribió un ensayo sobre el tema [Buenaventura 1964].

²⁷ Un caso particularmente interesante es el de la arqueología. Como muestra el texto de Bartra sobre Teotihuacán, el modo de producción asiático se utilizó desde un inicio para analizar sociedades que comúnmente eran objeto de estudio de la arqueología. De hecho, inicialmente, Bartra se interesó en este concepto por los estudios que había realizado de arqueología y por su interés en torno a las sociedades indígenas mesoamericanas. Durante las décadas de 1970 y 1980 se realizaron diversos eventos académicos sobre el uso del modo de producción asiático (o tributario) para el estudio de Mesoamérica. En 1979, tuvo lugar el “Simposio sobre el Modo de producción tributario en

En aquellos años se discutió álgidamente sobre el MPA, pero también sobre otros problemas afines como la acumulación primitiva y los procesos extractivistas, el carácter feudal o capitalista de la conquista europea de América, la condición del ingenio y la hacienda, el desarrollo desigual y combinado, el esclavismo colonial, la caracterización del campesinado, por sólo mencionar algunos de los más relevantes [Schlez 2020]. Más allá de la diversidad, en última instancia, como ha apuntado Sergio Villalobos-Ruminott, la discusión continental giraba en torno a “la organización del relato histórico según una teoría más o menos lineal de la evolución social y de la superposición de los modos de producción” [2015: 76].

En términos intelectuales, estos debates se vieron propiciados en buena medida por la circulación de los textos de Marx hasta ese momento desconocidos como las *Formen* y los *Grundrisse*, los cuales también aparecieron de forma completa en español en 1971 bajo el sello de Siglo XXI Editores, así como por la lectura de textos poco consultados como el tomo III de *El Capital*. Sin embargo, también fue fundamental la influencia de las ideas del filósofo francés Louis Althusser y lo que llegó a conocerse como marxismo estructuralista. Sus textos del momento fueron pronto traducidos al español y tuvieron una amplia circulación en distintos países de América Latina.²⁸ En textos como “Materialismo dialéctico y materialismo histórico” (1966) se exponía una visión del marxismo en la cual se concebía al materialismo histórico como una teoría general de los modos de producción [Althusser 1967: 3-26].²⁹ Desde esta perspectiva, el objeto del materialismo histórico se constituía por “los *modos de producción* que han surgido (y surgirán) en la historia, su estructura, su constitución, su funcionamiento, y las *formas de transición* que hacen pasar de un modo de producción a otro” [Althusser 1967: 4]. Estas ideas circularon por medio de los escritos del propio Althusser, pero también gracias a las obras de algunos de sus intérpretes, como

Mesoamérica”, en la Universidad de Yucatán (Escuela de Ciencias Antropológicas) [Barrera Rubio: 1984]. En 1983, como parte de la especialidad de arqueología de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) se realizó un “Seminario Teórico sobre el Modo de Producción Asiático”. A finales de mismo año, el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM y el Comité organizador nacional del centenario de Carlos Marx organizó el “Simposio sobre el origen y formación del Estado en Mesoamérica”, en el cual se presentaron varias ponencias que discutieron en torno al modo de producción asiático como categoría de análisis [Bate 1984; Olivé Negrete 1986; Gándara 1986]. Hay algunos trabajos dedicados a la relación existente entre la arqueología y el marxismo durante aquellos años [Gándara, López y Rodríguez 1985].

²⁸ Sobre la recepción de Althusser en América Latina, véase Rodríguez y Starcenbaum (comps.) [2017].

²⁹ Otros textos importantes de la época son Althusser [1968], Althusser y Balibar [1969].

la chilena Marta Harnecker o el francés Maurice Godelier [Harnecker 1969; Godelier 1967: 62-98; Ortega 2015: 143-164].

El problema de los modos de producción fue debatido con particular interés en las regiones y países no europeos, en lo que hoy se denominaría el Sur global. En lugares como India, China, Pakistán y el norte de África, los modelos marxistas hegemónicos, al igual que en el caso de México y el resto de países latinoamericanos, no funcionaban para explicar su historia y su presente [Banaji 1972: 2498-2502; 1982; Alavi 1975: 1235-1262; Amin y Alavi 1965: 241-277]. Por eso buscaban —en el marco de los procesos de descolonización, el triunfo de las Revoluciones china y cubana, la guerra de Vietnam y la proliferación de las políticas tercermundistas— construir explicaciones propias sobre el desarrollo histórico y la situación contemporánea de sus países. Asimismo, en el campo de los partidos comunistas, se vivía un proceso de distanciamiento con las directrices políticas marcadas por el Partido Comunista de la Unión Soviética y sus organizaciones internacionales.

Específicamente, como se buscó mostrar en este artículo mediante el caso mexicano y la obra temprana de Roger Bartra, el modo de producción asiático (también conocido como MPA), concepto desarrollado por Karl Marx en las *Formen* o “Formas de propiedad precapitalistas”, permitió cuestionar la entonces hegemónica visión etapista de los cinco modos de producción. Como ha señalado Laura J. Torres-Rodríguez, “el MPA representa un dispositivo teórico de interrupción de la historiografía, una desorganización del sentido de la *temporalidad* predicada por el marxismo ortodoxo” [2019: 136]. De esta forma, permitió construir nuevas reinterpretaciones de la historia y de las realidades no europeas partiendo de las ideas del propio Marx, así como alimentar los procesos de transformación ideológica y política que ciertos partidos comunistas como el mexicano estaban atravesando a lo largo de la década de 1960 y principios de los 1970.

REFERENCIAS

ARCHIVOS

Archivo editorial ERA

Archivo personal Roger Barta

ENTREVISTAS

Concheiro de San Vicente, Luciano

2022 Entrevista a Roger Bartra, realizada el 18 de febrero.

2022 Entrevista a Roger Bartra, realizada el 17 de agosto.

LIBROS Y ARTÍCULOS

Alavi, Hamza

1975 India and the colonial mode of production. *Economic and Political Weekly*, 10(33/35): 1235-1262.

Alavi, Hamza y Samir Amin

1965 Peasant and Revolution. *Socialist Register*: 241-277.

Althusser, Louis

1967 Materialismo dialéctico y materialismo histórico. *Pensamiento Crítico*, (5): 3-26.

1968 *La filosofía como arma de la revolución*. Ediciones de Pasado y Presente. Córdoba.

Althusser, Louis y Étienne Balibar

1968 *Para leer el capital*. Siglo XXI Editores. México.

Bailey, Anne M. y Josep R. Llobera (eds.)

2019 *The Asiatic Mode of Production: Science and Politics*. Routledge. Londres.

Bate, Luis Felipe.

1984 Hipótesis sobre la sociedad clasista inicial. *Boletín de Antropología Americana*. Julio, 9: 47-86.

Banaji, Jairus

1972 For a Theory of Colonial Modes of Production. *Economic and Political Weekly*, 7 (52): 2498-2502.

1982 *Capitalism and colonial production*. Croom Helm. Londres.

Banu, Ion

1966 Asupra formațiunii sociale tributare ("asiatice"). *Revista de Filozofie*, (3).

Barrera Rubio, Alfredo (editor)

1984 *El modo de producción tributario en Mesoamérica*. Universidad de Yucatán. Mérida.

Bartra, Roger

- 1964a La tipología y la personificación en el método arqueológico. Suplemento de la *Revista Tlatoani*, (5): 11-48.
- 1964b Ascenso y caída de Teotihuacán. Una hipótesis. *El Gallo Ilustrado*, (124), 8 de noviembre.
- 1965 Sociedades precapitalistas. Reflexiones en torno a un texto inédito de Marx. *El Gallo Ilustrado*, (173), 17 de octubre.
- 1969 *El modo de producción asiático. Antología de textos sobre problemas de la historia de los países coloniales*. ERA. México.
- 1974 *Estructura agraria y clases sociales en México*. ERA. México.
- 1975a La teoría de la sociedad hidráulica, en *Marxismo y sociedades antiguas. El modo de producción asiático y el México prehispánico*, Roger Bartra. Grijalbo (Colección 70). México: 21-37.
- 1975b Tributo y tenencia de la tierra en la sociedad azteca, en *Marxismo y sociedades antiguas. El modo de producción asiático y el México prehispánico*, Roger Bartra. Grijalbo (Colección 70). México: 125-154.
- 1975c *Marxismo y sociedades antiguas. El modo de producción asiático y el México prehispánico*. Grijalbo (Colección 70). México.
- 1975d Sobre la articulación de modos de producción en América Latina. *Historia y Sociedad*, (5), primavera: 5-19.

Bartra, Roger et al.

- 1978 *Modos de producción en América Latina*. Ediciones de Cultura Popular. México.

Bartra, Roger (coord.)

- 1965 *El Gallo Ilustrado*, (173), 17 de octubre.

Boiteau, Pierre

- 1964 Les droits sur la terre dans la société malgache précoloniale (Contribution à l'étude du "mode de production asiatique"). *La Pensée*, (117), septiembre-octubre: 43-69.

Brook, Timothy (ed.)

- 2016 *The Asiatic Mode of Production in China*. Routledge. Nueva York.

Buenaventura, Nicolás

- 1964 Sobre el modo de producción asiático. *Documentos Políticos*, (43-44), agosto-septiembre: 64-77.
- 1992 *¿Qué pasó, camarada?* Santafé de Bogotá. Ediciones Apertura.

Carr, Barry

- 1996 *La izquierda mexicana a través del siglo XX*. ERA. México.

Comisión del Comité Central del Partido Comunista (Bolchevique) de la URSS

- 1939 *La historia del Partido Comunista de la Unión Soviética (Bolchevique): Curso corto*. Editorial Lenguas Extranjeras. Moscú.

Chesneaux, Jean

- 1964 Le mode de production asiatique: quelques perspectives de recherche. *La Pensée*, (114), abril: 33-55.
- 1965a Où en est la discussion sur le "mode de production asiatique"? *La Pensée*, (122), julio-agosto: 40-59.
- 1965b El modo de producción asiático. *Historia y Sociedad*, trad. Cecilia Rabell y Madalena Sancho, verano.

Crespo, Horacio

- 2016 El comunismo mexicano y la lucha por la paz en los inicios de la Guerra Fría. *Historia Mexicana*, 66 (2), octubre-diciembre: 653-723.

Di Robbio, Ettore

- 1965 El régimen despótico-comunitario en las antiguas civilizaciones americanas. A propósito del modo de producción asiático. Trad. por Cecilia Rabell. *El Gallo Ilustrado*, (173), 17 de octubre.

Dunn, Stephen P.

- 2012 *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production*. Routledge. Londres.

Friedemann, Sergio

- 2014 Revitalización del marxismo latinoamericano en los años sesenta. Rodolfo Puiggrós, el debate sobre los modos de producción y las teorías de la dependencia. *Diaporías*, (12): 63-80.

Gándara, Manuel, Fernando López e Ignacio Rodríguez

- 1985 Arqueología y marxismo en México. *Boletín de Antropología Americana*, 11, julio.

Garaudy, Roger

- 1966 Dogmatisme, pluralisme, problèmes de la religion. *Cahiers du Communisme*, (número especial "Débats sur les problèmes idéologiques et culturels"), mayo-junio: 9-40.

Gindin, Claude

- 2018 Du marxisme-léninisme à Marx au Parti communiste français. *La Pensée*, 394 (2): 145-156.

Godelier, Maurice

- 1965a Discussions et travaux sur le M. P. A.: Informations complémentaires. *La Pensée*, (122), julio-agosto: 60-62.
- 1965b La notion de "mode de production asiatique". *Les Temps modernes*, mayo, xx (228): 2002-2027.
- 1967 Sistema, estructura y contradicción en 'El Capital', de Marx. *Pensamiento Crítico*, (11): 62-98.

Guj, Anabella

- 2013 ¿"Formaciones sociales precapitalistas" o "Formas que preceden a la producción capitalista"?, en xiv Jornadas Interescuelas / Departamentos de

Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza.

Gunder Frank, André

1965 ¿Con qué modos de producción convierte la gallina maíz en huevos de oro? *El Gallo Ilustrado*, (75), 31 de octubre.

Gunder Frank, Rodolfo Puiggrós y Ernesto Laclau

1972 *América latina. ¿Feudalismo o capitalismo?* Ediciones Quinto Sol. México.

Harnecker, Martha

1969 *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. Siglo XXI Editores. México.

Hobsbawm, Eric J.

1989 Introducción, en *Formaciones económicas precapitalistas*, Karl Marx. Siglo XXI Editores. México: 9-64.

Illades, Carlos

2012 *La inteligencia rebelde: la izquierda en el debate público en México 1968-1989*. Océano. México.

Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)

1975 *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, vol. I.

Konstantinov, F. V.

1956 *El materialismo histórico*. Trad. Wenceslao Roces y Adolfo Sánchez Vázquez. Grijalbo. México.

Kuusinen, Otto Wille (coord.)

1964 *Manual de marxismo-leninismo*. Progreso. Moscú.

Mac Gregor Campuzano, Javier

1995 Browderismo, unidad nacional y crisis ideológica: el Partido Comunista Mexicano en la encrucijada (1940-1950). *Iztapalapa*, (36), enero-junio: 167-184.

Martelli, Roger

2006 *Une dispute communiste: le comité central d'Argenteuil sur la culture*. Éditions sociales. París.

Martínez Verdugo, Arnoldo

1971 *Partido Comunista Mexicano. Trayectorias y perspectivas*. Ediciones de Cultura Popular. México.

Marx, Karl

1966 *Formaciones económicas precapitalistas*. Trad. Ariel Bignami. Editorial Platina. Buenos Aires, Argentina.

1980 *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI Editores. México.

1985 *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Versión de Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica. México.

1989 *Formaciones económicas precapitalistas*. 2a ed. Siglo XXI Editores. México.

Nikitin, Petr Ivanovich

1959 *Economía política: manual de divulgación*. Progreso. Moscú.

Olive Negrete, Julio César

1986 El concepto de modo de producción asiático y las formaciones políticas en Mesoamérica, *Origen y formación del Estado en Mesoamérica*, Andrés Medina, Alfredo López Austin, y Mari Carmen Serra Puche (editores). Universidad Nacional Autónoma de México. México: 33-59.

Ortega Reyna, Jaime

2015 “El cerebro de la pasión”: Althusser en tres revistas mexicanas (“The brain of passion”: Althusser in three Mexican journals). *Revista Izquierdas*, (25), octubre: 143-164.

2017 ¿Una “Nueva Época” del Partido Comunista Mexicano? Rupturas y continuidades en el comienzo de la década de los sesenta. *Claves. Revista de Historia*, 3 (5), julio-diciembre: 71-99.

Parain, Charles

1964 Le mode de production asiatique: une étape nouvelle dans une discussion fondamentale. *La Pensée*, (114): 3-6.

Puigrós, Rodolfo

1965 Los modos de producción en Iberoamérica. *El Gallo Ilustrado*, (173), 17 de octubre.

Ribas, Pedro y Rafael Plá León

2018 Cuba, Argentina y México, en *Los Grundrisse de Karl Marx. Fundamentos de la crítica de la economía política 150 años después*, Marcello Musto (ed.). Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional de Colombia. Bogotá: 327-330.

Rodríguez Arriagada, Marcelo y Marcelo Starcenbaum (comps.)

2017 *Lecturas de Althusser en América Latina*. Doble Ciencia Limitada. Santiago de Chile.

Sábato, Hilda

2016 La estación mexicana. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Tercera serie (45), segundo semestre: 170-173.

Santis, Sergio de

1965 Les communautés de village chez les incas, les aztèques et les mayas. Contribution a l'étude du mode de production asiatique. *La Pensée*, (122), julio-agosto: 79-95.

Sawer, Marian

1977 *Marxism and the Question of the Asiatic Mode of Production*. Martinus Nijhoff Publishers. La Haya.

Schlez, Mariano

- 2019 El hilo roto de la revolución. América Latina en la degeneración burocrática de la III Internacional. *En defensa del marxismo*, (52).
- 2020 Modos de producción en América Latina. Un mapa para un debate permanente, en *El debate permanente. Modos de producción y revolución en América Latina*, Juan Marchena, Manuel Chust y Mariano Schlez (dirs.). Ariadna Ediciones. Santiago: 27-140.

Semo, Enrique (dir.)

- 1975 Revista *Historia y Sociedad*, (5). Segunda época, primavera.

Shiozawa, Kimio

- 1965 Les historiens japonais et le mode de production asiatique. *La Pensée*, (122), julio-agosto: 63-78.

Spenser, Daniela

- 2020 “Unidad a toda costa” *La tercera internacional en México durante la presidencia del general Lázaro Cárdenas*. INEHRM-CIESAS. México.

Suret-Canale, Jean

- 1964 Les sociétés traditionnelles en Afrique tropicale et le concept de mode de production asiatique. *La Pensée*, (117), septiembre-octubre: 21-42.

Tökei, Ferenc

- 1963 *Sur le “mode de production asiatique”*. Centre d’études et de recherches marxistes. París.
- 1964 Le mode de production asiatique dans l’oeuvre de K. Marx et F. Engels. *La Pensée*, (114), abril: 7-32.

Torres-Rodríguez, Laura J.

- 2019 *Orientaciones transpacíficas. La modernidad mexicana y el espectro de Asia*. University of North Carolina Press. Chapel Hill.

Torres-Zetina, Carlos Augusto

- 2019 Políticas culturales francesas en México. *Contribuciones desde Coatepec*, (31), diciembre: 163-183.

Tzeiman, Andrés

- 2013 “Feudalismo vs. Capitalismo”, un debate idealista: del modo de producción a la formación económico-social. *e-I@tina. Revista electrónica de estudios latinoamericanos*, 11(43), abril-junio: 57-69.

Villalobos-Ruminott, Sergio

- 2015 Roger Bartra y el problema de los métodos de producción en América Latina, en *Democracia, otredad, melancolía. Roger Bartra ante la crítica*, Mabel Moraña e Ignacio M. Sánchez Prado (coords.). FCE-Conaculta. México: 71-92.

Warman, Arturo

- 1983 Nueva polémica agraria: Invitación al pleito. *Nexos*, (71), noviembre: 26-31.

Welskopf-Henrich, Liselotte

1957a *Die Produktionsverhältnisse im alten Orient und in der griechisch-römischen Antike.* Akademie-Verlag. Berlin.

1957b Probleme des Periodisierung der Altengeschichte: die Einordnung des Alten Orients und Alt-Amerikas in die Weltgeschichtliche Entwicklung, en *Zeitschrift für Geschichte*: 293-313.

Wittfogel, Karl A.

1966 *Despotismo oriental. Estudio comparativo del poder totalitario.* Ediciones Guadarrama. Madrid.

Zahar Vergara, Juana

2000 *Historia de las librerías de la Ciudad de México: evocación y presencia.* UNAM. México.

El Señor de las Maravillas y el Niño Doctor en la ciudad de Puebla

Luis Arturo Jiménez Medina*

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA. BUAP

RESUMEN: *En este texto se mostrará una etnografía acerca de la visita del Niño Doctor de los Enfermos a la ciudad de Puebla en el año de 2019, para participar en la procesión del Viernes Santo junto con otras entidades sagradas, las cuales también desfilan en dicho acto ritual. Lo destacable de ese acto religioso es la primera vez que se juntan el Niño Doctor mencionado y el Señor de las Maravillas en la ciudad capital poblana. Ambas esculturas sagradas son las más populares de la entidad federativa de Puebla. Se utilizaron los recursos de la antropología simbólica, principalmente, para mostrar los impactos culturales y políticos que dicho evento religioso produce un poco más allá del ámbito de lo religioso.*

PALABRAS CLAVE: *Niño Doctor, Señor de las Maravillas, procesión, ciudad de Puebla, rituales.*

The Lord of Wonders and the Child Doctor in the city of Puebla

ABSTRACT: *In this paper will show an ethnography about the visit of El Niño Doctor to the city of Puebla in 2019 to participate in the Holy Friday procession, along with other sacred entities that also parade in said ritual act. The remarkable thing about this religious act is that it is the first time that both the mentioned sacred infantile entity and El Señor de las Maravillas meet in the capital city of Puebla. Both sacred entities are the most popular in the federal entity of Puebla. Using the resources of symbolic anthropology, mainly, the cultural and political impacts that said religious event produces a little beyond the sphere of religion are shown.*

KEYWORDS: *Niño Doctor, Señor de las Maravillas, procession, city of Puebla, rituals.*

* luisarturobeat@yahoo.com.mx

Fecha de recepción: 2 de septiembre de 2022 • Fecha de aprobación: 24 de octubre de 2022

Ya verán lo que es bueno
y lo que van sentir nada más que se junten
el Señor de las Maravillas y
el Niño Doctorcito de los Enfermos
en nuestra querida ciudad.¹

INTRODUCCIÓN

Desde el mes de febrero del año 2019 se comenzó a anunciar por los medios de comunicación tanto impresos como electrónicos la visita del Niño Doctor a la ciudad de Puebla que, además, participaría en la procesión del Viernes Santo, realizada en el centro histórico de la mencionada ciudad desde el año de 1992. En los días anteriores a la procesión, los medios de comunicación electrónicos, en especial la televisión, la radio y las redes sociales, así como algunos medios impresos de manera reiterada mencionaban la visita de la pequeña escultura infantil sagrada a la ciudad de Puebla y sería recibido en el templo jesuita de la “Compañía”, también conocido como “templo del Espíritu Santo”, para participar en la procesión señalada, al lado de las esculturas sagradas que participan en la mencionada y tradicional evento religioso.

Si la procesión del Viernes Santo que se realiza en la ciudad de Puebla desde hace 28 años ha tenido un prestigio significativo en el ámbito nacional debido al número de participantes y a la espectacularidad del evento, como lo reportan los medios electrónicos (varios canales de televisión abierta y de paga así como estaciones de radio), las publicaciones impresas como *Milenio* (2019), *el Sol de Puebla* (2019), *El Popular* (2019), *La Jornada de Oriente* (2019),² el evento religioso procesional del año 2019 sería una

¹ Enunciado que pregonaba varias veces la señora Doña Sandra, notablemente emocionada y apoyada por mucha gente a su alrededor o que pasaba por el lugar, de aproximadamente 40 años, quien estaba acompañada por su esposo y dos hijos (una niña de 12 años y un niño de 10) cargando una pequeña charola con una escultura de 20 cm de altura del Señor de las Maravillas y un cuadro para fotografías tamaño postal del Niño Doctor, adornados con un pequeño mantel tejido color blanco y unas cuantas flores blancas. Doña Sandra y su familia estuvieron casi en contra esquina de la Catedral, en la avenida Juan de Palafox, antes de iniciar la procesión. El epígrafe de alguna forma inspiró el título de este texto.

² Cuando menos los periódicos mencionados dieron alguna nota muy parecida sobre la visita a la ciudad capital del estado de Puebla y la participación de la entidad infantil sagrada en la procesión del Viernes Santo. Sin embargo, se consultaron también otros

de las más significativas en México y América Latina, no solamente por el número de participantes sino por la participación del Niño Doctor en dicha procesión. Esto implicaría el aumento de participantes, pues la propia entidad sagrada infantil llegaría con su propio contingente más los devotos y seguidores que harían presencia en la ciudad. De acuerdo con la información que he obtenido en campo, tanto el Señor de las Maravillas³ como el Niño Doctor de los Enfermos⁴ son las entidades sagradas más populares en el estado de Puebla y de su ciudad capital por ser las más milagrosas y eficaces, además, se manifiestan en eventos religiosos de carácter popular como peregrinaciones, elaboración por parte de los creyentes de rituales y actos de piedad, así como ofrendas y venta de parafernalia religiosa diversa, entre otras cosas.

En este texto, interesa interpretar un sistema de símbolos religiosos de carácter público que se dan en el contexto ritual de la llamada procesión del Viernes Santo en la ciudad de Puebla en el año 2019 con la participación de

periódicos, algunos con ediciones impresas y otros digitales, y se decidió por los siguientes, ya que proporcionan notas más significativas para esta investigación: Verónica Aburto [2019], Aarón Martínez [2019], Cassandra Martínez [2019] y Javier Zambrano [2019].

³ El culto al Señor de las Maravillas tiene su origen en el centro histórico de la capital poblana, según fuentes orales, data desde la década de los veinte o treinta del siglo xx. La escultura de esta entidad sagrada representa una de las caídas de Jesucristo en el llamado *Viacrucis*. El relato hierofánico indica que dicho numen fue esculpido de un árbol alcanzado por un rayo en un día lluvioso. La orden religiosa de las Agustinas son las responsables del cuidado del también conocido como “Señor de las tres caídas” y dicha orden femenina han sido las habitantes habituales del edificio del siglo xvii, conocido como exconvento de Santa Mónica, el cual también alberga un museo de arte religioso. Cada 1 de julio se celebra a la escultura sagrada, donde llegan peregrinaciones tanto de diferentes rumbos de la entidad federativa poblana como del país. Se pueden consultar detalles sobre el culto, prácticas religiosas y rituales de esta devoción urbana en Luis Arturo Jiménez Medina [2013].

⁴ En términos temporales y de acuerdo con las fuentes orales diversas la devoción al Niño Doctor inicia en la década de los cuarenta del siglo xx y se le da culto en el templo franciscano del siglo xvi dedicado a San Francisco de Asís en la ciudad de Tepeaca de Negrete, ubicado en el centro del estado de Puebla y a un poco más de 40 km de distancia de la ciudad capital poblana. Su fiesta patronal es el 30 de abril en el contexto de la celebración de una feria popular y es reconocido como el patrón de los médicos. El origen de la escultura infantil es incierto, pero siempre ha estado asociado a hospitales, por lo que la identidad del Niño tiene que ver con los procesos de salud y enfermedad, principalmente. La pequeña escultura ha estado asociada a la orden femenina de religiosas llamadas Josefinas. Para más información sobre el culto al Niño Doctor en Tepeaca, véase Jiménez Medina y Aguilar Rocha [2016] y Jiménez Medina [2017].

un numen no tradicional ni originario de la ciudad capital, pero proviene de una pequeña localidad del centro de la entidad federativa poblana y junto con una entidad sagrada de la capital, la procesión del mencionado día adquirió un significado muy importante en términos culturales y religiosos para Puebla. En este trabajo se va a entender por procesión y/o ritual de la procesión lo siguiente:

[...] exhibición sagrada, veneración y elogio, recepción de la gracia y el favor divinos. Son, a la vez, maneras de mostrar, dar, recibir y trasladar en el espacio de un modo simbólico". [Dicho espacio, con sus rutas en donde se realiza la exhibición,] "[...] la gente camina, medita, reza [...] y eleva cánticos. Es un movimiento ritual en el espacio [...]" [que representa simbólicamente el centro de lo religioso, pero allí también se ubica el poder político, en donde] "Las actividades típicas que se desarrollan son [...] caminar, transportar, mostrar, ver, rezar, cantar y ser visto". [En este acto ritual,] "[...] no hay una meta geográfica sino una actividad simbólica que es su propia razón de ser [...], y tiene una ruta circular [Grimes 1981: 48-57].

Dicha expresión ritual se realiza en las calles del centro histórico de la mencionada ciudad. Se identificará a la procesión del Viernes Santo en la ciudad capital del estado poblano como un ritual de carácter público en el sentido como lo sugiere Grimes [1981: 35-37], ya que implica a toda la ciudadanía y no restringe su influencia a los participantes de una religión particular, además en dicho evento participan las autoridades municipales de Puebla, representantes de otros sectores civiles junto con las autoridades eclesiásticas y hasta académicos. En este tipo de rituales los participantes tienden a evitar todo escrutinio de los símbolos que ocultan contradicciones sociales y religiosas para insistir en la simplicidad y obviedad de su significado.

Interesa presentar un pequeño análisis de algunos de los significados que se produjeron por la presencia de la pequeña escultura del Niño Doctor de los Enfermos en la capital de Puebla. Como ya se dijo, es la primera ocasión cuando la entidad sagrada infantil sale del templo de San Francisco de Asís de la pequeña ciudad de Tepeaca de Negrete; es también la primera vez que se presenta en la ciudad poblana para participar en la procesión del Viernes Santo.

Este texto es un ejercicio antropológico donde el dato etnográfico será significativo para comprender un evento contemporáneo de tipo urbano, sucedido en la ciudad capital del estado de Puebla y que se apoyará con algunos acercamientos conceptuales en torno a las nociones de lo liminal y el drama social, principalmente.

TIEMPO, LUGARES SAGRADOS Y LIMINALIDAD

El Viernes Santo en la ciudad de Puebla se ha convertido en un evento cultural y religioso hasta tocar lo espectacular en el sentido como lo refiere Duvignaud [1970], donde el espectáculo ha sido siempre una dramatización de la sustancia social, con sus creencias, pulsiones, actitudes más o menos establecidas. En ese día se despliega, en efecto, una cantidad significativa de personas que se ubican principalmente en las banquetas de las calles por donde desfilará la procesión de las esculturas santas que ese día salen de sus templos para lucir sus ropajes, joyas y adornos, acompañadas por los contingentes respectivos, ataviados con vestimentas uniformes y alguna parafernalia distintiva colocado en los brazos y cuellos donde varios de ellos cargan en andas adornadas a las esculturas sagradas.

Por lo regular, el comportamiento de los miembros de los contingentes que acompañan a las entidades sagradas durante la procesión es muy normativo tanto en su caminar como en sus gestos y movimientos corporales, además, contrasta con el comportamiento de los observadores apostados en las banquetas, que en varios momentos de la procesión se expresan con cantos, porras, oraciones, plegarias y otras manifestaciones menos normativas y más creativas. Obviamente, el acto ceremonial de la procesión es también atractivo para el turismo nacional y extranjero porque, a pesar que los contingentes marchen atrás de su entidad sagrada cantando y rezando con el objetivo de prestar testimonio, sus acciones se secularizan a los ojos de los espectadores [Grimes 1981: 57].

Según algunos autores que han escrito sobre los antecedentes de las actividades rituales en el Viernes Santo en la ciudad de Puebla [Zambrano 2019; Martínez, Kassandra 2019 y Merlo 2001] se remontan desde la época virreinal, pues había una serie de actos rituales que conformaban un sistema de procesiones iniciadas desde el Domingo de Ramos, donde transportaban en andas a las imágenes más veneradas. Eran los franciscanos quienes organizaban dichas procesiones y los fieles salían de la Puerta de San Cristóbal, hoy el atrio de catedral, pasaban por el templo de la Compañía, luego por el templo del hospital de San Pedro, Santo Domingo y el templo de Santa Catarina. En la época de la Reforma esas actividades se suspendieron y es hasta el año de 1992 cuando se restableció la procesión. Desde esa época y hasta el año del 2018 han participado en la procesión del centro histórico de la capital poblana cinco esculturas sacralizadas.

La periodista Verónica Aburto [2019] hace una acertada caracterización de cada una de las esculturas y citamos su descripción aparecida en *Tribuna Noticias*:

La Virgen Dolorosa del templo del Carmen. [Es una] obra del siglo XVIII (atribuida a José Villegas Cora) muestra la calidad de los imagineros poblanos de esa época, como las facciones y expresiones. Se encuentra en la capilla de Santa Teresa del Templo del Carmen. No es una imagen de cuerpo completo, son solo el rostro y las manos las que están montadas en una estructura de tamaño natural con lo que la imagen alcanza un peso de aproximadamente 40 kilos.

Nuestra Señora de la Soledad. Es de factura sevillana de finales del siglo XVII. Desde su arribo despertó gran devoción al grado de que dio origen a su magnífico templo y al convento anexo de religiosas carmelitas descalzas.

Jesús de las Tres Caídas. Se venera en el Templo de Analco y la leyenda afirma que cuando estaba siendo tallada, el escultor no permitía ninguna presencia, salvo un ciego. Cuando estaba concluida el ciego le pidió al maestro tocar el rostro de la imagen, recuperando la vista de inmediato. El milagro la hizo de una gran popularidad y devoción. Esta imagen fue entronizada por el propio Juan de Palafox y Mendoza, procesiona con sus ornamentos de plata originales: corona de espinas, dogal y potencias, mismas que se mantuvieron durante mucho tiempo bajo resguardo de una familia del barrio que las protegió durante la época de la Reforma y entregó nuevamente a la parroquia cuando la imagen fue incluida en la actual procesión.

Jesús Nazareno del templo de San José. Es una imagen de finales del siglo XVI. Su escultor Jerónimo Rodríguez fue aprehendido por la inquisición, logrando que su imagen fuera al Templo de San Pedro, donde empezó su veneración. Las autoridades decidieron trasladarlo a la parroquia de San José, donde dio lugar a la Cofradía de Nazarenos, que es la más antigua de la ciudad.

Señor de las Maravillas. Es hoy quizá, la imagen más venerada de la ciudad. [Está bajo la responsabilidad de] las religiosas agustinas [del templo de] Santa Mónica, [ubicado en una zona muy popular del centro histórico]. El contingente que la acompaña [...], es el último en la procesión al ser el más numeroso del cortejo.

[Se agrega a esta descripción el] Cristo de la Expiación del templo del Carmen, esta imagen no procesiona, preside desde el altar colocado en el atrio de catedral, la ceremonia litúrgica así como la salida y regreso de las imágenes.

De esta manera, la procesión del Viernes Santo del año 2019, donde participó por primera vez el Niño Doctor, adquirió un significado notable, pero, por motivos de la pandemia por COVID-19, no se ha llevado a cabo dicha procesión y se carece, por obvias razones, de elementos comparativos porque se planteaba, en esos tiempos, la posibilidad de repetir el evento en los siguientes años.

Antes de la llegada del Niño Doctor la atención se ponía principalmente en el espacio del Zócalo de Puebla y las calles aledañas, sin embargo, con su presencia se creó otro espacio que también atrajo la atención de los creyentes, el llamado Templo de la Compañía. Ambos se convirtieron en espacios más significativos del Viernes Santo en la cosmovisión de los creyentes para el año 2019, fue la primera ocasión cuando participa el Niño Doctor. Como dice Duvignaud [1970: 15]: “Y todo organiza este aspecto ceremonial: la solemnidad del lugar (sin la cual la credibilidad se vendría abajo), la separación entre el público profano y los actores aislados en un mundo estrecho semejantes a un universo sagrado [...]”.

Con los elementos ya expuestos nos abocaremos a plantear un breve marco conceptual para comprender el significado de la visita del Niño Doctor de los Enfermos y su participación en la procesión de la Viernes Santo, éste puede considerarse como un drama social y retomo el apunte de Díaz [2014: 62-63] al respecto para efectos de definición y caracterización:

El concepto de drama social [se utiliza] para describir [...], procesos sociales, a saber, situaciones en crisis, conflictivas o no armónicas. Para Turner los dramas sociales son una unidad de descripción y análisis de procesos sociales en conflicto, esto es, de puesta en juego, operación y exposición de relaciones de poder. [...]. La noción de drama social se propone revelar, describir y analizar el carácter multidimensional de la vida: las contradicciones estructurales, las inconsistencias de y los conflictos entre las normas, los grupos, hombres y mujeres, las diferentes interpretaciones que todo conflicto necesariamente suscita, la forma en que se expresan las continuidades y cambios en las relaciones de poder, los modos en que se ventilan los intereses divergentes [...]. El drama social se propone también revelar el carácter individual, el estilo personal, la destreza retórica, las diferencias morales y estéticas, las narrativas en competencia que en él se van enunciando, la toma y ejecución de decisiones, la instrumentación de estrategias en situaciones conflictivas. [...]. En los dramas sociales el clima emocional de los actores es intenso, “está impregnado de tormentas, relámpagos, corrientes de aires cambiantes”.

Desde esta perspectiva se plantea como hipótesis de trabajo que el Viernes Santo en la ciudad de Puebla es efectivamente un acto religioso expresado en un ritual de procesión pero manifiesta, en términos simbólicos, un drama que presenta un conflicto, cuando menos, entre dos formas de comprender las creencias católicas; por un lado, las creencias y prácticas religiosas provenientes de la institución eclesiástica; por otro lado, las creencias y prácticas religiosas, producto de la iniciativa y creatividad de los creyen-

tes. Los primeros son los que desfilan atrás de las autoridades religiosas y civiles, así como de cada una de las esculturas sagradas exhibidas en la procesión. Los otros son las religiosidades expresadas por los creyentes que están colocados en las banquetas y funcionan como observadores pero, en realidad, expresan una serie de formas no normativizadas ni controladas por alguna institución.

Las creencias y las prácticas religiosas normativizadas están controladas por las autoridades religiosas donde también se someten algunos de los laicos que forman parte de los contingentes de cada una de las esculturas en la procesión y que se expresan por la uniformidad de su caminar, sus oraciones, cantos, vestimentas y el orden al marchar en la procesión, pues el cuerpo está muy controlado a unos cuantos movimientos y solamente los gestos faciales son los únicos que pueden mostrar el cansancio, el fastidio y el impacto de las condiciones climáticas de la época; por otro lado, un conjunto de religiosidades más dinámica y heterogénea donde lo normativo poco tomado en cuenta por los creyentes, a pesar que esas religiosidades producidas por los creyentes, ubicados en las banquetas, son, de alguna manera, toleradas por la institución eclesiástica. La producción litúrgica y ceremonial sigue otros guiones, producto de la propia creatividad de los creyentes. El cuerpo de estos devotos, por ejemplo, no está atado ni controlado por una serie de disposiciones dictadas desde la institución, son quienes expresan corporalmente otro tipo de ideas e interpretaciones en relación con sus creencias.

Ahora bien, por ser la primera ocasión cuando participó la pequeña escultura del Niño Doctor en la procesión del Viernes Santo en Puebla, las autoridades municipales tuvieron que controlar y cerrar más calles al tráfico vehicular debido a la salida de la entidad sagrada con una especie de peregrinación para llegar a una hora conveniente al centro histórico de Puebla y participar en la procesión. Si antes se cerraba el Zócalo poblano y varias calles aledañas al tráfico vehicular, en esa ocasión el radio de control de los espacios públicos se amplió. Esas acciones que realizaron las autoridades municipales en los espacios públicos estuvieron acordadas y coordinadas por las autoridades de la arquidiócesis de Puebla y del párroco de la iglesia de San Francisco de Asís de Tepeaca, es decir, autoridades civil y religiosa se unieron para realizar el evento.

Desde que sale la escultura infantil de su lugar de origen, se cierra una de las calles principales del centro histórico hasta el cruce con el Boulevard 5 de Mayo, lugar de los más importantes de la ciudad capital poblana; sobre esta vialidad los agentes de tránsito municipal tienen especial cuidado en la fluidez y control del tráfico, al mismo tiempo los oficiales de tránsito

están a la espera “del visitante”. Desde que entra la escultura infantil al boulevard el despliegue de la peregrinación es muy espectacular porque, además de la compañía de un significativo contingente, la organización es muy uniforme y estética. Es notable la presencia de la institución eclesiástica sobre el contingente que entra al primer cuadro de la capital poblana flanqueando y acompañando al Niño Doctor. Aunque no existe mucho control de los creyentes que van llegando para dar la bienvenida a la escultura infantil en el templo del Espíritu Santo, éstos ya inician una serie de manifestaciones de carácter más popular como cantos, porras, gritos y vivas de júbilo, en contraste con la formación tan uniforme que expresa el contingente acompañante de la escultura infantil. De manera paralela, en otros lugares del centro histórico se están preparando a las otras esculturas para la procesión. En el Zócalo poblano la gente ya comienza a llegar, algunos ya apartaron su lugar con una silla, botes de plástico y algún otro objeto que indique la delimitación de un lugar en el espacio de las banquetas; algo parecido sucede en las calles aledañas, pero el acceso al atrio de la catedral es restringido, solamente se deja pasar a los periodistas que traen un gafete de identificación, a las autoridades eclesiásticas, civiles y a otras personas.

La situación anteriormente descrita indica, utilizando las herramientas sugeridas por Turner [1980 y 1988], un proceso de liminalidad que va aumentando conforme pasa el tiempo. Esto quiere decir que el tiempo adquiere, a partir de la llegada del Niño Doctor a la ciudad poblana y hasta el término de la procesión, un significado especial; de manera similar sucede con los espacios, ya que tanto el Zócalo como las calles por donde pasará la procesión, además del templo del Espíritu Santo, donde está aguardando por unas horas al Niño Doctor, así como la calle por donde será trasladado hasta el atrio de la catedral. Todos esos espacios y los tiempos adquieren un significado especial porque junto con las personas se comienza a construir un modelo momentáneo de estar en el mundo, como señalan Alfayé y Rodríguez-Corral [2009: 107]:

Liminalidad ha sido definida por Turner [...], como una [zona social situada entre ellos y entre poderosos sistemas de significado]. El espacio liminal es un lugar que separa dos espacios ontológicamente diferenciados y que, por su naturaleza mediadora entre diferentes lugares vividos, es un [espacio ponderado...], un lugar donde se concentra una gran cantidad de significados y donde entran en contacto esferas diferenciadas y en ocasiones opuestas, lo que lo convierte en un “espacio de ansiedad” para la comunidad, especialmente notable en sus puntos de ruptura (vanos, entradas), objeto-espacios transicionales que materializan “todo un cosmos de lo entreabierto” [...]

De esta manera, tanto los miembros de los contingentes de cada escultura sagrada que desfila en la procesión como la gente que se coloca en las banquetas de las calles por donde circula el evento adquieren un significado diferente. Cabe señalar que también se puede identificar a diferentes personas situadas en los balcones de sus viviendas, son parte de los espectadores quienes también expresan de variadas formas sus sentimientos religiosos por medio de rezos y cantos, algunas personas, desde lo alto, arrojan pétalos de flores, papelitos multicolores o confeti cuando pasan los contingentes con las esculturas sobre la calle.

A mi parecer, se está en un proceso de conformación de la liminalidad en donde unos y otros (a las personas de los contingentes y a las que están como espectadores) se da una igualdad simbólica en general porque, de alguna forma, todos son creyentes y devotos de las esculturas sagradas sin importar en esos momentos las posiciones estructurales de los participantes, en un espacio específico que se acerca a lo sagrado. Por lo indicado, me parece acertado considerar a la procesión del Viernes Santo en la ciudad de Puebla siguiendo a Geist [2005: 9]:

[...] es un ritual y una práctica constitutiva y constructiva que organiza el mundo significativo y, con ello, instituye un espacio y crea una figuración particular del tiempo. Se parte de la premisa de que esta construcción se funda en el mundo de vida, la cual plantea la necesidad de trazar líneas que muestran cómo a partir de este mundo de vida, se figuran el espacio y el tiempo.

En este sentido, el espacio se puede definir como aquel que “[...] comprende el conjunto de relaciones, en todos sus aspectos materiales e ideales, establecidas por una sociedad, en un tiempo dado, entre todas las diferentes realidades sociales” [Lussault 2015: 51].

EL NIÑO DOCTOR EN LA CIUDAD DE PUEBLA⁵

Aunque el anuncio de la llegada del Niño Doctor de los Enfermos a la ciu-

⁵ Después de haberle dado seguimiento a la llegada del Niño Doctor a la ciudad de Puebla caminando sobre la Avenida Juan de Palafox y Mendoza esquina Boulevard 5 de Mayo, llegué al atrio del templo de la Compañía. Estuve desde la llegada de la escultura infantil al templo de la Compañía, luego me trasladé al llamado “primer cuadro de la ciudad” y las observaciones y registros los capté casi en una esquina, precisamente, del primer cuadro del Zócalo poblano, en otro momento, a una cuadra del Zócalo en la misma ruta de la procesión, hasta el final del evento.

dad capital del estado de Puebla era como a las 9:00 horas de la mañana, directo al templo de La Compañía, algunas personas responsables del recibimiento del visitante me comentaron que llegaría un poco después. Asistí al templo unos minutos antes de las 9:00 am; al interior del templo estaba terminando una celebración litúrgica y había aproximadamente como unas 100 personas repartidas entre las 85 bancas, donde por cada banca caben entre seis y siete personas, unas seis personas estaban de pie en varios lugares de la nave.

De acuerdo con Merlo [2001], el templo del Espíritu Santo fue consagrado en el año de 1600 en su primera etapa de construcción, luego fue reedificado, segunda etapa, y bendecido en el año de 1767, pocos meses antes de la expulsión de los jesuitas. Desde 1888 y los noventa años siguientes estuvo bajo la responsabilidad de la Compañía de Jesús, luego pasó a la administración del arzobispado.

En el espacio que cumple las funciones de atrio para el templo o de plaza para el edificio Carolino de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) está colocada la base donde se colocará a la pequeña escultura del Niño Doctor, que se cargará en andas; es una estructura de varios materiales como madera, piezas metálicas y plástico, cubierta por telas blancas y que ya estaban adornando cuatro mujeres y dos hombres con flores diversas de color blanco. En intervalos de 30 minutos aproximadamente dos oficiales de la policía municipal llegaban y platicaban con dichas personas, pero también se incorporaban otras dos personas en donde intercambiaban información sobre la llegada de la escultura infantil. Los oficiales, después de entrevistarse con la gente que adornaba, se recorrían a la esquina inmediata por donde llegaría el visitante y se comunicaban por radio y teléfono celular con los otros oficiales encargados del operativo vial. Conforme avanzaba el tiempo, se incorporaban otras personas para apoyar en el adorno de la base y llegaban más flores para la ornamentación. Al mismo tiempo llegaba más gente al espacio frente al templo, los cuales se apostaban en los muros del edificio Carolino, el Hotel Colonial frente al edificio anterior universitario; también más gente se introducía al templo para ocupar un lugar y poder ver más de cerca a la pequeña escultura.

Por fin, 15 minutos antes de las 10:00 horas el contingente dio la vuelta a la avenida Juan de Palafox y Mendoza, procedentes del Boulevard 5 de Mayo, encabezados por cuatro motociclistas del municipio poblano, luego una escolta de mujeres con vestimentas azules (falda, saco y blusa blanca), al frente iba una de ellas con el incensario y otra más con la naveta, tres de ellas cargando un asta donde la del centro llevaba una cruz procesional y las otras dos portaban una veladora con cubierta roja, les sigue el sacerdote

con vestimentas rituales (alba, cíngulo y estola), rodeado por una cadena humana de un nutrido grupos de personas de ambos sexos, vestidos impecablemente de negro y blanco, las mujeres llevaban velo y rodeaban al vehículo que transporta a la estatua del Niño Doctor de los Enfermos, el cual estaba cuidado por otro sacerdote. Después seguía el contingente de acompañantes, quienes vestían de manera uniforme y semejante a los que conforman la cadena humana. La mayoría de las personas que conformaban la cadena humana y el contingente portaban un distintivo tipo escapulario de color rojo con inscripciones doradas que colgaba en el cuello y daba al pecho y a la espalda. Conforme el contingente avanzaba de manera lenta sobre la avenida Juan de Palafox se incorporaba la gente que ya estaba esperando en las banquetas para ver pasar el contingente. A un costado del templo del Espíritu Santo hizo alto total la columna y de manera pausada, con mucho cuidado y reverencia, sacaron a la pequeña estatua infantil del interior del vehículo para trasladarla al templo mencionado, mientras tanto, la gente que iba detrás del contingente y la que estaba esperando en el espacio, frente al templo, aplaudían de manera espontánea y lanzaban porras, vítores y gritos por la presencia del Niño Doctor en la capital del estado poblano.

La estatua portaba un ropaje de color rojo y adornos dorados cubierta por una cápsula de cristal colocada en una base, adornada con flores blancas para luego ser cargada en andas. En una especie de procesión fue acompañado de cantos y porras hasta introducirse en el templo y ser colocado en el altar principal. La estancia en el templo de la escultura infantil fue de casi 30 minutos. Después de un largo periodo de aplausos y porras por parte de la gente que abarrotaba el templo jesuita, el sacerdote del templo de Tepeaca y responsable del Niño, así como la autoridad principal del templo anfitrión hablaron a la gente. El primero explicó y expuso las características milagrosas de la entidad infantil; el segundo agradeció la visita tan distinguida a la ciudad, ya que colmó de bendiciones a los creyentes y les proporcionó muchas esperanzas en los diversos aspectos de su vida. Antes del mediodía, la escultura y un contingente junto con una gran fila de personas salieron del templo de La Compañía en otra pequeña procesión para dirigirse al atrio de la catedral poblana sobre la calle Juan de Palafox y Mendoza, con la tarea de abrir y encabezar la procesión del Viernes Santo desde el mediodía.

La ruta de la procesión seguía la misma que desde hace muchos años, en un recorrido de casi un kilómetro ante la admiración, porras, cantos, gritos eufóricos, globos, confeti y papeles de colores que la gente que estaba en las banquetas a lo largo del recorrido realizaba al paso de las esculturas

en canastas y contenedores diversos, adornadas de diferente forma por mujeres, hombres, jóvenes y niños, así como por grupos familiares; incluso la presencia de varias personas cumpliendo promesas, regalaban estampas, llaveros y diversa parafernalia con las imágenes del Niño Doctor y del Señor de las Maravillas principalmente.

La entidad sagrada que cerró la procesión poblana fue de las más populares y la que tenía más devotos en el estado de Puebla, incluso fuera de la entidad; también en popularidad, la entidad infantil sagrada de Tepeaca, tuvo seguidores y devotos dentro y fuera de la región [Jiménez 2017: 135-156]. En efecto, en los templos donde se les rinde culto —Santa Mónica y San Francisco— son los más visitados; los rituales más practicados son la peregrinación y las limpias corporales con velas, veladoras y ramos de flores principalmente. A dichos templos en la mayor parte de los días del año llegan muchas personas de diferentes lugares del estado y del país. Ambos cultos, por otro lado y por lo que se sabe, iniciaron un poco antes de la primera mitad del siglo xx y muy rápido adquirieron mucha fama por hacer milagros relativos a la salud y la enfermedad.

Con el paso del tiempo se convirtieron en devociones a los que también la gente les solicitan la resolución de otras necesidades y asuntos como los de tipo económico, la obtención de empleo, los diversos problemas que se presentan con las personas que deciden migrar a alguna ciudad norteamericana —hay muchos migrantes poblanos que van a las ciudades norteamericanas como ilegales y sus familiares los encomiendan a estas entidades sagradas— para conseguir empleo y que le vaya bien en aquellas ciudades, igualmente se les solicita apoyo para resolver problemas de amores, entre otros asuntos. Aunque las demás esculturas que participan en la procesión tienen más tiempo, ya que algunas datan del siglo xvi y otras del siglo xviii, no tienen tantos seguidores y son más controladas por las autoridades eclesiásticas y algunos grupos de laicos en relación con la actividad ritual; en cambio, las esculturas más famosas y populares, según sus relatos hierofánicos, surgen en la temporalidad ya mencionada, tienen mucha diversidad de acción ritual y de prácticas de religiosidad donde la mayor parte de dichas acciones son menos controladas por la institución eclesiástica, incluso hay más espontaneidad y creatividad ritual.

Aunque la procesión del Viernes Santo poblano ya ha adquirido fama pública hasta se ha comercializado, por ejemplo existe en internet ofertas turísticas religiosas donde se incluye un paquete turístico a este evento, es importante el punto de vista de Grimes [1981: 77] apoyada en un argumento de Geertz [1987: 107-108] que aparece en el texto de referencia para comprender la religión y refiero a continuación:

[...] aunque cualquier ritual religioso, sin importar cuán automático o convencional sea [...], implica una función simbólica de *ethos* y visión del mundo, son ciertos rituales más elaborados y por lo general más públicos, aquellos en los que se expresa una gama más amplia de estados de ánimo y motivaciones por una parte y de conceptos metafísicos por otra, los que conforman la conciencia espiritual de un pueblo.

Los fenómenos comerciales que han impactado a esta procesión no contradicen necesariamente la pretensión de entender el papel de la religión en la vida, cuando menos, de los habitantes de la ciudad capital. En definitiva, la procesión es un acto religioso con algunos elementos cívicos y civiles ya que, además de la participación tanto en la organización como en la propia procesión de personajes del municipio y de otros sectores sociales, el uso de los espacios normalmente secularizados como la plaza del Zócalo y el resto de las calles por donde transitó el evento, éstos se sacralizaron cuando menos momentáneamente. Por otro lado, en la procesión desfilaron las entidades sagradas más favoritas y populares de la ciudad y de la región convirtiéndose este acto en un acontecimiento más público y sagrado. Aunque fueron varios los medios que anunciaron y publicitaron la visita de la escultura infantil a la capital estatal, pocas fueron las que dieron alguna nota amplia sobre la procesión, solamente algunas publicaciones y los canales locales de televisión y la radio lo hicieron. Reproduzco a continuación algunos párrafos de una nota periodística que muestra parte del ambiente que se podía observar en esa ocasión:

Rostros de personas de la tercera edad derramando lágrimas, aplausos al unísono, porras con gran algarabía y dianas entonadas por la banda de música recibió el Santo Niño Doctor de Tepeaca que por primera ocasión participó en la Procesión de Viernes Santo de la ciudad de Puebla, la cual, reunió a más de 170 mil personas. Tal evento religioso que por 28 años consecutivos se realiza en la capital del estado durante Semana Santa, se consolidó como la de mayor concurrencia del país y una de las más importantes de América Latina, no así la más ostentosa. “¡Viva el Santo Niño Doctor!”, se escuchó en todo el trayecto de tal evento religioso... Decenas de personas lanzaron confeti y globos multicolores durante el paso del Niño Dios [...]. La intención de que el Niño Dios de los Enfermos participará en tal congregación fue a petición de los propios feligreses, informó el arzobispo Víctor Sánchez Espinosa, cuya presencia generó gran expectativa entre los católicos, al grado de que la fe y la devoción se demostró en las calles, pues diversas personas llevaron a sus respectivas imágenes de Jesús recién nacido para que acompañaran la procesión [Martínez, Aarón 2019].

La procesión es una oportunidad para mostrar diversas formas de religiosidad donde la mayoría de las manifestaciones no se circunscriben a las normativas de institución de la Iglesia. En realidad y en la mayor parte del tiempo que duró la procesión, las expresiones más predominantes fueron las festivas y no tanto los de dolor como lo sugiere la institución eclesiástica, ya que en el Viernes Santo se conmemora la pasión y muerte de Jesucristo, por tanto, la actitud supuestamente predominante del creyente debería ser de tristeza, pesar y dolor. Sin embargo, la gente que se colocó en las banquetas dio rienda suelta a su religiosidad creativa más inclinada a la alegría, el gusto, el ruido y el bullicio, así como movimientos corporales más dinámicos y menos normativizados en contraste con los devotos que desfilaban como parte de los contingentes de cada una de las esculturas, participantes en la caminata; además de llevar ropas rituales, con colores homogéneos o de que algunos llevaban el rostro cubierto en alusión abierta a la penitencia y los cuerpos, mostraban movimientos más uniformes y rígidos. Se mostraba, por tanto, dos formas de religiosidad, una más uniforme y otra más variada y creativa.

Aunque la procesión estaba guiada y presidida por el arzobispo y varios sacerdotes y el primero emitía los mensajes, oraciones y las recomendaciones propias de la ocasión, unos creyentes no siguieron las exhortaciones y dejaron que sus propias emociones se expresaran; otros creyentes, pocos, sí mantuvieron una conducta más normativa. El evento terminó alrededor de las 15:00 horas en el atrio de la catedral y al poco tiempo de concluir la procesión, la escultura visitante, junto con su contingente, regresaron a su lugar de origen.

EL ESCENARIO LIMINAL COMO DRAMA SOCIAL

En las procesiones del Viernes Santo de los años anteriores en las que he realizado trabajo de campo, cuatro ocasiones y con la misma técnica de observación mencionada líneas arriba, pude captar expresiones de religiosidad menos institucionalizada entre la gente, sobre todo cuando pasaba la escultura del Señor de las Maravillas y no tanto con las otras esculturas. Las otras cuatro imágenes católicas motivaban, entre la gente apostada en las banquetas, manifestaciones más piadosas, había más silencio y no había música festiva, oraban y cantaban de dolor y tristeza.

En la procesión del año 2019 sucedió lo contrario, es decir, el bullicio, la alegría y el ambiente festivo, ya referido, estuvo presente por lo menos en los dos lugares donde estuve haciendo mis observaciones durante todo el

tiempo de la caminata. Sin duda, la presencia del Niño Doctor tuvo un impacto significativo entre la población asistente a dicho evento y, considero que provocó varias emociones. Cabe señalar que pude identificar casi las mismas personas que apartaban su lugar desde muy temprano del mismo viernes y que lo han hecho desde dos o tres años anteriores para presenciar, lo más cerca posible, al acto religioso.

De manera sugerente para este texto, Diéguez [2014: 13] afirma que lo liminal es una especie de emergencia de habitar el mundo, pero efímera y que la liminalidad tiene que ver con:

[...] la proximidad desjerarquizada hacia los otros, al encuentro no reglamentado pero vital, al hacer por sí mismo y por lo otros, a las subjetividades deseantes, a las políticas del deseo. A aquello que Félix Guattari denominó como “micropolítica”. En el registro liminal, el umbral es un espacio de transformación y encuentro, e implica cierta creencia, cierta disposición de espíritu, cierta idea de que algo ha de cambiar [...].

La referencia anterior permite considerar a la procesión del Viernes Santo en la ciudad de Puebla como una “micropolítica” de encuentros, proximidades y una transformación del tiempo y del espacio donde se asoma lo no jerarquizado y su contrario. La procesión del Viernes Santo puede ser entendida como un evento liminal, con espacios por donde transita la procesión, se transforman en una ruta sagrada y el tiempo de duración es percibido en términos sagrados, no en términos cotidianos y estructurales. Es evidente que las personas participantes, tanto los que marchan como los observadores, son también entes liminales porque de alguna manera están en una situación de ambigüedad, sus acciones que realizan durante la ejecución de la procesión no las realizan en situaciones de la vida cotidiana y los ámbitos estructurales.

Me parece que los grupos de personas que participan en la procesión, unos como miembros de los contingentes que marchan con las esculturas sagradas y los otros que están apostados en las banquetas son entes liminales porque están suspendidos entre las estructuras de la sociedad, por lo menos durante el tiempo que dura la procesión, oscilan entre su papel social y su papel dramático [Grimes 1981: 95]. Cada uno representa símbolos de poder en relación con el tipo de religiosidad expresada en sus prácticas en esos momentos, por ejemplo, los movimientos corporales de ambos grupos muestran mensajes opuestos, unos expresaban los valores de una institución religiosa por medio del tipo de vestimentas y parafernalia que usaban en la marcha, así como la uniformidad y rigidez de sus movimien-

tos corporales emitiendo un mensaje más acorde con los sentimientos que se deben expresar en un Viernes Santo. Los otros, en cambio, muy probablemente por la presencia de las dos esculturas más favoritas de los creyentes mostraban un cuerpo más dinámico, con movimientos espontáneos y creativos, menos coherentes de lo que supuestamente se debe observar en ese día en especial, además, sus vestimentas mostraban poca uniformidad, en realidad, portaban atuendos informales.

A partir de lo expuesto, la noción de drama social adquiere sentido y es pertinente ya que “los dramas sociales separan y dividen [...]” [Diéguez 2014: 43] en un momento procesual como es la procesión del Viernes Santo, pues muestra “...lo inarmónico o desarmónico” [Geist 2002: 49] de la situación de conflicto simbólico, dado entre los creyentes que participan en el evento. De esta forma, el drama social consta de cuatro fases de acción pública y son la brecha, la crisis, la acción reparadora y la reintegración. Es en la crisis, porque “[...] tiene características liminales porque es el umbral entre las fases más o menos estables del proceso [...]” [Geist 2002: 49-53], el lugar donde el conflicto se manifiesta, aunque sea en términos simbólicos. En efecto, la hipótesis que planteamos en su momento se expresa en el campo de lo simbólico porque la procesión del Viernes Santo en Puebla muestra una diferencia clara entre dos formas de ser católico en un evento que pretender dar un mensaje homogéneo, pero es interpretado de diferentes maneras, donde se pueden identificar dos tipos de religiosidades: la institucionalizada eclesiástica, expresada principalmente por los contingentes que marchan detrás de las seis esculturas de la procesión; y una religiosidad menos institucionalizada que es expresada por los creyentes colocados en las banquetas de la ruta que sigue la mencionada procesión.

Me parece adecuada la interpretación de Diéguez [2014: 64] sobre lo liminal y se puede aplicar a la procesión como un acto liminal ya que muestra una “[...] constitución metafórica: situación ambigua, fronteriza, donde se condensan fragmentos de mundos, perecedera y relacional, con una temporalidad acotada por el acontecimiento producido, vinculada a las circunstancias del entorno”. En la procesión se muestran dos tipos de religiosidades católicas en un contexto que se pretende homogeneizar y en ese sentido, la mencionada procesión propicia situaciones metafóricas, situaciones imprevisibles e intersticiales, entre otras situaciones. Por otro lado, la procesión es una especie de “[...] tiempo y lugar de alejamiento de los procedimientos normales de la acción social [Turner 1988: 171], es decir, como un estado resguardado y extracotidiano [...]” [Diéguez 2014: 66].

Esta característica que adquiere la procesión del Viernes Santo en la capital poblana del 2019, como se ha expresado en los párrafos anteriores,

se debe, entre otras cosas, a la participación de la escultura infantil proveniente de Tepeaca que, junto con la escultura del Señor de las Maravillas, se produjo probablemente el espacio para que otro tipo de expresiones religiosas menos institucionalizadas se mostraran de manera más libre y espontánea. Si se considera las características ornamentales y de diseño de las seis esculturas, las cinco que tradicionalmente han desfilado en la procesión desde hace 28 años muestran aspectos relacionados con el dolor, la tristeza, el sufrimiento y otras cuestiones parecidas; por lo contrario, la escultura infantil exhibe características diferentes a los que manifiestan las otras cinco esculturas. Es muy probable que la presencia del Niño Doctor diera la pauta para que la gente evidenciara conductas más festivas y, como consecuencia, manifestaciones religiosas más populares y menos normativizadas. Aunque, como ya se mencionó, en las procesiones de los años anteriores y al paso de la escultura del Señor de las Maravillas, la gente sí se atrevía a manifestar acciones más bulliciosas con gritos y porras por la presencia de dicha escultura. Sin embargo, en esa ocasión prevalecieron las manifestaciones más de tipo popular y menos apegada a las que institucionalmente deberían prevalecer en un día como el Viernes Santo.

En resumen, el Viernes Santo del año 2019 en la capital del estado de Puebla se vivió de manera más festiva por la presencia de las dos esculturas sagradas más favoritas y populares de los creyentes, que en la procesión hecha desde el año de 1992 para conmemorar la pasión y muerte de Jesucristo.

COMENTARIOS FINALES

Las herramientas proporcionadas por el antropólogo Víctor Turner [1980, 1988] para analizar un fenómeno público y religioso de tipo ritual como una procesión, dio la oportunidad de mostrar los contrastes en un evento de esa naturaleza. Por un lado, el espacio público como son las calles y la plaza donde cotidianamente se realizan actividades de tipo secular se convierten “de repente” en un espacio transformado, como si fuera una escenografía de carácter sagrado para realizar actos religiosos. Esos actos religiosos van a mostrar contrastes de la realidad: religiosidades del tipo institucional y normativa y religiosidades contrarias a la norma eclesiástica; son una manifestación de los sentimientos que solamente en una situación liminal son posibles expresarlos debido a todos los elementos participantes en el escenario donde se realizó la procesión. Como sugiere Diéguez [2014: 45], este tipo de manifestaciones rituales son viables en “[...] zonas de liminalidad donde rigen procesos de mutación, crisis y de importantes cambios [...]; de allí que la liminalidad fuera observada como ‘caos fecundo’, ‘almacén de

posibilidades', como 'proceso de gestación' y 'esfuerzo por nuevas formas y estructuras' [...]'".

Por otro lado, la procesión del Viernes Santo en la ciudad de Puebla del año 2019 mostró una situación inarmónica, donde las prácticas religiosas simbólicamente mostraron dos maneras de percibir y entender la religiosidad católica y que también fueron expresiones de los sentimientos de los creyentes al observar muy de cerca a las esculturas más preferidas por ellos. Estos aspectos, sin duda, mostraron un drama social porque a lo largo de todo el proceso que se ha descrito se evidenció una situación de crisis o en conflicto entre dos formas de religiosidades.

Pero también todo este proceso mostró una situación liminal, como ya se ha dicho, donde se asomaron, quizá en términos de gestación, formas nuevas y hasta alternativas a la religiosidad institucional y normativizada. Los estados de ánimo y las motivaciones de la gente por la presencia de las esculturas del Niño Doctor y del Señor de las Maravillas, que desfilaban por la calle, dieron pie a crear concepciones más libres y menos controladas mostrando, de manera más abierta, una conciencia espiritual más libre de los creyentes católicos en ese día cuando llegó por primera vez el Niño Doctor de los Enfermos.

REFERENCIAS

Aburto, Verónica

2019 Procesión de Viernes Santo, recorrido que surgió en la Edad Media por la devoción cristiana. *Tribuna Noticias*, 18 de octubre. Puebla. <<https://tribunanoticias.mx/2019/04/18/procesion-de-viernes-santo-recorrido-que-surgio-en-la-edad-media-por-la-devocion-cristiana/>>. Consultado el 5 de noviembre del 2020.

Alfayé, Silvia y Javier Rodríguez-Corral

2009 Espacios liminales y prácticas rituales en el noroeste peninsular. *Acta Palaeohispánica X. Zaragoza, España. Revista sobre lenguas y culturas de la Hispania antigua*, 9: 107.

Díaz Cruz, Rodrigo

2014 *Los lugares de lo político, los desplazamientos del símbolo. Poder y simbolismo en la obra de Víctor W. Turner*. Gedisa editorial. México.

Diéguez, Ileana

2014 *Escenarios liminales. Teatralidades, performatividades, políticas*. Toma, ediciones y producciones escénicas y cinematográficas, A.C. y los gobiernos de los estados de Querétaro y San Luis Potosí. México.

Duvignaud, Jean

1970 *Espectáculo y sociedad*. Tiempo Nuevo. Caracas.

Geertz, Clifford

1987 *La interpretación de las culturas*. Gedisa editorial. Barcelona.

Geist, Ingrid

2002 *Antropología del ritual*. Víctor Turner. ENAH, INAH, CONACULTA. México.

2005 *Liminaridad, tiempo y significación. Prácticas rituales en la Sierra Madre Occidental*. INAH (colección científica). México.

Grimes, Ronald L.

1981 *Símbolo y conquista. Rituales y teatro en Santa Fe, Nuevo México*. Fondo de Cultura Económica. México.

Jiménez Medina, Luis Arturo

2013 El culto al Señor de las Maravillas, una expresión de la religiosidad popular de tipo urbano en la ciudad de Puebla. *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*, 20 (57): 279-295.

2017 Espacios y prácticas religiosas: El culto al Niño Doctor en Tepeaca, Puebla. *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*, 24 (68): 135-156.

Jiménez Medina, Luis Arturo y Irving Samadhi Aguilar Rocha

2016 Apuntes desde la filosofía y la antropología sobre el culto al Niño Doctor en Tepeaca, Puebla. *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, años 2, vol. 2 (4), julio-diciembre: 41- 55.

Lussault, Michel

2015 *El hombre espacial. La construcción social del espacio humano*. Amorrortu editores. Buenos Aires.

Martínez, Aarón

2019 Niño Doctor de Tepeaca bocanada de fe en procesión de Viernes Santo. *Diario Puntual*, 19 de abril. Tepeaca, Puebla. <<http://noticias.diariopuntual.com/ciudad/2019/04/19/18555/>>. Consultado el 3 de noviembre del 2020.

Martínez, Kassandra

2019 Visitaré al Niño Doctor la ciudad de Puebla. *El mundo de Tecamachalco*, 22 de febrero. Puebla. <<https://www.diarioelmundo.com.mx/index.php/2019/02/22/visitara-nino-doctor-la-ciudad-de-puebla/>>. Consultado el 30 de octubre del 2020.

Merlo Juárez, Eduardo

2001 *Las iglesias de la Puebla de los Ángeles* (dos tomos). Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Puebla y UPAEP. México.

Turner, Víctor W.

1980 *La selva de los símbolos*. Siglo Veintiuno de España. Madrid, España.

1988 *El proceso ritual*. Altea, Taurus, Alfaguara. Madrid.

Zambrano, Javier

2019 Con Niño Doctor de Tepeaca, se renueva procesión del Viernes Santo. *Milenio*, 16 de abril. Puebla, México. <<https://www.milenio.com/politica/comunidad/nino-doctor-tepeaca-renueva-procesion-viernes-santo>>. Consultado el 4 de noviembre del 2020.

La construcción jurídico política del ejido y de los bienes comunales: México, 1915-1940

Manola Sepúlveda Garza*

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA-INAH

RESUMEN: *En este trabajo se analiza la legislación agraria de las primeras décadas del siglo XX. El propósito es mostrar cómo el ejido y los bienes comunales fueron construcciones jurídicas de la posrevolución (1920-1940) que tuvieron que ver más con las exigencias del Estado y los pactos políticos realizados con las diversas fuerzas sociales del país, que con el cumplimiento de los ideales zapatistas incluidos en el artículo 27 de la Constitución de 1917, en realidad, fueron tergiversados. A lo largo de este periodo, la normatividad agraria se centró en diseñar el ejido para la población mestiza y sólo hasta finales de 1940 surgió la figura jurídica de bienes comunales, destinado a dar protección legal a los recursos que aún conservaban los pueblos indígenas después de la avalancha ejidal y de la expansión de la pequeña propiedad. Al final del cardenismo, ambos sectores formaron parte de la economía pública y del Estado a partir de su vinculación con las instancias de gobierno y con la CNC.*

PALABRAS CLAVE: *posrevolución, legislación agraria, ejido y bienes comunales, tergiversación del zapatismo.*

The legal-political construction of the ejido
and communal property: Mexico 1915-1940

ABSTRACT: *This paper analyzes the 20th century first decade's agrarian legislations. The purpose is to show how the ejido and communal property were post-revolution legal constructions (1920-1940) that were more related with State demands and political pacts made with the various social forces of the country, than with the fulfillment of the Zapatista ideals included in the 1917 Constitution's 27*

* manolasepulveda@yahoo.com.mx.

Fecha de recepción: 1 de julio de 2022 • Fecha de aprobación: 30 septiembre de 2022

article that were misrepresented. Throughout this period, agrarian regulations focused on designing the ejido destined for the mestizo population and only until the end of 1940 the legal figure of communal property emerged to give legal protection to the resources that the indigenous peoples still conserved after the ejido avalanche and the expansion of small property. By the end of the cardenismo, both sectors became part of the public economy and the State after their integration into the CNC.

KEYWORDS: *post-revolution, agrarian legislation, ejido and communal property, misrepresentation Zapatismo.*

En memoria de Fernando, mi hermano

INTRODUCCIÓN

El ejido y los bienes comunales son algunos de los resultados más duraderos de la posrevolución mexicana. Su historia reciente estuvo vinculada a la demanda de la tierra expresada antes y durante el movimiento armado de la revolución (1910-1917); a la formación y consolidación del grupo que ascendió al Estado en aquellos tiempos (1915-1940) y a los pactos políticos que estableció el grupo gobernante con los movimientos campesinos de aquel entonces.

En este trabajo analizo cómo surgieron y se configuraron en términos jurídicos estas modalidades de la tenencia de la tierra, pero antes hay que aclarar ambos conceptos: el ejido fue creado por una cédula real a finales del siglo xvi para referirse a los campos aledaños a las localidades, cuyos habitantes debían darle un uso común para la recolección de leñas, frutos silvestres y el pastoreo del ganado [Manzanilla 2004: 488]. Este significado persistió hasta las primeras décadas del siglo xx, más tarde (1920-1940) los gobernantes lo reformularon como una manera de dar respuesta a la demanda agraria expresada en el movimiento revolucionario, pero también para reorganizar económicamente al país y formar parte de las bases sociales que legitimaran al nuevo régimen.

En lo que se refiere a los bienes comunales tienen sus raíces en la época prehispánica y en algunas regiones del país parte de ellos fueron confirmados con Mercedes Reales, los cuales se transformaron en pueblos y república de indios; tanto su organización interna como la producción estuvieron vinculados a los intereses de la Corona española y de la evangelización. En la segunda parte del siglo xix esa célula de organización territorial y poblacional se asimiló a la figura político-administrativa del municipio y en algunos casos su carácter de propiedad colectiva se quebrantó por las

políticas de privatización que impulsaba el Estado nacional, además, su extensión se vio afectada por la expansión de las haciendas facilitada por las leyes del gobierno liberal de aquel entonces. La restitución de esas superficies junto con los ejidos situados en la periferia de las localidades fue demandas fundamentales del movimiento zapatista.

En la legislación agraria del siglo xx se habla del ejido como unidad productiva ligada a las instancias del gobierno, desde los años veinte; mientras que la modalidad de bienes comunales se explicita hasta 1940 e igual que el ejido surgen vinculados con las instancias del gobierno federal. Esto no niega que desde 1915 y hasta 1940 se hayan reconocido y restituido algunas superficies con el estatus de *terrenos comunales* y que durante los años veinte y treinta se hayan formado ejidos, nuevos centros de población agrícolas (NCPA) y colonias agrarias (CA) en algunos territorios indígenas¹ considerados comunales [Zaragoza *et al.* 1980: cuadro 8-1].

Es decir, las características básicas de estas dos formas de tenencia de la tierra y su significado social y político fue una construcción de la “revolución hecha gobierno” que no se desprende directamente del artículo 27 de la Constitución de 1917, el cual los posibilita, pero no los define. Fueron células sociales que se conformaron durante los años 1920-1940 por medio de la normatividad agraria que a su vez reflejaba las exigencias políticas y económicas del Estado, así como los pactos sociales realizados con las diversas fuerzas políticas del país. Todo esto fue ideologizado en un marco de crisis económicas y de alimentos, frecuentes conflictos, levantamientos armados y de la definición del Estado como interventor en la vida económica y social del país.

Desde finales de los años veinte y hasta 1940, el ejido fue impulsado por un amplio movimiento agrarista cuyas organizaciones estaban vinculadas a las instancias de gobierno comprometidas en fomentar un plan de desarrollo económico y de reestructuración del Estado. En este plan se trató de respetar tanto la existencia de la propiedad privada —con extensión controlada— como la de sus dueños, ya que los trabajadores de las haciendas no estaban considerados como sujetos de derecho agrario. En ese entonces, el éxito del ejido fue limitado por los conflictos Iglesia-Estado que le precedieron y que dieron origen al movimiento cristero y luego al sinarquismo; la implementación de la educación socialista a partir de la reforma al

¹ De 1915 hasta 1940 se firmaron resoluciones presidenciales como ejido, 16 841; terrenos comunales, 129, y 31 nuevos centros de población. El cuadro 8-1, que cito arriba, se titula “La propiedad ejidal y comunal. Resoluciones presidenciales firmadas y publicadas de 1915 a 1979”.

artículo 3 en 1934; la participación de las instituciones de gobierno en la formación de los ejidos y en la organización de la producción; la militarización del personal del Departamento Agrario, de los maestros adscritos a la Secretaría de Educación Pública (SEP) y de los ejidatarios para “defender las conquistas de la Revolución”. A mediados de 1937, después de la salida de Plutarco Elías Calles del país acompañado de sus colaboradores más cercanos; la reconciliación de la elite del Estado con la de la Iglesia católica y las exigencias de la Unión Nacional Sinarquista, entre otras cosas, el Estado principió a replantear sus lineamientos políticos y en cuanto a la cuestión agraria incorporó a los trabajadores de las haciendas como sujetos de derecho agrario en las fincas de origen y confirmó la protección de los bienes de los pueblos indígenas que frecuentemente se habían visto afectados por la avalancha ejidal y la privatización de la tierra. También principió a dar concesiones de inafectabilidad a las grandes haciendas ganaderas, lo cual se expresó en el Código Agrario de 1940, como lo veremos después.

Por otra parte, a pesar de que los ideólogos de la posrevolución exaltaron al ejido y quisieron encontrarle parentesco con el *calpulli* prehispánico para estar a tono con el discurso del nacionalismo cultural, el modelo tuvo mayor semejanza con el *kolkhoz* (economía agrícola en la que el Estado tenía injerencia en su organización y producción), que fue implementado en Rusia después de la Revolución de 1917, y el *kibbutz* (con características similares) impulsado en Israel en torno a los mismos años. Este tipo de organizaciones económico-productivas fueron resultantes de un modelo de modernización que daba mayor fuerza al Estado, a la vez que intensificaba la producción agropecuaria y se implementó tanto en los marcos del capitalismo (ejidos y *kibbutz*) como en el socialismo (*kolkhoz*).

El ropaje del ejido diseñado desde finales de los años veinte como una célula social ligada a la economía pública, anticlerical y de defensa armada en favor del regimen, desde mediados de los años cuarenta hasta los años ochenta persistió ligado a las instancias de gobierno en lo económico productivo y al partido que le dio origen, en lo político; pero, con las políticas desarrollistas implementadas desde finales de los años cuarenta se transformó en parcelario, con un liderazgo de corte caciquil y en muchos casos con la presencia de un templo católico. Es decir, el Estado controló a una mayoría de los agraristas concentrados desde 1938 en la Confederación Nacional Campesina (CNC), uno de los bastiones del partido en el poder, e hizo que el ejido mostrara su plasticidad ante los cambios de las políticas de gobierno y el catolicismo de buena parte de la población. No se puede decir lo mismo de los poblados que lograron el reconocimiento de sus recursos como bienes comunales a partir de 1940, después de haber sido

afectados por el *boom* del ejido o de las pequeñas propiedades privadas que también se fomentaron. Estos poblados poseedores de un territorio, de una organización y con un fuerte arraigo de sus tradiciones, frecuentemente fueron objeto de abusos en cuanto al arrebato de sus recursos—incluso en la posrevolución— y la desvalorización de su cultura por las políticas integracionistas del Estado.

En este artículo trato de responder cómo se concretó la demanda agraria de los diferentes movimientos sociales de la revolución en el artículo 27 constitucional de 1917; cómo se transformó ese mismo artículo ante las exigencias de los planes gubernamentales; de qué manera se fue construyendo jurídicamente el proyecto ejidal y el de bienes comunales; qué significó esa construcción; los desacuerdos o contradicciones en y entre los reglamentos agrarios y de éstos con los principios señalados en la Constitución. Con este repaso de la historia jurídica pretendo marcar los matices de las organizaciones productivas, citadas arriba, como reflejo de las políticas del Estado, sus alianzas con los diversos grupos de poder y con los movimientos campesinos de aquel entonces. El cómo se concretó esa normatividad en el campo apenas lo señalo pues durante la “revolución agraria”, como se le conoce en muchas regiones del país, se acentuó la acción política y sus resultados fueron diversos y hasta contrastantes como bien se muestra en los estudios que hemos realizado los historiadores y los antropólogos.

LOS ANTECEDENTES

En México, el siglo XIX estuvo marcado por una gran inestabilidad política y levantamientos sociales, producto del movimiento de Independencia Nacional, la defensa del país ante las invasiones extranjeras, los conflictos internos de los grupos que pretendían asentarse en la dirección del Estado y los movimientos defensivos de los indígenas cuyos bienes fueron objeto de abuso ante la desaparición de las leyes coloniales que les garantizaban cierta protección. Con las leyes juaristas inspiradas en la ideología liberal y más tarde con la acción de las Compañías Deslindadoras, el Estado se empeñaba en establecer un modelo de modernización apoyado en el capital externo y el fomento de la propiedad privada de la tierra—sin importar su extensión—mediante la expropiación de los bienes del clero y el fraccionamiento de las tierras colectivas que poseían los pueblos indígenas. Pero el modelo generó una gran polaridad social en un marco de explotación y de injusticias.

Ante la larga estancia de Porfirio Díaz en la presidencia de México (1884-1911) y los problemas de extrema pobreza existentes en el país, se manifestaron diversos movimientos en oposición al régimen. Los herma-

nos Flores Magón del Partido Liberal Mexicano (1906), en el exilio en los EUA, por ejemplo, expresaron corrientes de tipo anarquista y socialista que incluían la no reelección a nivel presidencial y de los gobernadores; mejoras en la educación; leyes laborales; reparto de tierras, entre otros.² Durante la revolución, Pascual Orozco y Francisco Villa pusieron el acento en la expropiación de las grandes fincas para redistribuir la tierra entre mayor número de mexicanos. En el centro y sur del país, Emiliano Zapata se centró en la demanda de restitución de tierras a los pueblos que los habían despojado por la expansión de las haciendas facilitada por la legislación liberal.

En el Plan de Ayala (1911) los zapatistas desconocieron a Francisco I. Madero como presidente de la República por la falta de atención a los problemas de la población rural. El Plan autorizaba a los campesinos tomar posesión de las tierras, montes y aguas si habían sido despojados de ellos y si poseían los títulos de esas propiedades (artículo 6); hacía referencia a “la expropiación de la tercera parte de los monopolios” con el fin de que los mexicanos obtuvieran ejidos, colonias, fundos legales para sus pueblos y campos de sembradura o de labor (artículo 7), también señalaba que a los hacendados opositores se les nacionalizarían sus bienes y las dos terceras partes de la producción sería destinada a los familiares de las víctimas caídas en la lucha.³

Zapata, Orozco y Villa se lanzaban a la toma de tierras, lo cual ocasionaba enfrentamientos con los hacendados y las tropas federales. La primera tentativa de conciliación vino del diputado Luis Cabrera, quien le propuso a la Cámara de Diputados (1912) que se entregaran a los indígenas sus ejidos, como propiedad inalienable con posibilidades de ser cultivada, para evitar que se engrosara las filas del zapatismo. Según el diputado, al otorgar el ejido los trabajadores rurales podían completar sus jornales y posteriormente adquirir el estatus de pequeños propietarios [Gutelman 1985: 67-68]. Esta propuesta expresaba la utopía de la elite política representada por Francisco I. Madero, Luis Orozco, Molina Enríquez, entre otros.

La Convención de Aguascalientes y el Plan de Veracruz, ambos encabezados por el presidente Venustiano Carranza en 1914, no asumieron la demanda agraria. Sin embargo, por la presión de los movimientos campesinos, el 6 de enero de 1915 Carranza firmó una ley que respondía a la

² Programa del Partido Liberal Mexicano, 1906.

³ Plan de Ayala, 28 de noviembre de 1911. Plan liberador de los hijos del estado de Morelos afiliados al Ejército Insurgente que defiende el cumplimiento del Plan de San Luis, con las reformas que ha creído conveniente aumentar en beneficio de la patria mexicana, firmado por el general Emiliano Zapata y otros generales, coroneles y capitanes.

demanda de restitución de tierras e indicaba el procedimiento institucional para su concreción. En esta ley el presidente reconoció la necesidad de devolverles los terrenos a quienes habían sido despojados y facultaba a las autoridades militares para que efectuaran expropiaciones y dieran tierra suficiente a los pueblos carentes de las mismas. Advertía que la tierra no pertenecería al común del pueblo, sino que se dividiría en pleno dominio, pero con las limitaciones necesarias para evitar que los especuladores volvieran a acaparar esos recursos.⁴

En esa ley se declaran nulas las enajenaciones de tierras, aguas y montes pertenecientes a los pueblos, rancherías, congregaciones o comunidades hechas por los jefes políticos o gobernadores de los estados después de las leyes de 1856. Igualmente quedaban anuladas las concesiones o ventas realizadas a partir de 1876 por las Secretarías de Fomento y Hacienda, así como las diligencias de deslinde efectuadas por las autoridades de los estados o de la federación con los cuales se haya invadido las tierras de los pueblos (capítulo 1). Se menciona que los pueblos que carecieran de ejidos (terreno colindante al asentamiento) o no pudieran lograr su restitución por falta de títulos podrían obtenerlos expropiándose por cuenta del gobierno nacional el terreno para ese efecto (artículo 3). Otros artículos se refieren a la formación de instancias gubernamentales para resolver la demanda agraria: a nivel federal la Comisión Nacional Agraria (CNA) y en las entidades estatales: la Comisión Local Agraria (CLA) y los Comités Particulares Ejecutivos (CPE) que fueran necesarios, sus integrantes tendrían que ser nombrados por los gobernadores de los estados o los jefes militares de cada región y dependerían de la CNA (artículos 4, 5 y 12).⁵

Los artículos del 6 al 9 se refieren al trámite de la restitución de tierra. La solicitud y los documentos que la respaldaban debían ser entregados a los gobernadores de los estados o a los jefes militares en caso de incomunicación o de guerra; luego debían pasar a la CLA, instancia que determinaría si procedía o no la restitución; en caso afirmativo el expediente pasaría al CPE correspondiente con el fin de identificar los terrenos afectables. El gobernador dictaminaría una primera resolución de carácter provisional. Los expedientes de la CLA con un informe debían pasar a la CNA quien dictaminaría su aprobación, rectificación o modificación y pasarlo al poder Ejecutivo, que daría un dictamen definitivo.⁶

⁴ Ley agraria del 6 de enero de 1915, en *Legislación preconstitucional de la Revolución Mexicana*. 1915.

⁵ Ley agraria del 6 de enero de 1915, *op. cit.*

⁶ *Idem.*

LA CONSTITUCIÓN DE 1917

La Constitución de 1917 diseñó un nuevo orden para la sociedad mexicana: fortaleció el Estado, acentuó el poder del Ejecutivo y se fijó como objetivo llevar al país por las vías del progreso y modernización. La Carta Magna minimizó el poder de diversos sectores sociales —grandes propietarios y oligarquía porfiriana— cuya principal riqueza la constituía la tierra (artículo 27) y una vez más dio un golpe al clero tanto en la posibilidad de acumular capital como en su participación activa en los ámbitos educativo y político (artículos 3, 27 y 130). En contraste, favoreció a los sectores populares al adquirir el compromiso de restituir u otorgar la tierra (artículo 27), difundir la educación (artículo 3) y proteger al trabajador (artículo 123).

En el artículo 27 los legisladores nacionalizaron las tierras, aguas y riquezas del subsuelo (minerales, piedras preciosas, petróleo y carburos de hidrógeno sólido, líquido o gaseoso) y en relación con las aguas de los mares territoriales señaló que la normatividad se realizaría en los términos que fija el derecho internacional. Ante la nacionalización de esos recursos, los constituyentes le otorgaron al gobierno el derecho de transmitir su dominio a los particulares: su extensión legal se dejaría al criterio del Congreso de la Unión y de las legislaturas de los estados, serían ellos quienes expedirían las medidas necesarias para el fraccionamiento de los latifundios y con ello consolidar el desarrollo de la pequeña propiedad.⁷ Estas medidas daba respuesta a algunas demandas de los revolucionarios, así como a la continuidad a las posiciones liberales.

En cuanto a las demandas de recuperación de tierra, los legisladores retomaron la ley del 6 de enero de 1915 y confirmaron tanto las dotaciones que se habían realizado conforme a esa ley como los procedimientos ahí apuntados para recuperar las tierras u obtenerlas. Agregaron la posibilidad de crear nuevos centros de población agrícolas (NCPA) y la condición que sólo los miembros de las comunidades tendrían derecho a los terrenos de repartimiento y éstos serían inalienables,⁸ detalle que no estaba explícito en la ley del 1915.

La capacidad para adquirir el dominio (propiedad) de las tierras, aguas y explotaciones mineras de la nación se regiría tanto por individuos como por sociedades de mexicanos; las asociaciones religiosas quedaban excluidas para adquirir o administrar esos recursos; las sociedades comerciales,

⁷ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos del 5 de febrero de 1917, véase artículo 27.

⁸ *Idem.*

los Bancos y otras organizaciones civiles sólo tendrían los bienes raíces estrictamente necesarios para realizar su objetivo.⁹

Con lo dispuesto en la Carta Magna quedaba claro que el Estado era quien ordenaba los términos de la redistribución de la tierra, así como quien mediaba en la relación de los propietarios privados rurales, sus trabajadores y el campesinado. La transformación que requería la nación podía darse vía nacionalización —restitución o dotación— y la intensificación de las relaciones mercado. Reconoció el derecho agrario a los pueblos, rancherías y comunidades que las habían perdido, y sus vínculos con las instancias del gobierno sólo se referían a los procedimientos necesarios para lograr la tierra, pero no a su intervención en la organización interna de los núcleos de población. El artículo resaltó la formación de NCPA, posiblemente para aprovechar los terrenos nacionales que se iban en aumento al cancelarse las concesiones a las Compañías Deslindadoras¹⁰ [Manzanilla 2004: 504].

Al lado de que se firmaba una ley que daba respuesta a las demandas de los grupos revolucionarios se firmaba otra que protegía a los dueños de las grandes fincas e inutilizaba a la primera: después de la ley de 1915 y antes de escribir la Constitución el presidente Venustiano Carranza introdujo la ley de amparo para proteger los bienes de los grandes propietarios privados (1916) [Manzanilla 2004: 509]. En 1920, después del asesinato de Carranza y el ascenso del grupo de Sonora que tuvo el apoyo de los restos del zapatismo, el gobierno principió a reconocer las ocupaciones de tierras realizadas desde el Plan de Ayala.¹¹ Las acciones se diferenciaron en: *restitución* si el poblado podía comprobar la titularidad de los recursos emitidos por el gobierno colonial, y *dotación* si no tenían la documentación. En ambos casos se trataba de procedimientos administrativos que implicaban básicamente a los gobernadores de las entidades estatales o a los jefes militares y los reclamantes posesionados¹² [Zaragoza *et al.* 1980: cuadro 8-1]. Los grupos gobernantes pensaban en estas acciones como instrumentos políticos para conseguir la paz en el campo y estimular a los trabajadores que, según ellos, luego se convertirían en propietarios privados.

⁹ *Idem.*

¹⁰ Alrededor de 15 millones de has de 1916 a 1918.

¹¹ Comentarios muy acertados del dictaminador anónimo, agosto, 2022.

¹² Por lo que para 1920 se registraron 306 acciones ejidales (381 926 has a 77 203 campesinos) y se restituyeron 20 terrenos comunales (82 922 has).

LA NORMATIVIDAD AGRARIA DURANTE LOS AÑOS VEINTE

El poder político había cambiado de manos, pero el poder real seguía controlado por los grandes hacendados, las empresas extranjeras y el clero católico, los cuales no estaban de acuerdo con los principios que marcaba la nueva Constitución. Los líderes más importantes del agrarismo habían muerto en las guerrillas (Orozco, 1915) o fueron asesinados (Zapata, 1919 y Villa, 1923), y aunque la demanda agraria no podía ignorarse los principios zapatistas fueron tergiversados por el grupo que ascendió al poder y por las vertientes de los movimientos agraristas que emergieron durante los años veinte y se vincularon con las instancias del Estado.

En efecto, en los años de la posrevolución (1920-1940) se presenciaron movimientos más complejos que los que se dieron en la propia revolución, en buena parte por la inestabilidad política, los desacuerdos al interior del grupo gobernante y sus alianzas con algunos sectores de los agraristas. En varias ocasiones el presidente de la República en turno y los gobernadores de las entidades federativas hicieron llamados a la población para combatir a la insurrección delahuertista (1924), luego a la revuelta cristera (1927-1929) y más tarde al levantamiento escobarista (1929) y fue el sector de agraristas, organizado en 1920 en el Partido Nacional Agrarista (PNA), quien se sumó a la defensa del gobierno, con lo cual se establecían compromisos y pactos políticos [Sepúlveda 2011: 60-72; Bartra 2012: 46].

Del PNA algunos zapatistas se incorporaron a la Comisión Nacional Agraria (CNA), Soto y Gama, por ejemplo; otros se ocuparon de la formación de las Ligas de Comunidades Agrarias en los estados y realizaban una intensa labor. En el campo, al lado del activismo del PNA continuaba un agrarismo independiente y estallaba el movimiento de los cristeros extendido en buena parte del país en oposición a las medidas anticlericales del régimen [Bartra 2012: 46-47; Sepúlveda 2011: 65-70].

En cuanto a la legislación agraria, a partir de 1920 se reglamentó al ejido como la acción más importante del gobierno. La Ley de Ejidos de 1920 y una circular publicada en el Diario Oficial de la Federación (DOF) el 22 de septiembre de 1921 nombraron al presidente de la República como la máxima autoridad en la materia; confirmaron a los pueblos, rancherías y comunidades como sujetos de derecho agrario; establecieron que la tierra dotada o restituida se le denominaría ejidos; que el patrimonio de aguas, montes y pastos debían ser disfrutados en común, pero que también habría parcela de cultivo: su extensión sería suficiente para que su usufructo satisficiera las necesidades de la familia o fuera equivalente al doble del jornal

promedio en la localidad. Además, validaba las dotaciones y restituciones hechas con carácter provisional por los gobernadores y comandantes militares [Gómez 2016: 171-172]. En ese entonces (1920) se formaron las Procuradurías del Pueblo que dependían de la CNA, encargadas de promover el ejido en las entidades del país y ayudar a los campesinos analfabetos para cumplir los trámites que requería la dotación de tierras [Manzanilla 2004: 521; Gómez 20016: 171].

Un decreto del 10 de abril de 1922 explicitó que los mineros no tendrían derechos ejidales, pero les dieron la posibilidad de sumarse a los nuevos centros de población agrícolas (NCPA) o a las colonias agrarias (CA) y a los *condueñazgos* se los consideró como sujetos a derecho agrario; especificó que la parcela ejidal sería otorgada a individuos mayores de 18 años y que su extensión debía ser de 3 a 5 has de tierras con riego o su equivalente en superficies de otras calidades.¹³ Además, confirmó la formación de Comités Ejecutivos Agrarios nombrados por el gobernador (señalados en la ley de 1915) para apoyar la acción agraria en las entidades estatales y se formó la figura de Comités Administrativos (integrado por los beneficiados) en las posesiones provisionales o definitivas de los ejidos.¹⁴

Según lo anterior, en la legislación temprana del ejido moderno la superficie otorgada tendría que ver con un censo de peticionarios y con la calidad de la tierra. Es decir, no se trataba de la restitución o dotación de las superficies que los pueblos habían perdido, como lo exigían los zapatistas y lo mandataba la Constitución, sino de una sustitución de principios y de justicia social. La normatividad otorgaba una superficie cuantificable concesionada por el Estado en la que la parcela de labor representaba una pequeña parte (el 2% de lo que luego se le autorizó a la pequeña propiedad), un *pegujal* que complementaría el salario de los trabajadores de campo e indirectamente fortalecía al latifundio y al propio gobierno.

La legislación emitida durante la administración presidencial de Plutarco Elías Calles (1925-1928) fue la que diseñó la esencia del ejido. En 1925 se agregaron como sujetos a derecho agrario a los trabajadores de las haciendas que hubieran sido abandonadas por sus propietarios¹⁵ y se publicó una Ley Reglamentaria que estipular que la superficie otorgada debía se-

¹³ De 4 a 6 has de temporal con precipitación pluvial abundante o de 6 a 8 has con precipitación pluvial regular. En superficies áridas o cerriles la superficie sería el triple de las antes citadas. DOF, 10 de abril de 1922, Decreto adicionando el artículo 27 del Reglamento Agrario.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ DOF, 13 de junio de 1925, Decreto derogando el del 23 de abril de 1925.

pararse en fundo legal y en éste concederse un espacio para la construcción de la escuela; también se destinaría un lugar para la parcela escolar; se marcaría la superficie para las parcelas de cultivo y otras para montes, pastos y aguas. El área de cultivo debía dividirse según un padrón definitivo de ejidatarios que incluiría a hombres mayores de 18 años, a mujeres si eran jefas de hogar y se excluía a quienes tuvieran lotes mayores de la parcela ejidal otorgada. La falta de cultivo de la parcela por un año, daría lugar a nuevas adjudicaciones. La parcela podía ser heredada, pero no venderse, rentarse o hipotecarse. Esta ley explicitó la figura del Comisariado Ejidal (CE) como el representante del colectivo ante las autoridades administrativas y judiciales; sería nombrado anualmente en una junta general con la supervisión de un representante de la CNA y podría ocuparlo quien tuvieran más de tres años de residencia en el lugar y no tuvieran más de 25 has en propiedad o 50 en arrendamiento, en ambos casos fuera del ejido; se encargaría de administrar las tierras de uso común (t.u.c: montes, bosques y pastos), así como las tierras de cultivo sobrantes. Los rendimientos de esas superficies irían en beneficio de los integrantes del ejido (artículos 5 al 7).¹⁶

Este reglamento cambiaba todo el sentido del ejido colonial que las poblaciones trataban de recuperar mediante las dotaciones y las restituciones. El gobierno se tomaba el derecho de reglamentar su organización interna, autoridades, integrantes y a quienes se debía excluir. La entrega de la tierra iba acompañada del fomento de la escolaridad y de un modelo de localidad similar al de las rancherías existentes en las fracciones de las haciendas; la vinculación de los ejidatarios como unidades de producción familiar no era con un mayordomo que prestaba sus servicios y fidelidad al hacendado, pero sí con un representante, CE, a quien el gobierno le otorgaba funciones similares al darle la autoridad de administrar las t.u.c. y las parcelas vacantes, manejar los vínculos del colectivo con las instancias de gobierno y tener una superioridad en cuanto a la posesión de los recursos en comparación con el ejidatario común. Con este modelo organizativo fue frecuente que ese representante-administrador cometiera grandes injusticias, que fuera peor que cualquier patrón (dueño o mayordomo) y se fomentara un nuevo tipo de cacicazgo. Por otra parte, la parcela otorgada al jefe de una familia no contemplaba las estrategias técnico productivas utilizadas por los campesinos: “tierra de año en vez” para quienes utilizaban el arado en tierras planas o de baja pendiente o “tumba, roza y quema” para los labradores de la montaña que practicaban una agricultura extensiva. Además, la propie-

¹⁶ DOF, 31 de diciembre de 1925, Ley reglamentaria sobre repartición de tierras ejidales y constitución del patrimonio parcelario ejidal.

dad de la parcela estaba condicionada ya que el beneficiario la perdía si la dejaba de trabajar por un año y no la podía rentar ni vender.

La reglamentación de 1925 posibilitaba que cualquiera juntara un grupo de campesinos, pidiera la tierra y se convirtiera en un administrador que explotara al colectivo, por lo que el 5 de abril de 1926 se publicó otro reglamento que trató de ponerle “candados” a estos personajes. En ésta se señalaba que la ejecución de la restitución o la dotación debía hacerla un representante de la CNA y otro del Comité Administrativo que, como antes señalé, era integrado por los peticionarios. Ellos, en una junta general repartirían las parcelas y nombrarían al CE, quien además de tener las características señaladas en el reglamento de 1925, no debería haber formado parte del Comité Administrador del grupo de peticionarios, incluso tendría que dar una caución equivalente al fondo común del ejido (capítulo I, artículos 1 al 5). Un representante de la CNA y el Comisariado harían la división de la superficie; en el fundo legal debían marcarse espacios para construir la oficina del Comisariado, la escuela y la oficina municipal, además, definirían las tierras para cultivar, el uso de las obras hidráulicas, bosques y pastos (capítulo II, artículos 23 y 24).¹⁷ Con este reglamento o adenda del anterior no se anulaba la existencia del “mayordomo-administrador”.

El 27 de abril de 1927 se publicó otra ley reglamentaria conocida como Ley Narciso Bassols, por ser el encargado de elaborarla. En esta se especificaba que la máxima autoridad en materia agraria era el presidente de la República, le seguía la CNA integrado por el Secretario de Agricultura y Fomento (SAYF) y nueve vocales designados por el presidente de México, ambos de carácter federal. En las entidades estatales se menciona al gobernador quien debía designar tanto a la Comisión Local Agraria (CLA) como a los Comités Particulares Ejecutivos (CPE), y podían formarse tantos comités como lo considerara conveniente las autoridades de los estados (capítulo II). Se confirmaba que el trámite agrario constaba de una primera instancia a nivel de la entidad y una segunda instancia en lo federal (capítulo X). La administración del ejido estaría a cargo de la SAYF.¹⁸

En cuanto al trámite agrario, las solicitudes de dotación o de restitución debían entregarse por escrito al gobernador, quien debía publicarla en el Diario Oficial del estado; luego pasaban a la CLA que se encargaba de realizar un censo del grupo peticionario y hacer los estudios técnicos de las

¹⁷ DOF, 5 de abril de 1926, Reglamento de la Ley Sobre Repartición de Tierras y Constitución del Patrimonio Parcelario Ejidal.

¹⁸ DOF, 27 de abril de 1927, Ley de Dotaciones y Restituciones de Tierras y Aguas, Reglamentaria del artículo 27 de la Constitución.

fincas de posible afectación, notificaba a los dueños y ellos podían reclamar o solicitar amparo jurídico. Con estos elementos le entregaba al gobernador una propuesta de dictamen y si éste lo aceptaba se publicaba en el Diario Oficial de la entidad para efectuar la dotación provisional. Más tarde se enviaba el expediente a la CNA que confirmaba o no la propuesta, una vez modificado o ratificado el dictamen pasaba a ser firmado por el presidente de México y debía publicarse en el Diario Oficial de la Federación. Las ampliaciones de tierras sólo podían tramitarse después de cinco años de la ejecución de la dotación ejidal (capítulos III al V y artículos 195).¹⁹

En este reglamento (1927) se enriquecían las características de los sujetos de derecho agrario. A lo señalado en el reglamento de 1925 se agregó: constituir un grupo de peticionarios de 25 o más jefes de hogar; tener como actividad la agricultura con ingresos equivalentes a un salario y bienes menores a mil pesos (artículo 97). Se marcó la extensión de la parcela de cultivo: de 2 a 3 has de riego o su equivalente en superficies de otras calidades (artículo 99), la cual era menor a la extensión señalada en el reglamento de 1922; quedaban fuera de derecho los peones acasillados de las haciendas en explotación; se consideró como pequeña propiedad inafectable a las fincas menores de 150 has con riego y hasta 2 000 has si estaban dedicadas a la cría de ganado mayor (artículo 105); quedarían excluidas de afectación los edificios, construcciones, obras de captación de agua, canales y huertas de las fincas; se respetarían las empresas dedicadas a plantaciones de café, cacao, hule, vainilla y alfalfa (artículos 105 y 109).²⁰

Con la reglamentación realizada en los años veinte la idea del ejido como terrenos ubicados en la periferia de las localidades para usos del colectivo y propiedad de esos mismos colectivos se transformó en la dotación de pastos, bosques, agua y pequeñas superficies productivas otorgadas por el presidente de México en turno y vinculadas a las organizaciones de gobierno: la CNA y la de cada entidad federativa (CLA) para el proceso de dotación y ejecución del ejido, así como de supervisar el trabajo de los CE, sin olvidar a la Secretaría de Agricultura y Fomento (SAYF), que debía atender la administración productiva de las superficies ejidales.

Este tipo de normatividad hacía más largo y complejo el trámite agrario y protegía los intereses de los hacendados que, en realidad, podían bloquear todo el proceso utilizando el recurso de amparo. Por otra parte, el intervencionismo gubernamental en la organización y administración de los recursos del ejido y en la producción no tenía nada que ver con el sentido

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Idem.*

del artículo 27 constitucional. El ejido así pensado se convertía en un asunto de mestizos (gobierno, gente sin tierra y los campesinos hablantes de español) con un modelo de “rancho” que hacía presente a las autoridades de las instituciones modernas (municipales, agrarias, escuela con parcela). La naciente unidad productiva estaba más próxima a ser una empresa en la que el Estado como “patrón”, apoyado por los CE, dirigiera la producción y posibilitaba que los ejidatarios pasaban a ser un sector de su clientela política y militar. Todo lo cual parece estar en la línea de las estrategias utilizadas por los políticos y grandes hacendados del siglo XIX: Porfirio Díaz, por ejemplo, por méritos en la participación en el ejército, otorgaba amplias extensiones de tierra en propiedad.

Lo anterior es importante dado el ambiente de oposición existente en buena parte del país por los conflictos Iglesia-Estado, el activismo de los católicos, las protestas de los defensores del viejo régimen y el movimiento cristero que tomaba mayor fuerza en las zonas mestizas. Aunque no quedó plasmado en ningún reglamento, aquellos que se sumaban a los combates para apoyar al grupo gobernante lo hacían a cambio de la tierra.

RADICALISMO DE ESTADO: LOS AÑOS TREINTA

Los años treinta están marcados por la falta de alimentos, los efectos de la crisis de 1929 y la gran depresión que se reflejó tanto en la disminución de la demanda de los productos de exportación, como en el retorno de migrantes. En materia de política interna destaca la formación del Partido Nacional Revolucionario (PNR, 20 de enero de 1929) que concentró a diversas fuerzas políticas del país. En su declaración de principios se hizo énfasis en privilegiar la soberanía nacional, elevar el nivel cultural del pueblo, vigorizar la nacionalidad, fomentar los intereses colectivos sobre los privados y favorecer los intereses de los trabajadores rurales y urbanos. En materia agraria, la idea era distribuir la tierra entre los campesinos que directamente las trabajaban mediante la dotación de ejidos y el fraccionamiento de la gran propiedad; fomentar la colonización interna a partir de la formación de los nuevos centros de población agrícolas (NCPA) y de las colonias agrarias (CA). Además, apoyar la producción mediante créditos para lo cual se planteaba la formación del Banco Nacional de Crédito Agrícola.²¹

La postura agrarista del PNR no era compartida por toda la elite de la clase política. Plutarco Elías Calles, “jefe máximo de la Revolución”, pensa-

²¹ Partido Nacional Revolucionario, Declaración de Principios, 20 de enero de 1929.

ba que la reforma agraria había sido un fracaso y había que darla por terminada. En esta línea, el presidente Ortiz Rubio hizo declaraciones que daban fin a este proyecto en varios estados del centro y norte del país: Morelos, Distrito Federal, Tlaxcala, San Luis Potosí, Aguascalientes, Coahuila, Nuevo León y Chihuahua [Bartra 2012: 40]. Lo cual no anulaba redistribuir a la población del centro del país mediante la formación de los NCPA y las CA.

A pesar de las diferencias, el sector radical de la elite política se impuso en buena parte apoyado por los agraristas agrupados en la Liga Nacional Campesina (en adelante Liga) que en 1930 era la organización de campesinos más numerosa del país. En ese entonces el gobierno federal decidió incorporar a la 2° reserva del Ejército a diez mil de ellos y en 1932 anunció que los contingentes agrarios quedarían bajo las órdenes de la jefatura de operaciones del ejército local. Desde 1930 la Liga tuvo varias divisiones, así que en 1933 la fracción dirigida por Graciano Sánchez se alió al PNR y junto con los agraristas de Cedillo formaron la Confederación Campesina Mexicana en julio de 1933.²²

En el Primer Plan Sexenal del PNR (1933) se ordenaron las directrices que debía seguir el presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940). En este documento se hace explícito que se trataba de “un régimen progresivo de economía dirigida” y que se pretendía fomentar un nacionalismo económico que tenía como propósitos la justicia social. En materia agraria señalaba la continuidad de las dotaciones y restituciones de tierras y aguas a los centros de población a partir de la formación de ejidos que podrían solicitar ampliación en tanto que las tierras de la dotación estuvieran trabajadas en su totalidad; simplificar los trámites del proceso de dotación, sustituir a la CNA por un departamento autónomo, Departamento Agrario (DA), y a la Comisión Local Agraria (CLA) existente en cada entidad por la Comisión Agraria Mixtas (CAM); fomentar el fraccionamiento de las grandes propiedades rústicas pertenecientes a la nación o a los gobiernos de los estados. Las grandes fincas quedarían sujetas a sufrir afectaciones ejidales de no ser fraccionadas por sus dueños quienes deberían dar preferencia a sus peones acasillados; los campesinos que no se incluyeran en esos fraccionamientos o en la colonización interna que ya se estaba realizando en el país, deberían ejercer sus derechos como trabajadores rurales: salario mínimo, habitación gratuita, terrenos para cultivos domésticos, pastos, aguas y escuela. Se señaló que se trataría de redistribuir a la población mediante la formación de NCPA. Por su parte, los ejidatarios debían producir en un sistema moderno

²² *Ibidem*, p. 46.

que incluyera capacitación técnica, créditos, sistemas de irrigación, entre otros,²³ con lo cual quedaba implícita una mayor intervención del Estado en la producción. El plan no otorgó derechos agrarios a los aparceros ni a los renteros existentes en las fincas rústicas, considerados sectores medios y en cuanto a los peones acasillados se señaló que podían incluirse al reformarse la ley de dotación de tierras y aguas.²⁴

La exclusión de los trabajadores de las fincas como derechosos en materia agraria se debió a que la reglamentación daba un plazo para que los hacendados redistribuyeran las superficies excedentes entre sus trabajadores convirtiéndolos en pequeños propietarios; lo cual en algunos casos sucedió, pero lo más frecuente fue que recurrieran a *ventas fantasmas* para simular el cumplimiento de la ley.

Con los proyectos expresados por el partido en el gobierno el 10 de enero de 1934 se publicó un decreto para reformar el artículo 27 de la Constitución. En ésta se abrogó la ley agraria del 6 de enero de 1915 y las disposiciones legales que fueran en sentido opuesto de lo que ahí se ordenaba. Se respetó la demanda agraria y la exigencia del fraccionamiento de la gran propiedad, en un modelo más próximo a la reglamentación establecida en los años veinte y no al proyecto zapatista contenido en la constitución de 1917. El lema de Zapata “tierra y libertad” se sustituyó por la bandera que se popularizó a finales de los años veinte: “la tierra es de quien la trabaja”. La ruralidad del país estaría definida por la propiedad privada limitada en su extensión, los ejidos, los NCPA, las CA y el respeto a la superficie de los pueblos indígenas, lo cual resultaba muy ambiguo. Al parecer, la redistribución de la superficie nacional era algo que seguía siendo para el México mestizo altamente dividido en aquellos tiempos.

El decreto consta de XVIII apartados, varios de ellos incluidos en la Constitución de 1917: la supremacía de la nación (Estado) para regular la tierra y los recursos del subsuelo (capítulo I), por ejemplo, y se acentuó el reparto de tierras ejidales y el patrimonio parcelario ejidal, la continuidad de la formación de los NCPA y la responsabilidad de los funcionarios públicos en la materia. Se añadieron otros capítulos que intensificaron los conflictos con el clero y con el sector de los grandes propietarios de las tierras: se ordenó la nacionalización de los templos destinados al culto público, al igual que los obispos, asilos, seminarios, conventos y otros inmuebles. En el caso de los templos sería el gobierno federal quien definiría los que debían continuar destinados a ese objetivo; los otros bienes se destinarían a

²³ PNR, Primer Plan Sexenal, 1933.

²⁴ *Idem.*

los servicios públicos de la federación o de los estados (capítulo II). Las restricciones sobre la concentración de tierras e inmuebles se extendieron a las instituciones de beneficencia, investigación científica y difusión de la enseñanza, sociedades comerciales e instituciones financieras (capítulo III al V).²⁵

Se apuntó que los núcleos de población que de hecho o de derecho guardaran el estatuto comunal tendrían capacidad de disfrutar esos recursos: tierras, bosques y aguas que les pertenezcan o que les hayan restituido o restituyan (artículo III); para ellos se crearía una dependencia directamente ligada al ejecutivo federal encargada de aplicar las leyes agrarias (capítulo XI), apartado que se sobreponía con la posibilidad de afectar las superficies de los municipios que frecuentemente enmarcaban los bienes de esos poblados (artículo 33).²⁶

Para darle fluidez al reparto de tierras se insistió que el Congreso de la Unión y las legislaturas de los estados expedirían leyes para fijar la extensión máxima de la propiedad rural y que los dueños realizaran el fraccionamiento de sus excedentes, si se opusiera, lo realizarían los gobiernos locales mediante expropiaciones y el dueño recibirá bonos de deuda agraria. Además, se les negó el derecho de amparo legal (capítulo XIV),²⁷ lo cual confirmaba un decreto emitido el 12 de enero de 1932, pues se observó que en la práctica se negaba la acción agraria, ya que la gran mayoría de las resoluciones presidenciales publicadas tenían sobrepuestas derechos de amparo que imposibilitaba su ejecución [Manzanilla 2004: 573].

A los cambios al artículo 27 constitucional le continuó un nuevo Código Agrario (1934), que redefinió a las autoridades agrarias respetando el nivel federal y el de los gobiernos de los estados: la máxima autoridad seguía siendo el presidente de México, le seguía el jefe del DA, recientemente formado, apoyado por el Cuerpo Consultivo Agrario (CCA), que substituía a la CNA. En las entidades estatales, los gobernadores representaban la máxima autoridad, le seguía la Comisión Agraria Mixta (CAM), que suplía a las antiguas Comisiones Locales Agrarias, continuaban los Comités Ejecutivos Agrarios de carácter regional que eran nombrados por los gobernadores de los estados y en la base de la estructura se encontraban los Comisariados Ejidales (capítulo 1, artículo 1).²⁸

El Código Agrario retomó algunos de los principios de la ley agraria de 1915 y de la legislación de los años veinte: quienes podían aspirar a las do-

²⁵ DOF, 10 de enero de 1934, Decreto que reforma el artículo 27 de la Constitución.

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Idem.*

²⁸ DOF, 12 de abril de 1934, Código Agrario de los EUM.

taciones y restituciones de tierras en la forma ejidal eran aquellos integrantes de los núcleos de población que habían sido privados de sus tierras (artículo 24) o los integrantes de las pequeñas localidades formadas antes de la solicitud y que carecieran de ese recurso (artículo 42). El expediente debía iniciarse por las dos vías posibles: restitución o dotación. La solicitud sería hecha al gobernador de la entidad y la CAM designaría al personal técnico quien, auxiliado por los representantes de los peticionarios, realizarían la identificación de los terrenos reclamados y harían un censo de peticionarios (artículos 24 a 26). Señalaba como superficies afectables aquellas pertenecientes a la propiedad privada que rebasaran la extensión autorizada, pero también se podía afectar a las superficies consideradas de la federación, de los estados y de los municipios (artículo 33).²⁹

Para recibir una parcela ejidal los requisitos eran muy similares de los establecidos en el Código Agrario de 1925: ser mexicano, mayor de 16 años y mujeres que tengan familia a su cargo; residir en el poblado por más de seis meses, tener como ocupación habitual la agricultura, no poseer tierras, ni capital superior a 2 500 pesos (artículo 44). Se fijó que la parcela ejidal sería de 4 has de riego o su equivalente en tierras de otras calidades (artículo 47). El ejecutivo podría aumentar la superficie a las *tribus* [pueblos indígenas] con terrenos nacionales, además de tener parcelas de cultivo, agostaderos o montes y parcela escolar (artículo 48).³⁰

Igual que en la legislación de los años veinte los peones acasillados no podían constituir un núcleo de población con derecho al ejido, sin embargo, se les otorgaba la posibilidad de integrarse en parcelas vacantes de ejidos distante a 7 km de la finca de origen; registrarse en censos agrarios de peticionarios en fincas distantes 10 km de su lugar de empleo o en los proyectos de colonización o de fraccionamiento que desarrollara la Secretaría de Agricultura y Fomento o la Comisión Nacional de Irrigación. Quedaban excluidos los arrendatarios, aparceros y medieros, salvo que laboraran temporalmente y fueran habilitados por cuenta de la finca (artículos 43 a 46).³¹

El Código incluyó un conjunto de áreas temáticas referidas a las autoridades del ejido (artículos 119 a 131): se formaría un Comisariado Ejidal y un Comité de Vigilancia cuyos nombramientos, por lo menos en la primera ocasión, debían darse en una reunión de ejidatarios, convocada por el personal de la CAM; la separación de sus superficies en el caserío principal debería incluir un lote para la instalación de la escuela con un campo

²⁹ *Idem.*

³⁰ *Idem.*

³¹ *Idem.*

deportivo y otro de experimentación agrícola (artículo 133). Las parcelas de cultivo se otorgarían a quienes figuraran en el censo original (o a sus herederos) que estuvieran en uso de parcelas; a los vecinos que cultivaran la tierra por más de dos años, aunque no estuvieran registrados en el censo y a los peones que procedieran de otras fincas (artículo 134). Reiteró que las tierras no podían darse en venta, arrendamiento o en aparcería y eran inembargables (artículo 140); las parcelas laborables debían ser individuales —por jefe de familia— en tanto que los montes y pastos serían de uso colectivo; perderían sus derechos quienes abandonaran la tierra por más de seis meses. En las zonas donde operara el Banco Nacional de Crédito Agrícola, éste quedaría a cargo de la organización social y económica de los ejidatarios y en donde no existiera, el encargado de esas tareas sería el DA. Estas dos instancias debían formular un plan de explotación en el que se incluyera la definición de los cultivos de trabajo, las mejoras técnicas y la forma de organización de los ejidatarios para la comercialización (artículos 130 a 148).³² Con esta medida se trataba de fomentar lo que llamaron cooperativas de producción, ejidos colectivos o empresas estatales.

En cuanto a la propiedad privada se respetaría una superficie de 150 has de riego o su equivalente en tierras de otras calidades y para las fincas con superficies cultivadas con caña de azúcar, plátano, café, cacao y frutales se les respetaría 300 has. En las dotaciones se incluirían las viviendas de los peticionarios (artículo 56), pero se excluirían los edificios, obras hidráulicas o vasos almacenadores y las obras de conducción pertenecientes al hacendado (artículo 54). A ellos se les daba el derecho de escoger sus tierras (artículo 55) y las escuelas del gobierno (Regionales Campesinas, Técnicas Agropecuarias y Nacional de Agricultura) podían tener hasta 500 has (artículo 59).³³

Otros decretos que se publicaron en aquella década se refirieron a la formación de Centros de Maquinaria Agrícola (1935) para auxiliar el trabajo de los ejidatarios y a la formación del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (DAAI, 1936) para supervisar la acción del gobierno en los territorios indígena. Éste debía formar Procuradurías de Comunidades Indígenas con una oficina dedicada al estudio de la economía y de la cultura de la población [Manzanilla 2004: 653-654].

Los cambios realizados al artículo 27 constitucional y al Código Agrario que consideraban al ejido como célula productiva ligada a la economía pública, sumada a la educación socialista y a la continuidad de los conflictos Iglesia-Estado hasta mediados de 1937 hicieron que la mayoría

³² *Idem.*

³³ *Idem.*

de la población identificara la acción agraria como comunista. Además, los peticionarios del ejido automáticamente pasaban a ser “soldados del gobierno”, ya que frecuentemente en los ejidos se nombraba una guardia rural que efectivamente se enfrentaba a las guardias blancas organizadas por los hacendados y a un movimiento popular que se sumaba a la contrarrevolución [Sepúlveda 2011: 75-95]. En muchas regiones del centro, oeste y norte del país, que fueron cristeras y luego se sumaron al sinarquismo, los campesinos rechazaron la oferta gubernamental, entre otras cosas porque los dueños de las fincas también les prometían la tierra en forma de pequeña propiedad sin tener que traicionar sus principios religiosos. Esta opción había estado presente desde la Constitución de 1917 y en los planes del PNR por eso excluían a los peones de las fincas de los derechos agrarios, pero los hacendados la evadieron, la retomaron y la popularizaron como “suya” (todos propietarios, no todos proletarios) cuando se vieron afectados por el agrarismo. Así que se dio una profunda división no sólo en la elite política, sino también en el campesinado.

Desde finales de los años veinte las acciones agrarias habían seguido pautas políticas y estrategias militares en las zonas de fuerte raigambre cristera. En el norte de Guanajuato, por ejemplo, el gobierno primero afectó a las propiedades rurales cuyos dueños estaban claramente identificados con el régimen anterior o que participaban en los movimientos en su contra: delahuertista, cristeros, escobarista y en los años treinta ante la continuidad de los cristeros y luego del sinarquismo se afectó además a las fincas cercanas a las vías del ferrocarril para evitar la movilidad de los combatientes y el tránsito de armas [Sepúlveda 2011: 74-102]. A mediados de los años treinta las Escuelas Regionales Campesinas ubicadas en diversas entidades del país fueron armadas para defender los proyectos y los recursos del gobierno federal. Todo esto provocaba mayor inconformidad en los diferentes sectores sociales locales que se enfrentaban, también con las armas, contra los agraristas, maestros y funcionarios públicos [Sepúlveda 2011: 74-102]. Por otra parte, la legislación agraria señalaba que los recursos de los poblados indígenas serían respetados, pero al afectar la superficie municipal con la avalancha ejidal frecuentemente resultaban perjudicados, ya que la superficie comunal en el siglo XIX había sido enmarcada en el estatus de municipio.

De 1935 a mediados de 1937 los Comités Agrarios intensificaron las tareas de solicitudes agrarias que afectaban tanto a la mediana y a la gran propiedad privada, como a los peones, vaqueros y aparceros, quienes se quedaban sin empleo, así que las opciones que encontraban era emigrar, sumarse al agrarismo o a la contrarrevolución. Dada esta situación, el go-

bierno emitió diversos decretos: el del 12 de agosto de 1937 autorizó que los trabajadores de las fincas afectadas tenían derecho a ser ejidatarios en esas superficies (artículo 45),³⁴ más tarde, 31 de agosto de 1937, se publicó otro decreto que daba autoridad al DA para fijar la organización productiva en cada ejido y autorizaba la intervención del Banco Nacional de Crédito Ejidal (Banco) en la formación de sociedades de crédito, además, se autorizó la formación de ejidos colectivos en el caso que éste requiriera de fuertes inversiones para la producción (artículo 139). Tanto el DA como el Banco ejercerían funciones de vigilancia y dirección en la economía ejidal (artículo 48).³⁵ La normatividad de aquel entonces también favoreció al sector de los hacendados ganaderos: se les otorgó certificados de inafectabilidad ganadera por 25 años a los grupos de particulares amparándoles una superficie que no excedieran 300 has de tierras de buena calidad y hasta 50 000 has en superficies desérticas.³⁶

Al final del sexenio cardenista —29 de octubre de 1940— se publicó un nuevo Código Agrario en el que quedaba explícito que el Estado, por medio de la SAYF, podía delegar funciones al Banco, se encargaría de la organización y la producción agrícola de los ejidos, bienes comunales, NCPA y CA.³⁷ En ese código se menciona por primera vez la figura de bienes comunales para los poblados indígenas que manejaban sus recursos en colectivo. Los casos que no tuvieran conflicto en sus linderos podrían ser titulados por el DA con la intervención del DAAI (artículos 109 a 111 y 284). En su regularización tendrían preferencia para obtener superficies que pertenecieran a la nación. Igual que en el ejido se debía contemplar la asignación de tierras de cultivo, agostadero y el fundo legal con espacios destinados a las autoridades, a la escuela y la parcela escolar, su vigilancia y administración estaría a cargo del Comisariado de Bienes Comunales (CBC); la tierra y otros recursos debían ser inalienables, imprescriptibles, inembargables e intrasmisibles; la explotación de los recursos productivos podría ser en colectivo o individual; la SAYF determinará la organización y el régimen de explotación (artículos 34, 109 a 111 y 127). El mismo código confirmó la emisión de certificados de inafectabilidad a las fincas ganaderas por 25 años (artículo 183).³⁸

³⁴ DOF, 12 de agosto de 1937, Decreto que reforma varios artículos del Código Agrario de los EUM.

³⁵ DOF, 31 de agosto de 1937, Decreto que reforma el Código Agrario.

³⁶ DOF, 23 de octubre de 1937, Reglamento a que sujetarán las solicitudes de inafectabilidad de terrenos ganaderos.

³⁷ DOF, 29 de octubre de 1940, Código Agrario.

³⁸ *Idem.*

Así que hasta unas cuantas semanas de que se diera por terminado el sexenio cardenista, quedaron amparados los recursos de los pueblos indígenas, cuyas superficies se habían visto afectadas tanto por la formación de los ejidos como por el fomento de la pequeña propiedad. Esta incorporación “tardía” podría explicarse por el entusiasmo sucedido después de la realización de la Conferencia Internacional Americana que se planteaba realizar en Bolivia, pero al morir el presidente Germán Busch (1939), Cárdenas ofreció cambiar la sede a México. La conferencia-congreso se realizó del 14 al 24 de abril de 1940 en Pátzcuaro, Michoacán, con la participación de 19 países de América Latina. Uno de sus resultados fue la formación del Instituto Indigenista Interamericano, con sede en México, que coordinaría las políticas indigenistas en los diferentes países.³⁹ Si bien estas conferencias estrechaban los vínculos de México con los países latinoamericanos, Cárdenas también permitió la entrada al Instituto Lingüístico de Verano, organización de influencia ideológica en favor de los EUA.

Con la incorporación de los recursos de los indígenas a la reglamentación agraria, que incluía la formación de los CBC y a las instancias de gobierno como interventoras en la organización y en la producción, se daba continuidad a una vía —iniciada desde el porfiriato— en la que se les restaba autonomía a las autoridades locales. En ese entonces los discursos presidenciales ponían énfasis en mejorar sus condiciones de vida e incorporarlas a la cultura nacional (Occidental), desindianizándolos. Esta política formaba parte de un nacionalismo de Estado que se construyó de manera vertical, sin considerar los usos y costumbres de las comunidades indígenas locales.

Al final del periodo analizado (1915-1940) las acciones agrarias se habían concentrado en la formación de ejidos (17 341) y resultaban minoritarios los NCPA (31) y las restituciones de tierras comunales (129). Durante la administración presidencial de Cárdenas se distribuyeron 20; 145 910 has con ellas se formaron 65% de los ejidos; 51% de los NCPA y 7.8% de los terrenos comunales existentes hasta ese entonces [Zaragoza *et al.* 1980: cuadro 8-1], lo cual indica la “poca” importancia que el gobierno le dio a la protección de los bienes de los pueblos indígenas.

Además del material jurídico político de la “propiedad social” habría señalar la formación de la Confederación Nacional Campesina (CNC) —el 28 de agosto de 1938— que fue encabezada por Graciano Sánchez e integrada formalmente por los ejidatarios, comuneros, miembros de los NCPA, de las CA y los solicitantes de tierra. La nueva organización creada “de arriba

³⁹ Instituto Indigenista Interamericano. <https://es.wikipedia.org/wiki/Instituto_Indigenista_Interamericano>. Consultado el 23 de mayo de 2022.

a abajo” representaba el enlace del sector con las instancias de gobierno y nació como pilar del Partido de la Revolución Mexicana (antes PNR, más adelante PRI). Con su formación perdían fuerzas otras organizaciones campesinas independientes, lo cual resultó decisivo ante el viraje de la política gubernamental ya anunciada desde finales del sexenio cardenista y acentuada como contrarreforma en los siguientes tres sexenios [Bartra 2012: 87].

Por otra parte, desde 1939 las instancias de gobierno empezaron a desarmar a los maestros y a los ejidatarios integrantes de las defensas rurales. En algunas zonas del país,⁴⁰ parte de ellas, durante 1940-1970 se desempeñaron como policías municipales o como encargados de “cuidar el orden” en la sede de los Comités Regionales Campesinos (CRC) de la CNC. Además, desde mediados de los años cuarenta el DA, auxiliado por los representantes del CRC y mediante el instrumento jurídico de “depuración censal”, fue frecuente que se expulsara de los ejidos a los radicales y a quienes se oponían en colaborar con las nuevas políticas del régimen que frenaban la acción agraria y se colocaban en favor de los finqueros [Sepúlveda 2011: 118-138].

Los códigos agrarios de 1943 y de 1947 reflejan una “nueva época”. Aunque el presidente Ávila Camacho explicitó que las resoluciones presidenciales de las acciones agrarias en ningún caso podían ser modificadas ni anuladas, el presidente Miguel Alemán desatendió el cuidado de la superficie ejidal y durante su administración fue frecuente que se presentaran anomalías como la desaparición de expedientes de ejidos que no habían sido ejecutados o que se anularan resoluciones presidenciales que no habían sido publicadas. Además, ambos códigos establecieron las causas de pérdida de derechos de los núcleos de población sobre las tierras otorgadas, el procedimiento de depuración censal y los casos de pérdida o suspensión de los derechos individuales. La reglamentación de ese entonces se centró en otorgar garantías y beneficios al sector de propietarios privados rurales al emitirles Certificados de Inafectabilidad (CI) Ganadera o Agrícola; beneficiar a los “poseSIONARIOS” de tierras, aquellos que durante el cardenismo se aventuraron a comprar amplias superficies de las haciendas a precios de remate y concentraron diversos títulos de propiedad cuyo total rebasaban los límites de la pequeña propiedad, así como a quienes se involucraron en la compra venta de superficie ejidal. A todos ellos se les consideró propietarios legítimos se les otorgó CI; también se reanudó el derecho de amparo contra cualquier afectación agraria para quienes tuvieran CI [Gómez 2016: 187-189]. En el periodo 1940-1958, lo que adquirió mayor importancia fue

⁴⁰ Lo he encontrado en Guanajuato y Oaxaca.

impulsar la producción en la propiedad social y en la privada dirigidas al mercado interno y externo.

REFERENCIAS

Bartra, Armando

2012 *Los nuevos herederos de Zapata. Campesinos en movimiento 1920-2012*. Ed. CNPA, PRD, Circo Maya. México.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos

1917 Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos del 5 de febrero de 1917. <<http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/1917.pdf>>. Consultado el 12 de mayo de 2022.

Diario Oficial de la Federación (DOF)

1922 Decreto adicionando el artículo 27 del Reglamento Agrario. Diario Oficial de la Federación, 10 de abril de 1922. <<https://www.dof.gob.mx/index.php?year=1923&month=8&day=2#gsc.tab=0>>. Consultado el 12 de mayo del 2022.

1925 Decreto derogando el de 23 de abril de 1925, por el cual se reformaron los artículos 1º y 2º del Reglamento Agrario. Diario Oficial de la Federación, 13 de junio de 1925. <https://www.dof.gob.mx/nota_to_imagen_fs.php?codnota=4434933&fecha=13/06/1925&cod_diario=186885>. Consultado el 14 de abril del 2022.

1925 Ley reglamentaria sobre repartición de tierras ejidales y constitución del Patrimonio Parcelario Ejidal. Diario Oficial de la Federación, 31 de diciembre de 1925. <https://www.dof.gob.mx/index_111.php?year=1925&month=12&day=31#gsc.tab=0>. Consultado el 14 de abril del 2022.

1926 Reglamento de la Ley Sobre Repartición de Tierras y Constitución del Patrimonio Parcelario Ejidal. Diario Oficial de la Federación, 5 de abril de 1926. <https://www.dof.gob.mx/index_111.php?year=1926&month=04&day=05#gsc.tab=0>. Consultado el 14 de abril del 2022.

1927 Ley de Dotaciones y Restituciones de Tierras y Aguas, Reglamentaria del artículo 27 de la Constitución. Diario Oficial de la Federación, 27 de abril de 1927. <https://www.dof.gob.mx/index_111.php?year=1927&month=04&day=27#gsc.tab=0>. Consultado el 8 de mayo del 2022.

1934 Decreto que reforma el artículo 27 de la Constitución Política de los EUM. Diario Oficial de la Federación, 10 de enero de 1934. <https://www.dof.gob.mx/index_111.php?year=1934&month=01&day=10#gsc.tab=0>. Consultado el 8 de mayo del 2022.

- 1934 Código Agrario de los EUM. Diario Oficial de la Federación, 12 de abril de 1934. <https://www.dof.gob.mx/index_111.php?year=1934&month=04&day=12#gsc.tab=0>. Consultado el 6 de mayo del 2022.
- 1937 Decreto que reforma el Código Agrario. Diario Oficial de la Federación, 31 de agosto de 1937. <https://www.dof.gob.mx/index_111.php?year=1937&month=08&day=31#gsc.tab=0>. Consultado el 12 de abril del 2022.
- 1937 Reglamento a que se sujetarán las solicitudes de inafectabilidad de terrenos ganaderos. Diario Oficial de la Federación, 23 de octubre de 1937. <https://www.dof.gob.mx/nota_to_imagen_fs.php?codnota=4559034&fecha=23/10/1937&cod_diario=195002>. Consultado el 6 de mayo del 2022.
- 1938 Decreto que reforma varios artículos del Código Agrario de los EUM. Diario Oficial de la Federación, 12 de agosto de 1937. <https://www.dof.gob.mx/index_111.php?year=1937&month=08&day=12#gsc.tab=0>. Consultado el 12 de mayo del 2022.
- 1940 Código Agrario. Diario Oficial de la Federación, 29 de octubre de 1940. <https://www.dof.gob.mx/nota_to_imagen_fs.php?codnota=4555331&fecha=29/10/1940&cod_diario=194769>. Consultado el 9 de mayo del 2022.

Gómez de Silva Cano, Jorge J.

- 2016 *Evolución del marco jurídico agrario*. UNAM. México. <<https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv>>. Consultado el 23 de mayo de 2022.

Gutelman, Michel

- 1985 *Capitalismo y Reforma Agraria en México*. Ed. Era. México.

Instituto Indigenista Interamericano

- s/a Instituto Indigenista Interamericano. <https://es.wikipedia.org/wiki/Instituto_Indigenista_Interamericano>. Consultado el 23 de mayo del 2022.

Kuori, Emilio

- 2015 La invención del ejido. *Nexos*, enero 1: 18-34. <<https://www.nexos.com.mx/?p=23778>>. Consultado el 10 de abril del 2022.

Ley Agraria

- 1915 Ley agraria del 6 de enero de 1915. <<https://congresoweb.congresoal.gob.mx/bibliotecavirtual/libros/LegislacionPrecosntitucional1915.pdf>>. Consultado el 10 de abril del 2022.

Manzanilla Schaffer, Víctor

- 2004 *El drama de la tierra en México del siglo XIV al XXI*. Ed SRA, UNAM, Porrúa. México.

Partido Nacional Revolucionario (PNR)

- 1919 Declaración de principios, 20 de enero de 1929. Instituciones y Reforma Social. Documentos Básicos. Partido Nacional Revolucionario. <https://www.pri.org.mx/bancosecretarias/files/Archivos/Pdf/277-1-10_30_14.pdf>. Consultado el 14 de abril del 2022.

- 1933 Plan Sexenal del Partido Nacional Revolucionario, 6 de diciembre de 1933. <<https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1933PSE.html#:~:text=Lazaro%20Cardenas%2C%20de%20Diciembre%20de%201933>>. Consultado el 14 de abril del 2022.

Plan de Ayala

- 1911 Plan de Ayala. <<http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/CH8.pdf>>. Consultado el 8 de abril del 2022.

Programa del Partido Liberal Mexicano

- 1906 Programa del Partido Liberal Mexicano. <<http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/CH6.pdf>>. Consultado el 10 de abril del 2022.

Sepúlveda Garza, Manola

- 2011 *Vaivenes de la historia ejidal, Dolores Hidalgo, CIN, Guanajuato, 1900-1970.* ENAH, INAH, CONACULTA. México.

Zaragoza, José Luis y Macías, Ruth

- 1980 *El desarrollo agrario de México y su marco jurídico.* Centro Nacional de Investigaciones Agrarias. México.

Danzas de tradición mesoamericana: portales entre dos mundos

Mireya Montiel Mendoza*

INSTITUTO NACIONAL DE BELLAS ARTES Y LITERATURA. INBA

Vladimir Jiménez Cabrera**

INSTITUTO NACIONAL DE BELLAS ARTES Y LITERATURA. INBA

RESUMEN: *Las danzas de tradición mesoamericana se organizan desde una forma de entender el mundo, reiteran la vigencia de la cosmovisión representando sus hechos míticos por vía corporal con la finalidad de armonizar dos planos de existencia íntimamente relacionados entre sí. Las relaciones en el tiempo están normadas por el calendario, que marca el ciclo festivo donde las danzas tienen un papel principal. El espacio está organizado por la idea de comunidad relacionada con un paisaje que, junto con la danza, sustentan la vida y permite la continuidad histórica. Bajo el concepto de trabajo y de uso ritual del cuerpo del danzante, la danza trabaja, en momentos y espacios específicos, como un portal entre los dos niveles del cosmos. En este trabajo se consignan algunos casos etnográficos propios y de otros autores con el fin de corroborar la propuesta analítica que construimos retomando ideas de la obra de Alfredo López Austin.*

PALABRAS CLAVE: *Mesoamérica, cosmovisión, danzante, cuerpo, ritual.*

Media Dances of Mesoamerican tradition:
portals between two worlds

* florita_12@outlook.com

** vladimirjimenez1313@gmail.com

Fecha de recepción: 7 de agosto de 2022 • Fecha de aprobación: 3 de octubre de 2022

ABSTRACT: *The dances of the Mesoamerican tradition are organized from a way of understanding the world, they reiterate the validity of the worldview representing their mythical facts through the body in order to harmonize two planes of existence closely related to each other. Relations in time are regulated by the calendar, which marks the festive cycle where dances play a leading role. The space is organized by the idea of community related to a landscape that, together with dance, sustains life and allows historical continuity. Under the concept of work and ritual use of the dancer's body, dance works, at specific moments and spaces, as a portal between the two levels of the cosmos. In this work, some of our own ethnographic cases and those of other authors are recorded in order to corroborate the analytical proposal that we built by taking up ideas from the work of Alfredo López Austin.*

KEYWORDS: *Mesoamerica, cosmovision, dancer, body, ritual.*

*El cuerpo humano es núcleo y vínculo general de nuestro cosmos,
centro de nuestra percepción, generador de nuestro pensamiento,
principio de nuestra creación y rector, beneficiario
y víctima de nuestras pasiones.
Alfredo López Austin [2004: 7].*

INTRODUCCIÓN

La danza de tradición mesoamericana es una expresión humana corporal y sonora, estructurada a partir de un conocimiento compartido, transmitido y modificado social e históricamente. Este conocimiento está formado de representaciones fundamentadas en una manera de entender el mundo. La danza es, por tanto, una vía que, en el momento en que se realiza, trae al presente; es decir, muestra un sistema de pensamiento, llamado cosmovisión. Confiere, así, vigencia y actualidad a la manera histórica de entender el mundo.

Para sustentar estas ideas teóricas, sin ser exhaustivos, se tomaron, como unidades de análisis, diferentes trabajos etnográficos que describen algunas danzas de tradición mesoamericana; de igual manera, utilizamos algunas reflexiones derivadas de las propias experiencias de campo.

LAS DANZAS DE TRADICIÓN MESOAMERICANA

El término Mesoamérica hace referencia a una superárea cultural propuesta por Paul Kirchhoff en 1943. Existe un debate acerca de los límites temporales de esta superárea. En el presente trabajo consideramos que Mesoaméri-

ca está temporalmente delimitada como en un principio se propuso, es decir, con la llegada de los españoles termina Mesoamérica. Sin embargo, una matriz cultural milenaria como la mesoamericana no desapareció de tajo en ese momento, una serie de elementos culturales actuales lo confirman, por lo tanto, consideramos, en la actualidad, la existencia de pueblos de “tradicón mesoamericana”, como propone Alfredo López Austin [2016a]. Las danzas a las que aquí nos referimos son manifestaciones de estos pueblos, de ahí parte la idea de “danza de tradición mesoamericana”.

El estudio de las expresiones culturales, desde el paradigma de la cosmovisión, implica considerar los vínculos existentes entre el mundo físico y las ideas concebidas como una red compleja de actos mentales, generados por los individuos pertenecientes a un grupo social. Los actos mentales están vinculados recursivamente con el mundo material, es decir, se influyen y conforman al remitirse, de manera permanente, entre sí. Esta red compleja puede ser entendida como un macrosistema, ejercido y construido históricamente en la acción social, la cual estructura los diversos sistemas ideológicos con los que un grupo social pretende aprender el universo [López 2004]. Desde este paradigma, tal macrosistema es llamado cosmovisión.

En su definición más reflexionada, Alfredo López Austin [2015: 44] dice que “cosmovisión es un Hecho histórico de producción de procesos mentales inmersos en decursos de muy larga duración, cuyo resultado es un conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de actos mentales, con la que una entidad social, en un momento histórico dado, pretende aprehender el universo en forma holística”.

El cosmos es lo que en la cultura en cuestión se considera la totalidad de lo existente. Al respecto, Good [2015:100] afirma que los principios de la cosmovisión “indican cómo los humanos deben actuar dentro de su propia esfera y también cómo interactuar con las otras para mantener el funcionamiento equilibrado y armonioso del cosmos”. En la tradición mesoamericana el cosmos está constituido por dos configuraciones: tiempo-espacio, con calidades y dimensiones distintas. En términos simples, podríamos considerar dos mundos distintos, uno es donde el ser humano y otras criaturas habitamos en lo cotidiano, y el otro es el tiempo-espacio divino, habitado por entes de características distintas a las criaturas de la vida diaria. En circunstancias especiales, seres del espacio-tiempo divino pueden estar presentes en el tiempo-espacio no divino. Algunos autores llaman dioses a los entes más importantes del tiempo-espacio divino. Estos dos mundos o planos de existencia mantienen una relación estructurada en ciclos por el calendario, que organiza el tiempo y la vida colectiva en el mundo no divino, como podemos ver en la vida ritual y festiva en los pueblos de tra-

dición mesoamericana. De esta manera, el calendario en Mesoamérica es “una medida de tiempo que llega a regir las actividades sociales, económicas, políticas y ante todo, las actividades religiosas, es decir, el ritual” [Broda 2015: 162]. Al tiempo-espacio no divino López Austin le llama ecúmeno y al tiempo-espacio divino, anecúmeno [2015: 27]. El ser humano mesoamericano llega a tener una relación de inmanencia con el tiempo-espacio, pues pertenece a la tierra donde nace y vive fuera de peligro, pero su vida transcurre en constante afectación por los calendarios, los cuales son la manifestación de la estructura del tiempo [Johansson 1996].

En este pensamiento antiguo, “el flujo entre el ecúmeno y el anecúmeno no eran eternos, tuvo su origen en la dimensión del mito. El inicio de la corriente dio lugar al nuevo tiempo y al nuevo espacio, el aquí y ahora del ecúmeno” [López 2006: 95]. Dicho flujo y tránsito está marcado por tres fases:

- 1) El tiempo y el espacio de los dioses, 2) la aventura mítica y el portal de comunicación entre el anecúmeno y el ecúmeno, que puede ser la boca de una cueva, el árbol cósmico, las danzas, las ofrendas, las estelas, momentos específicos del día, cierto tipo de sueños especiales, los chamanes, entre otros, y por último 3) el flujo que inició el movimiento cíclico que inunda el ecúmeno con los bienes y males divinos [López 2006: 95].

Del cosmos bajamos al ámbito de la comunidad. La noción de comunidad en Mesoamérica se construye sobre dos ideas, la primera es la creencia en un origen común de todos los miembros de la comunidad —pareja fundadora o dios tutelar en la época prehispánica, santo patrono con la imposición de la religión católica— que proporciona una base para la construcción de identidad y de continuidad histórica colectiva. La segunda idea está basada en la noción de trabajo (en náhuatl, *téquitl*), la cual implica relaciones de intercambio y reciprocidad [Good 2005]. Un elemento importante de su construcción social es la conceptualización del mundo natural como parte de un ser vivo con capacidad de agencia, el cual contiene una íntima relación de compromiso, de intercambio y dependencia mutua con el mundo social humano. Esta interdependencia se expresa principalmente en la vida ritual, en ella se tejen conexiones entre los mundos y las entidades —naturales y sobrenaturales—, el intercambio se da a partir del trabajo que es la manifestación de la fuerza como energía vital circulante entre las dos dimensiones del cosmos. El *téquitl* está dedicado, en mayor medida, al santo patrono protector del grupo social, razón por la cual la fiesta patronal es el centro del ciclo festivo. El concepto de *téquitl*;

Incluye todas las actividades necesarias para la producción material, abarca

también a acciones tan diversas, por ejemplo, para los nahuas suele referirse a todo uso de la energía humana, física, espiritual, intelectual, emocional para realizar un propósito específico como: hablar a todos, dar consejos, persuadir, convencer, curar, hacer ofrendas, rezar, cantar, bailar, relaciones sexuales, tomar y comer, participar en rituales, acompañar a otros como parte de su gente. [Good 2005: 91].

El *téquitl* nunca puede ser un fenómeno individual, ya que dar y recibir es un factor esencial de la estructura social. Muestra de ello es la existencia de un funcionario encargado de organizar el trabajo colectivo, presente en fuentes históricas y etnográficas en varios grupos lingüísticos, por ejemplo, a tal funcionario se le denomina en náhuatl *tequitlato*; en zapoteco, *golaba*; en mixe, *nimoero* y en chontal, *lapucna* [González et al. 2011: 224].

Por lo tanto, en las fiestas religiosas es importante observar la danza y el canto, entre otros elementos de la vida social y cultural, pues permiten reafirmar el vínculo entre el hombre y el mundo natural; logran configurar la unión entre dos tiempo-espacios al dar lugar a la sacralización del lugar donde se realiza.

Como señala Muñoz [2013: 7]: “El tiempo y el espacio cambian su dimensión y significado, una vez iniciados los ritos salimos del tiempo profano, para entrar al tiempo mítico de la creación, al tiempo que no transcurre, que es perenne, y al cual se accede mediante la ritualidad que nos comunica con los dioses” y la manera de hablar y comunicarnos con los dioses es a partir de la danza y música.

EL CUERPO DEL DANZANTE

Ya aludimos a los ámbitos del cosmos y de la comunidad, ahora nos situaremos en el cuerpo del danzante. “El cuerpo humano, como realidad inmediata, es una experiencia vivencial más que conceptual. En él se entretujan procesos fisiológicos con procesos simbólicos construidos cultural e históricamente. La noción de cuerpo humano se construye a partir de estructuras de pensamiento que hacen percibir la imagen corporal como un reflejo del cosmos” [Aguado 2004:157]. La propia conformación fisiológica condiciona a concebir el espacio del cuerpo a partir de siete relaciones espaciales: delante-atrás, derecha-izquierda, arriba-abajo y el centro, en configuraciones de opuestos complementarios [López 2018:16].

En la cosmovisión mesoamericana, todas las criaturas, incluso los humanos, están conformados por dos tipos y dos calidades de sustancias. Un tipo de sustancia es pesada, densa y perceptible por los sentidos, lo eviden-

te, lo visible, lo palpable, lo que se puede oler; el otro tipo es sutil, ligera, imperceptible y debe ser descubierta por sus efectos. “Ambas coexisten y se explican recíprocamente en todo fenómeno mundano. Ambos tipos de sustancias, además, tienen que ser comprendidos en la diversidad de sus calidades” [López 2016a: 77-78]. Los dos tipos de sustancias son consideradas opuestas complementarias. López Austin utiliza dos términos mayas, *kuyel* y *baalcah*. El *kuyel* se manifiesta en lo luminoso, lo seco, lo alto, lo masculino, lo caliente y lo fuerte. La otra sustancia, el *baalcah*, está relacionada con lo oscuro, lo húmedo, lo bajo, lo femenino, lo frío y lo débil. Dichas calidades de sustancias están presentes en los cuerpos femeninos o masculinos en distintas combinaciones, no son exclusivas y correspondientes a la idea de género binario.

Las combinaciones de estos tipos de sustancias están presentes en diversas configuraciones, en objetos, considerados como “cosas” desde la tradición de pensamiento occidental; así, se permite entender que en el pensamiento mesoamericano es posible la adjudicación de agencia a ciertos objetos utilizados en la danza. Tal capacidad de agencia está sustentada en la eficacia simbólica y ritual, otorgada a objetos materiales [Wilde *et al.* 2016: 24].

El cuerpo humano en la cosmovisión mesoamericana, se compone de varias “almas”, las cuales pueden ser “entendidas como elementos de sustancias imperceptibles capaces de proveer a la materia perceptible e inerte las peculiaridades y facultades necesarias para la existencia” [López 2018: 101]. El cuerpo humano, para mantener su salud, su bienestar y la vida misma, al ser un sistema organizado, estructurado e interconectado con las fuerzas del cosmos, debe mantener un equilibrio internamente entre sus almas componentes y al exterior en sus relaciones con el todo existente. Las distintas clases de almas se adquieren según el momento y lugar donde se nace y acompañan al individuo en su paso por el mundo no divino; pueden mantenerse o sufrir cambios dependiendo del actuar del individuo en tiempos y espacios específicos. Por esta razón, desde esta perspectiva, el contexto ritual es de mayor trascendencia a lo cotidiano, la sustancia del tipo sutil en el contexto ritual toma mayor influencia. Esta configuración particular de almas de cada ser humano le permite vincularse con el mundo divino de manera permanente, particular y variable. En muchos pueblos de tradición mesoamericana, cuando estas almas se encuentran alteradas o en peligro, tienen la creencia que se debe recurrir a distintos medios para preservar o restituir el equilibrio corporal, como consecuencia, un equilibrio con la naturaleza, la sociedad y lo divino [López 2016c].

Entre los mayas de Yucatán existen ideas que definen al cuerpo humano “como una réplica de la estructura cósmica, es decir, un espacio dividido en cuatro sectores correspondientes a los puntos cardinales, más un punto central rector de todo el sistema” [Villa 1995:187], donde el ombligo es ese centro rector, que marca el origen del organismo y el vínculo con el linaje, con los ancestros. Otro elemento corporal con significación vinculada a los ancestros son los huesos, pues son considerados “como contenedores del espermatozoides masculino (sustancia medular), por ende, de la perpetuación del ser humano, la familia y la comunidad” [Ruz 2010: 336]. La danza funciona como portal de comunicación para relacionar el presente de una colectividad con sus ancestros reales o ideales. Para los mayas de Aguacatlán la danza permite “liberar a los muertos”, a los ancestros, como lo muestra la siguiente cita:

Complejo ritual que inicia reuniendo a los participantes en el cementerio y continúa durante una semana en torno a los trajes que se portarán en la danza, traídos desde otros pueblos. Cuando los danzantes se encaminan a buscarlos, el especialista eleva su plegaria previniendo a los familiares difuntos para que se preparen a salir a la luz del día, al tiempo que las mujeres de los bailarines reciben 12 latigazos para ayudar a sus esposos a “pagar sus culpas”. Justo antes de iniciar la danza, el especialista invoca de nuevo a los antepasados muertos:

Aquí estamos sus retoños,
aquí estamos.
Sus hijos
les van a liberar de su prisión,
les van a liberar de su cárcel,
porque han decidido bailar.

Disimulados bajo los viejos trajes que portan sus descendientes, los antepasados regresan al placer de lo sensorial: aspiran el humo del copal, degustan el sabor de la bebida hecha con pepitas de zapote, oyen los antiguos cantares, posan de nuevo su mirada sobre el paisaje y sus familiares y reciben el amoroso tacto del sol. La danza asegura la perpetuación de la memoria y, con ella, la continuidad de la vida [Ruz 2010: 336-337].

El cuerpo del danzante, para funcionar como un portal, tiene que reconfigurar temporalmente estas almas con procedimientos rituales, es decir, el danzante corporiza un sentimiento de profundo respeto y vinculación al mundo invisible, lo transmuta en el portal de comunicación e intercambio de fuerzas entre los dos mundos (figura 1). Cada alma que es parte

del conjunto complejo de almas en el cuerpo del danzante tiene agencia específica, la cual se ve condicionada por las relaciones establecidas con las agencias de las otras “almas” componentes. Entonces, la agencialidad de un individuo será el resultado de la relación compleja de las agencias de las diversas “almas” que lo constituyen. Así, para un danzante, cuando actúa, su agencialidad se verá marcada y determinada por los cambios inducidos ritualmente en su conjunto complejo de composición de almas. Desde el pensamiento mesoamericano, los danzantes pueden proporcionar una corporalidad a las entidades no humanas que carecen de un cuerpo, al dotarles de agencia.

Por otro lado, como ya dijimos, en la cosmovisión mesoamericana, todo lo que existe está constituido por materia sutil y pesada, incluso los objetos que en la tradición de pensamiento occidental son considerados elementos sin agencia, es decir, como “cosas”. Para el pensamiento mesoamericano, la configuración de los componentes sutiles y pesados de un objeto depende de su situación espacial-temporal y sus relaciones con otros elementos, ya sean personas o cosas. Esto implica que tales objetos, en ese situarse y relacionarse, adquieren historia y agencia específicas al modificar su composición de materia sutil y pesada, en especial, en sus intervenciones en momentos rituales.



Figura 1. Danzante de Tejoneros de Tepango de Rodríguez, Puebla.

Fuente: Viridiana Brizar.

Las razones por las que un individuo decide ser danzante depende de distintas situaciones como mandas, sueños, ofrendas, peticiones, reciprocidad y por un sentimiento de pertenencia, por una cuestión identitaria o alguna combinación de dichas situaciones. En comunidades nahuas, la designación del danzante se puede dar por medio de los sueños, donde el mundo invisible entra en contacto con los hombres, con la intención de entablar una relación de devoción y reciprocidad. En el caso de la danza es común que sueñen con el santo, quien les llama a bailar para él o a incorporarse una nueva danza a la comunidad, así, se instauran vínculos de compromiso ritual [Comunicación personal, trabajo de campo, 2017]. La afiliación a un grupo de danzantes puede comenzar a temprana edad y la decisión puede estar relacionada a una tradición familiar o a partir de un deseo de compromiso prolongado en el tiempo, que busca una relación privilegiada con el mundo extrahumano y reconocimiento por la comunidad, al ser considerado un vínculo entre los mundos. El compromiso del danzante varía según la danza, con respecto a la *Danza de Voladores* el danzante puede concluir después de haber ejecutado la danza aérea durante cuatro años sucesivos, en las *Danza de los Mecos* y la *Danza de los Listones* de la Huasteca Potosina deben ejercerse durante seis años consecutivos. Existe la creencia de que el incumplimiento de los tiempos acostumbrados puede atraer enfermedades y desgracias para el danzante y su familia [Stresser 2016].

Los rituales de preparación del cuerpo del danzante están relacionados con la búsqueda del equilibrio de las sustancias mencionadas. Como ejemplo, tenemos el uso de sustancias psicotrópicas o la ingesta de pulque que, debido a cualidades especiales, permiten al danzante establecer un equilibrio entre los opuestos complementarios, liberarse de su materia pesada, conectarse plenamente con su materia sutil y permitir, así, la comunicación con lo divino o con los ancestros. Al respecto, Stresser Péan [2016: 81] menciona que en la *Danza de Voladores*, entre los huastecos de San Luis Potosí, se realizan rituales preparatorios como: continencia sexual, ayuno, danzas nocturnas preliminares y banquete con ofrendas dirigidas a los dioses y a los difuntos; los danzantes tienen una restricción a condimentos como la sal, el azúcar y el chile; la sanción por no respetar los rituales es, se cree, algún accidente en algún momento del transcurso de la danza.

Como parte de la preparación de los danzantes, para algunas danzas se elaboran altares en la casa del caporal o del personaje principal de la danza. El altar se dispone en una mesa con diferentes ofrendas como pulque, aguardiente, velas, incensario, maíz, fruta, pan, tamales y, en general, comida realizada con los animales sacrificados previamente. En este altar se

colocan los diversos accesorios de la danza como máscaras, instrumentos musicales, bastones de mando o cualquier otro elemento de la indumentaria. Tal acto sacraliza y protege a los objetos ahí dispuestos, les dota, desde la perspectiva del pensamiento mesoamericano, de agencia, pues todos estos elementos permiten estar en contacto con las entidades del tiempo-espacio divino. De alguna manera, formarán parte del danzante durante el acto (figura 2).



Figura 2. Altar de la *Danza de Tejoneros* de Tepango de Rodríguez, Puebla.

Fuente: Viridiana Brizar.

En la *Danza de Tejoneros*, en Tepango de Rodríguez Puebla, se utiliza un tejón y un pájaro carpintero disecados, los cuales son considerados contenedores de un poder sagrado. El tejón y el pájaro carpintero son colocados en el altar principal de los danzantes y son tratados como seres vivos, se cree que pueden dañar si no se cumple con las prescripciones impuestas por la danza, como guardar abstinencia sexual o estar pacíficos durante la fiesta.

En algunos actos, dependiendo de su representación, los altares pueden estar en cuevas, es el caso de la *Danza de Tecuanes*, donde los danzantes realizan sus rituales y guardan sus máscaras en las cuevas naturales de la

montaña sagrada en el Cerro del Cuzco en Zitlala Guerrero.

Dentro del complejo ritual existen ceremonias de salida, por lo general, consisten en plegarias, reparto de la ofrenda colocada en el altar y música de salida. A veces las ceremonias de salida incluyen quema o enterramiento de algún elemento de la danza o parte de la indumentaria. Finalmente, se realizan limpieas rituales entre los danzantes y músicos. Las limpieas pueden hacerse frente al altar en la casa del caporal o maestro de la danza o en lugares especiales como arroyos, cuevas o montes considerados sagrados. Al respecto, para la *Danza de Voladores*, Stresser Péan [2016] menciona la limpia ritual como el lavado a los integrantes con un ramo de cuatro plantas: *tokob-santo* (es una planta abortiva), la *K'asiy-tihól* (planta apestosa porque los malos olores protegen contra los hechizos), el *éhek-tohól* y el *tok-te* (plantas medicinales para alejar a los muertos descarnados); en esta limpia se incluye un paquete de incienso y corazones de aves de corral.

Los actos rituales en la tradición mesoamericana incluyen ceremonias y ofrendas donde existe una participación colectiva de música, canto, danza y oración. También se realizan plegarias, representación de episodios míticos o paisajes rituales, como contextos para la interacción con lo divino, la búsqueda de la estabilización del cosmos a partir de crear puentes o portales entre el ecúmeno y el anecúmeno. Estas manifestaciones relacionan tiempo, espacio y movimiento, representan ciclos, se ponen en contacto los opuestos complementarios, por ejemplo, vida-muerte, y alimentan el flujo de fuerzas entre el ecúmeno y el anecúmeno. Relevantes, en este sentido, son las fiestas patronales, compuestas por una gran diversidad de actos rituales que abren y cierran portales permitiendo que el santo patrono conviva con el pueblo y se alimente de su trabajo en una lógica de reciprocidad (figura 3).

La *Danza de los Abrahames*, también llamada de *Los Abuelos o de Los Pastores*, realizada en los pueblos Dzitnup, Ebtún, Chikindzonot, Pop en el estado de Yucatán, durante los días 24 y 25 de diciembre y 5 y 6 de enero, ha sido considerada como una derivación de los autos sacramentales —obras utilizadas como herramienta de evangelización. Se supone que estas danzas y fiesta deberían narrar la historia bíblica de Abraham e Isaac, pero hay muy poco de ello, sólo se conservan algunos nombres de personajes y no en todas las versiones: el niño Jesús, quien acaba de nacer, los pastores encargados de cuidar al niño recién nacido y el *kakasbal*, que quiere robarse al pequeño.

Durante la representación hay una danza teatral que escenifica una pelea, se bromea y, en ocasiones, aprovechan recordar alguna hazaña o chisme del pue-

blo. Los protagonistas de la fiesta son los pobladores que se disfrazan y entran en una dinámica rito-teatral, ya que al ponerse la máscara se enajenan de ellos y dan paso a los personajes que representan. Sin embargo, a pesar de no ser actores, tienen movimientos corporales expresivos y permanecen en un estado de atención [Figueroa 2017: 224].



Figura 3. Procesión de San Miguel en Tzinacapan, Puebla.

Fuente: Mireya Montiel.

En las fiestas patronales mexicanas, las danzas siempre trabajan (*téquitl*) para acompañar al santo en los recorridos hacia la casa de los mayordomos, hacia la iglesia, algún cerro o cueva, etcétera. Un ejemplo, es la *Danza Cotlatlaztlin* del pueblo nahua de Zitlala, Guerrero; a partir de la media noche se inicia un recorrido, primero hay una presentación en la iglesia, ahí dejan sus velas y flores ante la cruz del atrio. Este ritual se denomina *teopanacalquilistle* o “entrar a la morada de los dioses” [Díaz 2003]. Las procesiones, en algunas ocasiones, pueden hacerse durante toda la noche, como una forma de velar, donde los danzantes intercambian energía entre los dos tiempo-espacios o alimentar a los dioses, pues ellos también trabajan durante la fiesta y las ceremonias en el tiempo-espacio de los humanos (figura 4).



Figura 4. Procesión nocturna al santo patrono San Miguel en Tzinacapan, Puebla.

Fuente: Mireya Montiel.

En el municipio de Copalillo, Guerrero, con la *Pelea del Tigre*, en el cerro del Cuzco los tigres le dan de beber su sangre a los dioses para que del cielo caiga en forma de agua (5 de mayo) y demostrar la fuerza y poder. Hay un dicho relacionado para este ritual: “Entre más sangre, más agua”, al referirse a la sangre derramada por los tigres en las peleas [Tecucreño *et al.* 2014].

La mayoría de las manifestaciones rituales incluyen la danza, debido a que otorga movimiento, a su vez, crea el tiempo y el espacio, permite la unión de las dos dimensiones del cosmos. Como ya dijimos, es el vehículo para traer a la actualidad las ideas que explican por qué el cosmos es como es; es volver a hacer vigente el mito con todas sus implicaciones, de tal manera, lo imperceptible del cosmos, el anecúmeno, se vuelve evidente en estos rituales. Así, las danzas son fundamentales para mantener la cohesión de la comunidad y una manifestación clara de *téquitl*; pone en acción las afirmaciones de los mitos. Es decir, los danzantes dan su corporeidad a un dios o a un numen específico, encarnan entidades poseedoras de una existencia espiritual; a partir de la corporeidad, los danzantes recrean el otro tiempo-espacio en patrones coreográficos. Un ejemplo de ello es la danza entre la rarámuri estudiada por Bonfiglioli, cuando describe los dibujos es-

paciales, realizados por los judíos-fariseos: “La primera acción coreográfica entre estos danzantes es dar vuelta tres veces a la iglesia en sentido levógiro, lo cual bien puede interpretarse como el movimiento mediante el cual los ancestros llegan a la superficie terrestre remontando los tres pisos del inframundo” [2010b: 200].

En un trabajo etnográfico sobre la danza de Matlachines, *El Visitador* en Zacatecas, Valdez menciona que pudo observar:

[...] las evoluciones coreográficas de la escalerilla y la cruz son formas realizadas en esta danza donde es claro observar la representación simbólica del devenir, y los ascensos y descensos de la naturaleza, el escalón y la escalera encarnan la experiencia primigenia de la humanidad. Son el símbolo de la lucha entre lo alto y lo bajo en el espacio como la unión del cielo y la tierra. [Valdez 2013: 142]

En la *Danza de los Pascolas* y la *Danza del Venado* en el noroeste de México, diversas etapas del día tienen sonos y afinaciones correspondientes: en la tarde, en la noche, a la medianoche, en la madrugada, en el alba, al amanecer y al mediodía. Cada una se cambia progresivamente para interpretar los sonos específicos de esa hora del día, determinados por las acciones y los momentos en que ciertos animales aparecen. Así, estas danzas representan el tiempo mítico cuando prevalecía el mundo natural con sus dioses primigenios [Martínez 2014].

Como señala López Austin [2016c: 18], el cuerpo puede funcionar como recipiente de coesencias que significa la ocupación de varias entidades o almas. Por esta razón, el danzante debe pasar por diversas secuencias rituales de carácter preventivo antes, durante y al finalizar su compromiso en el ritual. En el fenómeno dancístico, en un contexto socialmente pautado, los dioses se corporizan en el danzante, imprimen en ellos un tipo de comportamiento corporal específico. Podemos decir, entonces, que, dentro de los rituales, la danza forma parte no sólo de una ofrenda, sino también es una forma de alimentar energía a los dioses, busca equilibrar el cosmos. Como señala Toumi [1997:54], “si bien los dioses consumen su energía en nutrir al mundo, los hombres a cambio les prodigan ofrendas que no deben ser consideradas como regalos de agradecimiento sino como devolución parcial de dicha energía”.

CONSIDERACIONES FINALES

Debido a que la danza es una práctica compleja de dimensiones diversas, hacer definiciones categóricas respecto a ella puede ser útil sólo para cier-

tos contextos delimitados. Puede, así, ser estudiada, investigada o pensada desde diferentes técnicas y bases teóricas con intereses y enfoques en aspectos específicos o buscar una perspectiva sistémica en distintos ámbitos. En el presente trabajo hemos propuesto un abordaje de la danza de tradición mesoamericana, desde el paradigma de la cosmovisión que, a pesar de ser una propuesta teórica, por tanto, una perspectiva *etic* o desde el investigador, al mismo tiempo busca dar cuenta de la perspectiva *emic*, es decir, desde la visión de la propia colectividad o cultura estudiada.

Es necesario entender que el paradigma de la cosmovisión procede documentando y analizando la mayor cantidad posible de casos particulares, tanto históricos como contemporáneos, para construir propuestas explicativas generales. Ésa es su virtud y su condicionante, es decir, busca dar explicaciones generales, pero no generalizantes. Aclararemos, entonces, que al tratar un caso particular no abordado en la presente propuesta, conviene confrontar los datos comprobables del caso particular con la explicación general, y ser convalidada o modificada consistentemente con los datos. Es decir, este proceder puede implicar ajustes en la explicación general y fortalecerla.

En resumen, la danza de tradición mesoamericana es un acto presente, donde convergen el mundo invisible y el material, la historia milenaria y la actualidad, las necesidades y sentimientos individuales y colectivos en búsqueda del bien material y espiritual. El cuerpo humano se manifiesta desde su componente histórico y cultural en el movimiento dancístico, el cual genera identidad individual y colectiva, paradójicamente, el movimiento permite la transmutación corporal para dejar de ser y dejar ser. Se borra, entonces, la identidad individual que proyecta el cuerpo en la danza y da paso a otras entidades constructoras de una identidad más allá, incluso, de la colectividad presente.

REFERENCIAS

Aguado Vázquez, José C.

2004 *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*. INAH, UNAM. México.

Bonfiglioli, Carlo

2010a Danzas y andanzas a la luz del estructuralismo, en *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, María Eugenia Olavarría, Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli (coords). UNAM. México: 463-490.

2010b Danzas circulares, figuras espiroideas y predominancia del patrón levógiro entre los rarámuri. *Anales de Antropología*, 44: 195-209.

Broda, Johanna

2001 La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. CONACULTA, Fondo de Cultura Económica. México: 165-237.

2015 Cosmovisión proceso histórico El estudio comparativo del calendario anual de fiestas indígenas en Mesoamérica y Los Andes, en *Cosmovisión mesoamericana, reflexiones, polémicas y etnografías*, Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.). Colegio de México, Fondo de Cultura Económica. México: 161-212.

Díaz Vázquez, Rosalba

2003 *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigres*. CONACULTA. México.

Figueroa Esquivel, Maritza Lilibeth

2017 Rito-Teatralidad, *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, año 3, 3 (5), enero-junio: 223-231.

González, Damián y Vladimir Jiménez Cabrera

2011 Avatares del poder. Análisis etnohistórico y lingüístico del cargo zapoteco de *golaba*. *Relaciones: Estudios de historia y sociedad*, 32 (127), (ejemplar dedicado a: "Anhelos de libertad: del esclavo al liberto"): 223-244.

Good, Catharine

2005 Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico Mesoamericano. *Estudios de cultura náhuatl*, 36 (octubre): 87-113.

2015 Las cosmovisiones y los rituales: teorías propias de los pueblos mesoamericanos, en *Cosmovisión, ritualidad e historia mesoamericana, homenaje a Johanna Broda*, Alejandra Gámez Espinosa y Catharine Good (coords). BUAP, FFYL, INAH. México: 91-109.

Johansson, Patrick

1996 El ser y el espacio-tiempo prehispánicos. *Revista de la Universidad de México*, 543 : 5-11.

López Austin, Alfredo

- 2004 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos Nahuas.* IIA-UNAM. México.
- 2006 Mitos e íconos de la ruptura del Eje Cósmico: Un glifo toponímico de las piedras de Tízoc y del Ex Arzobispado. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 28 (89): 93-134.
- 2015 Sobre el concepto de cosmovisión, en *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*, Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.). Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, BUAP. México.
- 2016a La cosmovisión de la tradición mesoamericana. Primera Parte. *Arqueología Mexicana*, edición especial (68). México.
- 2016b La cosmovisión de la tradición mesoamericana. Segunda Parte, en *Arqueología Mexicana*. Edición Especial, 70. México.
- 2016c La cosmovisión de la tradición mesoamericana. Tercera Parte. *Arqueología Mexicana*, edición especial (70): 18.
- 2018 *Las razones del mito. La cosmovisión Mesoamericana.* Ediciones Era. México.

Martínez de la Rosa, Alejandro

- 2014 Los Pascolas y el Venado. Danza al mundo natural en el Noroeste de México. *La Jornada del Campo*, 83. <<https://www.jornada.com.mx/2014/08/16/cam-pima.html>>. Consultado el 16 de enero de 2023.

Muñoz Güemes, Alfonso

- 2013 Análisis de danzas tradicionales. La expresión etnocoreográfica entre los grupos de Mesoamérica y Aridoamérica. *Boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 95: 7.

Olivier, Guilhem

- 2008 *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*, Guilhem Olivier (coord.). Fondo de Cultura Económica, Centro de Estudios Mexicanos y Centro América. México.

Ruz, Mario Humberto

- 2010 Danzas para resguardar memorias, en *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*, Andrés Ciudad Ruiz, Ma. Josefa Iglesias Ponce de León, Miguel Sorroche Cuerva (eds.). Sociedad Española de Estudios Mayas, Grupo de Investigación, Andalucía-América: Patrimonio Cultural y Relaciones Artísticas (PAI: HUM-806), Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales. Madrid: 313-340.

Stresser Péan, Guy

- 2016 *La danza del volador entre los indios de México y América Central.* Fondo de Cultura Económica. México.

Tecruceño Valle Arnulfo y Gustavo O. Meneses Camacho

2014 Entre más sangre, más agua: ritual de petición de agua entre los nahuas de Zitlata. *La jornada del Campo*, 83: 1-7. <<https://www.jornada.com.mx/2014/08/16/camsangre.html>>. Consultado el 16 de enero de 2023.

Toumi de Pury, Sybille

1997 *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura nahuas. Sierra Norte de Puebla*. CEMCA-CONACULTA. México.

Valdez Martínez, Alma Gabriela

2013 Los guerreros cósmicos de la Gran chichimeca: danza de matlachines de El Visitado. *Antropología. Boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 95: 139-144.

Villa Rojas, Alfonso

1995 *Estudios Etnológicos. Los Mayas*, Serie Antropológica, 38, IIA-UNAM. México.

Wilde, Guillermo y Gonzalo Araoz

2016 Presentación: Arte y agencia más allá de Alfred Gell, en *Arte y agencia. Una teoría antropológica*, Alfred Gell. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina: 21-30.

Maíz, frijol y chile. La alimentación del ejército mexicana durante las campañas militares

Marco Antonio Cervera Obregón*

CENTRO DE INVESTIGACIÓN EN CULTURAS DE LA ANTIGÜEDAD.

UNIVERSIDAD ANÁHUAC MÉXICO

Jorge Rodrigo Llanes Castro**

INVESTIGADOR INDEPENDIENTE

RESUMEN: *El presente trabajo analiza de forma preliminar, los diversos factores estratégicos y logísticos del aprovisionamiento, y el uso y funciones de los alimentos en las campañas militares mexicas durante su etapa imperial. La investigación se basa en los modelos de la Historia Militar, así como de la Antropología de la alimentación, con el análisis de diversas fuentes escritas del siglo XVI, fuentes iconográficas, y de ciencias de la nutrición, lo que permite hacer una interpretación y reflexión sobre las necesidades alimentarias del Imperio mexicana en contextos de guerra y todo lo que ello representaba en materia de aprovisionamiento, transporte, equipamiento, preparación y procesamiento de los alimentos, así como su consumo; además se incluye una reflexión en términos de su significado y simbolismo.*

PALABRAS CLAVE: *Imperio mexicana, historia militar, alimentación, guerra, aotitullamiento.*

Corn, beans and chili. The feeding of Mexica army during military campaigns

* mexicacerv@yahoo.com

** rodrigollanes@hotmail.com

ABSTRACT: *The present research preliminary analyzes the various strategic and logistical factors of the supply, use and functions of food in the Mexica military campaigns during their imperial stage. The research is based on the models of Military History, as well as the Anthropology of food, with the analysis of various research sources, such as the written sources of the 16th Century, iconographic sources, and nutritional sciences, which allows an interpretation and reflection on the food needs of the Mexica empire in warlike contexts, and all that this represented in terms of supply, transportation, equipment, food preparation and consumption, added to an initial reflection in terms of the meaning.*

KEYWORDS: *Mexica Empire, Military History, feeding, warfare, provisioning.*

Pedro Carrasco Pizana,
in memoriam

Los estudios en materia de Antropología de la alimentación, así como de Historia Militar mesoamericana, respectivamente, han avanzado de manera notoria en los últimos años. Cada una de estas disciplinas aportan en sus respectivas áreas de estudio y al combinar sus aportaciones resultan de vital importancia para la siguiente investigación.

La relación entre alimentación y guerra en Mesoamérica es un tema novedoso; hasta el momento poco o casi nada se había dicho de la problemática relacionada con el avituallamiento de los ejércitos mexicas en los campos de batalla y toda la estructura alimentaria, derivada de una logística operativa para el buen desempeño de las campañas militares.

Por ello, el presente trabajo es sólo un primer acercamiento al tema; nos hemos unido dos investigaciones con formación en tema de antropología alimentaria e historia militar para comprender tanto el fenómeno culinario y militar como la intrincada relación que guardan entre sí y establecer los pormenores de Estado mexica que representaban una parte de la infraestructura, con el objetivo de hacer una guerra en el Posclásico Tardío.

Cabe destacar que, desde una perspectiva preliminar, el presente texto busca conocer cuál fue el papel de la actividad alimentaria del Imperio mexica como uno de los componentes de infraestructura esencial para las campañas militares; por tanto, ha sido necesario partir de la información básica relacionada con la alimentación de los grupos nahuas del Posclásico Tardío en el Altiplano Central, en función de la historiografía generada hasta el momento por los diversos especialistas.

Con base en diversas fuentes de investigación, como las narraciones escritas, los códices, la arqueología, incluso la información nutricional, se establece una introducción general, pero no es el punto nodal del presente artículo. En otro sentido, se analizan los elementos básicos relacionados con la producción, distribución y consumo de los alimentos, sin olvidar su relación directa en el escenario operativo de las campañas militares en materia de aprovisionamiento en los conflictos bélicos, los cuales son las principales preguntas de investigación del presente trabajo.

HISTORIOGRAFÍA DE LA ALIMENTACIÓN PREHISPÁNICA

Uno de los grandes temas en la tradición historiográfica mesoamericana y mexicana ha sido, por mucho tiempo, el tema de la gastronomía; con las contribuciones de diversos autores y sus publicaciones de numerosos trabajos de carácter científico y de divulgación en el ámbito académico de la alimentación prehispánica mesoamericana; pese a no ser el objetivo de este trabajo, presentaremos un balance general para aludir algunos de los autores y trabajos¹ más representativos en la materia.

Desde luego, la diversa producción escrita sobre el tema abarca varias perspectivas que van desde el análisis antropológico, arqueológico, etnohistórico, paleobotánico² [González 1986; McClung *et al.* 2016] hasta las fuentes históricas,³ entre otros [Vela 2009, 2010, 2011]. Desde la perspectiva más gastronómica⁴ tenemos trabajos como el de Cristina Barros y Marco Buenrostro [2001, 2007].

¹ Desde la academia, el desarrollo de conocimiento alrededor de los alimentos llevaba varios años de generar artículos, libros y simposios donde médicos, antropólogos, etnógrafos e historiadores y chefs, entre otros varios especialistas, vertían el resultado de sus investigaciones sobre la cocina mexicana. Ejemplos de ello son el Seminario de la Alimentación mexicana dirigido por el Dr. Luis Alberto Vargas y la publicación del *Diccionario de la cocina mexicana* del chef Ricardo Zurita.

² Se recomiendan además los trabajos de Lauro González Quintero o Emily McClung de Tapia para temas de paleobotánica y alimentación mesoamericana.

³ Es realmente abundante la información procedente de las narraciones del siglo XVI, de las cuales se puede extraer información sobre la alimentación mexicana, entre las que destacamos la obra del padre Sahagún, Durán, Francisco Hernández de Córdoba, Hernán Cortés, Bernal Díaz del Castillo, entre otros; por motivos de espacio y objetivos del trabajo no podemos profundizar en el tema.

⁴ La temática de investigación aquí presentada no es exclusiva de la antropología o la historia, ya que se han involucrado en el desarrollo de publicaciones especialistas del área gastronómica; presentaron interesantes trabajos que deben ser considerados en la historiografía; trabajos que también tienen, muchos de ellos, un carácter más divulgativo.

También hay estudios de carácter más científico que han abundado en una amplia variedad de temas sobre la alimentación mesoamericana [Staller *et al.* 2010]. Dentro de los investigadores más activos en la materia de gastronomía prehispánica se encuentran Salvador Reyes Equiguas [2010], Elena Mazzeto⁵ [2017a, 2017b] y Alberto Peralta de Legarreta [2018], Ana M. de Benítez [1976] y Carlos Brokmann Haro [1996]; destaca también el trabajo *Conquista a la carta*, la cual representa una investigación y retrato de la forma en cómo los españoles consiguieron sus alimentos durante el proceso de la Conquista de México Tenochtitlan [Llanes 2003].

Con respecto al problema que nos atañe, cabe destacar que en nuestras investigaciones historiográficas sobre la historia militar mesoamericana, en realidad, no existe un trabajo que analice y profundice en el tema de interés del presente estudio. Ross Hassig había adelantado algunos detalles al respecto en su obra *Aztec Warfare Imperial Expansion and Political Control* [1988] como mencionaremos en las siguientes líneas.

Hassig, en su capítulo dedicado a la marcha, sobre todo al montaje de los campamentos, especifica la presencia de alimentos de maíz tostado, pues el maíz cocinado era elaborado por las mujeres, y destaca que las mujeres no acompañaban a las tropas mexicas. Nosotros ponemos en duda esta aseveración o, por lo menos, queremos corroborar en las fuentes; sumado a ello se menciona el uso de agua fresca procedente de los reservorios naturales [Hassig 1988: 73].

Molins Fábregas, en su estudio sobre el *Códice Mendocino*, hace algunas disertaciones respecto a la economía mexica y su vinculación con las campañas militares, las relaciona directamente con sus representaciones en el documento pictográfico conocido como *Códice Mendocino* e incluye algunos puntos de reflexión en el ámbito de los alimentos, su distribución y los conflictos armados mexicas [Molins 1956: 28, 34-37]. Nigel Davies ya había advertido sobre la distribución de los alimentos, y su problemática logística y estratégica para las campañas militares, todo ello establecido en algunos de los capítulos de su libro sobre el imperio mexica⁶ [Davies 1992].

De igual forma, Marco Cervera ha presentado algunas ideas en publicaciones recientes, donde muestra sus hipótesis sobre el papel de las mujeres en la preparación de alimentos en los contextos de las campañas bélicas

⁵ Elena Mazzeto cuenta con una amplia historiografía sobre gastronomía prehispánica, sobre todo vinculada a contextos rituales y ceremoniales.

⁶ Calcula que de las provincias que tributaban se podía obtener las siguientes cifras de diversos alimentos entre maíz, frijol, amaranto: se mencionan cerca de 7 000 t y 4 000 t de cada uno de estos productos, sumado a otros alimentos como miel, cacao, chile.

mexicas [2019: 21; 2021: 188] y pone en tela de juicio lo afirmado por Hassig en los textos mencionados. Fuera de estos estudios, los investigadores de la guerra mesoamericana no han dedicado mayores líneas o artículos al respecto, así como tampoco quienes se han dedicado al tema más alimentario mesoamericano.

ANTROPOLOGÍA DE LA ALIMENTACIÓN Y LA HISTORIA MILITAR

Desde la perspectiva de la moderna Historia Militar, nuestra reciente investigación tiene como propósito la interpretación y análisis del papel de los avituallamientos en el contexto operativo de las campañas militares del Imperio mexica, basaba en la escuela historiográfica, con las ideas de John Keegan [2014].

Keegan consideró que uno de los puntos fundamentales para el buen desempeño de los combatientes en los campos de batalla depende mucho de sus recursos alimentarios, bajo el entendido básico de: si no comes, no puedes combatir; esto también involucra parte del denominado equipamiento militar, es decir, todos los artefactos u objetos para el combate mismo, así como materiales necesarios para la eficacia de las operaciones, los utensilios para la preparación de los alimentos, consumo, almacenamiento, entre otros aspectos vinculados con las campañas militares y los artefactos comunes de la vida cotidiana se transforman en el escenario de las campañas militares en equipamiento militar, incluso los materiales para el procesamiento de los alimentos.

Se han realizado estudios respecto a algunos casos de otras latitudes del planeta, como el del ejército romano [Méndez 2002: 448], sabemos que cada legionario cargaba con un sartén como parte de su equipamiento militar; estos objetos se recuperaron arqueológicamente en varios entornos de campamentos del Mediterráneo antiguo.

Como hemos visto, este tipo de temáticas también son analizadas en otras sociedades, pero no en el caso mesoamericano desde el ámbito bélico. Bajo el punto de vista militar, una campaña requiere de todos los insumos para llevar a bien los objetivos de conquista; los niveles de productividad, distribución y consumo son necesarios si se requiere llegar a controlar un imperio con características como las del mexica.

Por otro lado, la Antropología de la alimentación, encargada de recuperar e interpretar la gastronomía de los diversos pueblos como una expresión de la cultura y sus diversas modalidades [Aguilar 2001] nos plantea las posturas de análisis del fenómeno culinario, bajo el concepto de la alimentación como un sistema: más adelante se denomina al gastro-sistema

mesoamericano con la noción de que: “De esta manera la obtención, depuración, almacenamiento, procesamiento y consumo de alimentos expresan necesariamente rasgos de la cultura que en términos de la invención de lo cotidiano alberga una riqueza cultural fundamental” [Aguilar 2001: 19], entonces, los alimentos no solamente son una expresión de consumo sino de importantes bagajes culturales con un profundo significado, el cual, en términos del tema tratado, también tiene importantes expresiones en el contexto militar mesoamericano.

Algunos autores, como Alberto Peralta de Legarreta, prefieren hablar de la cultura gastronómica mesoamericana, vista desde la perspectiva etnohistórico-cultural, que permite analizar el problema de la alimentación prehispánica. Bajo la visión de Peralta, se trata de “una comprensión más amplia del fenómeno de la producción, selección, transformación, e ingesta de alimentos en la sociedad” [Peralta 2018: 7], “pues los alimentos son elementos culturales, que en aras de que persistan y se reproduzcan o hereden, deben ser dotados por los grupos humanos de una gran movilidad y adaptabilidad a través del tiempo”⁷ [Peralta 2018: 8].

Uno de nuestros principales retos es establecer los puentes teóricos y metodológicos para comprender la producción, distribución y consumo de los alimentos, después adaptarlos, desde la perspectiva estratégica de la historia militar, en uno de los principales insumos de guerra en las campañas militares mexicas.

LAS FUENTES DE INVESTIGACIÓN Y ALGUNOS APUNTES DE LA CULTURA GASTRONÓMICA MESOAMERICANA

Así como se utilizan diversos ingredientes para elaborar una receta, el estudio de la alimentación mesoamericana requiere, también, de diversas fuentes de investigación. Por fortuna, la materia cuenta con un amplio catálogo de fuentes escritas del siglo XVI, testimonios arqueológicos, iconográficos, artísticos, etnográficos y, desde luego, los testimonios paladeables de la dieta que seguimos disfrutando hoy en día en nuestra dieta alimentaria.

Para nuestra investigación son principales las crónicas misionales, de la Conquista y las fuentes indígenas —las narraciones de diversas campañas bélicas— donde podemos recuperar la información necesaria también usaremos el resto de testimonios para tratar de desentrañar las formas de

⁷ Para ampliar más información teórica de la problemática histórica, económica, antropológica y etnohistórico-cultural de la alimentación mesoamericana se recomienda abundar en las lecturas del texto antes mencionado de Alberto Peralta.

producción, consumo, almacenamiento y distribución de alimentos mesoamericanos.

De los vestigios arqueológicos, como los importantes estudios de tipo paleobotánico, zooarqueológico y culinario [McClung *et al.* 2016], podemos describir los utensilios como metates, molcajetes, vasijas cerámicas de todo tipo, así como los diversos artefactos de lítica tallada y pulida. Con estos objetos de piedra y barro, las mujeres mexicas molían el maíz nixtamalizado, el cual, desde el punto de vista de las ciencias nutricionales, permite una fuente de calcio, necesaria para una buena contracción muscular, por ende, un buen desempeño físico.

Los objetos de piedra y barro permitían dar forma a las tortillas cocidas en el comal, calentado con fuego de leña, o tamales cocidos en una gran olla redonda, con los tamales se combinaban diversos ingredientes, como la salsa de jitomates asados con chile serrano y epazote, que se molía en el molcajete de barro, y el maíz. Desde ese entonces y hasta nuestros días el aprovechamiento de los ingredientes de la tierra se traduce en una amplia y variada tradición culinaria mesoamericana.

Además de la tradición muy mesoamericana propia de los ingredientes en sí, como los maíces blancos, rojos, azules, morados, amarillos y negros,⁸ los chiles verdes y rojos o un ramo de flores de calabaza, contamos con diversas representaciones de los alimentos y sus significados trascendentales dentro de la religiosidad antigua en los códices, tallas en piedra y murales del arte mesoamericano.

Para el presente estudio utilizaremos las fuentes antes mencionadas con el fin de obtener información suficiente, vinculada al uso estratégico de los diversos alimentos como parte de la infraestructura económico-militar del Imperio mexica, con el objetivo de mantener a sus tropas en óptima estructura, coordinar las operaciones militares, sea de nuevas conquistas, rebeliones, así como cualquier necesidad operativa que el Imperio requiriera.

¿CUÁLES ERAN LOS ALIMENTOS NECESARIOS PARA UN GUERRERO MEXICA?

Dentro del hogar del guerrero, si consideramos el grueso de la tropa que eran *macehualtin*, la información histórica y etnográfica nos da una idea en cómo se colocaba y sostenía entre dos de las tres piedras el comal sobre el fuego; además de las tortillas que ya mencionamos y los tamales que

⁸ De acuerdo con las ciencias nutricionales, los colores de los maíces tradicionales implican diferentes contenidos de sustancias bioactivas: rojos tienen más licopenos, morados tienen más polifenoles [doctora Gabriela Gutiérrez Salmeán, comunicación personal].

se preparaban para las constantes festividades, el maíz también se tostaba para luego molerse y comerse. La masa de nixtamal, además, se usaba para hacer atoles; los españoles los llamaron en su crónica como puchas o gachas [Peralta 2018: 152].

A los derivados del maíz y a los frijoles se les sumaban otros ingredientes obtenidos del mismo cultivo de la milpa, el policultivo tradicional mesoamericano: calabazas, chilacayotes, chayotes y la amplia variedad de quelites, es decir, las hierbas verdes que se comían, como el pápalo (parecido a las alas de las mariposas), el quelite cenizo, los quintoniles, los *huauzontles* o *huauzontes* (la flor de los quelites), entre otros, con importantes aportes de vitaminas y minerales.

Al depender de la época y del lugar, también se tenían proteínas de origen animal: la carne de guajolote, *xoloitzcuintli* o *xoloescuincla*, peces de la laguna, patos y otras aves que se cazaban en la laguna de México, insectos como los acociles, los chapulines, la hueva de las hormigas y de los moscos, cuando era su temporada; sin olvidar las frutas de las huertas que se tenían alrededor de las milpas o que se podían mercar en el tianguis del barrio [Peralta 2018: 123].

Como ya se mencionó, la opulencia de la mesa del guerrero y su familia dependía de su posición y prestigio social; no era lo mismo ser un *macehual* o labrador, que un guerrero *pilli*, noble. Para la alimentación de esa clase privilegiada existía todo un sistema intrincado y poderoso de infraestructura, con el objetivo de proveer alimentos exclusivos. Esta infraestructura mantenía, a la par, el costo de una guerra. Gracias a las batallas de conquista el sistema tributario del mexica se ampliaba y enriquecía; por tanto, se traducían en una mesa sofisticada que llamaban “la comida de los señores”, donde los ingredientes, ya mencionados, eran más diversos, pues podían incluir muchas variedades cultivadas en la Cuenca de México, frente a la sencilla milpa familiar de un *macehual* y las cocineras eran capaces de preparar una gran variedad de recetas. Veamos tan sólo el ejemplo de las tortillas.

Al respecto Sahagún nos cuenta que:

Las tortillas que cada día comían los señores se llamaban *totonquitlaxcallitlacuel-pacholli*. [...] Otras tortillas que comían también cada día que se llamaban *ueitlaxcalli*. [...] Comían también otras tortillas que llaman *quauhylaqualli*. Otra manera de tortillas comían que eran blancas y otras algo pardillas, de muy buen comer, que llamaban *tlaxcalpacholli*. [...] Otra manera de tortillas comían, que llamaban *tlacepoalli* [Sahagún 1997: 463].

La variedad de tortillas se obtiene de maíces diferentes, entregados como tributo al mexica desde distintas provincias o se mercaban con los comerciantes.

Sin embargo, toda esta información está relacionada con la alimentación más cotidiana y doméstica, en contra parte con lo que realmente se podía presentar en la logística de una campaña militar, tema del presente trabajo. El avituallamiento estaba relacionado directamente con los sistemas económicos del Imperio mexica.

El sistema económico⁹ mexica estaba basado en tres formas básicas de intercambio [Berdan 1978: 75]. Uno de ellos era el comercio a larga distancia, controlado por el mismo estado; otro era el tributo dividido entre fuentes internas y externas.

Por una parte, el tributo interno provenía de los *macehualtin* mexicas, quienes tenían obligación de dar una parte importante de su excedente — cuando lo había— del maíz producido en las parcelas donde les tocaba trabajar; mientras que el externo era el recaudado de lo que el Estado mexica solicitaba a todos los pueblos sometidos por la guerra; representaba el beneficio material de las conquistas; en particular, implicaba los costos de guerra, la cuantiosa inversión para llevarla a cabo, así como sofocar las rebeliones que se suscitaban.

Había un mercado interno donde se intercambiaban productos de primera necesidad y los *macehualtin* podían comerciar los bienes obtenidos de sus cultivos y de sus oficios. El mercado externo se componía de aquellos productos que las tierras de la Cuenca de México no producían y eran comercializados por los poderosos pochtecas.

Cuando referimos al mexica, debemos incluir a sus aliados de la Triple Alianza, cuyas empresas militares se podían hacer acompañados de los miembros de la *Excan Tlatoloyan*, es decir Tlacopan y Texcoco, o de forma independiente. La responsabilidad económica de dichas campañas se podía dividir en tres: el número de efectivos, el suministro de pertrechos y los víveres; incluso se solicitaba el apoyo de los señoríos conquistados y sometidos o los aliados para compartir los beneficios de las campañas.

En lo que respecta al tributo externo de alimentos recabados, tenemos los datos de la *Matrícula de Tributos*, registrada al momento del contacto con

⁹ Entre los autores que se han dedicado a estudiar el desarrollo económico e infraestructura del Imperio mexica se encuentran, Johanna Broda, Michael Smith, José Luis de Rojas, Friedrich Katz, Pedro Carrasco, Ross Hassig, Frances Berdan, entre otros. Se recomiendan, para profundizar en los sistemas económicos del imperio, los trabajos de dichos autores.

los españoles. Por este documento sabemos que al palacio del *Huey Tlatoani* llegaban todo tipo de productos, como el maíz y los frijoles, el amaranto, la chí y el cacao [Castillo 2013: 17]. Las cantidades son difíciles de determinar en medidas comprensibles para nosotros: no olvidemos que mucho de ello se medía en la cantidad de los coscomates indígenas; los españoles, a su vez, lo calcularon en 4 100 fanegas de maíz, frijol y chí —estos números son discutidos entre los investigadores hoy en día— [De Rojas 2001: 494].

Si bien los ingredientes y sus cantidades nos dan una visión económica del gastro-sistema *culhua-mexica*, no debemos olvidar que los procesos culinarios requerían metates, molcajetes y la amplia variedad de ollas, cazuelas y platos de cerámica, correspondientes al equipamiento¹⁰ de campaña militar.

Con base en lo evidenciado de los alimentos seleccionados por los mismos mexicas, desde el punto de vista logístico y estratégico en el ámbito militar y desde el punto de vista de las ciencias nutricionales, sabemos que la dieta mesoamericana podía proporcionar los elementos necesarios para el desempeño de las funciones operativas del guerrero, un tema que aún requiere de profundización, desde la perspectiva académica [Escalante *et al.* 2021].

EL AVITUALLAMIENTO Y LA INFRAESTRUCTURA ECONÓMICA DE LAS CAMPAÑAS MILITARES EN EL IMPERIO MEXICA

Para nuestra fortuna, el estudio de la guerra en el mundo mexica ha comenzado a tener nuevos debates con el afán de discutir viejas posturas que se habían mantenido aisladas; de hecho, la exclusiva visión religiosa de la guerra prehispánica ya está siendo superada para darle mayor cabida a un equilibrio entre las posturas religiosas y pragmáticas de los conflictos armados mesoamericanos.

La guerra mexica cumplía dos objetivos principales, por lo tanto, se desarrollaban dos tipos de campaña distintas: la guerra de conquista y la guerra florida [Cervera 2011]; esta última ha generado más controversias,

¹⁰ En lo que a la cerámica se refiere, se tiene un conocimiento arqueológico de los diversos tipos de vajillas usadas por los mexicas que destaca la cerámica integrada en el complejo Azteca, de la cual la llamada Azteca III era la de uso cotidiano, sobre todo entre los *macehuales* y con una temporalidad que va de 1325 a 1521, considerada como el tipo cerámico emblemático, controlada por el Imperio en la etapa de apogeo y con una fuerte presencia en varias regiones, sobre todo en los alrededores de la Cuenca de México, como el caso del Oriente del Estado de México, entre otras zonas [García *et al.* 2007: 261]. En cuanto a las formas y función de otros ejemplares de cerámica del Posclásico, en este caso, en Morelos puede consultarse [Smith 2007: 157].

confusiones y discusiones. En el presente trabajo no nos daremos a la tarea de desarrollar los diversos postulados sobre la misma, pero hablaremos de las guerras de conquista con fines expansionistas; de ellas recuperamos la información de la logística¹¹ [Borreguero 2000: 205] y avituallamiento¹² [2000: 41].

Contamos con la suficiente información [Hassig1988; Bueno 2007; Cervera 2011] para establecer el grado de organización social y militar con el que contaba el Imperio mexica y, por tanto, poder comprender cómo el Estado mexica tenía la suficiente capacidad operativa para la creación de estrategias y logística militares inteligentes y de gran complejidad, con la movilización de gran cantidad de tropas e insumos de guerra, lo cual incluye toneladas de alimentos necesarios para las campañas.

Cuando el Estado mexica lo requería, se convocaba a toda la burocracia y sistemas de mando del ejército para llevar a cabo la estrategia, organización, acumulación y distribución de pertrechos y avituallamientos; incluso existía un sistema de inteligencia a partir de espías con los pochtecas y otros grupos de avanzada al ejército, el cual brindaba información útil y preparaba el terreno para el despliegue de tropas. Sus servicios estratégicos contaban con versiones rudimentarias, hay llamados mapas topográficos¹³ donde ubicaban las rutas del despliegue de tropas, campamentos, distribución de armamento y todos los insumos de guerra necesarios [Sahagún 1997: 469].

A partir de esta base sólida del conocimiento de la guerra mexica, nos preguntamos cuáles eran los insumos alimenticios necesarios para el sostenimiento adecuado de una campaña militar en el Imperio mexica. Existe una visión equivocada en el escenario mesoamericano, cuyas guerras eran dependientes del calendario agrícola, en gran medida por sus vinculaciones religiosas de las cuales no pretendemos ahondar en este trabajo; por la lógica de que el grueso de las tropas eran realmente campesinos armados, que debían cultivar las tierras y generar los suministros alimenticios a la ciudad. Existe parte de razón en lo referente al número de tropas disponibles para las campañas, pero significa al aprovisionamiento de los alimentos.

Esta propuesta fue originalmente desarrollada como una hipótesis por Ross Hassig [1988: 53], pero con un sustento discutible para cuestionar,

¹¹ Parte del arte militar que atiende al movimiento y avituallamiento de las tropas.

¹² vituallar: abastecer suministrar y dotar a una fuerza de pertrechos, equipos, vestuario, municiones, víveres y combustible.

¹³ Al parecer los mexicas contaban con versiones en códices de mapas para poder ser utilizados estratégicamente en la planeación de las campañas militares.

pues el doctor Hassig se basa en una serie de estadísticas de producción de maíz de los años sesenta, para generar dichas propuestas.¹⁴ Hasta el momento no tenemos una fuente primaria que sustente tales aseveraciones. En el contexto académico tomaron por cierto dichas hipótesis sin realmente conocer los fundamentos de las mismas; además, estas ideas han servido para esgrimir otras teorías en el mismo sentido, que al final pierde, de igual manera, todo el sustento.

Resulta lógico hallar la falsedad en dichos argumentos si pensamos que, en realidad, el Imperio mexica estaba en una suerte de “estado de guerra” permanente: los conflictos floridos, las guerras de expansión y las constantes rebeliones que debían ser sofocadas; por lo tanto, no habría sido estratégico para el imperio el poder mantener estas condiciones si su nivel de operatividad hubiese estado limitado sólo a los ciclos y calendarios agrícolas.

Los mexicas contaban con un suficiente y estratégico suministro de tropas y alimentos para sostener dicho estado de guerra permanente: si se considera que en una guerra total el ejército mexica sólo con la población de Tenochtitlan podía proveerse hipotéticamente, 20 000 efectivos que, por un lado, se debía aprovisionar con alimentos procedentes de la producción interna, por el otro, el gran número de comida llegada de la tributación; finalmente, los insumos alimentarios de los aliados y de las estrategias militares de aprovisionamiento.

Por lo tanto, consideramos falsa la idea que la guerra mexica estaba supeditada a los calendarios agrícolas y como consecuencia los mexicas debían idear estrategias inteligentes y viables para mantener una guerra durante todo el tiempo que duró su etapa imperial, por lo menos desde 1428 hasta la llegada de los hispanos en 1519.

Una frase de Alvarado Tezozómoc reafirma esta postura al decir: “Y nunca jamás estos mexicanos quando caminauan para guerras jamás les faltó en los caminos bastimentos nengunos, porque eran tan temidos de todos los pueblos” [2003. 154].

Nuestra propuesta considera las siguientes hipótesis, donde se considera que había un sistema estratégico en el suministro alimenticio de las campañas militares del imperio y están sustentadas en la información de las fuentes utilizadas.

La primera refiere a una carga inicial de suministros alimenticios y de otros insumos de guerra, los cuales eran proporcionados por el Es-

¹⁴ Más concretamente en el estudio de Enrique Florescano [1969].

tado mexica desde el principio de las campañas y se racionaban en los campamentos;¹⁵ estos víveres eran una de las partes sustanciales del avituallamiento indispensable para comenzar la campaña militar. Sin embargo, los recursos eran consumidos y se agotaban en algún punto; así que era necesaria una serie de estrategias posteriores para poder mantener a las tropas en óptimas condiciones, entonces se llevaba a una segunda y complementaria estrategia de avituallamiento de las tropas, ya en campaña.

Los insumos de guerra venían directamente de tres fuentes básicas: la producción interna de Tenochtitlan; de los productos obtenidos de la tributación de los pueblos conquistados y de la aportación de los aliados. Sumado a ello, las poblaciones conquistadas, cercanas ya a los campamentos montados o en la marcha del ejército, también debían proporcionar insumos de guerra.

En la historiografía, relacionada con el tributo y el de los alimentos, especifican sus usos dentro del Estado mexica para el sostenimiento de la burocracia de élite, para patrocinar lejanas expediciones de los pochtecas y mantener a la población en caso de desastres [Bardan 2013: 55], pero en pocas ocasiones se menciona su uso para mantener al ejército.¹⁶

Tenemos testimonios de diversas fuentes con información al respecto. Al revisar las diversas campañas militares del mexica en las fuentes, nos encontramos con interesantes sorpresas del proceso de preparación de los conflictos. En cuanto se tenía la necesidad de iniciar una campaña bélica, ya fuera para sofocar una rebelión o bien para iniciar la conquista de nuevos territorios,¹⁷ después de haber pasado por el consejo militar y tomada la última palabra de parte del *cihuacóatl* y el *tlatoni*, se convocaba a todos los capitanes para reunir lo necesario, incluso, desde luego, los víveres de los campamentos. Tezozómoc nos lo cuenta de esta manera: “Y con estos lo mayorodomas [y *calpixques*] de los pueblos dieron a sus barrios maíz para hezer bizcocho [*tlaxcactutopochtli*], pinole, chile molido, chian, frisol, y todo lo a ello perteneciente para en tal menester, para cierto día señalado de su biaje y camino” [Tezozómoc 2003: 153].

¹⁵ En las fuentes literarias se refieren a los campamentos como real. En términos occidentales y desde la óptica de la historia militar, un real es definido como: “lugar donde está acampando un ejército” [Borreguero 2000: 288]. El tema de los campamentos mexicas en campaña no ha sido muy analizado.

¹⁶ Citado por López Austin de acuerdo con Friedrich Katz, es uno de los primeros investigadores que proponen que también se utilizaba para mantener al ejército [López Austin 2013: 46].

¹⁷ Cuando se pensaba en el desarrollo de campañas de tipo florido, las estrategias cambiaban un poco, sin embargo, en este trabajo no abordaremos ese problema.

Francisco Hernández describe: “[...] Era la costumbre que dos jefes supremos fueran elegidos en esa ocasión para permanecer en la ciudad y enviar a los que tenían que pelear cuerpo a cuerpo, refuerzos y comestibles y todo aquello que se juzgara que necesitaría el ejército y para que proveyeran que la guerra se hiciera y se terminara conveniente y provechosamente [...]” [2003: 99].

Desde el principio, el Estado brindaba una primera carga de avituallamiento inicial, pero había una serie de funcionarios encargados de dar continuidad a las necesidades de la guerra, sumado a la segunda estrategia; la cual provenía como tributo de las ciudades vecinas y aliadas, donde recibían a las tropas para alimentarlas, tal como lo hicieron muchos pueblos con los españoles al momento del contacto durante su trayecto de Veracruz a México-Tenochtitlan. De no hacerlo, estos aliados podían ser atacados. Fray Diego Durán da constancia de ello al decir: “[...] Lo cual fue en seguimiento de la gente; lo cual no se proveía sino para el lugar donde se habría de asentar el real, porque para el camino los pueblos y ciudades proveían todo lo necesario, como tengo dicho so pena de ser destruidos [...]” [Durán 2006: 179].

Para esta segunda estrategia complementaria en plena operatividad del ejército y no solamente para iniciar la marcha como la anterior, el Estado mexica enviaba una avanzada especializada con el objetivo de organizar los aprovisionamientos en los campamentos. Autores como Francisco Hernández aseguran que “eran enviados sobre la marcha quienes se encargaban de los víveres” [Hernández 2003: 100].

El grupo de avanzada obtenía todo lo necesario de las poblaciones vecinas y aliadas, lo almacenaba en grandes trojes, estratégicamente colocadas y resguardadas por tropas, así como de grandes zonas de almacenamiento de agua, con vasijas cerámicas para poder servir estratégicamente el líquido y otros implementos. Consideramos como campamentos estacionales para que el ejército tomara lo necesario [Hernández 2003: 100]. Tezozómoc nos lo dice de esta manera: “[...] y así mismo llevaremos y cargaremos a los tales a costas en cacaxtles sus armas, y así mismo llevaremos cargando nuestros matalotajes¹⁸ de bizcochos¹⁹, frijol molido, pinol, y lo demás perteneciente al sustento humano en las tales guerras [...]” [2001: 75].

¹⁸ De acuerdo a la RAE, se trata de prevención de comida que se lleva en un embarcación o un conjunto de provisiones llevada a lomo.

¹⁹ Por bizcochos debemos entender tortillas secas o tostadas, las únicas que se podían conservar por largo tiempo sin importar el clima, entre otros alimentos que ya hemos mencionado líneas atrás.

La distribución de los pertrechos y avituallamiento se daba no sólo en campamentos, también se daba en las guarniciones²⁰ distribuidas en el Imperio que conformaron distritos militares donde tenían toda la infraestructura necesaria; se habla de por lo menos siete distritos militares [Carrasco 1996: 537].

Las poblaciones cercanas son las que se encargaban de aprovisionar dichas guarniciones. Pedro Carrasco nos proporciona un ejemplo, es la de Oztoman donde las poblaciones cercanas no pagaban tributo porque se encargaban de aprovisionar la fortaleza y aquello que no se podía obtener en la región era enviado directamente desde Tenochtitlan [Carrasco 1996: 545]. Es probable que el tributo en especie, en este caso en maíz, se enviara directo a las guarniciones.

Como ya se especificó, bien podría apoyarse de los aliados o sólo la infraestructura saldría únicamente de Tenochtitlan o, cuando era oportuno, de la *Excan Tlatoloyan*, u otros aliados; quienes debían aportar los alimentos y los utensilios necesarios. Durante la campaña militar contra Tepeaca, se menciona que Moctezuma I mandó solicitar a los pueblos cercanos: “[...] les proveyesen mucho bizcocho —que eran tortillas tostadas— mucho maíz tostado y harina de maíz para hacer puchas [atole] y frijol molido, y que proveyesen de sal, chile y pepitas, y de ollas, platos y metates —que son las piedras de moler— y que proveyesen de petates para hacer tiendas y casas de aquellas esteras, en que habitasen en el campo [...]” [Durán 2006: 156].

En esa ocasión los pueblos proveedores del avituallamiento fueron Texcoco, Chalco, Xochimilco y Azcapotzalco. Como podemos ver, no sólo se trata de los alimentos, sino de los utensilios para prepararlos.

En otro escenario, el señorío de Cuetlaxtla se encontraba previamente sometido por el Imperio mexica, pero fue provocado por parte de Tlaxcala para llevar a cabo una rebelión, pues en esos días, los enviados del *Huey Calpixque* irían a recoger los tributos programados.

Movida por el odio hacia los mexicas, la gente de Cuetlaxtla, en particular los nobles, organizaron la rebelión con un alto grado de violencia como provocación al Imperio, asesinaron a los embajadores mexicas, como era la costumbre. Los mexicas dieron parte de la situación a los demás miembros de la Triple Alianza, Texcoco y Tacuba, sin olvidar a otras provincias aliadas, con la intención de unirse todos para llevar a cabo la sofocación y el necesario escarmiento.

²⁰ Sobre el tema de las guarniciones militares mexicas y del imperio es necesario generar una investigación mucho más profunda que ha sido especialmente trabajada por Pedro Carrasco, pero dejada en el abandono.

En seguida se apercebieron todos los pertrechos necesarios y, como era costumbre, los señoríos mencionados proporcionaron los insumos para ser consumidos en los campamentos. En esta ocasión las fuentes mencionan que los líderes de cada barrio brindaron una gran cantidad de: “[...] tortillas bizcochadas y cacao molido y maíz molido y frijol molido, pepitas y ají, mucho en cantidad, con muchas tiendas y jacales para la guerra [...]” [Durán 2006: 179].

Gracias a estos testimonios reiterativos, podemos concluir que los insumos dados para el avituallamiento inicial del ejército eran alimentos secos, listos para ser consumidos con una sencilla hidratación, como en el caso del cacao o los atoles.

Por otra parte, las poblaciones obligadas en alimentar al ejército, ya servían alimentos preparados y listos. Durán confirma ello al decir que: “[...] Y así, en llegando, los salían a recibir y les daban rosas, humazos,²¹ y aguamano²² a todos, y luego les ponían a todos muchas y abundosas comidas de venados, gallinas, codornices, conejos, cacao, pan de diferentes maneras²³ [...]” [Durán 2006: 179].

Ya en los campamentos también se podía almacenar todo el alimento, tanto el que se traía directo de la ciudad como el rescatado de las poblaciones cercanas donde las aportaban, de manera obligada, a las causas militares del imperio. En dichos campamentos armaban una tienda especial, denominada *yaotonacalco*,²⁴ donde servía de almacén y de armería de todo el equipamiento y alimentos [Tezozómoc 2003: 154] durante la guerra.

Es interesante el dato de Tezozómoc al decir que, previo a la batalla, de dichos almacenes se les daba una ración de alimento a los guerreros; de acuerdo con la fuente era: “Una libra²⁵ de bizcocho [*tlaxcaltotopochtli*]²⁶ del rey y un puñado de pinole” [Tezozómoc 2003: 154].

Dentro de las cadenas de suministro iba una gran cantidad de *tlamemes* o cargadores, quienes se encargaban del arduo transporte de los insumos. Muchos de ellos eran —de forma estratégica— contratados por el Estado mexica [Hassig 1990: 47]; podían transportar los materiales de guerra y los alimentos; también los pueblos derrotados, sujetos a tributación, debían

²¹ Con base en la RAE: humo denso y copioso.

²² Con base en la RAE: palangana para lavarse las manos y asearse.

²³ Se trata de tamales y tortillas, que los españoles llamaron de manera indistinta y genérica como “pan de la tierra”.

²⁴ Del náhuatl, almacenes de guerra.

²⁵ Una libra en las medidas hispánicas antiguas corresponde aproximadamente con ½ k. actual [doctor Rubén Andrés Martín, comunicación personal].

²⁶ Tortillas tostadas, mejor conocidas como totopos.

enviar sus propios *tlamemes* para el envío de los tributos que, de la misma forma, podían consistir en ciertos alimentos [Hassig 1990:45], en ocasiones las cadenas de suministro podían ser afectadas, en las rutas mismas de los *tlamemes* por las guerras.

En las representaciones iconográficas de los códices, como en el caso del *Códice Mendocino*, en su folio 62r, se aprecia cómo los jóvenes guerreros cargaban, por medio del sistema de mecapales, los equipamientos de los guerreros veteranos, incluso escudos de repuesto y ciertos alimentos, sin olvidar las tortillas tostadas.²⁷

Cabe destacar que uno de los productos más importantes en dicha materia y que generó grandes conflictos mesoamericanos fue la sal. Se recuerda el caso de un bloqueo mexica alrededor de Tlaxcala y Huexotzinco, debido a la llegada de sal y algodón a dicha región [Hassig 1990: 45]. La tributación de los productos llegados a Tenochtitlan de los pueblos conquistados consistía en sal también [Reyes Garza 2009: 210].

¿Había una tercera fuente de alimentos para la tropa? Sí, pues parte sustancial del pago a los guerreros que formaban el ejército era el botín obtenidos de los pueblos a los que se atacaba. El mexica les permitía, en contexto de la guerra, obtener beneficios económicos a expensas de las poblaciones aledañas, sin recibir represalias. Algo permitido bajo la idea actual de derecho en la guerra: era robar y hacerse con todo lo que pudiesen en el camino y el sometimiento del enemigo.

Las fuentes mencionan que, cuando los pobladores tenían conocimiento del paso del ejército por sus tierras, “se escondían y escondían el maíz, el chile, las gallinas y los perros; finalmente escondían cuanto tenían” para evitar su saqueo [Durán 2006: 180].

Se cuentan otros interesantes ejemplos de preparativos similares, donde el patrón de organización era muy similar, con o sin los aliados de la Triple Alianza. Lo más importante era contar con los víveres y pertrechos necesarios para armar ejércitos de entre 20 000 hasta, 60 000 efectivos y sus versiones intermedias o matizadas,²⁸ según si iba toda la Triple Alianza con todo su potencial de efectivos o sólo Tenochtitlan igualmente con todo su potencial de efectivos.

Con base en los datos antes mencionados, si por cada guerrero se brindaba $\frac{1}{2}$ k de maíz tostado, para un total de 20 000 efectivo se requeriría de

²⁷ <<https://codicemendoza.inah.gob.mx/inicio.php>>. Consultado el 15 de septiembre del 2022.

²⁸ El número de efectivos se ha calculado tomando en cuenta el 10% de las poblaciones totales, ya sea de Tenochtitlan o sus equivalentes sumados de los otros aliados.

10 000 t de tortillas tostadas o totopos, con una ración muy específica, solo para el inicio de las batallas, sumado a los demás alimentos.

El uso de los tributos para el mantenimiento de los ejércitos también era parte del sistema económico e infraestructura militar de la Triple Alianza o, por lo menos, de Tenochtitlan. Molins Fábregas adelanta algunas ideas al respecto, como ya hemos mencionado para mantener tanto las tropas en campaña como a las postradas en las guarniciones [Molins 1956: 66-67].

Esto representaba grandes cantidades de alimentos transportados y servidos, con su respectivo equipamiento para el manejo de los alimentos, tales como vajillas y los instrumentos de cocina, ollas, metates y comales; se suministraba en gran cantidad, “tanta provisión de todo como si fueran a fundar una ciudad” [Durán 2006: 186]. Así, la infraestructura alimentaria del ejército mexica nos refleja su poderío económico y nos lleva a concluir con una de las fórmulas universales en la historia que lo asocia a las grandes potencias, esto es, la relación indispensable e insoluble de potencia económica para alimentar a una potencia militar.

APUNTES SOBRE EL PAPEL SIMBÓLICO DE LA COMIDA EN CONTEXTOS MILITARES

La ingesta de alimentos entre los guerreros no era sólo para el buen desempeño corporal y de necesidades nutricionales en los campos de batalla, incluso tenía funciones simbólicas, es decir, donde al final los alimentos tienen diversos significados y son emblemas de las deidades, enemigos, entre otros aspectos de la cosmovisión.

Desde esta perspectiva, tenemos algunos datos de interés: los guerreros consumían o resguardaban parte de las figuras de amaranto amasadas con sangre de los niños sacrificados, para elaborar figuras de su dios tutelar y de la guerra, Huitzilopochtli; al parecer les servía como un elemento apotropaico y de defensa en las guerras. Cervantes de Salazar lo cuenta de esta manera: “Era este ídolo muy negro, renovábanlo de tiempo en tiempo, desmenuzando el viejo, que por reliquias se repartía a personas principales, esencialmente a hombres de guerra, que para defensa de sus personas lo traían consigo” [Cervantes de Salazar 1985: 319].

Algunos autores como Elena Mazzeto han recuperado información de las fuentes donde se menciona que los jóvenes guerreros ingerían carne del *xocotl*, una comida en *Xocotl Huetzi*, la cual otorgaba valentía a los guerreros, sobre todo por su vinculación como deidad de guerrera [Mazzeto 2017: 106].

Un último punto de análisis es el relacionado con el canibalismo, desarrollado en un contexto de guerra entre los diversos pueblos mesoamericanos, donde existía una “tradicón” de tipo polisémico de comerse al “enemigo”.

Se tiene información por diferentes fuentes, cuyos contextos militares no sólo son mexicas [Cervera 2021: 175]; era común —y parte de la actividad bélica misma— la ingesta del enemigo,²⁹ incluso el de amedrentarlos bajo arengas y discursos de amenaza previos a las batallas. Concretada la derrota, se podría, al final, llegar a la ingesta de carne de dichos guerreros. Desde nuestra opinión, esto tiene una importante tradición muy mesoamericana asociada directo a la actividad militar. Algunos autores, como Stan Declercq, llaman canibalismo bélico: “el guerrero que había capturado el prisionero podía llevar el cuerpo a su casa o *calpulli* y organizar un banquete antropofágico” [Declercq 2020: 126].

El doctor Declercq enfatiza diversos rituales y ambientes polisémicos, donde el protagonista es el cautivo de guerra, desde un cautivo y un solo captor, un cautivo y varios captores o el caso de cautivos, “sin dueño”; en este último caso se podía desarrollar un banquete para varios guerreros, organizado por el Estado mexica, de manera directa [Declercq 2020: 130].

Esta actividad incluso continuó en tiempos de las guerras de 1521, durante el asalto a Tenochtitlan por parte de las tropas hispano-indígenas, cuando narra Cortés cómo sus propios aliados, después de entrar a Tenochtitlan, y en plena guerra: “[...] de manera que esta celada se mataron más de quinientos; todos los más principales y esforzados y valientes hombres; y aquella noche tuvieron bien que cenar nuestros amigos, porque todos los que se mataron, tomaron y llevaron hechos piezas para comer” [Cortés 2015: 194].

La comida ritual proveía de diversos significados a los guerreros, un tema a estudiar en futuros trabajos, por su alta vinculación apotropaica y polisémica asociada a la guerra; en materia antropofágica, ya ha sido estudiado en otros trabajos antes citados, pero en la presente investigación no podíamos dejar de mencionarlo, a pesar de no ser el momento ni el espacio para tratarlo.

CONSIDERACIONES FINALES

Por medio de este primer acercamiento a la infraestructura alimentaria del Imperio mexica en contextos de guerra, hemos podido conocer algunos aspectos sustanciales del por qué un imperio con las características del mexica requería de toda una organización, logística y estratégica, para alimentar, desde el ámbito estatal, a una tropa de uso constante.

²⁹ Algunos autores refieren al *tlacatlaotlli* “maíz desgranado de hombre” [Declercq 2020: 127].

El sistema económico mexica estableció, a su vez, un sistema alimentario bien organizado para proveer de comida a sus tropas, con la productividad local, complementada con el aprovisionamiento de los aliados y de los pueblos sometidos y surgía un abastecimiento constante de alimentos específicos que permitieran a las tropas estar en una situación óptima para el combate y sus necesidades en el conflicto bélico, estrategias sólo viables en sociedades con un alto grado de organización socio-política a escala de un imperio, como lo era el mexica.

Las maniobras consistían en enviar a los efectivos con el avituallamiento inicial, producto del acopio del Estado, complementado después con lo que lograban obtener de la avanzada mexica, de parte de los aliados y pueblos sometidos, quienes tenían obligación, en contexto de guerra, de proveer lo que tenían, incluso el aprovisionamiento de las guarniciones militares. Sumado a ello, parte del pago de las tropas consistía en botines de guerra y ciertos alimentos sustraídos de las poblaciones derrotadas.

Dichos aprovisionamientos consistían en alimentos, sobre todo en formato seco, con la intención de evitar su descomposición, permitir el traslado y el necesario almacenamiento en los campamentos; por lo regular, el maíz tostado y pinole eran los productos entregados a los guerreros para su consumo como ración individual.

Queda pendiente de resolver y confirmar si en dichas avanzadas y campañas la mujer mexica participaba operativamente en la producción de alimentos directamente desde Tenochtitlan, ya que, por lo menos, las mujeres de otras poblaciones así lo hacían, como parte de las obligaciones tributarias impuestas por los mexicas. Se tienen noticias similares en los contextos de la conquista de México: las mujeres, por lo menos en los campamentos de las tropas hispano-indígenas, participaban directamente en esta labor; nos hace pensar, entonces, que lo mismo podría suceder en las campañas del Posclásico Tardío; sin embargo, las fuentes siguen siendo escuetas en esclarecer este tipo de detalles.

En el aspecto simbólico, existían algunos alimentos que brindaban cierta fuerza y connotaciones apotropaicas a los guerreros, sumada también la costumbre muy mesoamericana de ingerir carne humana de los enemigos, procedentes de las guerras.

Aún falta mucho por determinar: diversos detalles, datos procedentes de la arqueología, fuentes históricas y evidencia bioarqueológica sobre sistema alimentario mexica y su vinculación con las campañas militares, por ejemplo, el valor que tenían productos como la sal; sin olvidar los elementos ideológicos y de pensamiento que involucran sus significados en términos de campañas militares; también a los componentes sanitarios que

muchos de estos alimentos y bebidas presentaban a la hora de obtener sus beneficios curativos en los campos de batalla mesoamericanos, entre otros factores.

REFERENCIAS

FUENTES PRIMARIAS

Castillo Ferreras, Víctor

2003 *Matrícula de Tributos*. Editorial Raíces. México.

Cervantes de Salazar, Francisco

1985 *Crónica de la Nueva España*. Porrúa. México.

Códice Mendoza

Códice Mendoza. <<https://codicemendoza.inah.gob.mx/inicio.php>>. Consulado el 15 de septiembre del 2022

Cortés, Hernán

2015 *Cartas de Relación*. Porrúa. México.

Díaz del Castillo, Bernal

2015 *Historia verdadera de la conquista de México*. Porrúa. México.

Durán, Fray Diego

2006 *Historia de las Indias de la Nueva España e Indias de Tierra Firme*, 2 vols. Porrúa. México.

Hernández Francisco

2003 *Antigüedades de la Nueva España*. Crónicas de América. Madrid, Dastin.

Sahagún, Fray Bernardino de

1997 *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Porrúa. México.

Tezozómoc, Hernando Alvarado

2003 *Crónica Mexicana*. Crónicas de América. Dastin.

REFERENCIAS CONTEMPORÁNEAS

Aguilar Piña, Paris

2001 Por un marco teórico conceptual para los estudios de la antropología de la alimentación. *Anales de Antropología*, 35. UNAM. México.

Bardan, Frances

2013 El tributo a la triple Alianza, en *Arqueología Mexicana*, 124. Editorial Raíces. México: 55.

Barros, Cristina y Marco Buenrostro

2001 *La cocina prehispánica y colonial*. CONACULTA. México.

2007 *La alimentación de los antiguos mexicanos en la Historia Natural de la Nueva España de Francisco Hernández*. UNAM. México.

Berdan, Frances

1978 Tres formas de intercambio en la economía azteca, en *Economía, política e ideología en el México prehispánico*. Nueva Imagen. México.

2013 El tributo a la Triple Alianza, en *Arqueología Mexicana*, 124. Editorial Raíces. México.

Borreguero Beltrán, Cristina

2000 *Diccionario de Historia Militar, desde los reinos medievales hasta nuestros días*. Ariel. Barcelona.

Brokmann Haro, Carlos

1996 *La cocina mexicana a través de los siglos. Época prehispánica*, vol. III. Clío, Fundación Hérdex, México.

Bueno Bravo, Isabel

2007 *La guerra en el imperio azteca. Expansión, ideología y arte*. Ed. Complutense, Madrid.

Carrasco, Pedro

1996 *Estructura político territorial del imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tezcoco y Tlacopan*. Fondo de Cultura Económica. México.

Cervantes Rasado, Juana, Patricia Fournier y Margarita Carballal

2007 La cerámica del Posclásico en la Cuenca de México, en *La producción alfarera del México antiguo v*. INAH. México: 277-321.

Cervera Obregón, Marco Antonio

2011 *Guerreros Aztecas*. Nowtilus, Madrid.

2019 La participación de la mujer en los campos de batalla y en la guerra entre los mexicas. *Mujeres en la guerra y en los ejércitos*. Ediciones Catarata. Madrid.

2021 *Entre plumas y obsidianas. Historia militar de la antigua Mesoamérica. Siglo XXI*, Universidad Anáhuac. México.

Davies, Nigel

1992 *El imperio azteca*. Alianza Editorial. México.

De Benítez, Ana M.

1976 *Pre-hispanic cooking: Cocina prehispánica*. Ediciones Euroamericanas. México.

Declercq, Stan

2020 Del Templo Mayor al *calpulli*: una tipología de complejos rituales caníbales. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, 78, mayo-agosto: 120-139.

De Rojas, José Luis

- 2001 El abastecimiento de Tenochtitlan: un modelo probablemente poco modélico, en *Reconstruyendo la ciudad maya: el urbanismo en las sociedades antiguas*. Sociedad Española de Estudios Mayas. Madrid: 491-502.

Escalante Araiza, Fabiola y Gabriela Gutiérrez- Salmeán

- 2021 Traditional Mexican food as functional agents in the treatment of cardiometabolic risk factors. *Critical Reviews in Food Sciences and Nutrition*, 12: 1-12.

Florescano, Enrique

- 1969 *Precios del maíz y crisis agrícolas en México (1708- 1810)*. Colegio de México. México.

García, María Teresa y Gustavo Coronel

- 2007 La cerámica del oriente del Estado de México durante el Posclásico Tardío [1250-1521 d. C.], en *La producción alfarera del México Antiguo* v. INAH. México: 261-275.

González Quintero, Lauro

- 1986 Origen de la domesticación de plantas en México, en *Historia de México*, t. 1. Salvat. México: 77-92.

Hassig, Ross

- 1988 *Aztec Warfare Imperial Expansion and Political*. Control, University of Oklahoma Press. Austin.
- 1990 *Comercio, tributo y transportes. La economía política del Valle de México en el siglo XVI*. Alianza. México.

Keegan, John

- 2014 *Historia de la Guerra*. Turner. Madrid.

López Austin, Alfredo

- 2013 La sociedad mexicana y el tributo, en *Arqueología Mexicana*, n. 124. Editorial Raíces. México: 40-48.

Llanes Castro, Jorge Rodrigo

- 2003 *La empresa de conquista de la Nueva España*, tesis de licenciatura. FFYL-UNAM. México.

McClung de Tapia Emily y Diana Martínez

- 2016 Aztec Agricultural Production in a Historical Ecological Perspective, en *Oxford Handbook of the Aztecs*. Oxford University Press. Reino Unido: 175-189.

Mazzeto, Elena

- 2017a Un acercamiento al léxico del sabor entre los nahuas. *Anales de Antropología*, 51 (2): 154-170.
- 2017b ¿Miel o sangre? Nuevas problemáticas acerca de la elaboración de efigies de *tzaolli* de las divinidades nahuas. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 53: 73-118.

Méndez Arguín, Adolfo Raúl

2002 Consideraciones sobre la dieta de los legionarios romanos en las provincias fronterizas del N.O. del imperio. *Habis*, 33: 447-457.

Molins Fábregas, Narcis

1956 *El Códice Mendocino y la economía de Tenochtitlan*. Biblioteca Mínima Mexicana. México.

Peralta de Legarreta, Alberto

2018 *Cultura gastronómica en la Mesoamérica prehispánica*. Universidad Anáhuac México, Siglo Veintiuno editores. México.

Reyes Equiguas, Salvador

2010 Los frijoles en el Códice Florentino. *Arqueología Mexicana*, edición especial (36): 68-71.

Reyes Garza Juan Carlos

2009 La sal en los códices pictográficos, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 31. IIN-UNAM. México: 197-212.

Staller, John Edward y Michael D. Carrasco

2010 *Pre-Columbian foodways: interdisciplinary approaches to food, culture, and markets in ancient Mesoamerica*. Springer Science y Business Media. Nueva York.

Smith, Michael

2007 La cerámica Posclásica de Morelos, en *La producción alfarera del México Antiguo v*. INAH. México: 153-175.

Vega Jiménez, Patricia (comp.)

2012 Alimentos, consumo y calidad en la construcción de la identidad mesoamericana. Universidad de Costa Rica, San José.

Vela, Enrique

2009 Los chiles de México. *Arqueología Mexicana*. edición especial (32): 6-90.

2010 La calabaza, el tomate y el frijol. *Arqueología Mexicana*, edición especial (36): 14-89.

2011 El maíz. *Arqueología Mexicana*, edición especial (38): 10-86.

RESEÑAS

Antropólogos buscan rastros del proyecto de nación

Everardo Garduño y Giovanna Gasparello (coords.).
¿Hacia un nuevo proyecto de nación?
Patrimonio, desarrollismo y fronteras
BajoTierra Ediciones. México. 2022.

*Roger Bartra**

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES. UNAM

En febrero de 2020 la antropóloga Viki Novelo convocó a los autores de este libro, cuando acaso comenzaba a apagarse su entusiasmo por la llamada cuarta transformación (4T). Ella misma aún tenía esperanzas de que el nuevo gobierno aceptase sus propuestas para una nueva ley que protegiese los derechos de los autores colectivos de artesanías, una tarea importante que desde luego no ha sido emprendida. La ley federal implementada se topa con la realidad de empresas capitalistas voraces y del propio gobierno que manipula el patrimonio cultural de los indígenas para fines nacionalistas de legitimación, como pudo observarse en la escenografía y coreografía hechas por Jesusa Rodríguez –una vieja actriz y activista, no precisamente indígena –del acto simbólico de toma de posesión del presidente en el Zócalo, poder otorgado supuestamente por indígenas que le entregaron el bastón de mando. La construcción del Tren Maya acabó de destruir la ilusión de que se estaba construyendo un nuevo proyecto de nación, como se muestra en este libro.

El libro refleja una gran desilusión. Lo que prometió el presidente ese 1° de diciembre, cuando unos indígenas lo invistieron como el nuevo tlatoani transformador no se cumplió. Los programas del gobierno no han tenido como preferente a la población indígena, como se anunció. Para los antropólogos que creyeron en la 4T esto ha sido una gran decepción, sea que lo observen desde las orillas o desde el centro. Lo que estamos viendo es la continuación de una política gubernamental que, como dice Margarita Hope, continúa la vieja patrimonialización y la marchita folklorización de la alteridad. Es la restauración de un indigenismo de Estado. Ella propone mirar la alteridad sin el Estado, lo que me parece que es tan difícil y atractivo como mirar al otro sin el yo. El problema, como señala Florencia Mercado, es que el paradigma nacionalista considera al patrimonio cultural indígena como dominio público. Ana Cecilia Arteaga observa que hay una gran subrepresentación de mujeres indígenas en el gobierno y que ha habido mucha molestia de las feministas por la política del gobierno.

Los antropólogos no pueden menos que sorprenderse (y alarmarse) de que el principal proyecto de infraestructura de la 4T sea el Tren Maya. Ya es extraño que un plan turístico con nombre indígena sea el proyecto central de un gobierno que algunos creyeron que era de izquierda. Para mayor asombro, el eje de los proyectos transformadores se completa con una refinería de petróleo en Dos Bocas, un aeropuerto internacional en una antigua base militar y un corredor comercial transistmico. Nada de eso parece responder a un proyecto avanzado y progresista. Salvo la refinería, que es una procesadora de recursos fósiles no renovables, el resto tiene que ver con sistemas de transporte. No voy a examinar aquí el carácter arcaico de estas propuestas, que no parece que se puedan convertir en detonadores del desarrollo socioeconómico. Como lo señala Francisco Zapata, son un regreso al desarrollismo típico de los años previos a la expansión de la política neoliberal, con inversiones faraónicas que se han logrado gracias a la aplicación de una austeridad brutal y no mediante una reforma fiscal que aumente los impuestos a los sectores más ricos y a las ganancias de los grandes capitales.

El proyecto del Tren Maya ha preocupado especialmente a los autores del libro, que se proponen hacer una antropología desde las orillas. La construcción de este tren se inicia con una serie de ceremonias de petición de permiso a la Madre Tierra, comenzando por la que se realizó en Palenque. Desde luego llama la atención el carácter kitsch, ridículo y demagógico de estas ceremonias supuestamente indígenas. Eso ya parece anunciar la catástrofe que se avecina con la creación de nuevos centros urbanos y la invasión de masas de turistas orientales que se pretende atraer. Tiene razón

Luis Varguez cuando afirma que el Tren Maya es producto de un inexistente nuevo proyecto de nación, un espacio imaginario donde “el gran sacerdote de la 4T y sus acólitos” dicen que están construyendo un futuro prometedor para los pobres.

El estudio de Giovanna Gasparello destaca el hecho de que el Tren Maya es principalmente un proyecto turístico asociado a la creación y articulación de centros urbanos. Considera que este tren en realidad es un proyecto típicamente neoliberal y desarrollista, lo que en la terminología de Marx se llamaría un proceso de acumulación originaria o primitiva de capital, con la consiguiente descampesinización que forzosamente acarrea. Pero el motor de esta acumulación no es la industria sino las empresas turísticas y el comercio asociado a ellas. El reordenamiento territorial que propone el proyecto es esencial y tiene razón Gasparello al señalar que es la aplicación de la vieja idea de Redfield sobre el *continuum* folk-urbano montado sobre las ruedas de un ferrocarril turístico. ¿El futuro de los nuevos polos urbanos de desarrollo, se pregunta ella, será como Palenque o como Cancún? Cualquiera que conozca esas ciudades puede comprender que es un futuro poco prometedor y que no tiene nada que ver con un proyecto de nación de izquierda.

Gustavo Marín observa que este proyecto es la aplicación de un modelo de patrimonialización que se aprovecha de elementos culturales y naturales para revalorarlos como una lucrativa serie de empresas turísticas exitosas. El gobierno de la 4T simplemente ha continuado ese proceso iniciado en los años setenta del siglo pasado. Pero hay que considerar que el turismo de playa y sol es muy diferente del que tiene una orientación cultural o ecológica. Este último no suele detonar una urbanización espectacular como la de Cancún, sino una expansión como la de Palenque, mucho más modesta y muy problemática. Para el Tren Maya se dice que se invertirán 200 mil millones de pesos, pero es probable que se rebasen los 500 mil millones de pesos. Para que el tren sea rentable se requerirá que transporte entre seis y nueve millones de pasajeros anuales, además de una enorme cantidad de carga. Habrá que ver si como inversión no resulta un desastre en manos, no de empresarios, sino del ejército.

El gobierno de la 4T dio un temprano golpe de timón en materia migratoria, según explica Everardo Garduño. El cambio ocurrió a comienzos de 2019, pocos meses después de instalado el nuevo gobierno. Con el golpe se destituyó al comisionado del Instituto Nacional de Migración, un respetado académico conocedor del problema, y se inició la implementación de una política migratoria de tipo policiaco y militar. El discurso gubernamental cambió y se empobreció. La represión a los migrantes se disfrazó de

una supuesta “protección” para que no caigan en manos de traficantes de personas. El migrante es ahora visto como un extraño molesto o peligroso que es necesario detener y deportar. Un religioso fanático de la 4T, Alejandro Solalinde, habló de una “caravanización” del éxodo migratorio que no debía permitirse. Se comenzó a construir la imagen de unos otros peligrosos, molestos y dañinos que amenazan a la población normal. México aceptó sumisamente el rol de tercer país seguro que le asignó el gobierno de Trump. Con razón, Garduño concluye que la política migratoria de la 4T está lejos de ser de izquierda. Cuando el gobierno de Estados Unidos presionó en diciembre de 2018, de inmediato la secretaria de Gobernación aceptó que el gobierno debía fortalecer la frontera sur para garantizar un ingreso “ordenado” al país, es decir, que filtraría el flujo migratorio. Un año después, la misma secretaria de Gobernación, declaró que lamentaba y pedía disculpas por las expulsiones de migrantes chinos a comienzos del siglo pasado, una afirmación llorosa de la hipocresía gubernamental que no me parece que abra la posibilidad de la construcción de una mexicanidad diferente e incluyente, sin racismo, como sugiere Federico Besserer. A lo largo del siglo XX ya tuvimos que soportar la mexicanidad construida desde el gobierno.

Quiero terminar recomendando la lectura de este libro y haciendo una franca invitación a leer los ensayos que contiene porque nos llevan a reflexionar sobre las peculiaridades del gobierno llamado de la cuarta transformación. Nos llevan a pensar y a interpretar el sentido de la política gubernamental. A mí me llevaron a reafirmar mi idea de que estamos ante un gobierno populista de derecha, como lo he expresado en varios ensayos. Los autores no usan esta expresión, pero describen y analizan una singularidad política que ha generado mucha confusión, pero también muy buenos análisis. El libro que han compilado Gasparello y Garduño es una importante contribución que servirá para entender los misterios de un nuevo proyecto de nación que parece haber desaparecido o que nunca existió.

Las mutaciones de un antropólogo: la trayectoria intelectual de Roger Bartra

Roger Bartra.
Mutaciones: autobiografía intelectual.
Penguin Random House. México. 2022.

El mito del salvaje
Siglo XXI Editores, INAH, UNAM. México. 2022.

*Luis de la Peña Martínez**

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA-INAH

El que un antropólogo escriba sobre su propia obra no es común, menos aún si lo hace desde una perspectiva autobiográfica. Es el caso de *Mutaciones*, la “autobiografía intelectual” de Roger Bartra.

En este libro, de reciente aparición, Bartra hace un recorrido memorioso por su trayectoria académica y política para exponer un conjunto de recuerdos asociados con el proceso de creación e investigación que dieron como resultado un *corpus* de textos que podríamos llamar, ya, “clásico” del pensamiento antropológico en México. Igualmente, el año pasado se publicó otro libro de Bartra, *El mito del salvaje*, al cual haré referencia más adelante.

* apalabrar@yahoo.com

Desde sus primeras publicaciones, cuando era un alumno de arqueología en la ENAH, podemos rastrear la huella de su actividad intelectual como un joven estudioso interesado en los temas y problemáticas más acuciantes de la realidad social y cultural de nuestro país, tanto del pasado como del presente. Así, por ejemplo, su texto inicial *La tipología y la periodificación en el método arqueológico*, que fue publicado en la serie Suplementos de la revista *Tlatoani*, editado por la Sociedad de Alumnos de la ENAH en 1964. Y su artículo “La teoría de la sociedad hidráulica”, que apareció en el número 18 también de *Tlatoani*, en 1967. De igual manera, los trabajos publicados en el periódico *El Día* en 1964 y 1965, respectivamente: “Ascenso y caída de Teotihuacán: una hipótesis” y “Los tarascos: algunas perspectivas de investigación”, constituyen una muestra de ese interés por el pasado y el presente de México.

Esto daría pie a sus investigaciones sobre *El modo de producción asiático*, que es como titula al libro publicado en editorial ERA en 1969, en donde además de escribir los prólogos (uno en el 69 y otro en el 74 para la segunda edición) recopila una antología de textos de Marx y Engels y de investigadores como Jean Chesneaux y Maurice Godelier, e incorpora un ensayo suyo titulado “Tributo y tenencia de la tierra en la sociedad azteca”.

Todos estos trabajos de la autoría de Bartra fueron recopilados en un libro titulado *Marxismo y sociedades antiguas: el modo de producción asiático y el México prehispánico*, publicado por Grijalbo en 1975, y reeditado después con dos artículos más (una presentación a la *Sociedad antigua* de Lewis Henry Morgan, publicado en 1993 por CONACULTA, y un texto sobre Edward Selser) en el libro publicado por el Departamento de Publicaciones de la ENAH en 2017, bajo el título de *Arqueología y sociedades antiguas*.

También de 1969, es la aparición de un libro titulado igualmente *El modo de producción asiático*, una recopilación de trabajos de Jean Chesneaux y otros autores, publicada en Francia y traducida por Bartra junto con una presentación suya, titulada “El modo de producción asiático en el marco de las sociedades precapitalistas” (*El modo de producción asiático*, Grijalbo, Colección 70, 1969).

En cuanto a estos inicios de su trayectoria intelectual, habría que decir que estaban ligados a sus preocupaciones políticas y a su militancia en el Partido Comunista Mexicano, al que se afilió durante su estancia en la ENAH. Precisamente, en 1973 publicará en la Colección 70 de Editorial Grijalbo un *Breve diccionario de sociología marxista* o “antidiccionario”, como él lo llama. Y ahí, en el prólogo, expresa acerca del carácter de su texto:

Ha nacido de la necesidad de intentar contrarrestar la influencia de manuales marxistas de divulgación que han producido un cierto anquilosamiento en el pensamiento marxista contemporáneo, especialmente en América Latina. Su autor se sentirá más contento si este tomo es usado por un puñado de obreros, campesinos y revolucionarios, que enterarse que es manoseado por multitud de intelectuales quisquillosos [1973: 7].

De igual modo, su vínculo desde los sesenta con la lucha campesina encabezada por el zapatista Rubén Jaramillo y su trabajo de campo realizado para su tesis de Etnología en la ENAH con las comunidades campesinas desplazadas por la construcción de la presa en el Río Balsas, le hizo interesarse por estudiar a fondo la compleja problemática de la cuestión agraria en México, durante los años setenta y ochenta, en la que fue un pionero en este tipo de estudios realizados desde una perspectiva marxista. Algunos de los títulos de ese entonces fueron: *Estructura agraria y clases sociales en México* (ERA, 1974), *El poder despótico burgués: las raíces campesinas de las estructuras políticas de mediación* (ERA, 1978) y *Campesinado y poder político en México* (ERA, 1982). Con los textos de estos libros se publicó en 1993 en inglés el libro *Agrarian Structure and Political Power in México* (The Johns Hopkins University Press, Baltimore), recopilación que en 2020 fuera publicada en español por la ENAH con un prólogo especial para esta edición: *Estructura agraria y poder político en México*.

Así, el desarrollo académico de Bartra en esa etapa se caracterizó por relacionar su labor como investigador de campo con sus actividades y concepciones políticas, como lo demuestra su trabajo realizado en distintas comunidades indígenas y campesinas, no sólo de México, sino también de Venezuela, país en el que residió durante varios años e impartió clases. Estos trabajos, también, dieron como consecuencia el guion para el documental *Etnocidio: notas sobre el Mezquital*, dirigido por Paul Leduc en 1976, donde se da cuenta de la situación de pobreza y explotación económica de los campesinos en el Valle del Mezquital, en Hidalgo.

En su autobiografía, Bartra va reconstruyendo y comentado el proceso de creación de su obra apoyado en cartas familiares, notas personales o entrevistas realizadas a lo largo de los años. Por ello, los lectores vamos siendo testigos, poco a poco, de los cambios y transiciones de una etapa a otra de su vida profesional, política y personal.

Por otra parte, el tema del poder político se constituyó cada vez más en motivo principal de sus investigaciones, como es el caso de *Las redes imaginarias del poder político* (primera edición en ERA, 1981, y una segunda corregida en editorial Pre-textos, 2010), un libro donde empieza a practicar

un tipo de escritura más lúdico e inventivo, valiéndose de las imágenes de las cartas del Tarot para ilustrar cada capítulo.

Asimismo, Bartra vivirá una serie de cambios que lo harán viajar y residir en otros países, como es el caso de sus estancias como estudiante, profesor e investigador en Francia, los Estados Unidos o Inglaterra. Tal vez, este “cambio de aires” le permitió tomar distancia de México, no sólo geográficamente hablando, y retomar su condición de extranjería como hijo de inmigrantes, quienes salieron de España a consecuencia de la Guerra civil. Sus padres, los escritores Agustí Bartra y Ana Muriá, siempre estarían en contacto con él durante ese tiempo a través de la correspondencia epistolar, aunque se mantuvieran alejados físicamente.

Y es a partir de sus investigaciones sobre el campesinado y el poder político que Bartra llegará de alguna manera a la temática de la “identidad del mexicano” en su libro *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano* (Grijalbo, 1987). El título del libro, más que una parodia a *El laberinto de la soledad* de Paz, es retomado de la expresión de Weber “la jaula de hierro”, utilizada en su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, y de la referencia en Tocqueville a la “extraña melancolía” en los habitantes de las naciones democráticas, en su libro *La democracia en América*. A partir de la figura del ajolote, Bartra crea un texto diverso y divertido donde explora el ser “híbrido” del mexicano, tomando como referencia la obra de escritores como Alfonso Reyes o Julio Cortázar y de filósofos mexicanos. Esta misma figura es aprovechada para crear posteriormente un libro muy atractivo desde el punto de vista editorial: *Axolotiada. Vida y mito de un anfibio mexicano* (FCE, INAH, 2011), realizado con una rica variedad de imágenes, en colaboración con el diseñador Gerardo Villadelángel Viñas.

Quizá, aquí comienza una “mutación” radical en su proceso heurístico e ideológico, que llevará a Bartra, de indagar sobre la relación entre la melancolía y el “ser del mexicano”, un tema abordado por la filosofía y la literatura en México anteriormente y que revisa en su libro *Anatomía del mexicano* (Penguin Random House, 2019), al tema de la melancolía como un fenómeno social y cultural propio de la dinámica ejercida por las transformaciones convulsas de las sociedades modernas (y postmodernas). El tema de la melancolía lo abordó nuevamente en varias obras como *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno* (Pretextos, 2004, FCE, Colombia, 2005 y FCE México, 2018), *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro* (Anagrama, 2006), que fue reeditado y corregido, e invertido el título, como *Melancolía y cultura* (Anagrama, 2021), y, además, en *La melancolía moderna* (FCE, 2017).

De este modo, Bartra comenzaría a ocuparse de otras problemáticas diferentes a las ya abordadas, como ocurrió con sus investigaciones en torno al mito del salvaje europeo. Su “distanciamiento” de México le permitió indagar en otras culturas y países para descubrir la persistencia de una forma de representación a lo largo de siglos de historia europea y hasta el presente occidental, donde la figura del salvaje es recreada y adaptada en el arte, la filosofía y la ciencia, como lo muestran sus libros *El salvaje en el espejo* (ERA, 1992) y *El salvaje artificial* (ERA, 1997), reunidos posteriormente en un solo tomo titulado *El mito del salvaje* (FCE, 2011, edición corregida).

Recientemente, este último libro ha visto una segunda edición ampliada (Siglo XXI, INAH y UNAM, 2022). Vale la pena hacer mención de esta nueva edición de *El mito del salvaje*, pues resulta un libro excepcional por su diseño de imágenes (realizado por Pablo Labastida, quien además aumentó la iconografía de la edición anterior), composición tipográfica e impresión (en formato grande, papel cuché e imágenes a color), que consta de más de 600 páginas. Sin duda un buen trabajo editorial que resalta aún más la riqueza del contenido del texto.

Este mismo asunto del mito del salvaje lo analizó en *Historias de salvajes* (Siglo XXI, 2017) y, en relación con el cine, en su libro *Los salvajes en el cine: notas sobre un mito en movimiento* (FCE-INAH, 2018); mientras que en este año acaba de aparecer su libro *El mito del hombre lobo* (Anagrama, 2023).

Pero será con la aparición de sus trabajos dedicados al estudio del “exocerebro”, que Bartra habrá de completar una serie de mutaciones que lo llevarán a otros ámbitos del conocimiento, como los de las llamadas “ciencias duras”. Estas exploraciones desembocaron en libros como *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos* (Pre-textos, 2006 y FCE, 2007), *Cerebro y libertad. Ensayo sobre la moral, el juego y el determinismo* (FCE, 2013), libro que fue incluido en la versión ampliada de *Antropología del cerebro. Conciencia, cultura y libre albedrío* (FCE, 2014). Una variante de estos trabajos la encontramos en *Chamanes y robots. Reflexiones sobre el efecto placebo y la conciencia artificial*, un libro publicado en 2019 por Anagrama.

Este recorrido es narrado por Bartra en su autobiografía intelectual acompañado por una serie de anécdotas y reflexiones personales que le dan un peculiar sabor al relato y muestran su “buena pluma” y sus dotes literarias plasmadas en muchas de sus obras.

Sin embargo, para el público en general, el Bartra más conocido quizá sea “el analista político”, por sus libros donde manifiesta sus opiniones y comentarios acerca del sistema político de nuestro país. Esto le ha acarreado la fama de ser un “pensador incómodo” para algunos de los gobiernos en turno. Sus libros al respecto son el testimonio de las aventuras y vaive-

nes ideológicos que en México ha enfrentado el proceso democrático (la llamada “transición democrática”) de las últimas décadas. Prueba de ello son libros como *La democracia ausente* (en varias ediciones: Grijalbo, 1986; Océano, 2000 y Penguin Random House, 2017), *Oficio mexicano* (Grijalbo, 1993), *La sangre y la tinta. Ensayo sobre la condición postmexicana* (en dos diferentes ediciones: Océano, 1999, y Penguin Random House, 2013), *Fango sobre la democracia. Textos polémicos sobre la transición mexicana* (Planeta, 2007), *La fractura mexicana: izquierda y derecha en la transición mexicana* (Random, 2009), *La sombra del futuro. Reflexiones sobre la transición mexicana* (FCE, 2012), *La democracia fragmentada* (Penguin Random House, 2018) y, más recientemente, *Regreso a la jaula. El fracaso de López Obrador* (Penguin Random House, 2021).

Su activismo político ha sido también parte de sus mutaciones intelectuales y lo ha hecho transitar de posiciones que él mismo ha calificado de dogmáticas, como producto de su visión unilateral de inspiración marxista en los años sesenta y setenta, pasando por el acompañamiento a movimientos estudiantiles como el del CEU en los ochenta, a su defensa irrestricta de las luchas por las libertades democráticas y su crítica al populismo y a una izquierda supuestamente progresista. Este viraje le ha traído como consecuencia el rechazo y la denostación a su persona en algunos ámbitos sociopolíticos, pero él ha persistido en mostrarse crítico y coherente con su ideario y acciones, definidas ideológicamente por su parte como “socialdemócratas”.

Con todo, y más allá de cualquier polémica política, la importancia del conjunto de su obra no puede ser negada, así, sin más. Roger Bartra representa el caso de un autor que ha rebasado el panorama nacional y ha proyectado su trabajo académico y de investigación a otros países, ejemplo de ello son las diversas traducciones (al inglés, italiano, catalán y hasta coreano) y las ediciones de sus libros en universidades extranjeras. Asimismo, ha sido importante su actividad como animador de proyectos editoriales como la revista *Historia y sociedad*, donde publicara varios de sus trabajos en los años sesenta y setenta, o *El Machete*, revista del Partido Comunista Mexicano, que dirigió en los años ochenta, o *La Jornada semanal*, el suplemento del periódico *La Jornada* que, también, dirigió en los años 90; proyectos que fueron espacios que sirvieron para difundir a autores poco conocidos, sobre todo extranjeros, y a sus propuestas, escasamente divulgadas en nuestro contexto cultural.

A sus 80 años, Bartra es miembro del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, investigador emérito de la UNAM y del Sistema Nacional de Investigadores, así como Doctor *Honoris Causa* por la misma UNAM. Es miembro de la Academia Mexicana de la Lengua. Ha recibido el Premio

Universidad Nacional (UNAM) y el Premio Nacional de Ciencias y Artes en el área de Historia, Ciencias Sociales y Filosofía. Estudió arqueología en la ENAH, pero se tituló como maestro en etnología (ENAH-UNAM), y como doctor en sociología por la Sorbona de París.

Sean estos dos libros, *Mutaciones: autobiografía intelectual* y *El mito del salvaje*, un buen pretexto para revisar su amplia bibliografía y su larga trayectoria intelectual y académica.

REFERENCIAS

Bartra, Roger

- 1964 *La tipología y la periodificación en el método arqueológico*. SAENAH. México.
- 1969 *El modo de producción asiático*. ERA. México.
- 1969 *El modo de producción asiático*. Colección 70, Grijalbo. México.
- 1973 *Breve diccionario de sociología marxista*. Colección 70, Grijalbo. México.
- 1974 *Estructura agraria y clases sociales en México*. ERA. México.
- 1975 *Marxismo y sociedades antiguas: el modo de producción asiático y el México prehispánico*. Grijalbo. México.
- 1978 *El poder despótico burgués: las raíces campesinas de las estructuras políticas de mediación*. ERA. México.
- 1981 *Las redes imaginarias del poder político*. ERA. México. (segunda edición corregida en Pre-textos, 2010).
- 1982 *Campesinado y poder político en México*. ERA. México.
- 1986 *La democracia ausente*. Grijalbo. México. (en varias ediciones: Océano, 2000 y Penguin Random House, 2017).
- 1987 *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. Grijalbo. México.
- 1992 *El salvaje en el espejo*. ERA. México.
- 1993 *Oficio mexicano*. Grijalbo. México.
- 1993 *Agrarian Structure and Political Power in México*. The Johns Hopkins University Press. Baltimore.
- 1997 *El salvaje artificial*. ERA. México.
- 1999 *La sangre y la tinta. Ensayo sobre la condición postmexicana*. Océano. México. (Penguin Random House, 2013).
- 2004 *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*. Pre-textos. Valencia. (Fondo de Cultura Económica, Colombia, 2005 y Fondo de Cultura Económica, México, 2018).
- 2006 *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*. Pre-textos. Valencia. (Fondo de Cultura Económica, 2007).

- 2006 *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro.* Anagrama. Barcelona.
- 2007 *Fango sobre la democracia. Textos polémicos sobre la transición mexicana.* Planeta. México.
- 2009 *La fractura mexicana: izquierda y derecha en la transición mexicana.* Random Penguin House. México.
- 2011 *El mito del salvaje.* Fondo de Cultura Económica. México.
- 2011 *Axolotiada. Vida y mito de un anfibio mexicano.* Fondo de Cultura Económica, INAH. México.
- 2012 *La sombra del futuro. Reflexiones sobre la transición mexicana.* Fondo de Cultura Económica. México.
- 2013 *Cerebro y libertad. Ensayo sobre la moral, el juego y el determinismo.* Fondo de Cultura Económica. México.
- 2014 *Antropología del cerebro. Conciencia, cultura y libre albedrío.* Fondo de Cultura Económica. México.
- 2017 *La melancolía moderna.* Fondo de Cultura Económica. México.
- 2017 *Arqueología y sociedades antiguas.* ENAH. México.
- 2017 *Historias de salvajes. Siglo XXI.* México.
- 2018 *Los salvajes en el cine: notas sobre un mito en movimiento.* Fondo de Cultura Económica, INAH. México.
- 2018 *La democracia fragmentada.* Penguin Random House. México.
- 2019 *Anatomía del mexicano.* Penguin Random House. México.
- 2019 *Chamanes y robots. Reflexiones sobre el efecto placebo y la conciencia artificial.* Anagrama. Barcelona.
- 2020 *Estructura agraria y poder político en México.* ENAH. México.
- 2021 *Regreso a la jaula. El fracaso de López Obrador.* Penguin Random House. México.
- 2021 *Melancolía y cultura.* Anagrama. Barcelona.
- 2023 *El mito del hombre lobo.* Anagrama. Barcelona.

De la emoción al intelecto

Stefano Varese.
Antropología del activismo y el arte del recuerdo.
UNAM. México. 2018.

María Eugenia Chávez Arellano*
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO

Stefano Varese es un antropólogo ítalo-peruano con una basta producción académica, la cual atestigua su experiencia y profundo conocimiento de los pueblos –ahora llamados originarios– de la Amazonia peruana y de América Latina. Actualmente, es profesor en la Universidad de Davis California, Estados Unidos, pero realizó estudios doctorales en Perú, a donde llegó muy joven y se convirtió en su país adoptivo.

El libro que aquí comento, *Antropología del activismo y el arte del recuerdo*, fue publicado por la Universidad Nacional Autónoma de México, pero existen otras ediciones. Es necesario señalar que leerlo me ha llevado a reafirmar mi oculta idea de que la vida académica es enorme y que no se reduce a la escritura de *papers*.

Tuve conocimiento del maestro Stefano Varese hace ya varios años (a finales de los años 80 e inicio de los 90), durante el tiempo que cursé mi doctorado en antropología. El primer texto que leí de Varese fue uno escrito en los años 70 –veinte años antes que yo lo leyera y por cierto en una década en la que él y su compañera de vida tuvieron que dejar Perú debido a

* mchavez@chapingo.mx

los golpes militares que sucedieron en Sudamérica-. En este texto, el autor incorporaba al inicio una cita de Herni Lefebvre que aludía al dilema (que quizá muchos comparten y tal vez algunos no tienen) que, como académico y estudioso de la realidad social, se planteaba entre fortalecer y consolidar las instituciones existentes o “cambiar la vida”, en este caso la vida de los indígenas de Latinoamérica. *Defender lo múltiple. Una nota al indigenismo* [1978], anterior al *México Profundo* del maestro Guillermo Bonfil Batalla (que yo había temerariamente criticado como estudiante de maestría), me regaló algunas de las ideas sobre las que escribí mis dos tesis: la de maestría y la de doctorado. Pero como no es caso analizar esta situación, comenzaré por señalar que, en el libro *Arte del recuerdo*, reconocí la generosa, cálida y reconfortante escritura del autor.

Son muchas las experiencias que las y los antropólogos han compartido por escrito acerca de su hacer y estar en trabajo de campo, de hacer antropología. Desde la clásica, obligada e imperdible lectura de Nigel Barley [1983], los relatos muy sentidos de Renato Rosaldo [1991] o los textos de las siempre agradables relatorías de colegas coetáneos (o al menos contemporáneos) de la Escuela Nacional de Antropología e Historia o cualquier otra institución en la cual se ejerce la antropología.

No me refiero a las experiencias hechas libros o artículos que han ido conformando la literatura académica base del conocimiento de las muchas alteridades estudiadas. Me refiero a las experiencias de quienes se atreven a escribir para dar cuenta de su vida personal a través del desarrollo de su vida académica.

El trabajo de campo en sí mismo, que por cierto no es un concepto que aparezca en el texto de Varese, ha sido objeto de polémicas tales que pueden haberlo elevado al rango de una teorización un poco innecesaria para su definición, hasta haberlo relegado a una simple arena de aplicación de técnicas e instrumentos de recolección de información. Pero más allá de esto, el *trabajo de campo* es la fuente primordial de la etnografía. Este libro es un ejemplar etnográfico en todo sentido.

La lectura de este libro sin duda resultará evocativa en muchos sentidos: primeramente, debido a la experiencia acumulada a través de textos que dan cuenta del surgimiento y consolidación de la antropología mexicana, sus avatares y sus derroteros; por el descubrimiento de las alteridades y que necesariamente se mueven de manera efervescente en la realidad descubierta a golpe de contrastes; pero, sobre todo, por la manera ejemplar de compartir una historia vivida como aquella que comprueba que no se es solo académico, investigador, hijo, esposo, padre o un andante de las muchas geografías del mundo, somos *personas enteras* cuya biografía se en-

cuentra históricamente determinada y que esa historia también define en mucho los andares en la vida toda desde nuestros orígenes.

Una primera asociación que hago a la luz de la lectura de este texto es con la antropología de la experiencia en la escritura de Victor Turner y Edward Bruner. El primero señala que contar las experiencias permite poner en circulación el repertorio vital de quien las vive, de manera que la experiencia contada –por escrito en este caso– se convierte en una forma de expresar lo más significativo de la vida, las decisiones y los derroteros contruidos a lo largo de ésta. La expresión de lo vivido, señala Bruner, “nunca está aislada ni es un texto estático, siempre implica una actividad procesual [...] una acción enraizada en una situación social con personas reales en una cultura particular en un momento histórico dado” [1986: 7]. Por eso, cuando en alguna parte del texto en cuestión Varese subraya que: “En estas reflexiones *a posteriori* reconozco que en cuanto individuo soy el resultado de un proceso colectivo que suma en tiempo y espacio las voluntades diversas de personas y comunidades a quienes conocí o con quienes nunca interactué salvo en pensamiento y sentimientos” [2018: 168], como lectores podemos reconocer también su enorme capacidad de diálogo consigo mismo, con sus asociados y con su permanente tarea de comprensión e interpretación de las realidades que han sido objeto de interés a lo largo de su vida.

El texto de Varese es sin duda una impronta de la actividad antropológica en América Latina. Y lo profundamente sincero de sus relatos constituye un viaje obligado para quien alguna vez ha tenido una experiencia cercana con los pueblos y las culturas ahora llamados originarios.

Antropología del activismo y el arte del recuerdo es un libro autobiográfico, pero también antropológico y una lección de historia. Por supuesto, puede y merece tener muchas lecturas, tantas como el número de personas que lo hayan leído o lo leerán; de manera que en este caso lo que les comparto es justamente mi lectura y la manera en que desde mi experiencia personal y académica adquiere sentido.

Dicho lo anterior, me parece pertinente destacar cuatro ideas o cuatro nodos por llamarles de algún modo, que resaltan en el libro de Varese:

Primero, todo lo que corresponde a su vida personal desde la infancia hasta la adultez, en cuyo relato queda delineada de tal manera que no deja duda sobre la importancia que tienen las experiencias personales en la definición de las acciones a lo largo de la vida. Varese relata de manera grata y fluida, pero muy lejos de lo simple, la forma en que las vivencias infantiles y de la adolescencia se permiten reaparecer en etapas de su vida de juventud y adulta para dar sentido a decisiones importantes. Tal vez un migrante precoz que incorpora afablemente lo nuevo, lo reelabora, lo resignifica y lo

hace suyo y a veces se conflictúa, tal como lo narra en el siguiente episodio a propósito de su llegada a Perú por primera vez:

Ahora estaba asentado en el bienestar de América, lejos de Turín, de la inhóspita casa de los abuelos, en lo que me parecía ser la promesa de una buena vida burguesa rodeado de la miseria india, chola y mestiza del Perú que yo cuestionaba con toda mi radicalidad, dejando sin embargo intacta mi posición de clase en un juego ambiguo de mi conciencia pudiente. Aun hoy, después de 40 o 50 años, vuelvo a encontrar indemnes esas contradicciones que aún cargo en algún rincón de mi conciencia sin poderlas resolver en la dialéctica de mis emociones. [Varese 2018: 78-79]

Los abuelos, la guerra, la separación de sus padres, lo compartido con las hermanas mayores y hermanos menores, todas ellas experiencias y vivencias que resuenan en hechos tan relevantes como la decisión respecto de qué estudiar o hacia quién se inclinó su empatía personal, académica o política durante su aprendizaje de antropólogo y cómo se situó a lado de los subalternos sin dejo de condescendencia. El antropólogo, el político y activista que se erige sobre un vendedor de libros, un músico y un joyero, por fortuna malogrados, puede ser identificado como ese viajero que a través de sus “prácticas de desplazamiento”, según James Clifford [1997] va dando significado a sus acciones cotidianas.

Un segundo elemento a destacar es el que se relaciona con su formación académica. Varese se inicia en la investigación y por lo tanto en el conocimiento de los pueblos indígenas de la Amazonía a través de las fuentes escritas, específicamente las fuentes históricas de los archivos religiosos, entre otros. Pasa después a un trabajo de encuentro más cercano con los pueblos, en donde su trabajo *in situ*, diría Malinowski, lo enfrenta –como él mismo lo señala con modestia– con un aprendizaje constante, no de la alteridad en primer lugar, sino de la tarea de aprender a ser antropólogo, cosas que en el último de los casos vienen de la mano. Esa afirmación no puede ser menos que significativa en una persona que logró una comprensión profunda de la vida de las culturas de la Amazonía, de la forma en que estas culturas ven e interpretan al mundo y de cómo se relacionan con la naturaleza, pero que también entendió que las relaciones de intercambio y culturales que iba logrando desentrañar para sí mismo, develaban una importante trama “que ponía al pueblo asháninka en el centro de una historia de siglos de resistencia india a los intentos españoles y peruanos de ocupación y sumisión” [Varese 2018: 99]. Una historia de resistencia como la de tantas otras culturas de la América indígena que pervive hasta nuestros días. Pero no

son únicamente los pueblos amazónicos, son los pueblos oaxaqueños y los pueblos indígenas estadounidenses quienes, como parte de su experiencia holística, le nutren los recuerdos, los análisis y las reflexiones que entrañablemente nos comparte.

Tercero. La vida profesional no académica o lo que es lo mismo, su incursión en la política de un régimen militar que, pese a ello, le representó una oportunidad para “infiltrar algunas ideas y prácticas sociales y culturales en el campo de las etnias indígenas de la Amazonia que [...] nunca se habían aceptado y ni siquiera considerado” [Varese 2018: 124]. Especialmente ante el reto de quizá minimizar un poco la violencia con que las políticas de un régimen anterior habían despojado a las comunidades. La prologuista del libro destaca la importante “implicación que tuvo Stefano en la reforma agraria” encomendada durante el gobierno del general Juan Velasco. “En el terreno de la ciencia solo posee personalidad quien se entrega pura y simplemente a una causa”, escribió Weber [1980: 195], una causa puramente académica y desprendida de la pasión por la política. Afortunadamente Varese tenía una causa y le sobraba pasión. Aún conserva ambas, estoy segura.

Un cuarto nodo tiene que ver con su paso al activismo. Un paso que él denomina un “salto emocional e intelectual” y que sitúa con fecha precisa en 1971, a partir de una reunión internacional convocada en la isla de Barbados, donde se emiten dos importantes documentos, específicamente uno conocido como *La declaración de Barbados* y un libro traducido a varias lenguas. En el primer documento se cuestiona a los Estados nacionales y las políticas indigenistas, a las misiones religiosas y a la antropología misma, para reivindicar el derecho que tienen “las poblaciones indígenas de experimentar sus propios esquemas de autogobierno, desarrollo y defensa sin que estas experiencias tengan que adaptarse a esquemas económicos y sociopolíticos [dominantes, ya que] están presentando claramente vías alternativas a los caminos transitados por la sociedad nacional” [Declaración de Barbados 1971: 5]. La denuncia de los etnocidios indígenas y de su situación de “explotación y opresión” a través de textos antropológicos develó para el grupo firmante de la Declaración, en palabras del autor, “lo peligroso y amenazador que podía ser” [Varese 2018: 168] esta actividad.

Esta época de activismo y denuncia coincide con lo que, parafraseando a Darcy Ribero, Varese identifica como la “nueva conquista imperial” que implicó no únicamente ataques bélicos y de despojo hacia los pueblos amazónicos, sino golpes militares en diversos países de Sudamérica patrocinados por los Estados Unidos, lo que corresponde con lo que llama “la década perdida” entre el neofascismo en América Latina y los golpes de Estado.

Sin embargo, el activismo del autor ha estado presente en todo su trabajo académico, también en sus escritos basados en su conocimiento de la vida y concepciones del mundo de los diversos pueblos indígenas con quienes tuvo contacto, los cuales proporcionan no solo una descripción profunda de los elementos simbólicos que definen las relaciones económicas y sociales de las culturas, sino también de las formas de explotación, así como de sus formas de resistencia y pervivencia.

Estamos ante un libro nutrido de conocimientos, sentimientos, honestidad y anécdotas, como aquella en que Luigi Varese –su hermano– le cuenta que uno de los dirigentes indígenas de la Amazonía, donde tuvo tantos interlocutores, nombró a su hijo *Destefano Varese*, como un reconocimiento a que siempre los apoyó. Pero no es un texto solemne, sino rico en la forma de su escritura y a veces hartamente divertido, a veces hartamente conmovedor, pero siempre seductor. Un texto cuya lectura debería obligar a repensar las maneras de ver a los otros y a las otras, de generar conocimientos no encerrados en el “en sí” o el “para sí” sino en la intención dialógica de construir narrativas más significativas.

La actualidad del texto es innegable. Todavía estamos, permanentemente, en un contexto de discriminación y exclusión, en que todo aquello que obstaculice, real o simbólicamente, el progreso y el desarrollo lineal debe ser relegado. Las culturas indígenas, originarias o como quiera llamarles, de América Latina, han estado sujetas, como en su momento lo señaló Bonfil, a una polaridad que ha confrontado lo occidental con lo indígena y que devino un proyecto dominante, autoritario, cuya lógica sigue encontrando en los grupos étnicos sobrevivientes un obstáculo para su realización. Los pueblos indígenas siguen enfrentando el genocidio, los despojos y el desplazamiento.

Hace tiempo, Rodolfo Stavenhagen [1994] señaló que las dos tendencias ideológicas del indigenismo en México se habían colocado en discursos diversos. Una de ellas, dentro del discurso nacionalista y evolucionista, cuya acción era de intención integracionista en nombre del progreso y desarrollo. La otra, de corte marxista, apuntaba a la desaparición de los indígenas en nombre de la lucha de clases. En ambos casos, el principio de exclusión racista se veía revestido y justificado por la inevitabilidad del crecimiento y desarrollo económicos. En este caso resulta altamente reconfortante reconocer en el texto de Varese algo de un discurso marxista poco ortodoxo, troskista en algunas expresiones, que ya poco aparece en las disertaciones actuales sobre la realidad social.

Son imperdibles los relatos propiamente etnográficos y sería un lujo de lectura para el estudiantado de antropología que quisiera acercarse un poco

a la manera en que alguien con mucha “imaginación sociológica” hace uso de sus notas de campo, sus recuerdos y su capacidad de escucha, su capacidad de diálogo, su escritura y su “memoria constructiva”, como escribiera Clifford [1997]. Ninguna de estas cosas es fácil, se requiere pasión, sensibilidad y compromiso, pero también una consistente preparación académica.

El texto también da cuenta, desde lo personal, de la necesidad de poner sobre la mesa el papel de la racionalidad científica y los postulados del empirismo rampante –digo yo– que a veces convierte a los académicos y estudiantes en meros colectores de números e información, eso sí muy bien organizados, pero de una frialdad escalofriante.

En realidad, es un libro que bien cabría en el rubro de la *autoetnografía*, ahora puesta un poco de moda por el Grupo de Investigación Cualitativa de la Universidad de Illinois en Urbana-Champaign. Pero es preciso subrayar que los aportes de este texto son invaluable. Rescataría que, pese a ser un documento antropológico e histórico, tal como lo apunté al inicio, por fortuna se aleja de los cánones de la científicidad y reivindica –no sé si intencionalmente o sin proponérselo– una tradición comprensiva-interpretativa que quiere hurgar en los significados y sentidos de las prácticas culturales desde la subjetividad del autor, pero también con un compromiso social invaluable. Con este texto, Varese, como una bifurcación venturosa de la etnografía interpretativa, salta a la escena compartiendo sus experiencias personales en el proceso de creación de conocimientos culturales. De aquellas cosas que en los escritos formales no aparecen, que quedan por imaginar y que fácilmente podrían quedar en la invisibilidad por parecer cosa menor.

No resulta fácil resumir el complejo contenido de un libro entrañable por sus revelaciones y muchas confesiones; por su accesibilidad de lectura y su abundancia de información. Un texto como este debe ser leído íntegramente para tener una idea amplia no solo de los derroteros personales y profesionales del individuo, sino para comprender en su justa dimensión la manera en que los “esquemas” de la experiencia –a la manera de Schütz– dan sentido y significado al mundo de la vida. Un mundo donde convergen personajes y eventos relevantes.

Estamos ante un autor de cultura translocal [Clifford 1997], ante un antropólogo que tiene la virtud de poder articular en sus análisis y reflexiones los procesos locales con los globales, en términos de relaciones, en términos procesuales. Un autor que magistralmente camina entre la escritura científica y el arte de narrar las entradas, salidas y permanencias con la alteridad y consigo mismo.

REFERENCIAS

Barley, Nigel

1983 *El antropólogo inocente*. Editorial Anagrama. Barcelona.

Bonfil, Guillermo

1989 *México Profundo. Una civilización negada*. Editorial Grijalbo. México.

Bruner, Edward

1986 Experience and its expressions, en *Anthropology of Experience*, Victor Turner y Edward Bruner (eds.). University of Illinois Press, Chicago: 3-30.

Clifford, James

1997 *Itinerarios transculturales*. Editorial Gedisa. Barcelona.

Declaración de Barbados

1971 Primera Declaración de Barbados: Por la liberación del indígena. <https://www.servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf>. Consultado el 17 de marzo de 2023.

Stavenhagen, Rodolfo

1994 Racismo y xenofobia en tiempos de la globalización, México. *Estudios Sociológicos* (34), enero-abril: 9-18.

Rosaldo, Renato

1991 *Cultura y verdad*. Grijalbo. México

Varese, Stefano

2018 *Antropología del activismo y el arte del recuerdo*. UNAM. México.

1978 Defender lo múltiple: nota al indigenismo. México. *Nueva Antropología* III (9), octubre: 33-48.

Weber, Max

1980 *El político y el científico*. Alianza Editorial. Madrid.

Normas para la presentación de originales:

Los artículos y reseñas deberán ser originales inéditos y no estar sometidos simultáneamente a dictamen en cualquier otro medio. Se debe incluir una ficha curricular de 10 renglones y correo electrónico.

Los artículos deberán tener una extensión de 20 a 30 cuartillas, incluyendo gráficos, tablas, notas a pie de página y bibliografía en tamaño carta; el cuerpo del texto se presentará con interlineado doble en fuente Arial de 12 puntos.

Cada artículo debe incluir un resumen de 150 palabras máximo y cinco palabras clave, en español e inglés.

Las ilustraciones se entregarán con un mínimo de 300 dpi de resolución y en formato jpg.

Todos los trabajos serán sometidos a dictamen de pares ciegos a cargo de la cartera de árbitros de la revista, los resultados de las evaluaciones son inapelables.

La bibliografía se presentará al final del texto, anotando los nombres y apellidos completos de los autores, con base en los siguientes ejemplos:

LIBROS:

Lefebvre, Henri

1972 *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza. Madrid.

CAPÍTULOS DE LIBROS:

Bourgois, Philippe

2004 The Continuum of Violence in War and Peace: Post-Cold War Lessons from El Salvador, en *Violence in War and Peace: An Anthology*, Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgois (eds.). Blackwell Publishing. Oxford: 425-434.

Contreras, Carlos, Guillermo Pérez Castro, Octavio Corona y María de la Luz Moreno

2005 Salvamentos arqueológicos y la arqueología histórica, en *25 años de la Dirección de Salvamento Arqueológico*, Luis A. López y Margarita Carballal (eds.). INAH (Científica, 470). México: 179-190.

ARTÍCULOS EN REVISTAS O PUBLICACIONES PERIÓDICAS:

Meskill, Lynn

2007 The Intersections of Identity and Politics in Archeology. *Annual Review of Anthropology* (31): 279-301.

ARTÍCULOS PERIODÍSTICOS:

Alcántara, Liliana

2002 Tiene oportunidad el Ejército de rehabilitarse entre las víctimas. *El Universal*, 20 de febrero: A7.

TESIS INÉDITAS:

García Targa, Juan

2005 *Arqueología colonial en el área maya: siglos XVI y XVII. Tecoh (Yucatán, México). Un modelo de estudio del sincretismo cultural*, tesis de doctorado. Universidad de Barcelona. Barcelona.

Todos los autores de las contribuciones que se publiquen en esta revista deberán firmar una carta-cesión de la propiedad de los derechos de autor, con base en los artículos 24, 25, 26, 27 (autorizando la comunicación pública de la obra por medios electrónicos sin fines de lucro), 29, 30, 31 y 43 de la Ley Federal del Derecho de Autor de los Estados Unidos Mexicanos.

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Periférico Sur y Zapote s/n

Col. Isidro Fabela

14030 Ciudad de México.

revistacuicuilco@yahoo.com

CUICUILCO REVISTA DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

SE ENCUENTRA INDEXADA EN:

- *Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt)*
- *Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal. Sistema de Información Científica (RedAlyC)*
- *Catálogo del Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex)*
- *Academic Search Complete, SocINDEX with Full Text y Fuente Académica (EBSCO)*
- *Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase)*
- *Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas. E-revistas*
- *Latin American Network Information Center (LANIC)*
- *Scientific Electronic Library Online (SciELO-México)*
- *Iresie. Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa*

CONSULTA LA REVISTA EN:
<http://www.revistas.inah.gob.mx>

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 30, NÚMERO 86, ENERO-ABRIL, 2023

DOSSIER

Los pueblos indígenas y la pandemia del covid-19

Presentación
Jorge Mercado Mondragón

Los efectos de la pandemia en comunidades indígenas de México
Francis Mestries

Los pueblos mixtecos frente al covid-19. Reflexiones desde el territorio
Carmen Cariño Trujillo

Resiliencia en comunidades *Naáyeri* y *Wixaritari* en Nayarit ante la pandemia del covid-19
Carlos Rafael Rea Rodríguez

Pandemia y diversidad cultural. El derecho a la salud de los pueblos originarios
Jaime Eduardo Ortiz Leroux

Otra lectura del avance del covid-19 al oriente del Valle de México y comunidades indígenas
Jorge Mercado Mondragón

MISCELÁNEOS

La introducción de las *Formen* y del modo de producción asiático a México: un análisis de la obra temprana de Roger Bartra
Luciano Concheiro San Vicente

El Señor de las Maravillas y el Niño Doctor en la ciudad de Puebla
Luis Arturo Jiménez

La construcción jurídico política del ejido y de los bienes comunales: México, 1915-1940
Manola Sepúlveda Garza

Danzas de tradición mesoamericana: portales entre dos mundos
Mireya Montiel Mendoza y Vladimir Jiménez Cabrera

Maíz, frijol y chile. La alimentación del ejército mexicana durante las campañas militares
Marco Antonio Cervera Obregón y Jorge Rodrigo Llanes Castro

RESEÑAS

Antropólogos buscan rastros del proyecto de nación
Roger Bartra

Las mutaciones de un antropólogo: la trayectoria intelectual de Roger Bartra
Luis de la Peña Martínez

De la emoción al intelecto
María Eugenia Chávez Arellano



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

